N12<521022145 021

ubTÜBINGEN

März 2004
40. Jahrgang
Y 23000

1

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Erbsünde

herausgegeben von Christophe Boureux und Christoph Theobald

CHR. BOUREUX / CHR. THEOBALD	Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit?
B. SESBOUÉ	Die theologische Erklärung der Erbsünde
J.-M. MALDAMÉ	Die Erbsünde im Spiegel des modernen Denkens
H. HÄRING	Vom Sündenfall zur Erbsünde. Bemerkungen zum Katechismus der Katholischen Kirche
A. WÉNIN	Die Schlange und die Frau – oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2–3
É. NODET	Juden und Christen im Angesicht des Bösen: ein Abgrund
H. HÄRING	Unheil der Welt – Unheil der Menschen?
CHR. BOUREUX	Anthropologische Folgen und politische Auswirkungen der Erbsünde
G.K. MAINBERGER	Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (1)
R. SCHWAGER	Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (2)
P. HÜNERMANN	Erfahrung der „Erbsünde"
CHR. THEOBALD	Die „Erbsünde" – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück. Überlegungen zu einer Debatte
REZENSIONEN	Sünde und Subjektwerdung

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 40. Jahrgang / März 2004 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
CHRISTOPHE BOUREUX / CHRISTOPH THEOBALD
Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit? .....

I. DIE GESCHICHTE DES „DOGMAS" VON DER ERBSÜNDE NEU LESEN
BERNARD SESBOÜÉ
Die theologische Erklärung der Erbsünde .....
JEAN-MICHEL MALDAMÉ
Die Erbsünde im Spiegel des modernen Denkens .....
HERMANN HÄRING
Vom Sündenfall zur Erbsünde. Bemerkungen zum Katechismus der Katholischen Kirche .....

II. DIE BIBLISCHE ERZÄHLUNG VON DER URSÜNDE IM KONTEXT DER WELTRELIGIONEN
ANDRÉ WÉNIN
Die Schlange und die Frau – oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2–3 .....
ÉTIENNE NODET
Juden und Christen im Angesicht des Bösen: ein Abgrund .....
HERMANN HÄRING
Unheil der Welt – Unheil der Menschen? Eine den Religionen gemeinsame Erfahrung .....

III. DIE ERBSÜNDE ALS „KULTURELLE MATRIX" HEUTE
CHRISTOPHE BOUREUX
Anthropologische Folgen und politische Auswirkungen der Erbsünde .....
GONSALV K. MAINBERGER
Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (1) .....
RAYMUND SCHWAGER
Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (2) .....
PETER HÜNERMANN
Erfahrung der „Erbsünde"? .....

ABSCHLIESSENDE RELECTURE
CHRISTOPH THEOBALD
Die „Erbsünde" – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück. Überlegungen zu einer Debatte .....

REZENSIONEN .....
Elsa Tamez: Gegen die Verurteilung zum Tod
Anselm Schubert: Das Ende der Sünde

Redaktion: Christophe Boureux, Lille. Christoph Theobald, Paris.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

40. Jahrgang 2004

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Erik Borgman, Nijmegen. Christophe Boureux OP, Lyon. Hille Haker, Cambridge (USA). Maureen Junker-Kenny, Dublin. Solange Lefevbre, Montreal. Alberto Melloni, Reggio Emilia. Eloi Messi Metogo, Yaoundé (Kamerun). 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. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. Marie-Theres Wacker, Münster. Elaine Wainwright, Auckland. Felix Wilfred, Madras. Ellen van Wolde, Tilburg.

GENERALSEKRETARIAT

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

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Erbsünde
(hg. von Christophe Boureux und Christoph Theobald, Seiten 1-118)
Christophe Boureux/Christoph Theobald, Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit? (Zu diesem Heft) 1
Bernard Sesboüé, Die theologische Erklärung der Erbsünde 3
Jean-Michel Maldamé, Die Erbsünde im Spiegel des modernen Denkens 10
Hermann Häring, Vom Sündenfall zur Erbsünde. Bemerkungen zum Katechismus der Katholischen Kirche 19
André Wénin, Die Schlange und die Frau - oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2-3 28
Étienne Nodet, Juden und Christen im Angesicht des Bösen: ein Abgrund 36
Hermann Häring, Unheil der Welt - Unheil der Menschen? Eine den Religionen gemeinsame Erfahrung 43
Christophe Boureux, Anthropologische Folgen und politische Auswirkungen der Erbsünde 61
Gonsalv K. Mainberger, Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (1) 71
Raymund Schwager, Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (2) 79
Peter Hünermann, Erfahrung der „Erbsünde"? 87
Christoph Theobald, Die „Erbsünde" - ein weiterhin umstrittenes Lehrstück. Überlegungen zu einer Debatte 93
Christian Roth, Sünde und Subjektwerdung (Rezensionen) 114

Heft 2: Europa neu denken
(hg. von Alberto Melloni und Janet Soskice, Seiten 119-244)
Janet Soskice/Alberto Melloni, Europa neu denken (Zu diesem Heft) 119
Roman A. Siebenrock, Europa - eine Annäherung 123
Alberto Melloni, Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche. Ein historischer Blick auf den Katholizismus 133
Erik Borgman, Das „neue" Europa: eine „spirituelle Geste" 144
Silvio Ferrari, Von der Toleranz zum Recht - Religionen im Einigungsprozess 153
Michael Brenner, Das Judentum in Europa. Geschichte und Gegengeschichte 162
Reinhard Frieling, Ökumene in Europa: Herausforderungen und Konflikte 167
Karl-Josef Kuschel, Euro-Islam: Herausforderung oder Chance? 176
James K. Voiss, Gefährdet Europa die Enteuropäisierung (und Läuterung) der Kirche? 186
Giuseppe Ruggieri, Eine europäische Zivilreligion? 194
Thomas Bremer, Christentum in einem multireligiösen Europa 202
Miklós Tomka, Das postkommunistische Europa und das Fortbestehen des Atheismus 211
Vladimir Fëdorov, Russland - ein Teil Europas? 219
Patrick Michel, Johannes Paul II., Polen und Europa 230
Massimo Faggioli, Online-Dokumente über Kirchen und Religionen in der Europäischen Union (Dokumentation) 236
Michael Brinkschröder, Europa: Anfänge und Ziele (Rezensionen) 241

Heft 3: Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche
(hg. von Regina Ammicht Quinn, Hille Haker und Maureen Junker-Kenny, Seiten 245-372)
Regina Ammicht Quinn/Hille Haker/Maureen Junker-Kenny, Struktureller Verrat (Zu diesem Heft) 245
Marie L. Collins, Das Schweigen brechen: Die Opfer 251
Nancy Nason-Clark/Lanette Ruff, Was ist sexuelle Gewalt? 259
Peter Adriaenssens, Kindesmisshandlung: Wie die normale Entwicklung gestört wird 268
Traci C. West, Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus 277
Andreas Michel, Sexuelle Gewalt gegen Kinder in der Bibel 289
Hubertus Lutterbach, Sexuelle Gewalt gegen Kinder - eine Verletzung des christlich begründeten Kinderschutzes 298
Eamonn Conway, Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch 308
John Beal, „So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean". Ein Kirchenvolk treibt in der ekklesiologischen Flaute 323
Hans-Jürgen Guth, Sexueller Missbrauch als Straftat im kanonischen Recht. Plädoyer für eine konsequente Anwendung der geltenden Rechtsnormen der katholischen Kirche 334
Rik Torf, Klerikaler Kindesmissbrauch und das Zusammenwirken von staatlichem und kirchlichem Recht 344
Rainer Bucher, Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage 354
Hille Haker/Regina Ammicht Quinn/Maureen Junker-Kenny, Postskriptum 364
Andrea Eickmeier, Sexualität - Körper - Gewalt (Rezensionen) 369

Heft 4: Ijobs Gott
(hg. von Ellen van Wolde, Seiten 373-500)
Ellen van Wolde, Fragen zu einer Welt ohne Gerechtigkeit (Zu diesem Heft) 373
Albert Kamp, Mit oder ohne Grund. Gottes- und Menschenbilder in Ijob 1-3, 375
Pierre van Hecke, „Ich will aber zum Allmächtigen reden" (Ijob 13,3). Die Aussagen Ijobs und seiner Freunde über Gott 383
Norman C. Habel, Das Urteil Gottes/über Gott am Schluss des Buches Ijob 391
David J. A. Clines, Ijobs Gott 403
Saskia Wendel, „Den Allmächtigen ergründen wir nicht ..." Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von „Ijobs Gott" 416
Hermann Häring, Wer trägt die Verantwortung? 429
Jan Jans, „Weder Lohn noch Strafe". Gottes schenkende Großmut und die sittliche Ordnung 443
Ron Pirson, Göttliches Eingreifen in Tolkiens Universum 454
Elsa Tamez, Vom Vater der Waisen zum Bruder der Schakale und Gefährten der Strauße. Meditation über Ijob 463
Gerald West/Bongi Zengele, Eine „positive" Auslegung Ijobs im Kontext von HIV/AIDS in Südafrika 471
Hermann Häring, „Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19). Zum Gedenken an Karl Rahner (1904-1984) (Dokumentation) 484
Lydia Koelle, Das 20. Jahrhundert mit den Augen Ijobs gelesen (Rezensionen) 495

Heft 5: Utopie: Eine andere Welt ist möglich
(hg. von Luiz Carlos Susin, Jon Sobrino und Felix Wilfred, Seiten 501-627)
Luiz Carlos Susin, Diese Welt kann eine andere sein (Zu diesem Heft) 501
Wim Dierckxsens, Zur Notwendigkeit einer neuen Utopie. Das unvermeidliche Scheitern von Neoliberalismus und Kapitalismus 507
Cândido Grzybowski, Die andere Welt im Horizont eines Weltbürgertums 519
José M. Castillo, Die gestohlene Utopie 527
Sallie McFague, Andere Gottesbilder für eine andere Welt 534
Musimbi Kanyoro, Die Gestalt des kommenden Gottes und die Zukunft der Menschheit 543
Perry Schmidt-Leukel, Eine neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt 552
Claude Geffré, Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche 560
Éloi Messi Metogo, Gott auf Seiten der Armen und der Gerechtigkeit? 568
Felix Wilfred, Auf der Suche nach der Schleuder Davids. Schöpfen aus den eigenen Quellen der Hoffnung 575
Rudolf von Sinner, Religion und Macht - für eine politische Zukunftsfähigkeit der Welt 586
Jung Mo Sung, Ökonomie und Spiritualität: für eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt 596
Sergio Nicolás Yahni, Krieg und Wege zum Frieden im palästinensisch-israelischen Konflikt 605
Jon Sobrino, „Die Geschichte vom Kopf auf die Füße stellen" 615
Axel Bernd Kunze, Suche nach Wegen in eine bessere Zukunft (Rezensionen) 624

AUTORINNEN UND AUTOREN

Adriaenssens P. 268 - Ammicht Quinn R. 245, 364 - **B**eal J. 323 - Borgman E. 144 - Boureux C. 1, 61 - Bremer T. 202 - Brenner M. 162 - Brinkschröder M. 241 - Bucher R. 354 - **C**astillo J.M. 527 - Clines D.J.A. 403 - Collins M.L. 259 - Conway E. 308 - **D**ierckxsen W. 507 - **E**ickmeier A. 369 - **F**aggioli M. 236 - Fëdorov V. 219 - Ferrari S. 153 - Frieling R. 167 - **G**effré C. 560 - Grzybowski C. 519 - Guth H.-J. 334 - **H**abel N.C. 391 - Häring H. 19, 43, 429, 484 - Haker H. 245, 369 - Hecke P.v. 383 - Hünermann P. 87 - **J**ans J. 443 - Jung Mo Sung 596 - Junker-Kenny M. 245, 369 - **K**amp A. 375 - Kanyoro M. 543 - Koelle L. 495 - Kunze A.B. 624 - Kuschel K.-J. 176 - **L**utterbach H. 298 -

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Mainberger G.K. 71 - Maldamé J.-M. 10 - McFague S. 534 - Melloni A. 119, 133 - Messi Metogo É. 568 - Michel A. 289 - Michel P. 230 - Pirson R. 454 - Roth C. 114 - Ruggieri G. 194 - Schmidt-Leukel P. 552 - Schwager R. 79 - Sesboüé B. 3 - Siebenrock R.A. 123 - Sinner R.v. 586 - Sobrino J. 615 - Soskice J. 119 - Susin L.C. 501 - Tamez E. 463 - Theobald C. 1, 93 - Tomka M. 211 - Torfs R. 344 - Voiss J.K. 186 - Wendel S. 416 - Wénin A. 28 - West G. 471 - West T.C. 277 - Wilfred F. 575 - Wolde E.v. 373 - Yahni S.N. 605 - Zengele B. 471

DOKUMENTATIONEN

Massimo Faggioli, Online-Dokumente über Kirchen und Religionen in der Europäischen Union 236
Hermann Häring, „Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19). Zum Gedenken an Karl Rahner (1904-1984) 484

BESPROCHENE BÜCHER

Barros M., Gottes Geist kommt im Wasser *(Axel Bernd Kunze)* 626
Bowald B. u.a. (Hg.), KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung *(Andrea Eickmeier)* 370
Brown P.: Die Entstehung des christlichen Europa *(Michael Brinkschröder)* 241
Först J., Zur Hölle mit der Hoffnung? *(Axel Bernd Kunze)* 624
Hinkelammert F.J., Kultur der Hoffnung *(Axel Bernd Kunze)* 625
Langenhorst G., Hiob unser Zeitgenosse *(Lydia Koelle)* 497
Langenhorst G. (Hg.), Hiobs Schrei in die Gegenwart *(Lydia Koelle)* 497
Le Goff J.: Die Geburt Europas im Mittelalter *(Michael Brinkschröder)* 241
Schubert A., Das Ende der Sünde *(Christian Roth)* 114
Susman M., Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes *(Lydia Koelle)* 495
Tamez E., Gegen die Verurteilung zum Tod *(Christian Roth)* 114
Ulonska H./Rainer M.J. (Hg.), Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern *(Andrea Eickmeier)* 369
Vattimo G.: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? *(Michael Brinkschröder)* 241

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

a-Dura M. 612
Adamis M. 237
Adams C.A.J. 297
Adenauer K. 141, 144
Adorno T.W. 43, 58, 111, 417, 426, 428
Adriaenssens P. 245, 268, 275f
Aguirre J. 485
al-Burusawi Ü.E. 60
al-Harith al-Muhasibi 60
Albrecht P. 595
Alesandro J.A. 342
Alexander I. 226
Alfejew H. 143
Algarotti 225
Alison J. 321
Allen W. 261
Álvarez Bolado A. 491
Altmann W. 589, 595
Altvater E. 78
Alvez R. 116
Ammicht Quinn R. 59, 245, 364, 371, 442
Anselm von Canterbury 7, 126, 427, 554, 559
Antonetti N. 142
Arafat Y. 609
Arendt H. 586, 594
Ariès P. 296
Arnould J. 19, 112
Ash T.G. 230, 235
Assmann H. 590, 595
Assmann J. 59, 443, 594
Audisio G. 141
Augustinus A. 5-7, 9f, 20, 44, 47, 49, 61, 69f, 72, 74f, 77f, 87, 89, 92, 94, 96f, 99, 101, 105, 126, 196, 313, 430, 537, 542
Augustus Ks. 37
Auvray P. 78
Aymans W. 333

Bachmann H. 282
Bacon F. 126
Bajus M. 96, 102
Bakarsic K. 179
Baldwin J. 364, 368
Balentine S. 398, 402
Balmary M. 35
Balthasar H.U. von 485, 487, 491, 493
Barak E. 609
Barberini G. 142
Barros M. 626f
Barth K. 391, 442, 493, 498, 543, 552, 558
Basilius d. Gr. 306
Bate S.C. 481f
Batlogg A.R. 492
Baudelaire C. 10, 18
Bauman Z. 584
Baumann U. 92
Baumgartner C. 10
Beal J. 249, 322f, 342f
Beauchamp P. 35
Beckett S. 146
Beemer T. 452
Bellah R.N. 196, 202
Benedikt XV. 141
Benedikt Hl. 23
Benyei C.R. 262-264, 266f
Benyoetz E. 495
Bequemont D. 19
Bergdolt K. 132
Berger K. 306
Berger P. 218
Berges U. 442

Berlin I. 581, 585
Berling J.A. 585
Bernal M. 585
Bernardin Gantin, Ebf. 286
Bernhard von Clairvaux 68, 70
Berry J. 321
Berthrong J. 559
Beuken W.A.M. 59
Bianchi E. 35
Biehl M. 210
Bier G. 339
Bijsterfeld S. van 237
Binnenkade A. 370f
Bittle S. 267
Blackwell M. 284, 288
Blaquart J.-L. 142
Bloch E. 417, 426, 495, 498
Böckenförde E.-W. 152
Boespflug F. 142
Boeve L. 193
Boff C. 595,
Boff L. 588, 594, 619, 623
Bonald L. de 105
Boodman S.G. 287
Booth E. 585
Bopp K. 363
Borgman E. 120, 144
Borkenau F. 78
Bossuet J.B. 64, 74, 78
Botterweck J. 391
Bottoni G. 142
Bourdieu P. 585
Boureux C. 1, 61, 105-107, 452
Bowald B. 370f
Boyke F. 584
Branca G. 456
Brand P. 488, 493
Bremer T. 202
Brenner M. 121, 162
Brentjes B. 185
Breschnew L. 137
Briggs F. 265, 267
Brockhaus U. 363
Bross D. 263, 267
Brown P. 241-243, 301, 306
Brownmiller S. 265, 267
Bruckner A. 456
Brück M. von 60
Brückner A. 222, 229
Brueggemann W. 475, 482
Brundage J.A. 341
Bryant C. 320f
Buber M. 495, 498
Bucher R. 250, 354, 362f, 368
Bückel-Thalmaier S. 370
Burdick J. 595
Byamugisha G. 472, 482

Caesar G.J. 575
Cagna M. 141
Cajetan T. 17
Calicott J. 286
Callahan A. 491
Camapana O. 504
Campbell A. 396, 398, 402
Canavero A. 142
Canning C. 371
Cantor N.F. 576, 584
Cardarelli A.P. 276
Cardini F. 177, 185
Carnig J. 288
Carpenter H. 461f
Carr A.E. 489, 491, 493
Carrascosa Coso A. 141
Carter B.J. 267
Casaldáliga P. 504, 615, 623
Cassirer E. 116
Cavagnis F. 346, 353
Cavanaugh W.T. 152, 595
Celan P. 495
Chenaux P. 141
Chmielnicki B. 165
Chopra D. 551f
Churchill W. 133
Cimbolic P. 343
Claudel P. 498
Cleary E.L. 595
Clines D.J.A. 382, 390f, 403, 415, 476, 482
Collins M.L. 245, 251
Colton M. 262, 267
Congar Y.-M. 332, 484, 488f, 491
Connors C. 310, 321
Conway E. 248, 308, 321f
Cooperman A. 288
Cordovilla Pérez A. 491
Corecco E. 332
Cornille C. 559
Coulon C. 573
Cowles E.A. 382
Cozzens D. 321
Crenshaw J.L. 391
Cromwell O. 582
Cuvier G. 15
Cyrill 124, 161, 230

Dallmayr F. 575, 584
Dalton R. 469f
DaMatta R.A. 591, 595
Danilevskij N.J. 120, 219-222, 224, 228f
Darwin C. 15f, 19
Davie G. 160
Debye K.E. 266f
Delors J. 145
Delumeau J. 27, 62f, 66, 70, 105
Demmer K. 451, 453
Derrida J. 242, 420, 427
Descartes R. 116, 418, 426
Diamantopoulou A. 237
Dierckxsens W. 507
Dietrich D.J. 141
Dillard A. 534, 542
Dinges W. 332
Disney A. 585
Döblin A. 497
Donoso Cortés J. 64, 105
Doré J. 142

Dostoevskij F.M. 219, 228f
Dover K.J. 306
Doyle T.P. 343
DraijerN. 268, 276
Dreyfus F.G. 143
Dubarle A.-M. 43
Dube M.W. 483
Dubiel H. 151f
Duchrow U. 76, 78, 589, 595
Dulles A. 194
Dupuy J.-P. 82, 85-87
Durand J.-D. 142
Durand J.-P. 142
Dussel E. 598, 604

Eboussi Boulaga F. 573f
Eckhart, Meister 428
Egan H.D. 491
Ehteshami A. 143
Eickmeier A. 370
Einstein A. 164f
el-Rashid H. 163
Éla J.-M. 569
Elias M. 287
Ellacuría I. 505, 615-618, 620-623
Endean P. 484, 489, 491-494
Enderlin S. 78
Enders U. 370
Engel U. 151f
Est C.C. 594
Etzioni A. 442
Eusebius von Caesarea 587
Euthyphron 444f, 448, 452
Evans G.R. 59

Fackenheim E.L. 59
Faggioli M. 236
Fechter F. 297
Fëdorov V. 120, 219
Felling A. 363
Ferrari S. 122, 142, 153, 160, 240
Feuerbach L. 1
Fichte J.G. 428
Finkelhor D. 262f, 267, 269, 273f, 276
Fischer I. 297
Fischer K.E. 343
Fischer K.P. 494
Flasch K. 59, 78
Fleurquin L. de 343, 354
Först J. 624
Foucault M. 78, 357, 363, 422
Frankl V.E. 77
Franziskus von Assisi 201
Freston P. 595
Freud S. 164f
Frevel C. 297
Frey B.S. 78
Friedberg E. 341
Friedman T. 584
Friedrich II. Ks. 178, 185
Frieling R. 122, 167, 210
Froidevaux G. 18
Frost R. 498
Frostin P. 471, 482

Frye N. 2
Fuchs O. 363
Fuentes N. de 280, 287
Fukuyama F. 581

Gaillardetz R.R. 321
Galilei G. 129, 358, 579
Gandhi M.K. 580, 585
García-Murga J.R. 485, 491
Garland O. 258
Gasperi A. de 134, 141, 144
Gaulle C. de 136
Gebert K. 166
Geffré C. 142, 560
Geoghan J. 285
George F. Card. 285
George S. 533
Gerard E. 142
Geremek B. 240
Gerhardt V. 594
Geringer K.-T. 333
Gesenius W. 382
Gesché A. 35
Getui M.N. 553
Gibellini R. 484, 491
Giddens A. 533
Giovagnoli A. 142
Girard R. 81, 86f, 107, 498
Giscard d'Estaing V. 143
Glaser D. 270, 276
Gnilka C. 302, 307
Görres A. 27
Gogol N. 228
Goldschmidt H.L. 495
Goll Y. 497
Gomes-Schwartz B. 274, 276
González García J.A. 491
Goode H. 258, 320f, 344
Gorbatschow M. 137
Gowen A. 288
Goytisolo J. 180, 185
Grabowski J.S. 343
Gramick J. 321
Granfield P. 333, 353f
Gray J. 15
Greeley A.M. 321
Green T.J. 342
Gregor I. 243
Grelot P. 9f
Grenz S.J. 193
Grewal J.S. 585
Griffin B.F. 343
Griffith P. 559
Gringauz S. 164f
Gross J. 72, 77, 96
Gross W. 442
Grünewald M. 442
Grzybowski C. 519
Guha R. 585
Gumilev L. 220
Guth H.-J. 249, 334, 342
Gutiérrez G. 400, 402, 467, 470, 476, 482, 498
Gutscher D. 77

Haag H. 77, 87, 92
Haas V. 297
Habel N.C. 383, 391f, 395, 397, 402
Habermas R. 307
Haddad B.G. 481f
Häring H. 19, 26f, 43, 58f, 60, 92, 95-97, 100-102, 107, 429, 442, 484, 493
Hafez K. 185
Haker H. 245, 364
Halbfass W. 59
Halfwassen J. 426
Hanson K. 308
Hartley J.E. 383, 391
Hartmann E. 306
Hauff V. 604
Hausmann C. 371
Havel V. 152
Hecke P. van 383, 391
Hegel G.F.W. 428, 581
Heidegger M. 89, 241, 426, 428, 486f
Heimerl H. 493
Heirman M. 152
Heller E. 542
Hennersperger A. 322
Herman A.L. 59
Herman J. 272, 276
Hervieu-Léger D. 160
Herzgsell J. 494
Hesch J.B. 343
Hesiod 14
Hess D.J. 595
Heyer J. 339
Hick J. 60, 558
Hierold A.E. 343
Hilberath B.J. 492
Hilberg R. 59
Hiltmann G. 371
Hinkelammert F. 76, 78, 114f, 528, 533, 604, 625f
Hirschman A. 329, 331, 333
Hitler A. 65, 79, 83, 165, 528-530, 624f
Hobbes T. 82, 145
Hoffman Y. 383
Hoge D.R. 332
Holdswarth K. 559
Holter K. 472, 482
Holtermann H. 141
Holzer V. 491
Homer 14
Hoping H. 92
Horkheimer M. 43, 111, 527, 533
Horn G.-R. 142
Horowitz J.M. 276
Horst E. 178, 185
Hossfeld F.-L. 296f
Hotaling G. 276
Hottinger A. 185
Hubert R. 492
Hüffmeier W. 176
Hünermann P. 87, 96f, 101-104, 141, 321f
Hughes M. 343
Huntington S. 583, 585
Hussein S. 575
Ibán I.C. 142
Ignatius von Loyola 485
Ihli S. 343
Ingels G.D. 343
Irenäus von Lyon 4, 10
Ivens C. 276
Iwanow W.W. 136, 142

Jackson M. 261
Jackson P. 454
Jakobs M. 370f
Jans J. 443, 452f
Jansenius (C. Jansen) 70, 96
Janssens L. 451, 453
Jasin E. 229
Jeismann M. 86
Jelzin B. 161
Jenkins P. 260, 262, 264, 267, 321
Jeremias J. 296
Joachim von Fiore 242
Johannes XXIII. 134, 487
Johannes Chrysostomos 5, 10
Johannes Paul II. 121, 134-138, 140f, 161, 172, 192f, 194, 230-235, 238, 241, 298, 305, 320, 340, 565
Jonas H. 442, 498, 567
Jong M. de 302, 307
Josephus Flavius 38, 40
Joyce J. 313, 322
Jung C.G. 498
Jung Mo Sung 596, 604
Jung R. 305, 307
Jungmann J.A. 492
Junker-Kenny M. 245, 364
Justin d. Martyrer 306

Kafka F. 71, 164, 495f
Kafka M. 308
Kagan R. 144f, 152
Kagramanov J. 228f
Kamp A. 375, 382f
Kant I. 1, 10-13, 18, 73, 76-79, 82, 84, 86, 92, 95-100, 103, 112, 145, 486f
Kanyoro M. 543
Kaplan R. 81f, 86
Karim Q.A. 481
Karl II. von Anjou 178
Karl d. Gr. 163, 177, 185, 243
Kasimov H. 559
Katharina d. Gr. 225
Kautzsch E. 382
Keenan J.P. 559
Keenan M. 308, 321
Kenyatta J. 585
Kepel G. 143
Kepler J. 358
Kesselring T. 78
Kgosikwena K.B. 481f
Kierkegaard S. 45
Kilmartin E.J. 332
Kimbangu S. 569
Kincaid J. 261, 267
Kinnear K.L. 263, 267
Kireevskij I. 228

Kittsteiner H.D. 77
Klein N. 531, 533
Kleopatra 581f
Klepinger Keenan L. 559
Kleutgen J. 346
Klinger E. 492
Knapp M. 58
Knoepffler N. 493
Kock M. 238
Koelle L. 496, 499
König F. 133
Köpke W. 133
Kokoschka O. 497
Kolakowski L. 531, 533
Kolshorn M. 363
Kondratjew N.D. 509
Konrád G. 152
Kopernikus N. 358
Kracauer S. 495
Kreiner A. 427, 443
Krenkel W. 306
Krings H. 92
Krochmalnik D. 59
Kroeger C.C. 261, 264, 266f
Krugman M. 263, 267
Küng H. 24, 27, 60, 488f, 492f, 498, 568
Kunze A.B. 625-627
Kurkjian S. 288
Kuschel K.-J. 122, 176, 185, 442, 493

La Pira G. 134
Lacan J. 422
LaCoque A. 1
Lafont S. 297
Lahaye-Geusen M. 307
Lamarck J.-B. de 15
Landauer G. 495
Langenhorst G. 442, 497-499
Lapierre D. 582, 585
Laplace P.S. 15
Laube J. 51, 56, 59f
Law B. Bf. 285
LeGoff J. 132, 241-244
Lehmann K. 238, 492f
Leibniz G.W. 15
Lenherr D. 263, 267
Leonhard R. 470
Lessing G.E. 185
Lévi-Strauss C. 75
Levinas E. 242, 420, 427, 443
Levy M. 179, 185
Lewis C.S. 462
Lewis I.A. 273, 276
Ligier L. 43
Linné C. von 15
Lins P. 592, 595
Lloyd R. 559
Longerich P. 59
Loth W. 152
Lotman J.M. 229
Lourdes da Silva M. de 595
Lovrenovic I. 185
Luckmann T. 426
Ludwig XIV. Kg. 63, 105
Lübbe H. 197, 202
Lüdicke K. 307, 343
Luhmann N. 83, 86
Luis Ferreras A. de 491
Luneau R. 142
Luther M. 68, 96, 360, 363
Lutterbach H. 248, 298, 305, 307
Lwendo H.Y. 474, 482
Lyon B. 185
Lyotard F. 420f, 427f, 530

Machiavelli N. 81
Macisse C. 194
MacLeish A. 498
Maddison A. 510
Mahnkopf B. 78
Mahoney D. 265, 267
Mahoney J. 450, 453
Maier M. 492
Maimonides M. 165
Mainberger G.K. 71, 96, 99f, 105f
Maistre J.M. de 64, 105
Makrides V. 143
Maldamé J.-M. 10, 97, 99, 101, 112
Malik S.C. 585
Maluleke T.S. 471, 482
Mandela N. 580, 585, 608
Mandeville B. 149
Manemann J. 150, 152
Mannion G. 332
Mansi G.D. 354
Marcuse H. 501
Margiotta Broglio F. 142
Marie A. 570, 574
Mariz C. 595
Marmion D. 491
Marquard O. 462
Marramao G. 201
Marshall B. 308
Marshall G. 148
Martano V. 142
Martino R. Card. 626
Marx K. 1
Masenya M. 481f
Mather C.L. 266f
Maurice E. 491
Maurier H. 568, 573
Maurras C. 65, 105
McBrien R.P. 27
McDonough K.M. 332f, 343
McFague S. 534
McGean B. 585
McGee H. 258, 320, 344
McMillan B. 321
Melloni A. 119f, 133, 141
Mendelssohn M. 165
Menke K.-H. 427
Mensching G. 51, 59
Merks K.-W. 453
Messi Metogo É. 568
Methodius 124, 161, 230
Metz J.B. 60, 69, 152, 492, 494, 588, 618

Meyer Spacks P. 462
Michaels A. 52, 59f
Michalski K. 240
Michel A. 248, 289, 296
Michel S. 78
Michel P. 121, 230
Michnik A. 152
Miedema B. 260, 267
Mies F. 391
Migliore Msgr. 138, 142
Míguez Bonino J. 116
Milbank J. 152
Milward A.S. 152
Miranda M. de França 484, 491
Mitscherlich A. 111
Mohammed 177, 185
Moingt J. 10
Moltmann J. 588, 594
Monnet J. 133, 141
Montaigne M. de 126
Montclos C. de 141f
Moore R.I. 132
Moravcsik A. 152
Morin E. 561
Morrisey F.G. 343
Morus T. 501
Mosen V. 305
Mudge L.S. 595
Müller H. 152, 307
Müller W. 304, 370
Müllner I. 297
Mugo M. 551
Mveng E. 621, 623
Myers J.E.B. 265, 267
Myona 497

Nabert J. 77
Nason-Clark N. 245, 259-261, 264, 266f
Nelson R.H. 152
Neufeld K.-H. 492
Neuhaus R.J. 329, 333
Newell B.L. 400, 402
Newsom C.A. 391
Ngwenya B.N. 481f
Nicholls D. 594
Nicolson R. 471, 482
Nietzsche F. 1, 82f, 241, 422, 426, 528
Nikolaus II. 177
Nikolaus von Kues 127, 554, 559
Nikolic-Ristanovic V. 267
Nishida K. 57, 60
Nissinen M. 297
Nnamani A.G. 60
Nodet E. 36, 43, 101, 105, 111
Nolan B. 322
Nolfo E. di 141f
Noth M. 297
Novalis 242

O'Boyle C. 258, 320, 344
O'Connell R.J. 59
O'Donovan L.J. 491
O'Flaherty W.D. 59
Oliveira M.A. de 484, 491
Örsy L. 347, 354
Origenes 5, 10, 587
Otto I. Ks. 243

Paarhammer H. 341
Pacelli E. siehe Pius XII.
Palaver W. 87
Paley W. 15
Panikkar R. 559, 594
Pannenberg W. 24, 27
Paquin R. 282
Parish S. 585
Pascal B. 582
Paul VI. 134, 141
Paulson J.E. 343
Pearce J. 461
Pelagius 1, 69
Pereira Lopes M. 597
Pérez Tapias J.A. 533
Pesch O.H. 27
Peter d. Gr. 222, 224f
Peters A. 27
Peterson E. 587, 594
Petrus Lombardus 7
Pfeiffer S. 287f
Phan P. 559
Philip A. 143
Philipp III. Kg. 179
Philo von Alexandria 38-40
Pican P. Bf. 351
Pieris A. 620, 623
Pierre R.E. 288
Pinto D. 165, 167
Pirenne H. 177
Pirson R. 454
Pius V. 102
Pius IX. 234
Pius XII. 67, 70, 87, 133f, 144, 346
Plante T. 320f
Platon 87, 445, 452, 586
Plotin 427
Pöhlmann H.G. 492
Poffenberger M. 585
Polgar A. 497
Popper K.R. 501, 528, 533
Potkaj T. 235
Poulat E. 142, 234
Preda D. 141
Proctor J.G. 342
Prodi R. 240
Provost J.H. 332-334, 341, 343
Ptahotep 292
Putnam F.W. 270, 277
Puza R. 202
Pyeon Y. 443
Pypin A.N. 226, 229

Quinzio S. 232, 235

Rad G. von 35, 383, 390f
Raffelt A. 491f
Rahner H. 133, 492

Rahner K. 3, 9f, 27, 69, 96-98, 100-105, 112f, 133, 188, 193, 313, 484-494, 624
Rainer M.J. 369
Raiser K. 594
Raschi 162, 165
Ratzinger J. 141, 332, 344, 487, 555, 559
Rautenstrauch F. 346
Rawls J. 73f, 77
Reale G. 161
Rees W. 341
Reese T.J. 332f
Reinsberg C. 305f
Riccardi A. 141f
Richard P. 114
Ricœur P. 1f, 8, 20, 35, 62, 65f, 68, 70, 77, 92, 96, 99, 105, 112, 442
Ringgren H. 391
Robert Guiscard 177
Rocard M. 240
Rodríguez Molinero J.L. 491
Roger I. 178
Roger II. 178
Romero O.A. 618
Rosenberg D. 263, 267
Rosenzweig F. 495
Rosny É. de 569f
Roth C. 117
Roth J. 497
Rousseau J.J. 196, 199, 202
Roy A. 580, 585
Rubenstein R.L. 498
Rudin M.M. 273, 277
Rüegg W. 132
Ruff L. 245, 259f
Ruggieri G. 122, 143, 194, 201f
Ruiz de la Peña J.L. 504
Rurik 224
Russell L.M. 551f

Sachs N. 497
Sander H.-J. 363
Sanna I. 484, 491
Saradjian J. 273, 277
Scharon A. 165, 572, 606, 612
Schelling F.W. 13f, 17f
Schieder R. 202
Schilderman J. 363
Schillebeeckx E. 443, 487-489, 493
Schirrmacher T. 443
Schlegel J.-L. 571f, 574
Schlier H. 92
Schmelz B. 133
Schmid H.-J. 382
Schmidt-Leukel P. 552, 559
Schmitt B. 263, 267
Schmitt C. 62, 64, 66f, 70, 105, 587, 594
Schmitz H. 333
Schmoller G. 220
Schöck C. 60
Schoeck H. 87
Schönberg A. 164
Schoonenberg P. 96-98, 100
Schreiter R. 194
Schubert A. 114, 116
Schulze R. 59f
Schuman R. 134, 141, 144, 236
Schwager R. 79, 87, 96f, 101, 107
Schwarz H.W. 303, 307
Scoppola P. 142
Scott J. 579, 585
Scott P. 595
Seidler G.H. 443
Seidler J. 333
Seifert E. 297
Selling J.A. 333
Sesboüé B. 3, 93, 95-97, 112
Shannon Clarkson J. 551
Shaw G.B. 497
Shaw K. 288
Shimizu M. 60
Shippey T. 461f
Shupe A. 262, 265, 267
Sidahmed A.S. 143
Siebenrock R.A. 120, 123, 133, 492
Sievernich M. 27
Simmel G. 495
Simon H. 119
Simon R. 74, 78, 106
Singh H. 585
Sinner R. von 586, 594f
Sipe A.R. 286, 288, 320f
Smelov V. 229
Smeyers L. 276
Smith A. 79, 149
Smith C. 276
Smith J.N. 267
Smith M.D. 307
Smith W.C. 556, 559
Sobrino J. 505, 615
Sölle D. 552
Sokrates 445, 448, 452
Solov'ev V. 227f
Solschenizyn A. 3, 10
Sontag S. 146, 152
Sorokin P. 220, 229
Soskice J. 119
Sousa Santos B. 523
Spark M. 498
Sperry L. 287
Spuler-Stegemann U. 185
Stahl F.J. 64
Stalin J. 528-530
Stålsett S.J. 595
Steinfels P. 332
Steinitz L.Y. 482
Steinmann A. 393, 402
Stelzenberger J. 306
Stewart-Gambino H.W. 595
Stickler A.M. 332
Stiebert J. 481f
Stiglitz J. 585
Stockman D. 532
Stokes D. 288
Strätz H.-W. 201
Striet M. 427
Stumpp B.E. 301, 306

Sukarno A. 585
Sukin V. 229
Susin L.C. 491, 501
Susman M. 495-497
Syamalevwe B. 543f, 551

Tamez E. 114-116, 463, 470, 479, 483
Tanabe H. 57, 60
Taparelli d'Azeglio L. 346
Tarquini C. 346, 353
Tattersall I. 70
Tauran J.-L. 234
Taylor M. 142
Terentius Varro 196, 201
Tertullian 306
Thabeth T. 605
Thébaud J.-L. 427
Theobald C. 1, 93, 113, 452, 491
Theobald G. 443
Theobald M. 92
Theuri M.M. 553
Thiede C. 141
Thomas de Torquemada 165, 179
Thomas T. 264, 267
Thomas von Aquin 7, 72, 429, 492, 554, 559
Thukydides 582
Tibi B. 181-183, 185
Tiedemann H. 307
Tierney J. 350
Tillich P. 493, 586, 594
Timmons M. 452
Tobin R. 266f
Toinby A. 220
Tolkien C. 461
Tolkien J.R.R. 454-462
Tolstoj L.N. 228
Tomka M. 121, 211
Toole D. 152
Torfs R. 249, 343f, 354
Torres Queiruga A. 491
Tourenne Y. 491
Tournier P. 81, 86
Traniello F. 142
Travers O. 321
Trotzki L. 576, 584
Tuohey J. 343
Tutu D. 608
Tzscheetzsch W. 370

Ulonska H. 369f
Ulrich-Bochsler S. 77
Ungerer F. 382
Upkong J.S. 472f, 483
Urang G. 462
Urban L. 60
Utkin A.I. 229

Vanbeckefoort B. 276
Vanstone M. 262, 267
Varella D. 592, 595
Vargas-Machica A. 491
Vasco da Gama 585
Vass G. 491
Vattimo G. 241f, 530
Veil S. 240
Ven J.A. van der 363
Verweyen H. 427, 491f
Villa-Vicencio C. 590, 595
Violini L. 142
Voiss J.K. 122, 186
Voltaire F.M. 71, 202, 225
Vorgrimler H. 491f

Walton D.N. 60
Ward E. 481f
Warren M.E. 595
Washington R. 288
Wasserstein B. 164f, 167
Watt W.M. 60
Weber H.-R. 595
Weber M. 106, 200, 202, 333, 586, 594
Weger K.-H. 492
Weiler J.H. 161
Weiß A. 343
Wells H.G. 497
Wendel S. 416, 428
Wénin A. 28, 35, 108, 110
Wenzel K. 113
West G.O. 471f, 483
West T.C. 246, 277
Westbrook R. 400, 402
Wiechert E. 497
Wiedenhofer S. 92
Wiesel E. 498
Wieser T. 595
Wijlens M. 339, 343, 369
Wilfred F. 575, 619
Williams C. 462
Williams G. 482
Winkler J.J. 306
Wittenberg G.H. 473f, 483
Woestman W.H. 341
Wojtyła K. siehe Johannes Paul II.
Wolde E. van 45, 59, 373, 383, 442
Wolff H.W. 443
Wolfskehl K. 495, 497
Wong J.H.P. 491
Wright N.T. 87
Würgler W. 307
Wuerl D.W. 332
Wyschogrod M. 557, 559

Yahil L. 59
Yahni S.N. 605

Zarazaga G.J. 491
Zengele B. 471f, 477-480, 482
Zeno Hl. 121
Zondi-Mabizela P. 471f, 482f
Zorn F. 498
Zucal S. 484
Zulehner P. 314-316, 322

BIBELSTELLEN

Gen 1: 28
Gen 1,1-2,4a: 460

Gen 1,3: 476
Gen 1,26:439
Gen 1-2: 35
Gen 1-11: 21
Gen 2: 45f, 108
Gen 2-3: 17, 28, 34, 59
Gen 2,8-24: 24
Gen 2,16: 29
Gen 2,17: 29, 108
Gen 2,18: 30
Gen 3: 45f, 108, 446
Gen 3,1: 28, 30, 34
Gen 3,2-6: 32
Gen 3,7: 33, 35, 441
Gen 3,8-10: 33
Gen 3,11: 33
Gen 3,11-12: 33
Gen 3,14: 35
Gen 3,14-15: 33
Gen 3,14-19: 33
Gen 3,16: 33
Gen 3,17-19: 33
Gen 3,20: 33
Gen 4: 47
Gen 6: 47
Gen 6,5: 48
Gen 8,21: 48, 53
Gen 11,7: 48
Gen 15,6: 431
Gen 19: 293f
Gen 19,7: 294
Gen 19,30: 294
Gen 19,31: 294
Gen 19,30-38: 294
Gen 34: 293
Gen 34,29: 297
Gen 39,4: 292
Ex 3,14: 447
Ex 20,5-6: 448
Ex 20,8-11: 450
Ex 20,17: 448
Ex 21,7-11: 295
Ex 22,3.6.8: 400
Ex 22,15-16: 293
Lev 8: 303
Lev 16,1-34: 91
Lev 18: 292
Lev 18,6: 296
Lev 18,7-16: 295f
Lev 18,17a: 296
Lev 18,21: 296
Lev 20,14: 296
Lev 21,2: 296
Num 14,3.31: 297
Num 31,9: 294, 297
Num 31,17: 296
Num 31,17-18: 294
Dtn 1,39: 297
Dtn 5,9-10: 448
Dtn 5,12-15: 450
Dtn 5,21: 448
Dtn 7,2.3: 447
Dtn 17,4: 400
Dtn 20,14: 297
Dtn 21,10-14: 295
Dtn 22,13-21: 296
Dtn 22,23-29: 293
Dtn 23,19: 292, 297
Dtn 25,19: 447
Dtn 28,32.41: 297
Jos 2-11: 447
Ri 19: 293f
Ri 19,24: 293
Ri 19,25: 291
Ri 21,12: 295
Ri 21,7.14.16.18: 295
1 Sam 8: 473
1 Sam 15: 447
1 Sam 30,2.3.19: 297
2 Sam 13: 293f, 296
2 Sam 13,1-22: 297
2 Sam 13,2: 293
2 Sam 13,20: 293
2 Sam 13,32: 293
1 Kön 1,2: 293
1 Kön 1,1-4: 293
1 Kön 14,22: 292
1 Kön 22,47: 292
2 Kön 4,1: 297
2 Kön 5,2: 295
2 Kön 8,12: 289
2 Kön 23,7: 292
2 Chr 28,8.9: 297
Esr 9-10: 447
Neh 5,5: 295
Jdt 4,12: 297
Jdt 16,4: 297
Est 2,2-3: 293
1 Makk 1,32: 297
1 Makk 2,46: 291
1 Makk 5,13: 297
1 Makk 8,10: 297
2 Makk 5,14.24: 297
Ijob: 373-500
Ijob 1,1ff: 376f, 379-381, 394, 400, 408, 413, 430-432, 475, 476f
Ijob 2,1ff: 380, 397f, 431, 434, 437, 466, 475f
Ijob 3,1ff: 381, 397, 401, 431, 435, 476, 480f
Ijob 4,1ff: 404, 434
Ijob 5,1ff: 389, 400, 404f
Ijob 6,1ff: 384, 387, 397, 435, 495
Ijob 7,1ff: 384, 388, 397, 409, 432, 435
Ijob 8,1ff: 385, 389, 405, 434
Ijob 9,1ff: 384, 387, 393, 397, 409, 434
Ijob 10,1ff: 386, 388, 409, 435f
Ijob 11,1ff: 389, 397, 405f, 434
Ijob 12,1ff: 387, 394, 401, 434, 437
Ijob 13,1ff: 383, 387-390, 397, 432, 435-437
Ijob 14,1-4: 432
Ijob 15: 404
Ijob 16,1ff: 384, 394, 401, 410, 432, 438
Ijob 17,1ff: 388, 432, 437
Ijob 18: 405, 434f
Ijob 19,6-12.21: 384, 436, 438, 498
Ijob 20,1ff: 384, 405, 434f
Ijob 21,1ff: 394, 397, 435

Ijob 22,1ff: 385, 389, 404, 406, 435
Ijob 23,1ff: 389, 397, 410, 432, 435, 439
Ijob 24,1ff: 405, 410, 436
Ijob 25,1ff: 405
Ijob 26,1ff: 405f
Ijob 27,1ff: 385, 405, 435f
Ijob 28,1ff: 380, 397, 407f
Ijob 29,1ff: 463, 468
Ijob 30,1ff: 386, 398, 415, 432, 463, 465, 468f
Ijob 31,1ff: 389, 395, 397, 435, 438
Ijob 33,1ff: 407
Ijob 34,11: 407
Ijob 36,1ff: 292, 297, 407
Ijob 37,1ff: 407f, 416
Ijob 38, 1ff: 28, 383f, 390, 394f, 398, 401, 404, 411f, 415, 440
Ijob 39,1ff: 411f
Ijob 40,1ff: 390, 393f, 398, 440f, 467f
Ijob 41,26: 467
Ijob 42,1ff: 383, 390, 392f, 394f, 396, 398-401, 404, 410f, 413f, 416, 441, 479
Ps 18,35: 201
Ps 19,2: 441
Ps 51: 90
Ps 51,6: 4
Ps 88: 442
Ps 93: 28
Ps 115,16: 374
Spr 6,7: 397
Spr 12,2: 394
Spr 16,4: 431
Spr 24,24: 400
Koh 4,1: 259
Hld 8,6: 430
Weish 2,24: 35
Jes 6,5: 441
Jes 6,9-10: 430
Jes 8,9: 132
Jes 45,7: 430
Jes 51,9-11: 28
Jes 53,4: 109
Jer 4,10: 291
Jer 6,11:297
Jer 20,7: 291
Jer 44,2-3: 430
Klgl 5,11: 293
Ez 16,15.25: 291
Ez 22,10.11: 291
Dan 3,24-45: 90
Hos 4,14: 292
Hos 14,1: 289
Joel 4,3: 297
Am 2,7: 290
Am 3,8: 431, 504
Am 9,7: 554
Mi 2,9: 297
Mt 2,16ff: 289
Mt 8,5-11: 554
Mt 8,17: 109
Mt 12,1-13: 450
Mt 18,3: 302
Mt 25,31-46: 451
Mt 25,41: 452
Mt 26,52: 145
Mk 2,27: 450
Mk 2,23-28: 449
Mk 3,1-5: 449
Mk 5,34: 108
Mk 9,42: 259
Mk 10,15-16: 302
Mk 13,17: 289
Mk 16,8: 622
Lk 6,1-10: 450
Lk 6,20b-21: 360
Lk 6,28: 291
Lk 7,9: 94
Lk 13,10-17: 450
Lk 14,1-6: 450
Lk 14,16-19: 550
Lk 13,4f: 111
Joh 9 : 111
Joh 9,1-38: 450
Joh 9,2-3: 430
Apg 5,29: 592
Apg 17,27: 553
Röm 1,26-27: 307
Röm 3-4: 440
Röm 4,18: 431
Röm 5,12: 7, 9, 48f, 54, 88, 94
Röm 5,12-21: 24
Röm 5,17: 49
Röm 5,19: 20, 67
Röm 5,20: 23
Röm 6,12-16: 101
Röm 7: 3
Röm 7,7-13: 35
Röm 7,15: 25
Röm 8: 115
Röm 8,1: 111
Röm 8,18: 111
Röm 13: 593
Röm 13,1: 592
Röm 13,4: 68
1 Kor 1,9: 431
1 Kor 5-7: 296
1 Kor 6,9: 291
1 Kor 6,20: 439
1 Kor 15,22: 49
1 Kor 15,45: 49
Phil 2,6-8: 146
1 Thess 5,19: 484, 490
1 Tim 1,10: 297
1 Tim 2,4: 553
Jak 1,13-15: 34
Jak 1,14: 32, 110
Jak 2,14-26: 450
1 Petr 2,14: 68
2 Petr 1,3-4: 35
1 Joh 1,8: 24
1 Joh 4,7: 554
1 Joh 4,19: 362
Offb 6,10: 433
Offb 13: 593
Offb 21,1: 441

Job 22,1ff: 385, 389, 404, 406, 435
Job 23,1ff: 389, 397, 410, 432, 435, 439
Job 24,1ff: 405, 410, 436
Job 25,1ff: 405
Job 26,1ff: 405f
Job 27,1ff: 385, 403, 435f
Job 28,1ff: 389, 397, 402f
Job 29,1ff: 445, 458
Job 30,1ff: 386, 398, 415, 432, 463, 465, 466f
Job 31,1ff: 398, 398, 397, 435, 438
Job 33,1ff: 407
Job 34,1ff: 407
Job 36,1ff: 292, 392, 407
Job 37,1ff: 407f, 416
Job 38,1ff: 25, 382f, 390, 394f, 398, 401, 404, 411f, 415, 445
Job 39,1ff: 411f
Job 40,1ff: 390, 393f, 396, 446f, 467f
Job 41,26: 467
Job 42,1ff: 383, 390, 392f, 394f, 396, 398–401, 404, 410f, 412f, 416, 441, 479
Ps 18,35: 201
Ps 19,2: 141
Ps 51: 90
Ps 51,6: 4
Ps 85: 147
Ps 93: 28
Ps 115,15: 474
Spr 6,7: 397
Spr 12,2: 394
Spr 15,4: 431
Spr 24,34: 400
Koh 4,1: 259
Hld 8,6: 430
Weish 2,24: 35
Jes 6,3: 441
Jes 6,9–10: 449
Jes 8,9: 132
Jes 45,7: 430
Jes 51,9–11: 28
Jes 53,4: 109
Jer 6,10: 291
Jer 6,11: 297
Jer 26,9: 291
Jer 44,2–3: 430
Klgl 5,1: 298
Ez 16,45.25: 291
Ez 22,10.11: 991
Dan 1,24–45: 90
Hos 4,14: 292
Hos 14,1: 288
Joel 4,3: 297
Am 2,7: 290
Am 3,8: 431, 504
Am 9,7: 558
Mi 2,9: 297
Mt 2,16ff: 289
Mt 6,5–11: 556
Mt 6,17: 109
Mt 12,1–13: 450
Mt 18,3: 304
Mt 25,31–46: 481
Mt 25,41: 452
Mt 26,52: 145
Mk 2,27: 450
Mk 2,23–28: 449
Mk 3,1–5: 449
Mk 5,34: 108
Mk 9,42: 290
Mk 10,15–16: 304
Mk 13,17: 289
Mk 16,8: 612
Lk 6,1–10: 450
Lk 6,20b–21: 360
Lk 6,28: 291
Lk 7,9: 94
Lk 13,10–17: 450
Lk 14,1–6: 450
Lk 14,16–19: 550
Lk 15,4ff: 111
Joh 9: 111
Joh 9,1–38: 456
Joh 9,2–3: 459
Apg 5,29: 593
Apg 17,27: 553
Röm 1,26–27: 307
Röm 3–4: 440
Röm 4,18: 431
Röm 5,12–7,9: 48, 54, 88, 94
Röm 5,12–21: 24
Röm 5,17: 49
Röm 5,19–20: 97
Röm 5,20–23
Röm 6,12–16: 101
Röm 7: 3
Röm 7,7–13: 35
Röm 7,15: 25
Röm 8: 115
Röm 8,1: 111
Röm 8,18: 111
Phm 13: 593
Röm 13,1: 592
Röm 13,4: 96
1 Kor 1,3: 431
1 Kor 5–7: 295
1 Kor 6,9: 291
1 Kor 6,20: 439
1 Kor 15,22: 49
1 Kor 15,45: 49
Phil 2,6–8: 146
1 Thess 5,18: 484, 490
1 Tim 1,10: 297
1 Tim 2,4: 503
2 Tim 3,16–17: 24
Tit 1,14: 82, 110
Heb 2,14–36: 450
1 Petr 2,14: 68
2 Petr 1,3–7: 35
1 Joh 1,8: 64
1 Joh 4,7: 556
1 Joh 4,10: 363
Offb 6,10: 439
Offb 13: 593
Offb 21,1: 441

Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit?

Christophe Boureux und Christoph Theobald

Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit?

Christophe Boureux und Christoph Theobald

Der französische Philosoph Paul Ricœur hat in seinem Werk immer wieder einen wichtigen Teil seiner Reflexion dem Problem des Bösen gewidmet. Angefangen mit *La symbolique du mal* aus dem Jahr 1960 und *Le Mal. Un défi à la philosophie et la théologie* aus dem Jahr 1986 bis hin zu dem zusammen mit dem Exegeten André LaCocque verfassten Buch *Penser la Bible* (erschienen 1998), dessen erstes Kapitel sich auf Gen 2-3 bezieht, hat Paul Ricœur nicht aufgehört, als Philosoph die Theologen nach der logischen Folgerichtigkeit ihrer Übernahme der von Augustinus formulierten Lehre von der Erbsünde bzw. Ursünde zu befragen. In dem Kapitel seines Buches *Der Konflikt der Interpretationen* von 1969, das er diesem Thema widmet, finden wir wohl die entscheidende Pointe seiner kritischen Argumentation, nämlich dort, wo er schreibt: „Der Begriff der Ursünde enthält ein falsches Wissen, und als Wissen muß man ihn zerstören [...]. Obwohl die Theologie des Bösen von Grund auf antignostisch ausgerichtet war, ließ sie sich auf den Boden der Gnosis selbst ziehen und entwickelte dabei eine Begrifflichkeit, die dieser nahe kommt. Somit wurde aus der Anti-Gnosis eine Quasi-Gnosis [...]“[1]

Ricœur unterscheidet auf diese Weise zwischen dem *Inhalt* der Lehre von der Erbsünde, der antignostisch ist - das heißt, dass er einen Dualismus verwirft, der eine gute Schöpfung und eine böse Schöpfung nebeneinander stellt -, und der *Form*, die, indem sie ihre Begriffsbildung unter dem Einfluss des gnostischen Denkens vollzog, den Übergang vom Mythos zur Mythologie vollzogen hat. Dann fügt er hinzu: „Man wird nie ganz ermessen können, welchen Schaden die buchstäbliche, man müsste sagen, die ‚historische‘ Interpretation des Adamsmythos der Christenheit zugefügt hat; sie verstrickte sie in das Bekenntnis einer absurden Geschichte und in pseudo-rationale Spekulationen über die quasi-biologische Übermittlung einer quasi-juridischen Schuld der Fehltat eines *andern* Menschen, den sie in die Nacht der Zeiten, irgendwo zwischen den Pithekanthropus und den Neanderthaler, zurückversetzte. Gleichzeitig wurde der in dem Adamssymbol verborgene Sinnreichtum vertan, so daß ein scharfsichtiger, vernünftiger Geist immer recht behalten wird gegen die Mythologie, von Pelagius bis zu Kant, Feuerbach, Marx oder Nietzsche, während das eigentliche Symbol jedoch stets über jede reduzierende Kritik hinaus zu denken gibt.“[2]

Dieses Zitat wird allen folgenden Beiträgen als Raster dienen können. Es ist

tatsächlich ziemlich pikant, feststellen zu müssen, dass Ricœur gegenüber den Theologen das Objekt, von dem sie reden, in einen Anklagepunkt gegen sie verwandelt: „Man kann nicht oft genug sagen, welch bösen Schaden die buchstäbliche Deutung ... der Christenheit zugefügt hat ...“ Es ist so, als ob das Böse, das Objekt des theologischen Denkens und Redens, seine Produzenten infiziert hätte. Es wird also darum gehen, sich von diesem Abtriften zu distanzieren und zu versuchen, einen neuen Weg zur Rezeption der Lehre von der Erbsünde zu skizzieren, um auch heute noch deren wichtige Bedeutung fernab von allen ihren Entstellungen zu bewahren.

Zu diesem Zweck zielt die Planung dieses Heftes darauf, zu zeigen, wie die Lehre von der Erbsünde die christliche Einstellung zum Bösen und zur Schuld zutiefst geprägt hat. Wie ein Code (ähnlich dem genetischen Code oder dem Großen Code, den die Bibel nach der Meinung von Northrop Frye in der Literatur darstellt) bildet die Erbsünde *a priori* den Gestaltungsrahmen für den Entwurf des christlichen Bildes von der menschlichen Wirklichkeit; und sie ermöglicht *a posteriori*, das Geheimnis von dessen Funktionieren zu entschleiern. Wir haben gewagt, die Formulierung „Code der Fehlbarkeit“ zu verwenden, um zu zeigen, dass die Erbsünde - im Gegensatz zu der nach wie vor wirksam bleibenden gnostischen Versuchung, die der Vernunft eine tatsächlich nicht erreichbare Reinheit zuspricht - den wesentlichen Zweck hat, ein Empfinden für die Grenzen und die Endlichkeit der konkreten menschlichen Existenz sowohl der Individuen als auch der Menschheit als ganzer zu vermitteln und dazu anzuleiten, diese Grenzen und diese Endlichkeit anzunehmen.

Der erste Teil des Heftes ist der Aufgabe gewidmet, in aller Kürze drei Etappen dieser Ausarbeitung nachzuzeichnen. Der zweite Teil bezieht sich auf die Aufarbeitung der biblischen Daten durch die zeitgenössische Exegese und deren neue Einordnung in ihren religiösen Kontext. Der dritte Teil zeigt, wie die Lehre von der Erbsünde heute in der Zuordnung der unterschiedlichen Facetten der menschlichen Wirklichkeit auf eine neue, kritische Weise wieder aufgenommen werden kann. Das Heft schließt mit einer nochmaligen Durchsicht der Gesamtheit der Beiträge, um so deren Zusammenhang aufzuzeigen.

1 Paul Ricœur, *Die Erbsünde - eine Bedeutungsstudie*, in: ders., Der Konflikt der Interpretationen, Bd. II: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, 141f (Originalausgabe: Le conflit des interprétations, Paris 1969).

2 AaO., 159.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ZB 191

Die theologische Erklärung der Erbsünde

Bernard Sesboüé

In der sehr schwierigen Frage der Erbsünde ist die Gliederung eines Aufsatzes ebenso wichtig wie sein Inhalt. Einer der Gründe für die Schwierigkeiten, auf die diese Lehre in der heutigen Zeit stößt, liegt darin, dass sich ihr Schwerpunkt von der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen hin zum Sündenfall verschoben hat, der als willkürlicher Anlass zu einer Vorverurteilung des gesamten Menschengeschlechts betrachtet wird. Tatsächlich sind die Dinge weitaus komplizierter. Die christliche Offenbarung liest und interpretiert die kollektive Situation der Menschheit vor Gott in den Begriffen von Heil und Sünde, und zwar in dieser Reihenfolge, das heißt, dass ein befreiendes Heil einen Bruch zwischen Gott und dem Menschen voraussetzt. Auf dieser Grundlage wagt sie es, Vermutungen über den Ursprung dieser Situation zu äußern.
Das ist der - übrigens auch von K. Rahner[1] eingehaltene - dogmatische Rahmen, innerhalb dessen im Folgenden die traditionelle Entwicklung der Lehre von der Erbsünde erläutert werden soll.

I. Die Sünde in der Menschheit: Deutung einer empirischen Tatsache

Das schuldhaft Falsche und Böse in der Menschheit ist eine empirische Tatsache: Es ist da, immer und überall. Inmitten des undurchschaubaren Problems um das Böse an sich, ein Böses, an dem der Mensch sich zumindest teilweise unschuldig fühlt, liegt ein Böses, das der Mensch persönlich tut, weil er die Erfahrung einer in ihm herrschenden Unordnung macht: Er ist unfähig, das Gute zu tun, das er tun möchte, und das Böse zu unterlassen, das er nicht tun will (vgl. Röm 7). Diese Erfahrung durchzieht die Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte wie ein roter Faden und gipfelt in dem Schrei des Helden aus Solschenizyns Roman *Krebsstation,* Oleg, der im Zoo am Käfig eines Rhesusaffen die naive Aufschrift liest, dass ein „böser Mensch" dem Tier Tabak in die Augen gestreut habe. „Wie konnte man so etwas tun? *Nur einfach so.* Warum bloß? Es war doch ohne Sinn! Warum bloß? [...] *Einfach so, nur einfach so.* Warum bloß?"[2]
Diese Bosheit der Menschen, dieses Böse in den Menschen bezeichnet die biblische Offenbarung als Sünde, das heißt als ein Böses, das nicht nur den Schuldi-

gen und die Gesellschaft betrifft, sondern auch Gott. Die Sünde wird im Angesicht Gottes begangen und richtet sich gegen ihn. „Gegen dich allein habe ich gesündigt" (Ps 51,6). Die Sünde besteht auf den ersten Blick aus persönlichen Handlungen. Dennoch scheint sie etwas anderes und Größeres zu sein als die Summe der individuellen Sünden, etwas, das mit nahezu unwiderstehlicher Gewalt in der Menschheit am Werk ist. Sie hat gleichsam eine interstitielle Existenz, sie ist eine allgegenwärtige Realität, die die Struktur der Menschheitsgeschichte durchsetzt.

Jede Religion muss sich mit dieser Erfahrung auseinandersetzen: Sie muss versuchen, in dieser Frage Klarheit zu schaffen, was deswegen besonders schwierig ist, weil das Böse und die Sünde dunkle, undurchsichtige Wirklichkeiten sind, die keinerlei Erleuchtung gewähren. Wir wollen uns hier auf das schuldhaft Böse konzentrieren. Die Bibel schließt unmissverständlich aus, dass die Sünde von Gott stammt. Und sie schließt den Dualismus zwischen einem Prinzip des Guten und einem des Bösen aus. Indem sie uns das Heil in Jesus Christus verkündet, offenbart sie uns, dass die Sünde Sache des Menschen ist.

II. Die Theologie der griechischen Patristik: objektive „Verderbtheit" der Menschheit

Auf dieser Grundlage - insbesondere auf derjenigen der Paulusbriefe - haben sich die Schriftsteller der griechischen Patristik in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit dieser Frage auseinander gesetzt. Der Erste, der dies eingehend tut, ist Irenäus von Lyon. Er will zeigen, dass das von Christus erwirkte Heil sich bis auf Adam selbst erstreckt, denn sonst wäre Gott an der Sünde der Menschheit gescheitert. Eigentlich verantwortlich für die Sünde Adams ist seiner Ansicht nach die Schlange, die ihn verführt hat, auch sie ein Geschöpf, aber ein sündhaftes. Fast entschuldigt er Adam sogar ein wenig und sieht in ihm nicht so sehr einen Täter als vielmehr ein Opfer. Nach diesem Sündenfall wird die aus Adam hervorgegangene Menschheit in eine Art von Gefangenschaft geführt - so, wie ein Sieger das gegnerische Heer gefangen nimmt. Diese Gefangenschaft ist in seinen Augen zutiefst ungerecht, denn der räuberische Dämon hat keinerlei Ansprüche auf die Menschheit. Irenäus betont die Barmherzigkeit Gottes gegenüber Adam, der nicht verdammt wird: Er wird nur bestraft, damit er Gott nicht wieder missachtet. „Gott empfand Hass für den, der den Mann verführt hatte, während er mit dem Mann, der verführt worden war, immer größeres Mitleid hatte."[3] Doch das ist noch nicht alles: Aufgrund dieser Gefangenschaft befindet sich die Menschheit vor Gott in einer objektiv sündhaften Situation von Tod und Ungehorsam, aus der der Gehorsam Christi sie befreien wird. Das Problem des Bösen und der Sünde veranlasst Irenäus, über das Geheimnis der geschaffenen Freiheit des Menschen nachzudenken, die nicht von Anfang an vollkommen sein konnte, sondern sich in der Ausübung seines freien Willens erfüllen sollte. Die Fähigkeit, Gutes und Böses zu unterschei-

den, ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch diese Freiheit verwirklichen kann.
Origenes folgt dieser Auffassung hinsichtlich der vom Augenblick seiner Geburt an gegebenen objektiven Sündhaftigkeit des Menschen. Er befindet sich sogar in relativer Nähe zum späteren Argument des Augustinus in Bezug auf die Kindertaufe:

„Man kann außerdem hinzufügen, dass man fragen müsste, aus welchem Grund die Taufe der Kirche, die doch zur Vergebung der Sünden gespendet wird, nach kirchlicher Praxis sogar kleinen Kindern gespendet wird; wenn es nämlich an den kleinen Kindern nichts gäbe, was der Vergebung und der Barmherzigkeit bedürfte, dann erschiene doch die Gnade der Taufe ganz gewiss überflüssig."[4]

Die Sünde ist also in die Welt gekommen, und die Folgen der Sünde beeinträchtigen das Leben der Menschen und lassen in ihnen ein unbedingtes Bedürfnis nach Erlösung entstehen. Auch die griechischen Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts sprechen von dieser Situation noch immer als von einer objektiven Gegebenheit: Sie ist der Menschheit angeboren und äußert sich in Tod, Verderbtheit und dem teilweisen Verlust der Gottebenbildlichkeit. Johannes Chrysostomos stellt sich bereits die Frage, wie die Sünde eines Menschen sich auf seine Nachkommen auswirken kann:

„Das ist der Grund, weshalb wir sogar unsere kleinen Kinder taufen, obwohl sie ohne Sünde sind: damit ihnen die Heiligung, die Gerechtigkeit, die Gotteskindschaft und das Erbe hinzu gegeben werden; damit sie Brüder und Glieder Christi und Wohnstatt des Geistes werden."[5]

Man kann daraus schließen, dass der christliche Osten in der Zeit vor Augustinus die Vorstellung von einer auf der gesamten Menschheit lastenden *Erbsünde* im eigentlichen Sinne noch nicht gekannt hat, sondern mit Nachdruck den Standpunkt vertrat, dass die Menschheit sich in einer Situation der Trennung von Gott, der „Verderbtheit" im Hinblick auf ihre Berufung und einer grundlegenden Erlösungsbedürftigkeit befindet. Ohne die Gnade Gottes in Christus wäre die Menschheit verloren.

III. Der Beitrag des Augustinus

1. Von der Verderbtheit zur Sünde

Augustinus' Überlegungen beziehen sich vor allem auf das, was die Theologie später mit dem Terminus technicus der Erbsünde *(peccatum originale originatum)* bezeichnen wird, d.h. auf die historische Situation der Menschheit, die als Ganzes von diesem Unheil betroffen ist. Seine große Neuerung besteht darin, dass er diese Situation mit dem Begriff *Sünde* bezeichnet. Vor dem Hintergrund eines ausführlichen Kommentars zur Genesis denkt er über die Sünde Adams nach, die er als die Sünde schlechthin betrachtet, als den Stolz und das Geltungsbedürfnis

des Menschen, der sich gegen Gott auflehnt. In der Sünde des Stolzes liegt die ganze negative Größe der Freiheit, die geschaffen wurde, um dem Menschen die Entscheidung für Gott zu ermöglichen. Mit seiner Lehre von der Konkupiszenz oder der Neigung zum Bösen, die man als eine grundlegende und sich auf alle Bereiche erstreckende *Verirrung des menschlichen Begehrens* definieren könnte, unterstreicht Augustinus außerdem die negativen Folgen dieser Sünde für die Menschheit selbst.

Sein Argument ist sehr einfach: Die Kirche tauft zur Vergebung der Sünden, wie das gesamte Neue Testament bezeugt; nun tauft die Kirche aber auch kleine Kinder, die noch gar keine Sünde haben begehen können; der Zweck ihrer Taufe muss jedoch ebenfalls in der Vergebung der Sünden bestehen. Damit bleibt als einzige Möglichkeit die Erbsünde:

„Da die Taufe zu dieser Ökonomie Christi gehört, jene Taufe, durch die die Menschen mit Christus begraben werden, um ihm als seine Glieder, das heißt seine Gläubigen, anzugehören, steht fest, dass diejenigen, die der Wohltat der Vergebung und der Versöhnung, die durch den Mittler stattfindet, nicht bedürfen, dieses Sakrament nicht benötigen. Doch unsere Gegner stimmen darin überein, dass die kleinen Kinder getauft werden müssen, um nicht gegen die Autorität der universalen Kirche zu verstoßen, die ihr ohne jeden Zweifel durch den Herrn und die Apostel übertragen wurde, und man muss ihnen zugestehen, dass diese Kinder die Wohltaten des Mittlers benötigen, damit sie, geläutert durch das Sakrament und die Liebe der Gläubigen und somit dem Leib Christi, der die Kirche ist, eingegliedert, mit Gott versöhnt werden, um lebendig, erleuchtet, gerettet, befreit und losgekauft zu sein. Wovon, wenn nicht vom Tod, von den Lastern, von der Schuld, von der Gefangenschaft und der Finsternis der Sünde? Da sie in diesem Alter im Laufe ihres persönlichen Lebens noch keine Sünde begangen haben, kann es sich nur um die Erbsünde handeln."[6]

Es war unerlässlich, diesen Text hier zu zitieren, denn er ist die theologische Geburtsstunde der Lehre von der Erbsünde, und „Augustinus ist der Urheber des Dogmas von der Erbsünde"[7]. Selbstverständlich belegt er seine Beweisführung anhand zahlreicher Schriftstellen. Hier geht es nicht um den Sündenfall Adams, sondern um die Sündhaftigkeit der gesamten Menschheit, die jedem menschlichen Wesen einfach aus dem Grund anhaftet, dass es in diese Menschheit hineingeboren worden ist. Das ist der Schwerpunkt der augustinischen Lehre.

Gewiss beinhaltet dieser Sündenbegriff eine Analogie zum herkömmlichen Verständnis von der Sünde als einem persönlichen, freien und verantwortlichen Akt. Es handelt sich hierbei um einen Zustand, eine Lage, die jeden *volens nolens* trifft, ein in gewisser Weise „objektives" Sündigsein. Seine Bedeutung ist eine zweifache: Einerseits führt es zum Bruch der Gnadenbeziehung zu Gott, andererseits und als Konsequenz daraus zu einem Niedergang des Menschen im Verhältnis zu dem, was er sein sollte, einem Ungleichgewicht, einer Art innerem Verhängnis, das jeder Mensch wiederum dadurch beeinflusst, dass er seinerseits sündigt.

Das ist der Sinn des ersten Dokuments der gesetzgebenden Kirche zur Frage der

Erbsünde. Im Jahr 418 wendet sich das Konzil von Karthago gegen die pelagianische Irrlehre. Zur Sünde Adams sagt es wenig, nur, dass er nicht als Sterblicher geschaffen worden ist (can. 1). Dann greift es die Beweisführung des Augustinus auf: Auch die Kinder müssen von Christus erlöst und daher „zur Vergebung der Sünden" getauft werden, denn durch die Tatsache ihrer Geburt haben sie die Erbsünde auf sich geladen. Diese Aussage stützt sich auf Römer 5,12 (can. 2) und wird im Jahr 529 auf dem Konzil von Orange wieder aufgegriffen werden.

Die theologische Erklärung der Erbsünde

2. Von Augustinus zum Konzil von Trient

Das ist im Wesentlichen die Lehre, mit der sich die Denker des lateinischen Mittelalters bis zum Konzil von Trient auseinandersetzen. Die lateinische Scholastik bemüht sich um eine exakte Definition der Erbsünde. Sie tut dies aus zwei einander ergänzenden Blickwinkeln, die sich jedoch deutlich genug voneinander unterscheiden, um im Augenblick der Reformation problematisch zu werden. Eine erste Richtung, vertreten durch den heiligen Anselm und den heiligen Thomas, definiert diese Sünde als das Fehlen der ursprünglich von der Schöpfung her im Menschen angelegten Gerechtigkeit. Hierbei handelt es sich um eine ontologische Definition, die sich auf die formale Seite der Erbsünde bezieht. Dieser in sich sündhafte Zustand wird durch die Taufe aufgehoben. Eine zweite Richtung, die auf Petrus Lombardus zurückgeht und sich in größerer Nähe zur augustinischen Sichtweise befindet, versucht diese Sünde eher existentiell zu fassen: als das von Konkupiszenz, Egoismus und Stolz hervorgerufene Ungleichgewicht, also mit anderen Worten: als die materielle Seite der Erbsünde, die durch die Taufe allerdings nicht beseitigt wird. Diese beiden Definitionen ergänzen einander in ihrer Schwerpunktsetzung. In der Krise der Reformation jedoch werden sie zu einander entgegen gesetzten Standpunkten führen: Die Katholiken werden sagen, dass die Taufe die mit der Erbsünde verbundene Sündhaftigkeit aufhebt, während die Lutheraner die Auffassung vertreten werden, dass die Konkupiszenz, die ja bestehen bleibt, ebenfalls „sündhaft" ist, weil sie aus der Sünde kommt und zur Sünde führt.

Das Konzil von Trient hat sich in dieser Streitfrage mit einer so extremen Vorsicht geäußert, dass es von seinen Gegnern verlacht worden ist. Es hält sich in seinen Kanones sehr eng an die Formulierungen des Konzils von Orange, dessen Lehre es lediglich bestätigt und ein wenig erläutert: Eine wirkliche Sünde ist der Tod der Seele. Neu - und bezeichnend für die Zeit und die Entwicklung des theologischen Denkens - ist die Tatsache, dass die Aussagen des ersten Kanons für sich stehen und sich

Der Autor

P. Bernard Sesboüé SJ, geb. 1929 in Suze-sur-Sarthe, Frankreich, war von 1964 bis 1974 Professor für Dogmatische Theologie und Patrologie an der theologischen Fakultät der Jesuiten in Lyon-Fourvière und von 1974 bis 1999 Professor für dieselben Fächer sowie für Fundamentaltheologie am Centre-Sèvres in Paris. Von 1980 bis 1985 Mitglied der Internationalen Theologenkommission der römischen Kurie. Mitarbeit in zahlreichen Gremien für die innerchristliche Ökumene, Berater beim Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Anschrift: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich. E-Mail: bernard.sesboue@jesuites.com.

ausschließlich auf Adam selbst beziehen. Das ist ein Fortschritt in der Beurteilung der Sünde Adams, also der Ursünde *(peccatum originale originans)*, und diese Tendenz wird sich in der posttridentinischen Theologie noch verstärken. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Problematik der Erbsünde auf die Situation der Menschheit im Allgemeinen bezogen; nun aber geht es in erster Linie um das Verhältnis zwischen der Sünde Adams (der Ursünde, *peccatum originans)* und der Sünde der Menschheit (der Erbsünde im engeren Sinne oder des *peccatum originatum)*. Auf der einen Seite wird man sich von jetzt an immer intensiver mit der Einmaligkeit des ersten Menschenpaares auseinandersetzen; auf der anderen Seite wird das Bewusstsein der Moderne sich immer stärker gegen die Vorstellung sträuben, dass die ganze Menschheit wegen einer Sünde verdammt sein soll, die ein einzelner Mann im Anfang der Zeiten begangen hat.

III. Das Unbehagen des modernen Bewusstseins

Das Bewusstsein der Moderne hat darauf reagiert und es zum einen abgelehnt, den Sündenfall in der Genesis als empirischen Bericht zu deuten, der auf die eine oder andere Weise mit dem Prozess der Hominisation in Verbindung gebracht werden muss, und zum anderen die Vorstellung zurückgewiesen, das dieser erste Sündenfall die schlichte und einfache *Ursache* der Erbsünde in der Menschheit ist. Es ist heute endlich allgemein anerkannt, dass der Bericht der Genesis eine „mythische" Erzählung im positiven Sinne des Worte ist, das heißt eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Glaubenslehre zu vermitteln, die sich nicht anders ausdrücken lässt. Eine Erzählung dieser Art ist immer mehr als die Summe ihrer möglichen Auslegungen.
Andererseits wird das Verhältnis unserer Sünde zu der des Adam in einer gleichzeitig neueren und traditionelleren Weise gesehen. Ein zeitgenössischer Theologe schreibt:

> *„Ist unsere Sünde Adams Sache oder ist Adams Sünde Sache des Menschen? Beides ist möglich. Anders gefragt: Ist der Sündenfall ein historisches Ereignis und das, was daraus resultiert, nämlich eher eine Fatalität als eine Geschichte, weil die Masse der Menschen bis auf einen dabei keine Rolle spielt, es sei denn die des unschuldigen Opfers? Oder ist er wirklich unsere Geschichte, die Geschichte von uns allen, die Geschichte von der Freiheit des Menschen?"*[8]

Und ist es nicht wirklich diese letztgenannte Geschichte, die uns die Schrift erzählt? Die ätiologische Dimension der Schöpfungsberichte und der Erzählung vom Sündenfall soll deutlich machen, dass die Schöpfung „ursprünglich gut" ist, weil sie aus den Händen Gottes hervorgeht. Damit ist das Ur-Gute ursprünglicher als das „Ur-Böse" (P. Ricœur), das Sache des Menschen ist. Die Freiheit des Menschen hat mit einer Sünde, der die Anmaßung, aus eigener Kraft Gott zu werden, zugrunde liegt, die Harmonie der ursprünglichen Schöpfung zerstört und eine Reihe von Brüchen herbeigeführt: den Bruch mit der Natur, den Bruch

zwischen Mann und Frau, den Bruch im Innern des Selbst, den Bruch mit Gott. Diese Verantwortung ist universal, und deswegen ist sie so alt wie die Menschheit. Auf diese „Ur-Verantwortung" bezieht sich der heilige Paulus in seiner großen Gegenüberstellung von Adam und Christus (Röm 5,12). In ähnlicher Weise schreibt der Exeget P. Grelot:

„So gesehen wird die Sünde Adams zum Urbild des menschlichen Dramas in seiner Gesamtheit und zur symbolhaften Darstellung des Ur-Ereignisses, von dem dieses Drama seinen Ausgang nimmt."[9]

Und das II. Vaticanum sagt:

„Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet, hat der Mensch unter dem Einfluss des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an durch Auflehnung gegen Gott und den Willen, sein Ziel außerhalb Gottes zu erreichen, seine Freiheit missbraucht. [...] Was uns aus der Offenbarung Gottes bekannt ist, steht mit der Erfahrung in Einklang [...]" (GS 13)

Schlussfolgerungen

Einige Überlegungen sollen am Ende dieses kurzen Abrisses stehen:

1. Der Schwerpunkt der klassischen Theologie und der kirchlichen Lehre von der Erbsünde muss auf der Interpretation der existentiellen Situation der Menschheit liegen. Für die Kirche ist die Schuld der Welt nicht einfach „kollektiv", sondern „universal".
2. Der Begriff der Erbsünde ist missverstanden worden, weil die Vorstellung von einem empirischen und „chronologischen" ersten Adam uns zu lange den Blick auf das verstellt hat, was in Wirklichkeit eine symbolische und damit bildhafte Aussage über den Ursprung der Sündhaftigkeit der Welt ist. Dieses Dogma wäre inakzeptabel, wenn es besagen würde, dass das historische Fehlverhalten eines Einzelnen willkürlich die Verdammung aller Unschuldigen nach sich gezogen hätte.
3. Es ist legitim, mit K. Rahner zu fragen, ob die Bezeichnung „Sünde" für die Grundsituation der Menschheit glücklich oder eher unglücklich gewählt ist. Selbst wenn man den Vorstoß des Augustinus in mancher Hinsicht für beklagenswert hält, kann man jedoch nicht direkt in die Sprache eingreifen. Der Begriff der „Erbsünde" ist da: Er lebt und wirkt in den herrschenden Anschauungen. Wir müssen „mit ihm auskommen". Die Aufgabe der Theologie und der Seelsorge besteht darin, das zu artikulieren, was sich wirklich hinter diesem Begriff verbirgt.
4. Vom Standpunkt der Theologie und der Seelsorge aus betrachtet muss die eigentliche Auseinandersetzung mit der Erbsünde von unten und nicht von oben ausgehen. Im Licht des in Jesus Christus gewirkten Heils entdeckt der Mensch, dass er in der Sünde gefangen ist - soweit die theologische Deutung einer direkt

erfahrbaren Situation. Und wenn er von diesem Punkt aus weiterdenkt und nach den Anfängen der Menschheit fragt, dann wird ihm der Schimmer einer Erkenntnis über die Ursprünge dieser Situation aufleuchten.

[1] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Dritter Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, Freiburg 1976, 97-121.

[2] Alexander Solschenizyn, *Krebsstation,* Reinbek bei Hamburg 1971, Buch II, Kap. 14, 194f.

[3] Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses,* III, 23, 1-8.

[4] Origenes, *Homiliae in Leviticum,* VIII, 3; in: SCh 287, 21.

[5] Johannes Chrysostomus, *Huit Catéchèses baptismales,* in: SCh 50, 154. Auf diesen Text sollten sich die Pelagianer später in ihrer Auseinandersetzung mit Augustinus stützen.

[6] Augustinus, *De poena et remissione peccatorum,* I, 26; in: PL 44, 131.

[7] Charles Baumgartner, *Le péché originel,* Paris 1969, 90.

[8] Joseph Moingt, *Résumé des Traités sur la Création, l'élévation de l'homme et le péché originel,* Lyon-Fourvière 1966, 43.

[9] Pierre Grelot, *Péché originel et rédemption: examinés à partir de l'Epître aux Romains,* Paris 1973, 147.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Erbsünde im Spiegel des modernen Denkens

Jean-Michel Maldamé

„Dies ist die Theorie der wahren Zivilisation: Sie besteht weder in der Fähigkeit, das Gas zu nutzen, noch die Dampfkraft, noch Tische zu bewegen, sondern vielmehr im Zurücktreten der Spuren der Erbsünde." Von wem stammt dieses Zitat? Nicht von einem Theologen, sondern von Baudelaire, aus seinem Werk *Mein entblößtes Herz*[1]. Auf diese Weise zeichnet ein Beobachter der beginnenden Moderne seine Überlegungen in das augustinische Erbe ein, das der Lehre von der Erbsünde eine entscheidende Bedeutung beimisst.[2]

I. Der Ursprung des Bösen (I. Kant)

Der erste Punkt, an dem die Theologie der Erbsünde von den Denkern der Moderne aufgenommen wird, ist das Forschen nach dem Ursprung des moralisch

Bösen. Bei der Verwendung dieses Begriffs werden nur wenige Elemente der dogmatischen Aussage aufgenommen, und man bricht mit dem, was der Vernunft widerstrebt. Dies ist die Haltung Immanuel Kants, der erklärt: „Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen."[3] Doch dieser Text soll nicht zu der Meinung verleiten, Kant verwerfe den Bibeltext gänzlich.

1. Das Erwachen der Vernunft

In seinem *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* (von 1786) erinnert Kant sich an den Katechismus. Er stellt sich das erste Menschenpaar im Paradies vor. Es handelt sich um unschuldige Geschöpfe, die ein schlichtes Leben führen und ihrem Instinkt folgen, der für sie wie „Gottes Stimme" ist. Doch diese Situation ändert sich mit dem Erwachen der Vernunft.

So lange der unerfahrene Mensch dem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen [...] Allein, es ist eine Eigenschaft der Vernunft, dass sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben, erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Üppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe unabhängig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewusst zu werden, dass sich über die Schranken, worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend.[4]

Indem er den Ausdruck „Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" wörtlich versteht, hält Kant dafür, die biblische Erzählung schildere das mit der Tätigkeit der Vernunft verbundene Auftreten des Bewusstseins seiner selbst. Für ihn spricht der Bericht der Genesis nicht von einer Schuld, sondern vom Zugang zu einer neuen Erkenntnis, nach der die Vernunft über alle Dinge richtet. So hält Kant fest: „als die [Vernunft] aber ihr Geschäft anfing, und, schwach wie sie ist, mit der Tierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mussten Übel, und, was ärger ist, bei kultivierterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld, ganz fremd waren"[5].
Paradoxerweise behält Kant den Begriff des Sündenfalls bei, um den Zugang zu einer Welt zu bezeichnen, in der das moralisch Böse das gegenwärtige Unglück bedingt. In der Tat schreibt er: „Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk."[6]

Diese Auslegung der Genesis bezieht sich an keiner Stelle auf die Sünde. Das Böse ist durch die Tatsache bedingt, dass der freie Mensch nicht mehr am Kreislauf der Natur teilhat, der durch ausgewogene Gesetze bestimmt ist und worin Aktion und Reaktion einander entsprechen. Kant ist in der Lage, die Texte der Genesis für sich zu lesen und sich ihrer zu bedienen, um das Erwachen des moralischen Bewusstseins als den Ausgang aus dem Animalischen zu beschreiben. Mehrere Elemente werden dabei herausgehoben: das Schamgefühl, aber auch die Sorge um die Zukunft, welche für die moderne Kultur charakteristisch sind.

Das der Moral zugänglich gewordene Leben stellt somit den Menschen außerhalb der Natur und alles wird Gegenstand des Strebens, bei dem die Sorgen, die Mühen, sowie das Kümmern um sich selbst und um den anderen im Vordergrund stehen: „der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten, Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei"[7]. Man sieht hier, dass der Begriff der Sünde in dieser Interpretation, die sich an den streng anthropologischen Sinn hält, völlig abwesend ist. Die traditionelle Erzählung wird als eine Information über die Anfänge der Menschheit gelesen.

Diese Lesart bleibt aktuell und kann sowohl in den Geistes- als auch in den Naturwissenschaften Verwendung finden. Der Fortschritt im Wissen um das Auftreten des Menschen innerhalb des gesamten Evolutionsprozesses der Arten stellt in der Tat einen Rahmen dar, der es dieser Erklärung erlaubt, ihre ganze Aussagekraft zu bewahren. Ebenso erlauben es die diversen von der Psychoanalyse beeinflussten Interpretationen, in der Erzählung das Entstehen der Probleme zu sehen, die auftreten, wenn das Kind aus dem Schutz des Elternhauses heraustritt, um zur moralischen, sexuellen und sozialen Selbstständigkeit zu finden.

2. Die Gegenwart des Bösen

Kant ist nicht bei dieser Sicht der Kulturgenese geblieben. Seine moralischen Überlegungen lassen ihn zu dem Schluss gelangen, dass der Mensch eine Neigung zum Bösen in sich birgt, und da diese Tatsache universell sei, bezeichnet er sie als angeboren. Aus diesem Grund geht er 1793 in seiner Schrift *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* auf den durch den Katechismus vermittelten Bibeltext ein. Kant nimmt dort Elemente des Dogmas von der Erbsünde auf, um so eine Erklärung für den Ursprung des Bösen zu finden: Das Böse entstehe durch die fehlgeleitete Freiheit: „Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder [...], gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch noch nach anderen Triebfedern um [...], die nur bedingterweise [...] gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewusstsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. [...] woraus dann endlich

das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward."[8]
Kant stellt fest, dass diese Tatsache allgemeine Geltung besitzt. Sie betrifft die Menschheit als Ganze und aus diesem Grund nimmt er den paulinischen Begriff aus dem Römerbrief auf: „Dass wir es täglich eben so machen, mithin ‚in Adam alle gesündigt haben' und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar"[9].
Trotzdem entfernt sich Kant von der traditionellen Auslegung des Textes: „nur dass bei uns schon ein angeborener Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld, der Zeit nach, vorausgesetzt wird, mithin die Übertretung bei diesem ein Sündenfall heißt; statt dass sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend, vorgestellt wird"[10].
Doch diese Erklärung erscheint ihm nicht als ausreichend, da sie dem groben Irrtum verfalle, aus einer Schuld eine Erbkrankheit zu machen. Daher präzisiert Kant: „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem Zeitanfange nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, [...] verfolgen müssten."[11]
Die vorliegende Abfolge ist nicht zeitlich zu verstehen; es handelt sich um eine logische Abfolge. Diese Lesart steht in Übereinstimmung mit einer pessimistischen Sicht der Moral. Der Begriff des Sündenfalls wird beibehalten, da er auszusagen erlaubt, dass das Bestehende nicht dem Gewollten entspricht, aber Kant geht dem Kern dessen aus dem Weg, was der theologische Begriff der Erbsünde bezeichnet: den Bruch eines Bundes. Somit bleibt Kant bis heute eine maßgebliche Autorität für jede rationalistische Interpretation der Dogmen - gemäß seiner explizit im Titel ausgedrückten Absicht, *die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* darzustellen. Hierbei handelt es sich nicht um eine atheistische Auslegung, die im Gefolge Voltaires im Dogma den Ausdruck eines grausamen Gottes sieht, der einen - in seinen Augen lässlichen - Fehler über Jahrhunderte an den Nachkommen der Schuldigen straft.

II. Die Wertschätzung des Mythos (F. W. Schelling)

Die Reduktion der ursprünglichen Erzählung auf die „Grenzen der bloßen Vernunft" hat das Potential der ursprünglichen Erzählung nicht zum Verschwinden gebracht, die - im Gegensatz zum Rationalismus - als ein Mythos gelesen wurde, dessen Wert in seiner Eigenart als Mythos besteht. Diese neue Betrachtungsweise des Mythos geht insbesondere auf die romantische Tradition zurück, welche den Mythos durch den Begriff von Volksgeist und Weltgeist in einem sehr viel weiteren Bezug zu Kultur und Zivilisation gestellt hat. Diese Bewegung findet ihren Höhepunkt im Werk Schellings.[12]
Schelling misst dem Mythos einen bedeutenden Stellenwert bei. Er ist der An-

sicht, dass der Mythos Wahrheit übermittelt, da die Mythologie nicht entsprechend der Poesie eine Schöpfung der Fantasie sei, sondern eine Verobjektivierung dessen, was in der menschlichen Seele vor sich gehe. Schelling wehrt die verkürzenden Erklärungen der Mythologie ab, um den Mythos als ein eigenständiges Phänomen aufzuzeigen, das sich im Herzen der Menschheit nach einer Notwendigkeit vollziehe, die ihrem Wesen eigne. Der erste Abschnitt seiner dem Studium der Mythologien gewidmeten Untersuchung beschränkt sich nicht darauf, die klassischen Autoren wie Hesiod und Homer zu nennen; er weitet den Blick vielmehr auf die Kulturen der Welt aus, wie die des Hinduismus, aber auch auf die antiken Kulturen des mittleren Orients, wie die der Phönizier, der Babylonier und der Hebräer. So werden die biblischen Berichte in eine Linie von Erzählungen eingeordnet, die kulturbegründend und gleichzeitig Ausdruck der menschlichen Befindlichkeit sind. Sie sind Teil eines universalen Ganzen, Ausdruck des originären Bewusstseins der Menschheit, das vom Monotheismus gekennzeichnet ist.

Schelling widerspricht der Anmaßung des Bibeltextes, für sich allein Offenbarungsträger sein zu wollen: „Indem wir jetzt denen gegenüberstehen, welche über den ersten Zustand des Menschengeschlechts nur Aufschlüssen der Offenbarung vertrauen, so ist es als ein wahres Glück für unsere Untersuchung anzusehen, daß unsere Behauptungen durch die mosaischen Schriften selbst so entschieden bestätigt werden [...]".[13]

Schelling stellt den „ersten Menschen" dem „ursprünglichen Menschen" gegenüber.[14] Für ihn gibt es also einen Zustand der Natur, in dem die Menschheit, abgesehen von jedweder Offenbarung, in Beziehung zu einem einzigen Gott stand, wodurch die Unterscheidung von Offenbarungsreligion und Naturreligion hinfällig wird. Es könne, so schreibt er in der 10. Vorlesung, „wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalte nach nicht verschieden seyn, so könnte die philosophische wirkliche Religion nur seyn, wenn sie die Factoren der wirklichen Religion, wie sie in der natürlichen und geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich hätte: nur in der *Art*, wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer seyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären."[15]

Der Begriff des Sündenfalls steht nicht länger im Zusammenhang mit einer Versuchung, sondern ist Teil eines allgemeinen Phänomens der Fortentwicklung der Zivilisation.

Der Ansatz Schellings respektiert die Religion und richtet sich gegen jeden Materialismus oder Positivismus, aber er ordnet die christlichen Texte in einen Gesamtzusammenhang ein, der streng genommen eine Vereinnahmung darstellt, durch die das spezifisch Christliche nivelliert wird. Es wird nicht wie bei den Agnostikern oder den Rationalisten bestritten, sondern geht in einer mehr universalistischen Sicht unter, in der die biblische Einzigartigkeit nicht mehr zum Zuge kommt.

III. Der Konkordismus und die Evolutionstheorie

Die heutigen Erscheinungsformen des Begriffes der Erbsünde beschränken sich jedoch nicht auf die anthropologisch-rationalistische Verkürzung oder die religiöse Vereinnahmung; es existiert eine dritte Verkürzung szientistischen Typs. Das moderne Denken ist in der Tat durch die großen Erfindungen und die Entdeckung des Reichtums und der Artenvielfalt der Tierwelt gekennzeichnet. Es ist nicht länger möglich, wie zu Zeiten von Linné oder Leibniz, eine „lange Kette der Lebewesen" zu erstellen. Es gilt, die Lebewesen in ein Strahlenbündel einzuordnen, wie man es seit Lamarck tut. Daher drängte sich die Vorstellung der Evolution, die wieder die Bedeutung der Entfaltung einer ursprünglichen Absicht annahm, auf.

Nun haben aber in der Anfangszeit der Verwendung dieses Modells die Bibeltexte dazu beigetragen, eine umfassende Wissenschaft des Universums und des Lebens in einem transformistischen Rahmen zu schreiben. Die ersten Theorien Cuviers stützten sich auf die Bibel, um das massenhafte Artensterben anhand der biblischen Sintflutgeschichte zu rechtfertigen. Was den Ursprung des Menschen angeht, so konnte das Vorhandensein eines allen Menschen gemeinsamen Urahnen eine moralische Forderung begründen: Allen rassistischen Theorien entgegen gilt die Einheit des Menschengeschlechts, und dabei ist festzuhalten, dass der Mensch kein Mittel, sondern ein Zweck ist. Aus diesen Gründen war die Theologie - insbesondere die im angelsächsischen Sprachraum entwickelte natürliche Theologie - glücklich, die Erkenntnisse der Wissenschaften nutzen zu können; in diesem Sinne ging Darwin bei William Paley in die Lehre. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erschienen zahlreiche Traktate, die Naturwissenschaften und Theologie aufeinander bezogen.[16]

Es war möglich, in den aus Unwissen frei gebliebenen Lücken der Abstammungslinien ein Eingreifen Gottes anzusiedeln; außerdem gliche dieser aufgrund seiner Allmacht die Schwächen der Natur aus. Dieser Rückgriff war insbesondere notwendig, um das Erscheinen des Menschen auf der Erde zu begründen. Doch leider ließ sich das Anliegen, Bibel und Wissenschaft „in Übereinstimmung zu bringen" nur mit begrenztem Wissen in Einklang bringen. Neue Forschungsergebnisse führten dazu, dass Gott im ursprünglichen Sinne des Ausdrucks von Laplace zu einer „unnötigen Hypothese" wurde; mehr noch erlaubten es neue Möglichkeiten mathematischer Formalisierung - Statistik und stochastische Modelle -, Neuheiten zu erklären, ohne dafür eine transzendente Ursache heranziehen zu müssen. Was am Anfang des Jahrhun-

Der Autor

Jean-Michel Maldamé, geb. 1939 in Algier, Dominikaner, Professor an der theologischen Fakultät des Institut catholique in Toulouse, von 1994 bis 2000 Dekan der philosophischen Fakultät. Veröffentlichungen u.a.: La Bible, un livre inspiré (Paris 1996); Le Christ et le Cosmos (Paris 2000); Le Scandale du mal, une question posée à Dieu (Paris 2000); Evolution et création (Saint-Etienne 2001); De la mort à la vie, une théologie du salut (Toulouse 2002); Science et foi en quête d'unité (Paris 2003). Anschrift: Impasse Lacordaire, F-31078 Toulouse – cedex 4, Frankreich. E-Mail: jean-michel.maldame@dominicains.com.

derts begonnen worden war, sollte sich fortsetzen. Als das Werk Darwins zur Abstammung des Menschen[17] mit seiner radikalen Infragestellung der Einzigartigkeit der Menschheit und ihrer Stellung im Universum erschienen war, führte das System der natürlichen Theologie dazu, die Ergebnisse der Wissenschaft im Namen der Autorität der Bibel zu bestreiten. Unbeugsame Katholiken haben die auf das Erscheinen des Menschen angewandte Evolutionstheorie als „falsche Wissenschaft" bezeichnet. Und die Mängel der von Darwin und seinen Schülern vorgelegten Synthese wurden als Beweis der Falschheit seiner ganzen Theorie angesehen.

Die auf der Flucht vor religiösen Konflikten aus Europa ausgewanderten nordamerikanischen Christen waren es, die am stärksten dieser Haltung anhingen.[18] Für sie war die Bibel Gottes Wort, inspiriert und folglich irrtumslos; deshalb waren sie der Meinung, die Erkenntnisse der Wissenschaften müssten der biblischen Lehre untergeordnet werden, nach deren Tradition Adam und Eva die „Ureltern" und Urahnen der gesamten Menschheit und verantwortlich für ihr Geschick seien, getreu dem Gesetz, das die Nachkommen an ihren Patriarchen bindet.

Dem Konkordismus gefällt es bis heute, in der Bibel Antworten auf offene wissenschaftliche Diskussionen zu finden, insbesondere in der Debatte zwischen Gradualismus (der Theorie, nach welcher der Übergang von einer Gattung zur anderen graduell, kontinuierlich und progressiv ist) und Saltationismus (der Theorie, nach welcher der Übergang von einer Gattung zur anderen diskontinuierlich und in Sprüngen vor sich geht). Die Entscheidung für das letztere Modell ermöglicht es den Fundamentalisten, die Gattung Mensch der allgemeinen Evolutionsbewegung zu entziehen und ein „besonderes Eingreifen Gottes" erforderlich zu machen.

IV. Die theologische Frage

Angesichts dieser drei charakteristischen Positionen der Neuzeit beschränkte sich die Reaktion der kirchlichen Autoritäten auf eine rein defensive Haltung.

1. Gegenüber der rationalistischen Verkürzung konnte die Reaktion der christlichen Kirchen nur negativ ausfallen, insofern diese Interpretation das Wesentliche der dogmatischen Formulierung im Zwielicht lässt. Die Reduktion des biblischen Textes auf eine bloße Grundlage für die Anthropologie steht in ihren Augen im Widerspruch zu der Anerkenntnis, es handle sich in diesem inspirierten Werk um eine Offenbarung. Die Ablehnung hat sich an der Frage nach der Erbsünde (Gen 2-3) herauskristallisiert, da die augustinische Lehre sowohl in der lutherischen als auch der jansenistischen Tradition, welche das christliche Denken in Europa bestimmten, sehr im Vordergrund stand. Die Verteidigung des Dogmas gegen die Rationalisten beruhte ebenfalls auf dem Wunsch, das Dogma nicht auf eine Sonderlehre zu beschränken, die nur in einer einzigen Tradition Geltung hätte, nämlich der hebräischen. Die Theologie der Erbsünde gab eine

Antwort auf die mit dem Bekenntnis des Glaubens an einen Schöpfergott und Heiland aller Menschen verbundenen Fragen.

Doch diese Verteidigungsstrategie war zu ehrgeizig; der Bezug auf die „Erbsünde" war in der anthropologischen Literatur in der Tat global; alles war eingeschlossen, insbesondere das, was über den „prälapsarischen" Zustand der Menschheit ausgesagt wurde, obwohl dessen objektive Betrachtung nur fiktiv sein kann.

2. Die Ablehnung der romantischen Vereinnahmung, für die Schelling steht, beruht auf derselben Sorge, die Besonderheit des Dogmas zu wahren: Es gilt, von der Sünde als dem absichtlichen Bruch der Gottesbeziehung durch den Menschen zu sprechen. Auch wenn die romantische Tradition den Wert des Textes anerkennt, so wird er doch vom apologetischen Standpunkt aus zu schnell verallgemeinert und verliert so seinen Wert. Ist er nämlich allein Ausdruck einer die allgemeine Kultur begründenden menschlichen Erfahrung, so ist er lediglich Spiegel des gemeinsamen Bewusstseins und nicht länger Offenbarungszeugnis.

Die romantische Philosophie steht außerdem in der Gefahr, dem Pantheismus zu verfallen, nach dem es in der menschlichen Seele einen Funken göttlichen Wesens gibt; was die christliche Tradition mit dem Begriff der Offenbarung bezeichnet, ist dann nur mehr das Erwachen dieses zutiefst in der Seele verborgenen göttlichen Instinkts.

Gegenüber dieser Auslegung wird der Begriff der Erbsünde energisch verteidigt, da er eine freie Person mit einem transzendenten Gott in Beziehung setzt, der heilig und radikal von seinem Geschöpf unterschieden ist.

3. Paradoxerweise knüpft der Konkordismus an beide vorangehenden anthropologischen Haltungen an. Indem er davon ausgeht, dass der Bibeltext die universell gültige Wahrheitsquelle darstellt, verkennt er den Bund als freie Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Text wird als Norm allen Wissens verstanden und so zu einem Lehrbuch der Geschichte oder der Naturwissenschaften degradiert, anstatt in erster Linie Heilsbotschaft und Weisheitslehre zu sein.

Die kontradiktorische Verkürzung und Vereinnahmung will den dogmatischen Wert des Textes bewahren, schließt ihn jedoch in ein Wissensmodell naturwissenschaftlicher Erkenntnis ein. Dies ist einfach nur theologischer Positivismus.

4. Diesen unterschiedlichen Ansätzen liegt dieselbe theologische Schwierigkeit zugrunde, welche sich auf die Art und Weise bezieht, mit der das Natürliche mit dem Übernatürlichen in Beziehung gebracht wird. Es handelt sich um die Entscheidung, die in gewisser Weise die theologische Moderne begründet und die man bereits bei Cajetan antrifft: Seine strenge Unterscheidung von „Natur" und „Übernatur" eröffnet den Weg zur Säkularisation des Denkens und setzt eine Konzeption der Analogie durch, welche die Welt einer objektiven Erforschung zugänglich macht. Aus dieser Haltung ergibt sich, dass das Dogma der Erbsünde mit Hilfe einer Ontologisierung ausgelegt wird, bei der die Dynamik des Bundes zwischen Gott und den Menschen verloren geht.

Fazit: drei Vorschläge

Die Infragestellungen belegen die Erfordernis einer genuin theologischen Arbeit, um der christlichen Aussage von der „Erbsünde" ihren Sinn und ihre ganze Tragweite zurückzugeben. Dazu seien hier drei Vorschläge unterbreitet.

Erstens muss die Theologie hier eine spezifisch theologische Aussage erkennen, welche die Untersuchung der Faktoren voraussetzt, die ihrer Erarbeitung bei Augustinus vorangehen. So wird sie den ursprünglichen Gehalt der Lehre von der Erbsünde erheben, die man richtiger als „Ursünde" bezeichnet, da sie den Ursprung der Sünde als solcher aussagt.

Zweitens muss die Theologie die Bibeltexte ebenfalls im Lichte der Erkenntnisse lesen, die wir dem historischen, literarischen und theologischen Wissen verdanken. Dadurch wird deutlich, dass der Begriff der „Sünde Adams" spezifisch und nicht mit dem augustinischen Verständnis der „Erbsünde" identisch ist.

Drittens muss die Theologie sich dem Elend dieser Welt aussetzen, im Bewusstsein des von Jesus Christus - dem Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt - erworbenen Heils; von daher konkretisiert sich der Begriff der „Sünde der Welt". Unsere Hypothese[19] besteht darin, dass diese drei Ausdrucksformen (Erbsünde, Sünde Adams und Sünde der Welt) sich weitgehend überschneiden, ohne deshalb jedoch identisch zu sein. Ihre gegenseitige Verhältnisbestimmung erlaubt es, neue Erkenntnisse aufzunehmen, ohne die Durchschlagkraft des Glaubens an die Liebe Gottes zu verlieren, die in Jesus, dem Heiland der gesamten Menschheit und Anfang einer neuen Welt erschienen ist.

[1] Charles Baudelaire, *Mein entblößtes Herz*, deutsch von Friedrich Kamp, Neuauflage Frankfurt 1995, Originaltitel: Mon cœur mis à nu.

[2] Siehe Gérald Froidevaux, *Baudelaire, représentation et modernité*, Paris 1989.

[3] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793. Zitiert nach der Ausgabe Sonderausgabe Darmstadt 1983: Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hier 689.

[4] Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 9, Darmstadt 1983, 88f.

[5] AaO., 89.

[6] AaO., 93.

[7] AaO., 92.

[8] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, aaO., 691f.

[9] AaO., 692.

[10] Ebd.

[11] Ebd.

[12] Friedrich Wilhelm Schelling, *Philosophie der Mythologie* [1856], Bd. 1: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Darmstadt 1986. Das posthum veröffentlichte Werk behandelt den Mythos in seinem ersten Buch. Das zweite Buch ist eine „Darstellung der reinrationalen Philosophie".

[13] AaO., 144

[14] AaO., 141

[15] AaO., 250; die Naturreligion ist Gegenstand des zweiten Teils der Untersuchung.

[16] Siehe Daniel Bequemont, *Darwin, darwinisme et évolution,* Paris 1992; Kapitel 5: Die viktorianische Theologie.

[17] Charles Darwin, *The Descent of Man,* 1877; deutsch (Übersetzung von Heinrich Schmidt): Die Abstammung des Menschen, Stuttgart 2002.

[18] Zu diesem Thema siehe Jacques Arnould, *Les Créationnistes,* Paris 1996.

[19] Ausgeführt in einem Artikel der Zeitschrift des Institut Catholique Toulouse: *Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?* in: BLE XVII (1996), 3-27.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Vom Sündenfall zur Erbsünde

Bemerkungen zum Katechismus der Katholischen Kirche

Hermann Häring

Einleitung: Verschobene Akzente

Dem westlichen Kulturkreis haben sich nur wenige biblische Erzählungen so tief eingeprägt wie die Geschichte von Adam und Eva, die im Glück des Paradieses lebten, die Frucht vom Baum der Erkenntnis genossen und deshalb in eine feindliche Welt vertrieben wurden. Von nun an waren sie auf den Tod hin bedroht. Diese Geschichte erfüllt alle Bedingungen eines erfolgreichen und wirksamen Mythos. Sie provoziert vitale Phantasien von Glück und Unheil, von Genuss und Sexualität. Sie spiegelt (modern ausgedrückt) die zerrissene Grundsituation des Menschen. Sie kennt keine historische oder kulturelle Begrenzung. Zudem konterkariert sie den vorangehenden Mythos: die Schöpfung der Welt durch Gott, der im Chaos Inseln der rettenden Ordnung errichtet. Von jetzt an wird die Welt nicht nur vom *Tohuwabohu* des Anfangs, sondern zugleich von den inneren Abgründen der Menschheit bedroht. Die konkrete Geschichte des Unheils beginnt dann mit dem Brudermörder Kain und kulminiert im Untergang der ganzen Menschheit in den Wassern der Sintflut. Kein Mensch kann sich von diesem Schicksal freihalten. Nur die Arche des Noah, zerbrechliches Zeichen der Zukunft, sollte die Katastrophe überstehen. Doch diese Arche trägt wiederum die ganze Vielfalt des Lebens mit seiner Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Ordnung in sich. Der Kreislauf des Hoffens lässt sich nicht durchbrechen. In der christlichen Tradition wird dafür Jesus Christus, der Auferstandene, zum zentralen Symbol.

Diese Konstellation der Ur-Mythen hätte auch im Christentum zur großen Imagination einer Welt werden können, die immer neu bedroht ist und dennoch ihre Hoffnung, Freiheit und Versöhnung nicht aufgibt. Aber die Akzente wurden jetzt anders gesetzt. Jetzt tritt Christus, der Neue Adam, dem Ersten Adam gegenüber: „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht." (Röm 5,19). Diese neue Perspektive reduzierte die biblischen Ur-Mythen zu Geschichten von Zerfall und Verfehlung. Dabei ließ sich die Erfahrung von kosmischer Bedrohung ebenso wenig verdrängen wie das labile Gleichgewicht einer Welt, die von Unheil geprägt ist. Es ist eine Welt, die die Freiheit des Menschen zerstört, bevor sie überhaupt zu sich kommen konnte.

Diese Erfahrung einer „gefangenen Freiheit" (Ricœur) sowie einer Leidenschaft zur Selbstzerstörung um des Guten willen wurde bald auf die Frage moralischer Schuld fixiert. „Sünde" und „Erb-Sünde" (korrekter vielleicht: „Ur-Sünde", „peccatum originale") werden zu Schlüsselbegriffen für Antike, Mittelalter und Neuzeit. Paulus spielte in diesem Prozess westlichen Denkens ebenso eine Rolle wie Augustinus, der in diesem Erfahrungskomplex ein ebenso umfassendes und widerspruchsvolles Gleichgewicht erreichte. Ricœur beschreibt die Erbsündentheorie als einen rationalisierten Mythos und bringt damit deren Ambivalenz auf den Punkt. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK; 1993 in Rom erschienen und auf der ganzen Welt verbreitet) ist vielleicht der letzte umfassende Versuch, diese Theorie in ihrer alten Form zu stabilisieren. Insofern ist er ein Katechismus der westlichen Kultur geblieben.

I. Unbegriffene Geschichte

Die Frage, die der KKK auf zehn Seiten (den Nummern 386-421) abhandelt, ist einfach und wohl bekannt: Wenn Gott unendlich gut ist und wenn er eine gute Welt geschaffen hat, woher kommt das Böse? Auch die Antwort ist nicht unbekannt, wenn auch formal: Das Böse kommt von der „Sünde". Was aber ist die Sünde? Sie ist, so der erstaunte Leser, eine Wirklichkeit, die nur im Licht der Offenbarung zu begreifen ist (I, 386-390). Sie setzt allerdings eine lange Geschichte voraus: den Fall der Engel, insbesondere Satans (391-395), und den Fehltritt von Adam und Eva. Seitdem sind wir dem Fluch verfallen. Doch gibt es Hoffnung, dass wir durch Christus, den Gekreuzigten, aus der Sünde befreit werden (410-412).

Wie aber ist diese mythische Rede zu entschlüsseln? Welche Bedeutung haben in diesem Drama Adam und Eva? Kann man behaupten, die gegenwärtigen Opfer des Bösen könnten den Umfang und die Tragweite der Bosheit nicht ermessen? Diese Texte machen einen überkurzen Eindruck, der die Sache eher verhüllt als eröffnet. Doch bevor wir unsere Fragen an den KKK formulieren, sind seine Absichten und die Gründe dieser Konzeption zu verstehen.[1] Dabei werde ich auf Aufbau und formale Mängel des Textes hier nicht eingehen.[2] Ich formuliere in der

Fachsprache der Theologen eine These, die später hoffentlich verständlich wird. Sie lautet: In seiner universalistischen Zielsetzung hat der KKK versucht, einen Kompromiss zwischen vier Aspekten zu finden, die sich nur mit Mühe miteinander versöhnen lassen. Ich nenne die Aspekte narrativ, historisch, anthropologisch und christlich-soteriologisch. In diesem Versöhnungsversuch ging ein fünfter Aspekt verloren: die konkrete Erfahrung der heute lebenden Menschen.

1. Die Geschichte der Menschheit mit Gott

Der narrative Aspekt ergibt sich aus der literarischen Art der biblischen Geschichte (Gen 1-11) selbst; die dramatischen Berichte von Adam und Eva bilden die narrative Inspiration (396-401). Gewiss, der Text ist von systematischen Modellen durchzogen, die über Genesis 3 weit hinausgehen. So berichtet die biblische Geschichte, streng genommen, von keinem „ersten" Sündenfall, auch von keinem Menschen, der Gott schlichtweg verachtet, der Verstandesschwäche verfällt oder einer ganz und gar sinnlosen Existenz unterworfen wird (399). Solche verengende Interpretationen schöpfen den konkreten Reichtum der Erzählung nicht aus. Aber die zusammenfassende Perspektive übernimmt ganz die Dynamik der Geschichte: Es geht um die grenzenlose „Invasion" des Bösen in Geschichte und Welt (401; Gen 4-11).

Aus dieser narrativen Perspektive mag man auch die Geschichte vom Fall der Engel verstehen (391-393), der das Element der Unfreiheit und des Ausgeliefertseins an das Böse in kosmische Dimensionen einbringt. So symbolisiert die Gestalt des „Satan" im NT das Böse als außerordentlich wirksame und abscheuliche Wirklichkeit, die wir in Menschheit und Geschichte täglich erfahren. Die biblischen Texte auf elementare Weise zu lesen, zu besprechen und mit der eigenen Situation zu konfrontieren, das ist noch immer ein fruchtbarer Weg, sich dem Geheimnis des Bösen zu nähern.

2. Ein historisches Protokoll?

Wie verstehen wir narrative Texte jedoch in einer Kultur, die eine jede Erzählung als Wiedergabe eines vergangenen Geschehens interpretiert? Der KKK sieht das Problem. Er spricht von einer „bildreichen Sprache" (390) und schreibt dem „Baum der Erkenntnis als von Gut und Böse" eine sinnbildliche Funktion zu (396). Diese Signale weisen daraufhin, dass auch Engelfall und Sündenfall nicht als eine historische Erinnerung zu lesen sind. Dennoch wird insgesamt der Eindruck erweckt, als biete die Bibel Informationen über eine vergangene Zeit.[3] Die Historisierung der Adamserzählung rückt auch den Fall der Engel (391-395) in ein historisierendes Licht. Zunächst wird von Adam als dem Menschen geredet (398), später jedoch führt die „Weitergabe" (!) der Erbsünde zu einer historisierenden Betrachtung. Es wäre auch hier besser gewesen, konsequent die exegetischen Standards und Adam und Eva als kollektive Figuren (*der* Mensch, aus Erde gemacht, und *die* Quelle des menschlichen Lebens) für das zu begreifen, was in uns allen geschieht.[4]

Gerade diese Historisierung bringt es ja mit sich, dass die „Zeit" nach dem

Sündenfall keine Dynamik mehr kennt, sondern schließlich als ein „Zustand" (404)[5] beschrieben wird. Die Beschreibung der „Erbsünde" selbst führt schließlich zu einer rein negativen, neuplatonisch inspirierten Definition: Die menschliche Natur [!] ist ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit beraubt; „Dieser Mangel wird ‚Erbsünde' genannt" (417). Die Folge dieser Sünde ist ein „gefallener Zustand (!)" (404), der Mensch, Welt und eine Geschichte betrifft (408), die eigentlich schon stillgelegt ist, bevor sie erst richtig beginnt. Es verwundert nicht: Dieses seltsame Schweben zwischen Historisierung und ungeschichtlichem Natur-Denken taucht immer dort auf, wo sich der KKK auf offizielle Lehrstücke beruft. Man hat den Eindruck, als könnten sich die Autoren an diesen Punkten nicht von ihren eigenen Denkvorgaben befreien.

3. Konkurrenz zwischen Gott und Mensch

Die christliche Tradition hat die biblischen Texte einem Interpretationsprozess von nahezu 2000 Jahren unterzogen und mit verschiedenen anthropologischen Modellen überlagert. Ein Schlüsselrolle spielt dabei die Anthropologie der westlichen Antike, die sich namentlich auf Augustinus stützt und später weiterentwickelt wird. Die wichtigsten Kennzeichen dieser Anthropologie sind ein unhistorisch metaphysisches Bild von der menschlichen „Natur", ein Konkurrenzmodell zwischen sündigem Menschen und vergebendem Gott. Hinzu kommt in wachsendem Maße eine ausschließliche und ausschließende Konzentration auf die göttliche Heilsoffenbarung. Diese Kennzeichen führten im Text des KKK zu einer Gedankenführung, die die biblischen Impulse eher verdrängt als entdeckt, herausarbeitet oder interpretiert. Das Konkurrenzmodell zeigt sich als Unterordnung und Abhängigkeit.[6] Unter dieser Voraussetzung entsteht keine positive Auseinandersetzung mit der Freiheit. Zwar ist die Erbsünde keine „persönliche Missetat", aber sie bleibt „im übertragenen Sinne" eine Sünde, „die durch Fortpflanzung an die ganze Menschheit weitergegeben wird" (404). Diese Beschreibung nimmt die Ausgangspunkte biblischer Erfahrung nicht auf, behält die konkreten Umstände der biblischen Erzählung nicht im Gedächtnis, berücksichtigt nicht die dynamische und relationale Grundsituation von Geschichte und menschlicher Existenz.

4. Nur in Jesus Christus erkennbar?

Folge dieses historisierenden, zugleich ungeschichtlichen, auf den Buchstaben kirchlicher Lehre bezogenen Ansatzes ist eine extreme Konzentration auf die christliche Lehre. Sie wird schärfer als in vergleichbaren früheren Dokumenten herausgestellt. Nur das scheint zu gelten, was in kanonischen Texten formuliert und verbürgt ist. So werden Begriffe wie „Geheimnis" oder „Mysterium" im Übermaß verwendet (385; 404); die Erbsündenlehre wird sogar zur „‚Kehrseite' der frohen Botschaft" erklärt (389); das wahre Wesen der Sünde könne ohne die christliche Botschaft nicht erkannt werden (387)[7]. Selbst Israel könne „den letzten Sinn dieser Geschichte nicht erfassen" (388). Mit dieser extremen Konzentration auf Jesus Christus wird das Leiden der ungezählten Opfer im Grunde

missachtet. Die Behauptung, man müsse „Christus als den Quell der Gnade erkennen, um Adam als den Quell der Sünde zu erkennen" (388), stellt die biblischen Zusammenhänge auf den Kopf. Die Kirche postuliert in Sachen Sünde ein erkenntnistheoretisches Monopol, zumindest ein hermeneutisches Privileg und vereinnahmt zu eigenen Gunsten damit eine Aussage des Paulus (Röm 5,20), die in Wahrheit alle Grenzen durchbricht: „Wo die Sünde groß wurde, ist die Gnade übergroß geworden" (386; 402). Wer einen solchen Satz zur eigenen Legitimation instrumentalisiert, hat dessen befreienden Zungenschlag vermutlich nicht begriffen. Solche Instrumentalisierung ist wohl auch der Grund, weshalb im KKK der Satz von der Erbsünde ein blasses und merkwürdig historisiertes Postulat, eben ein Unglücksfall aus der Vorzeit bleibt. So hat der KKK schließlich nicht begriffen, was Geschichte und Geschichtlichkeit für die jeweilige Gegenwart bedeuten.

II. Begriffene Sprache

1. Eine komplexe Fragestellung

Bei aller Kritik sollte jedoch das Problem klar werden, das sich dahinter verbirgt. Natürlich wurde der KKK in den analysierten Passagen zum Opfer eines Rationalismus, zu dessen Überwindung er angetreten ist. Was aber heißt das konkret? Aus systematisch-theologischer Perspektive geriet das Problem der Erbsünde in der Neuzeit zu einem der komplexesten und sensibelsten Themen des christlichen Glaubens überhaupt. Nach außen kämpfte man mit den vielfältigsten (historischen, anthropologischen, psychologischen, sozialen, ja selbst politischen) Fragen zur Standortbestimmung in einer säkularisierten Welt. Nach innen schien es, als würden die alten Pfeiler des christlichen Glaubens zerbrechen. Zwar gilt die Sünde nach wie vor als eine freie und verantwortliche Tat, zugleich aber geriet diese Freiheitserfahrung immer mehr unter Druck. Freiheit als solche gibt es nicht. Innerhalb und außerhalb des christlichen Glaubens, in der biblischen Tradition und in anderen religiösen Traditionen wird das Böse als eine Macht erfahren, die die menschliche Freiheit einschränkt und vernichten kann. Wie ist von dieser „gefangenen Freiheit" unter den Bedingungen der Gegenwart noch zu sprechen? Ist es eine Freiheit, die sich selbst

Der Autor

Hermann Häring, geb. 1937, studierte Philosophie in München und Theologie in Tübingen. Von 1969 bis 1980 war er Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; von 1980 bis 1998 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1999 ist er dort Professor für Epistemologie und Theologie sowie Direktor des interdisziplinären Heyendaal-Instituts. Veröffentlichungen u.a.: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (1979); Wörterbuch des Christentums (als Mitherausgeber, 1988) Hans Küng. Grenzen durchbrechen (1998); Das Böse in der Welt (1999); Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger (2001); Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen (2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zur Aktualität der Negativen Theologie" in Heft 1/2001. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande, E-Mail: H.Haering@theo.kun.nl.

vernichtet? Ist es eine Scheinfreiheit, die nur noch Freiheit vortäuscht? Oder lässt sich dieses Verhältnis weder dialektisch noch in linearen Verhältnissen beschreiben, vielleicht nur noch symbolisch andeuten oder im Plot von Geschichten als Scheitern und Hoffnung nachvollziehen? Bedeuten Freiheit und Freiheitsverlust nicht Dimensionen, die einander ständig durchdringen? Wie entfernt aber sind solche Modelle von einer in sich geschlossenen, „sündigen" Natur, der dann - sozusagen von außen - Gottes übernatürliche Gnade entgegentritt?

2. Das Drama der Freiheit

Im KKK spielt die Unterscheidung zwischen der sündigen menschlichen „Natur" und Christi Gnade eine wichtige Rolle. Es muss zu denken geben, dass dieses neuscholastische Modell in vergleichbaren Texten entweder nie übernommen (so z.B. im *Catechismus Romanus)* oder schon lange wieder aufgegeben ist.[8] Im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in den Glaubensbekenntnissen der katholischen Liturgie wird der Sünde nicht einmal eine isolierte Aufmerksamkeit gewidmet. Erst der zehnte Glaubensartikel handelt von der Sündenvergebung. Viele zeitgenössische Interpretationen des Credo folgen diesem Aufbau auch (Pannenberg, Küng)[9]. Andere Einleitungen in die christliche Glaubenslehre besprechen sie in erster Linie als „Schuld", d.h. als ein anthropologisches Phänomen.[10] Eine vergleichbare Bewegung lässt sich in einigen Katechismustexten finden.[11] Damit wird die Verdinglichung von Sünde und Erbsünde vermieden, der der KKK zu erliegen droht. Auch in kirchlichen Dokumenten sind andere Lösungen möglich. So lohnt es sich, das römische Buch mit dem *Katholischen* Erwachsenenkatechismus (KEK) zu vergleichen, der 1985 von den deutschen Bischöfen herausgegeben wurde. Er übernimmt die narrative Dynamik der biblischen Erzählungen ungleich stärker[12] und interpretiert „Urzustand" und Paradies (Gen 2,8-24) als Plan und Ziel Gottes: Gott will „das Leben und nicht den Tod; er verabscheut Gewalt, Unrecht und Lüge, er will nicht, dass Menschen leiden, er will das Glück der Menschen in der Gemeinschaft mit ihm" (128). Die soziale Dimension der Sünde wird illustriert und zugleich einsehbar. Nachdem gemäß Genesis alle Menschen gesündigt haben bzw. in Unrecht verstrickt sind, erscheint Christus als ein neuer Beginn, in dem im Kampf gegen das Böse ein Wendepunkt erreicht ist (Röm 5,12-21). Die Formulierungen machen deutlich: Dieser Katechismus schaltet die menschliche Freiheit nie einfach aus, sondern zeichnet sie im Prozess ständigen Bedrohtseins. So arbeitet er zugleich ein ganzes Netzwerk von hermeneutischen Hinweisen heraus, die sich alle in der Spannung von Kritik und Ermutigung, Warnung und Bestätigung, Fluch und Segen, Strafe und Sorge, Angst und Hoffnung bewegen und zeigen wollen, dass „in den Ordnungen von Natur und Kultur etwas von Gottes Heilswillen für alle Menschen deutlich" wird (138). Vor diesem Hintergrund wird dann die Erbsünde nicht, wie der KKK es tut, als Vererbung einer ersten Sünde, sondern als eine „Situation des Unheils" interpretiert, in die sich Christen solidarisch einfügen (134) und so - unter Berufung auf 1 Joh 1,8 - gegen naiven Optimismus ebenso gefeit sind (136) wie zu selbstkritischer Beurteilung aufgerufen werden: „Denn ich begreife mein Handeln nicht. Ich tue nicht

das, was ich will, sondern das, was ich hasse ... Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde" (Röm 7,15, zit. S.134).
Ich verstehe diese Darstellung als eine gelungene und heute verständliche Interpretation, die in den biblischen Texten nicht eine Darstellung vollzogener Fakten, sondern die Imagination des großen Freiheitsdramas entdeckt, das Gläubige und andere täglich umtreibt und zu immer neuen, jeweils konkreten Antworten inspiriert. Bleibt nur noch ein formales Problem: Es fällt auf, dass beinahe alle Verweise auf die offizielle kirchliche Lehre im Kleindruck gesetzt sind.[13] Es hätte den Lesern gut getan, hätte man die Gründe für solche Relativierungen auch deutlich genannt.

3. Reflexion statt Verkündigung

Einen letzten Hinweis entdecke ich in zwei weiteren Dokumenten, dem *Glaubensbuch* der Belgischen Bischöfe (1987) und dem *Neuen Katechismus* (1966) aus den Niederlanden. In seinem ersten Teil folgt das *Glaubensbuch* (wie der altehrwürdige *Catechismus Romanus* [1566]) streng den Glaubensartikeln des Glaubensbekenntnisses; die Erzählung vom Sündenfall wird kurz paraphrasiert. Erst später, im Rahmen des Bußsakraments, wird sie wieder mit dem Hinweis aufgenommen: wir Menschen können uns mit Gott versöhnen lassen. Der *Catechismus Romanus* bespricht die Sünde im Rahmen der siebten Vaterunser-Bitte. Der *Neue Katechismus* behandelt die Thematik nicht als Teil einer theologischen Systematik, sondern in seinem Kapitel zur Situation des Menschen. Dort geht es um die „Macht der Sünde" (304)[14], um „dieses große, gemeinsame, unausweichliche, aber doch schuldhafte Unvermögen zur Liebe" (306). Die Sünde ist eine „Konstante in der Menschengeschichte", doch Gott lässt den Menschen nicht allein (309)[15].
So illustrieren diese Bücher aufs beste: Die Theorie von der Erbsünde gehört nicht in die Glaubensverkündigung, sondern in die Glaubensreflexion. Wer diese Unterscheidung nicht wahrnimmt, nimmt die biblischen Erzählungen in den Würgegriff einer reflexiven Rationalität, macht sie zu geistlosen Buchstaben und verdrängt deren narrative, vielleicht symbolische, in jedem Fall imaginative Kraft. Statt für unser Weltverständnis Hilfe zu sein, geraten sie zum autoritären Lehrzwang und zur verdinglichten Aussage von etwas, das dann „die Erbsünde" genannt wird.

Schluss: Die neue Aufgabe

Kommen wir zum KKK zurück. Das Thema „Sünde und Sündenfall" gehört zu den zentralen und zugleich zu den umstrittensten Kapiteln gegenwärtiger Glaubensverkündigung in der westlichen Kultur. In keinem anderen Thema zeigt sich so scharf, wie sich unser Verständnis von Mensch und Welt in den Fallstricken der eigenen Vergangenheit verfangen kann.[16] Der Antipelagianismus aus Augustins Zeiten hat zu einer theologischen Diskriminierung der menschlichen Freiheit geführt[17]: Das Schuldsyndrom der Neuzeit hat zu einer schlummernden

Selbstverachtung der Gläubigen geführt.[18] Die Unterscheidung von „Natur" und dem „Übernatürlichen" führte dazu, dass die menschliche Freiheit und Gottes Gnade nicht mehr aufeinander bezogen wurden. Die Frage der „Weitergabe" dieser Sünde hat Leiblichkeit und Sexualität in ein verderbliches Licht gerückt. Es ist Zeit, dass sich die Theologie gründlich aus diesen Fesseln befreit. Die Rede vom Menschen als Sünder hat in Theologie und Glaubensverkündigung also nicht in erster Linie eine analytische oder deskriptive, sondern eine prozessuale, eine illokutionäre und evokative Aufgabe. Es geht um Schutz und Situierung menschlicher Freiheit, die immer eine Freiheit in Grenzen und Scheitern ist. Genau deshalb ist sie zu schützen und zu ermutigen.

In der Theologie des Westens gibt es inzwischen respektable Versuche, den christlichen Glauben von der Zentralkategorie der Freiheit her neu durchzudeklinieren und jede Konkurrenz zwischen Gottes Willen und menschlicher Freiheit zu widerlegen. Gewiss werden damit viele Widersprüche zwischen biblischen und neuzeitlichen Menschenbildern aufgearbeitet. Doch sollten wir uns der Grenzen dieser Versuche bewusst bleiben. Solange Freiheit nämlich nur abstrakt - als Wesensbestimmung des Menschen oder als Möglichkeitsbedingung der Subjektivität - gedacht und nur als Gegenstand der Reflexion durchgearbeitet wird, wird sich in einer Welt von Regeln und Zwängen konkrete Freiheitserfahrung nicht einstellen. Deshalb sollte die westliche Theologie bei emanzipatorischen Theologinnen und Theologen in die Schule gehen. Denn sie lassen sich über Freiheit dort belehren, wo konkrete Befreiung schmerzlich vermisst wird oder geschieht. Wer auch nur einmal mit unüberwindlicher, mit gesellschaftlich übermächtiger und politisch tödlicher Unfreiheit konfrontiert ist, bedarf zur „Ur-Sünde" kaum noch einer abstrakten Belehrung. Er wird sie als ein Strukturelement begreifen, das kontrapunktisch all unser Reden über Gott, die Menschen und ihr Heil durchzieht. Wahrscheinlich ist das der Grund, weshalb in den Glaubensbekenntnissen erst dort vom Bösen die Rede ist, wo es vergeben wird. Zuvor nämlich erinnern sie an die Geschichte Jesu von Nazaret, der Schmerz und Tod als ein sinnloses Geschehen erfuhr.

[1] Zur Gesamtproblematik siehe ausführlicher: Hermann Häring, *Zonde en zondeval,* in: A. Brants/H. Witte (Hg.), Katholiek gelooft gewogen. De Katechismus van de katholieke kerk over de geloofsbelijdenis, Zoetermeer 2003, 198-212.

[2] Der einleitende Text (385) enthält Anzeichen großer Eile und scheint erst hinterher geschrieben zu sein. Genau genommen trifft keines der drei Schriftzitate auf die Frage des Bösen zu, ebenso wenig einer der Hinweise. Augustinus fand den „Ausweg" aus dem Problem nicht in seiner Bekehrung, sondern im philosophischen Begriff der *privatio boni.*

[3] Die historisierende Perspektive wird auch nicht durchbrochen, wenn der Begriff „Urereignis" (390) oder ein Text des II. Vaticanums *(Gaudium et spes* 13, par. 1) eingeführt wird. Es ist die Rede von der „ersten Sünde des Menschen" (401), von einem „Urereignis, das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat" (390). Immer noch wird von den „Stammeltern" gesprochen (390; 407), die Menschen sind deren „Nachkommen" (404; 405). Die Sünde wird „durch Fortpflanzung weitergegeben" (404). Die Geschichte vom Engelfall (391-395) wird der Paradiesesgeschichte vorgeordnet, der Diskurs des Gesamtkapitels dadurch unterbrochen. Auf 390 hätte problemlos 397 folgen können.

[4] Dann verschwinden auch die Probleme des Monogenismus (= Herkunft der ganzen Menschheit aus einem Elternpaar) sowie die rational verengende Frage: Wie kann eine Sünde durch Fortpflanzung weitergegeben werden?

[5] Der Begriff „Zustand" ist eine unangemessene Übersetzung für die Grundsituationen der „ursprünglichen Heiligkeit" bzw. des späteren Heiligkeitsverlusts (399, 400). Auf die komplexe theologische Reflexion, die dieser Begriff transportiert, sei hier nicht eingegangen.

[6] Der KKK interpretiert die Übertretung des Verbots durch Eva und Adam unmittelbar und vorbehaltlos als Ungehorsam und Vertrauensmangel gegenüber Gott (397). Die Entscheidung für sich und die Entscheidung für Gott erscheinen als unversöhnliche Gegensätze (398). Sogar das Bild von der Freundschaft mit Gott wird als (freie) Unterordnung interpretiert (396).

[7] Genannt werden die „Geheimnisse des Glaubens" (385), die „dunkle Wirklichkeit" der Sünde (386), das „Mysterium Christi" (389) neben dem „Geheimnis" göttlicher Zulassung (395) und der Erbsünde, „das wir nicht völlig verstehen können" (404), die Ankündigung des Bösen „auf geheimnisvolle Weise" (410). Dem entspricht der wiederholte Verweis auf die Offenbarung (385; 387; 388; 389; 390; 404; 406), aus Gottes Heilsplan (395), den Heiligen Geist (388), auf „die Schrift und die Überlieferung der Kirche" (390) sowie auf deren Lehre (391; 403; 411).

[8] Wichtig wäre hier eine Analyse des *Heidelberger Katechismus*, der mit der Frage beginnt, wie groß meine Sünde und mein Elend sind.

[9] Hans Küng, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis - Zeitgenossen erklärt*, München 1992; Wolfhart Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Gütersloh 1972.

[10] Auf dieser Grundlage wird die „Sünde" dann besprochen als die Übertretung von Gottes Willen: Richard P. McBrien, *Catholicism*, Minneapolis 1980; Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 169-221; Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 113-121.

[11] Verschiedene europäische Katechismen der fünfziger Jahre folgten noch der narrativen Dynamik der biblischen Berichte. Der *Neue Katechismus* der Niederländischen Kirche erfuhr römische Kritik, weil er (a) das Böse unmittelbar in einen allgemeinen anthropologischen Zusammenhang rücke, und weil er (b) die historische Dimension [!] einer ersten [!] Sünde von Eva und Adam nicht berücksichtige. Exakt diese Kritik trifft nun den KKK aus der Gegenseite. Über die Sünde wird in isolierter Weise gesprochen und die Historisierung der Fallgeschichte wird - entgegen exegetischer Erkenntnis - wieder einmal forciert.

[12] Zahlen in Klammern bezeichnen hier die Seitenzahl.

[13] Es geht um Fragen wie „Urzustand", Erbsünde und deren Folgen, antipelagianische Reaktionen sowie Diskrepanzen zwischen katholischen reformatorischen Lösungen.

[14] Zahlen im Klammern bezeichnen die Seitenzahl der niederländischen Originalausgabe.

[15] Als erster katholischer Katechismus hat *Der neue Katechismus* den Blick auf andere Religionen und Weltanschauungen (Hinduismus, Buddhismus, Islam, weltanschaulicher Humanismus und Marxismus) ausgeweitet (318-325); damit werden die Perspektiven einer damals traditionell bürgerlichen Christlichkeit entschieden aufgebrochen.

[16] Albert Görres/Karl Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg, 1982; Michael Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1982.

[17] Hermann Häring, *Die Macht des Bösen*, Gütersloh/Zürich 1979; ders., *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999.

[18] Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident*, Paris 1983.

Die Schlange und die Frau

oder: Der Prozess des Bösen nach Genesis 2–3

André Wénin

Einleitung

Innerhalb der bekannten antiken Literatur des Nahen Ostens nimmt die Bibel zweifellos dadurch eine Sonderstellung ein, dass in ihr jeglicher Mythos im eigentlichen Sinne des Wortes fehlt. Nicht dass sie jede Spur von Mythos ausgemerzt hätte. Doch der monotheistische Glaube, der im Verlauf des Exils und besonders im Anschluss daran der Abfassung der meisten Texte und Bücher zugrunde lag, zeigte nur wenig Nähe zu dieser Art von Literatur. Die mythische Kosmogonie wurde daher zu liturgischen, prophetischen oder weisheitlichen Gedichten zur Ehre des einzigen Schöpfers und Herrschers des Universums recycelt (Gen 1; Jes 51,9-11; Ps 93; Ijob 38). In diesem Stadium gibt es keinerlei Geschichte zu erzählen, noch ist Platz für eine Intrige, da alles der Dramatik entzogen ist.

Erst mit dem Auftreten des Menschen scheint eine Erzählung möglich zu werden, insofern die Verantwortung, zu der Gott ihn von Anfang an ruft, einen Spielraum für - unter Umständen dramatische - Entscheidungen lässt. Das Genus des Mythos kommt so wieder zum Vorschein, jedoch im Rahmen einer Erzählung, in der es nicht in erster Linie um das Universum und sein kosmisches Gleichgewicht geht, sondern um den Menschen und seine anthropologische Zukunft.[1] Denn es geht in der mythischen Erzählung vom Garten Eden (Gen 2-3) in der Tat um den *'Adâm*, das menschliche Wesen, genauer gesagt um die Art und Weise, wie es dem Bösen gelingt, sich trotz eines von Gott für das Leben gegebenen Wortes in die menschliche Wirklichkeit einzuschleichen. Es steht außer Zweifel, dass diejenigen, die diese Erzählung abgefasst haben, implizit die Auffassung zugrunde legten, die sie von der geschichtlichen Erfahrung Israels hatten. Indem sie aber daraus eine Geschichte der Anfänge gestalteten, haben sie sie gleichsam ihrer Besonderheit beraubt, um sie als universales Paradigma anzubieten.[2]

Liest man theologische Studien über Gen 2-3, so scheint es selbstverständlich, dass die mythische Erzählung mit der Figur der Schlange das Böse als eine dem Menschen äußerliche Wirklichkeit beschreibt, der er zustimmen kann.[3] Will man nun aber konsequent mit der Erzählung sein, für welche die Schlange zu den Tieren gehört, „welche Gott der Herr gemacht hatte" (3,1), so müsste man

hinzufügen, dass das derart symbolisierte Böse von Gott geschaffen ist, was nur wenige zu behaupten wagen.[4] Wenn auch die theologische Behauptung, das Böse komme von außen, an sich nicht falsch sein kann, so beruft sie sich meiner Ansicht nach zu Unrecht auf die Genesiserzählung. Und man muss diesen Bericht wieder aus nächster Nähe betrachten und ihn mit Hilfe der narrativen Analyse und der anthropologischen Lektüreraster untersuchen, um zu erhellen zu versuchen, was die mysteriöse Figur der Schlange meint und was es also mit der „Schuld" auf sich hat.

I. Ein anthropologisches Gesetz

Um etwas von der List der Schlange zu begreifen, ist es wichtig, zuerst das Gotteswort zu verstehen, das sie aufgreift, um die Frau dazu zu bringen, es zu übertreten. Nachdem er den *'Adâm* in den Garten gestellt hat, gibt Gott der Herr ihm eine Anweisung. Sie hat zwei Seiten. Der erste Teil, „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen" (2,16), hält den *'Adâm* dazu an, rückhaltlos die Gabe zu genießen, die Gott ihm durch den Garten macht, auf dass er lebe. Nachdem dieser Zusammenhang gegeben ist, wird er durch den zweiten Teil der Anweisung beschränkt: „doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben" (2,17). Führt die Missachtung des Gebotes zum Tod, so besteht ja sein Sinn darin, das Leben zu bewahren. Das Doppelgebot Gottes richtet den *'Adâm* also auf das Leben aus, indem es ihm zu essen gibt und ihn vor einer todbringenden Entscheidung warnt. Doch lässt sich noch mehr sagen?

1. Die Begrenztheit des Menschseins

Was der Mythos an dieser Stelle festhält, ist in Wirklichkeit ein grundlegendes anthropologisches Paradigma: Es gibt kein Menschsein ohne Begrenztheit, ohne ein „Nein", das ihm einen Mangel aufzwingt. Seine notwendig relationale Struktur und seine Sprachbindung führen unausweichlich zu einer solchen Begrenzung. Ohne sie stirbt der Mensch. Nicht eines physischen Todes, sondern als begehrendes, sprechendes, relationales Wesen. Wenn diese Grenze außerdem mit einem präzisen Baum in Verbindung gebracht wird, dem Baum der „Erkenntnis von Gut und Böse", so ist dies ein Anzeichen dafür, dass die menschliche Begrenztheit insbesondere die Erkenntnis betrifft und dass Mensch zu sein bedeutet, eine mangelhafte Erkenntnis im Bereich von „Gut und Böse" anzuerkennen und auf eine „Allwissenheit"[5] in diesem Punkte zu verzichten. Dies lässt sich insbesondere im Bereich der Beziehungen überprüfen, in dem es darauf ankommt, von der irrigen Meinung Abschied zu nehmen, alles von sich und dem anderen verstehen zu können. Dann eröffnet sich ein Raum des Vertrauens, in dem ein echtes Verstehen seiner selbst und des anderen ermöglicht wird. In diesem Sinne verkündet das göttliche Gebot ein „Gesetz" des Menschseins und strukturiert so sein Wollen, indem es eine Grenze setzt und einen Weg echter Erfüllung in der

Beziehung zur Andersartigkeit aufzeigt. Daraus ergibt sich dann das Folgende: in dem Moment, da der *'Adâm* durch ein solches Gesetz strukturiert ist, ist es „nicht gut, dass der Mensch allein bleibt" (2,18).

2. Weisung und Freiheit

So betrachtet erscheint das Gebot Gottes als Ausdruck seiner gütigen Fürsorge für den *'Adâm,* selbst wenn der unbefriedigende Aspekt des Verbotes den Eindruck eines letztlich wenig großzügigen Schöpfers hinterlassen mag. Seine positive Absicht fällt unterdessen nicht ins Auge, sondern wird erst beim Nachdenken deutlich. So erklärt sich, wieso das Gebot oft als ein willkürliches Verbot gelesen wird, das dazu dienen soll, den Gehorsam des Menschen auf die Probe zu stellen. Dadurch, dass er dieses Gebot erlässt, verbürgt Gott jedoch nicht nur die Freiheit des *'Adâm,* sondern er gibt sich auch Mühe, sie zu achten, indem er es vermeidet, eine Fürsorge an den Tag zu legen, die in der Gefahr stünde, Einfluss oder Zwang auszuüben. Vielleicht ist dies der Kern des Problems: dass Gott sich so unaufdringlich macht, dass er sich darauf beschränkt, Zeichen zu geben, an die Freiheit des *'Adâm* zu appellieren und sich auf sein Vertrauen zu verlassen; dass er sich hinter einer Weisung verbirgt, die insgeheim die Selbstverwirklichung des *'Adâm* beabsichtigt, und dass er sich verhüllt, ohne ihm etwas von der ihn treibenden Liebe zu zeigen, um nicht seine neu erworbene Freiheit zu nötigen; dass er sich „den Menschen in der Zerbrechlichkeit eines Wortes schenkt, das den Lebenswunsch weckt, und die diesen Wunsch hervorrufende verborgene Liebe nur für den ausdrückt, der das Zeichen zu deuten weiß, indem er auf den Willen zu besitzen und zu wissen verzichtet und das Risiko des Gesetzesgehorsams und somit des Vertrauens und des Loslassens jenseits aller Sicherheit eingeht".[6]

II. Die List der Schlange

Der Sinn des Gotteswortes ist, wie man sieht, reich und dicht, verlangt aber in seiner Undurchdringlichkeit nach einer Auslegung. Die ganze List der Schlange wird darin bestehen, nach und nach eine negative Interpretation aufzuzwingen, die in völligem Gegensatz zu derjenigen steht, die ich herauszuarbeiten versucht habe. „Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft nicht von jedem Baum des Gartens essen?" (3,1b) Von Anfang an nimmt sie die Worte des „Gottes JHWH", um sie „Gott" zuzuschreiben.

1. Die ursprüngliche Gabe verleugnen

Diese Verschiebung ist bezeichnend, da sie den Eigennamen des Gottes ausspart, der dem *'Adâm* nahe gekommen ist, um nur den anonymeren und distanzierteren Namen der Gottheit beizubehalten. Außerdem verschiebt die Schlange in ihrem Zitat des göttlichen Gebotes die Verneinung in den ersten Teil des Satzes, um so die vorausgehende Gabe zu negieren. Trotz dieser Deformation ist es wahr, was sie sagt: Da Gott von *einem* Baum zu essen untersagt, können sie nicht von *allen*

Bäumen essen. Gleichzeitig erlaubt ihre Formulierung herauszuhören, dass Gott alle Bäume verboten hat: So versteht es übrigens auch die Frau, da sie zuerst die Schlange in diesem Punkt korrigiert. Man spürt sofort, wie listig die Schlange ist: Durch die Verdrehung eines Gotteswortes spricht sie die Wahrheit und leitet damit zum Irrtum.

Aber das ist nicht alles. Denn indem sie die einzige Grenze hervorhebt, verdeckt die Schlange völlig die Gabe, das heißt das Element, das es erlaubt, zu einer positiven Auslegung des göttlichen Gebotes als Zeichen einer sowohl verhaltenen als auch wohlmeinenden Liebe zu gelangen. Ohne diese Gabe beschränkt sich das Gebot auf ein willkürliches Verbot, das Leben verhindert: „Ihr sollt nicht essen". Überdies ist auch die Formulierung in der zweiten Person nicht zufällig.[7] Denn Gott der Herr spricht ein Du an, im Singular - so setzt er dem *'Adâm* eine Grenze, die ihn als Beziehungswesen strukturiert, insofern diese Grenze den Raum für ein anderes Subjekt eröffnet, zu dem er in gegenseitiger Achtung in Beziehung treten kann. Durch die Verwendung des Plurals hingegen scheint die Schlange lediglich die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass der *'Adâm* nun nicht mehr allein ist. In Wirklichkeit tut sie viel mehr: Sie verschiebt die durch die Begrenzung bewirkte Trennung derart, dass sie nicht mehr zwischen zwei Subjekten zur Ermöglichung echter Beziehung verläuft, sondern zwischen den Menschen und Gott („*Gott* hat gesagt: *Ihr* dürft nicht essen"). Das Wort, das den Menschen für einen gütigen Gott empfänglich machen konnte, trennt ihn jetzt von ihm, als ob die Unterstellung der Schlange zwischen sie getreten sei, bereit, Skepsis und Misstrauen zu säen. Und schließlich wird man festhalten, dass die Versuchung genau dort zur Wirkung kommt, wo Begrenzung und Mangel auftreten, dort wo das menschliche Sehnen auf einen Widerstand stößt, an dem er wachsen kann, indem er seine Neigung beherrscht, alles besitzen zu wollen. Es stellt sich daher auch die Frage, in welche Relation der Mensch den vitalen Lebensdrang zur strukturierenden Grenze setzen wird.

Der Autor

André Wénin promovierte 1988 in Bibelwissenschaften am Biblischen Institut in Rom und ist Professor für die Exegese des Alten Testaments an der theologischen Fakultät der katholischen Universität Leuven sowie Gastprofessor für biblische Anthropologie an der Gregoriana in Rom. Zu seinen Hauptinteressen gehören die erzählende Literatur des Alten Testaments sowie die biblische Anthopologie und Theologie. Sein Spezialgebiet ist die narrative Analyse. Veröffentlichungen u.a.: L'Homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament (Paris ²1999); Pas seulement de pain ... Violence et alliance dans la Bible. Essai (Paris ²2002); Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22 (Brüssel 1999); Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (als Herausgeber, Leuven 2000); Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes (Brüssel 2001). Anschrift: 45 Grand Place, B-1348 Louvain la Neuve, Belgien. E-Mail: wenin@exeg.ucl.ac.be.

2. Todesdrohung

Sobald die Frau der Schlange antwortet, ist sie auch schon in ihre Falle gegangen: Wie jene spricht sie von „Gott" und vergisst dabei ebenfalls seinen Namen, der ihn nahe bringt; wie jene spricht sie im Plural - wir oder ihr - und tritt so in ihre Logik des Gegensatzes zwischen Gott und dem Menschenpaar ein. Der Schlange ist es nämlich gelungen, sie die Gabe

vergessen zu lassen, dergestalt, dass sie den Genuss der Früchte der von Gott gegebenen Bäume als ein Recht darstellt, das mit ihm nichts mehr zu tun habe („von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen", 3,2b), während Gott selber zu einem Gesetzgeber wird, der allein untersagt und das menschliche Verlangen unbefriedigt lässt („nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben", 3,3). Man wird ebenfalls festhalten, wie die Frau, indem sie das Verbot verdoppelt, das göttliche Verbot verschärft, um eine zusätzliche Barriere zwischen ihr und der Übertretung aufzurichten. Denn inzwischen hat sie Angst bekommen: Die Mahnung Gottes, die vor einer tödlichen Entscheidung bewahren sollte, ist zu für sie zu einer von einer finsteren Gottheit erlassenen Strafandrohung geworden.

An dieser Stelle unternimmt es die Schlange, die Frau zu beruhigen, indem sie enthüllt, wieso Gott eine Grenze errichtet und denen mit dem Tode droht, die sie überschreiten. Sie beseitigt die Undurchschaubarkeit des göttlichen Gebotes und bietet eine Verstehensweise, die mit dem Bild des Gottes übereinstimmt, vor dem sich die Frau fürchtet. Durch ihre Aussage „Nein, ihr werdet nicht sterben" (3,4) behauptet sie das Gegenteil des von Gott Gesagten und unterstellt, dass er gelogen habe. Und weshalb diese Lüge und diese Drohung? Weil er das Privileg der Erkenntnis eifersüchtig für sich behalten will und die Menschen durch die Angst in ihrer Unterlegenheit halten will. Er ist es also, der Angst hat, und aus diesem Grunde versucht er, seine menschlichen Rivalen auf Distanz zu halten (3,5). Indem sie eine solche Rede führt, stellt sich die Schlange *de facto* als Verbündete der Menschen gegen einen Gott, der ein Feind des Lebens und seiner Erfüllung ist. In Wirklichkeit ist ihr Vorschlag pervers: Sie verspricht ihnen, wie ein Gott zu werden, der in seiner Eifersucht den anderen als Partner verleugnet und ihm den Weg zum Leben versperrt. Man versteht, dass der Mensch gerade dann, wenn er sich auf diese Logik einlässt, sein Unglück besiegelt.[8]

III. „Jeder wird von seiner eigenen Begierde in Versuchung geführt" (Jak 1,14)

In dieser Erzählung hat die Schlange eine fest umrissene Rolle. Ich fasse zusammen: Indem sie mit dem Anschein spielt, der Wahrheit und Lüge vermischt, lenkt sie den Blick der Frau auf die Grenze, die schließlich all das Geschenkte verdeckt: Der verbotene Baum wird im eigentlichen Sinne derjenige, wegen dem man den Wald all der anderen Bäume nicht mehr sieht. Jenseits der Gabe wird die Grenze jedoch eine reine Frustration. Anschließend verbreitet die Schlange Zweifel an den Absichten des Gottesgebotes und unterstellt, dass er ein bösartiges Wesen sei, das auf seine Sonderrechte erpicht ist. Wie jeder Rivale greift Gott zur Verstellung, um seinen Gegner zu täuschen - man sollte ihm deshalb besser misstrauen. Und am Ende stellt sich die Schlange als ein am Leben und Glück der Menschen interessierter Ratgeber dar.

In Wirklichkeit laufen alle Züge dieser Figur in einem Punkt zusammen und lassen die Begierde als Beweggrund dessen deutlich werden, was die Schlange spricht. Weiter oben habe ich gesagt, dass das Gebot Gottes aus der Grenze den Ort der Strukturierung des menschlichen Sehnens mache und dass gerade an diesem Punkt die Versuchung ansetzt. Aber was ist die Begierde, wenn nicht das aufgrund seiner Ablehnung der rechten Grenze fehlgeleitete Verlangen? Wie die Schlange lässt sie die Begrenzung größer erscheinen und die Gabe vergessen, während der Mangel die Kreatur von innen aushöhlt. Wie die Schlange sieht sie im anderen einen Rivalen, vor dem man sich hüten muss und dessen Intentionen sie für bösartig hält, was Misstrauen bewirkt. Wiederum wie die Schlange stützt sie sich auf den Anschein, um glauben zu machen, dass man nach ihrem Rat, alles für sich selbst zu nehmen (was „essen" bedeutet), den durch die Grenze verursachten Frustrationen entgehe und ein ungetrübtes Glück erlebe: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß ..." (3,6).

Doch alles dies ist illusorisch. In Wirklichkeit verweist die Begierde den Menschen aus dem Raum des Vertrauens, ohne welches jede Partnerschaft unmöglich wird und somit auch jegliche wirklich menschliche Erfüllung. Dies illustriert die Fortsetzung der Erzählung in Gen 3 durch die Schilderung der Konsequenzen der Begierde. Die erste Folge ist das Misstrauen, die Angst vor dem anderen: Mann und Frau verstecken sich voreinander, indem sie sich mit einem Schurz bekleiden (3,7), dann verbergen sie sich vor dem Blick Gottes des Herrn, der sie sucht und in dem der *'Adâm* nicht einen wohlwollenden Freund, sondern einen inquisitorischen Richter sieht (3,8-10). Sodann folgt die Ablehnung der Verantwortung, die einen tiefgehenden Solidaritätsbruch offenbart, als der Mann versucht, sich zu rechtfertigen, indem er die Frau beschuldigt (3,11-12 und 20). Was die Rechtssprüche Gottes betrifft (3,14-19), so nennen sie ebenfalls die verderblichen Folgen der Begierde. Eine Mutter, welche die Verbindung zu ihrem Sohn in der Begierde lebt, deren Schwangerschaft wird sich hinausziehen und ihr Schmerz wird groß sein, wenn er sie verlässt („Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Söhne", 3,16a). Ist die Beziehung von Mann und Frau von der Begierde geleitet, so wird der Wille, den anderen zu besitzen oder zu beherrschen, zum Gesetz („Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen", 3,11b). Was die Natur anbelangt, so wird die menschliche Begierde in ihr den Fluch säen; der Boden wird der Nutzung widerstehen, die man ihm aufzwingt und der Mensch wird ihm seine Nahrung entreißen müssen, anstatt in Frieden seine Gaben zu genießen (3,17-19). Unter diesen Bedingungen versteht man, dass Gott der Herr die Schlange der Begierde verflucht und sich dazu verpflichtet, sich ihr entgegenzusetzen, indem er sich mit der Nachkommenschaft jener verbündet, die klarsichtig genug war, sie als Heuchlerin zu entlarven (3,14-15).

So kompromittiert nach der mythologischen Erzählung die Begierde die Fähigkeit zur Partnerschaft der Menschenwesen, untergräbt die grundlegenden Beziehun-

gen zu ihrem Schöpfer, zu der Erde, von der sie genommen sind, und der menschlichen Partner untereinander. Eine kurze Betrachtung darüber, worum es in der Begierde geht, bestätigt dies. Wenn die Entscheidungen eines Menschen von ihr bestimmt werden, so kann dieser dem anderen nur einen von drei Orten zuweisen: Entweder er ist ein begehrtes Objekt, ein auszuschaltender Rivale oder aber ein Instrument, dessen man sich zur Erreichung seiner Ziele bedient. Dadurch ist der andere niemals wirklich ein Partner für den, der sich von der Begierde leiten lässt - und wie soll unter diesen Bedingungen eine Partnerschaft möglich sein? Überdies verträgt sich die Begierde nicht mit der Wahrheit. In der Tat hat niemand ein Interesse daran, dem anderen mitzuteilen, dass er ein Besitzobjekt ist - es ist vorteilhafter, ihm zu sagen, man liebe ihn -, noch ihm zu sagen, dass man sich seiner bedient, um das zu erreichen, was man erstrebt - man wird besser seine Vorzüge als effizienter Mitarbeiter loben; und wenn der andere ein Rivale ist, so wird man sich hüten, ihm die Wahrheit zu sagen, um zu verhindern, ihm einen Trumpf in die Hand zu geben. Wenn man sich jedoch so der List und der Lüge bedient, indem man das Wort verdreht, höhlt man dann nicht die Grundlagen jeder echten Beziehung zum anderen und einer lebenswerten Gesellschaft aus?

Fazit

Die hier skizzierte Interpretation ist nicht neu. Sie kann sich sogar auf die Tradition der Schrift berufen. Ich werde mich hier auf einen einzigen, vielleicht weniger bekannten Text des Neuen Testamentes beschränken.[9] Im Jakobusbrief weist eine systematische Wiederaufnahme von Gen 2-3 eindeutig der Begierde die Rolle der Schlange zu: „Keiner, der in Versuchung geführt wird, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott kann nicht in Versuchung kommen, Böses zu tun, und er führt auch selbst niemand in Versuchung. Jeder wird von seiner eigenen Begierde, die ihn lockt und fängt, in Versuchung geführt. Wenn die Begierde dann schwanger geworden ist, bringt sie die Sünde zur Welt; ist die Sünde reif geworden, bringt sie den Tod hervor." (Jak 1,13-15)
Es ist nicht weiter schwierig, im zweiten Teil dieses Textes die wesentlichen Elemente des Prozesses wiederzufinden, welcher die Menschen in der Genesis dem „Tod" preisgibt. Nun beruft sich Jakobus in diesem Zusammenhang auf keinerlei äußere Instanz, um zu erklären, wie es dem Bösen gelingt, sich im Herzen des Menschen einzunisten und dort den Tod zu bewirken. Alles vollzieht sich im Inneren, dort wo der Wunsch in dem Moment zur Begierde wird, wo er in der Konfrontation mit seiner unvermeidlichen und notwendigen Grenze meint, sie in der illusorischen Hoffnung einer vollständigen Erfüllung leugnen zu können. In diesem Sinne wird die Schlange in Gen 3,1 den von Gott dem Herrn erschaffenen „wilden"[10] Tieren zugeordnet: Gehört die Begierde nicht in der Tat zumindest potentiell zum Geschaffenen hinzu? Zweifellos ist dies der Grund, aus dem Jakobus sich ferner genötigt sieht, zu präzisieren, dass die Versuchung nicht von

Gott stammt. Denn die Versuchung ist als solche nicht von Gott gewollt; sie ist lediglich eine dem Wunsch und der Freiheit der Menschen innewohnende Möglichkeit. Die Struktur des Menschen selbst macht sie unausweichlich und gerade deshalb lässt Gott eine Mahnung an den Menschen ergehen, die ihn warnt und ihn einlädt, seine Sehnsüchte dergestalt auszuleben, dass sie Leben bewirken. Doch nicht nur Gott spricht. Die Schlange tut es ebenso. Und was verkörpert dieses sprechende Tier, wenn nicht das, was das durch Mangel unbefriedigte Sehnen jedem Menschen „sagt": die Hoffnung einer Erfüllung, die ihn der Endlichkeit entfliehen lässt? Braucht man sich unter diesen Umständen noch zu wundern, dass der Mensch auf dieser schiefen Bahn dem Tier immer ähnlicher wird, das allein vom Instinkt geleitet wird? „Da gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren ...", genau wie die Schlange, der sie geglaubt hatten (Gen 3,7).

[1] In *Pas seulement de pain ... Violence et alliance dans la Bible,* Paris 1998, 25-31 und 39-41, belege ich, dass in Gen 1-2 allein das Kommen des Menschen eine Erzählung auszulösen vermag.

[2] Der Befund zu diesem Punkt ist zusammengefasst in: André Wénin, *Le mythique et l'historique dans le premier Testament,* in: Michel Hermans/Pierre Sauvage (Hg.), Bible et histoire, Brüssel 2000, 31-56.

[3] Siehe z.B. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal,* Paris 1960, bes. die Seiten 236-243 (deutsche Ausgabe: Phänomenologie der Schuld, Bd. II: Band 1: Symbolik des Bösen, Freiburg/München 1971); Adolphe Gesché, *Le mal,* Paris 1993, bes. 103-112 und Enzo Bianchi, *Adam, où es-tu?,* Paris 1998, 182-183.

[4] Diese Kritik wurde bereits von Gerhard von Rad in seinem Genesiskommentar formuliert.

[5] Der hebräische Ausdruck beinhaltet etwas Umfassendes. Die Worte *tov wera'* (Gut und Böse) haben ein weites Bedeutungsspektrum, das mehrere Ebenen betreffen kann: die der Wahrnehmung (gut und schlecht), die der ethischen Werte (das Gute und das Böse) und die des existentiellen Glücks (Glück und Unglück).

[6] André Wénin, *Satan ou l'adversaire de l'alliance. Le serpent, père du mensonge,* in: Graphè 9 (2000), 23-43, hier 27. Ich fasse hier einen Teil dieses älteren Beitrags zusammen. Siehe auch Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures,* Paris 1990, 147-152.

[7] Dieser Sachverhalt ist gut analysiert bei Marie Balmary, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme,* Paris 1986, 92-94.

[8] In diesem Sinne hat die Frau in Gen 3,14 Recht, festzustellen, dass die Schlange lügt und gelangt so zur Wahrheit, nachdem sie der Lüge nachgegeben hatte.

[9] Andere Texte gehen in eine entsprechende Richtung, wie Weish 2,24, Röm 7,7-13 und 2 Petr 1,3-4 usw. Ich biete einen gedrängten Durchgang in: André Wénin, *Satan ou l'adversaire de l'alliance,* aaO., 34-38.

[10] Das Hebräische spricht von einem „Lebewesen des Feldes", im Sinne eines wilden, nicht domestizierten Tieres.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Juden und Christen im Angesicht des Bösen: ein Abgrund

Étienne Nodet

Das Leben des Menschen hat eine tragische Dimension, denn der Mensch sieht sich dem Bösen und seiner eigenen Endlichkeit gegenüber und kann darüber in Angst geraten. Die ersten Berichte aus dem Buch Genesis zeigen die Notwendigkeit und zugleich das Scheitern eines Lebens in der Gemeinschaft; Städtebau und Metallverarbeitung - das heißt soviel wie Waffenproduktion - folgen dicht auf die Vertreibung aus dem Paradies. Die christliche Tradition hat die Vorstellung von der „Erbsünde" begründet und weiterentwickelt, die diesen chronischen Sachverhalt veranschaulicht und gleichzeitig einen Ausweg bietet. Diese Neuheit, die im Neuen Testament zum Vorschein kommt, ist der rabbinischen Tradition fremd, hat ihre Wurzeln jedoch unbestreitbar in der Bibel und im antiken Judentum. Um sie ausfindig zu machen, müssen wir uns zunächst in die Situation des frühen Christentums hineinversetzen.

I. Beobachtungen zum Neuen Testament

1. Das Himmelreich ist nahe

Johannes der Täufer predigt am Jordan. Er ruft zur Umkehr auf, „denn das Himmelreich ist nahe". Für diese Nähe gibt es zwei Deutungen, die sich überlagern: Sie ist eine zeitliche Nähe, denn das Ende steht bevor, doch sie ist zugleich auch eine physische, überaus symbolträchtige Nähe. Denn Johannes steht an der Schwelle zum Gelobten Land, ohne die Früchte der Verheißung ernten zu können, ja ohne selbst das Pascha zu feiern, wie Josephus betont. Damit steht er in der Tradition der Israeliten vor ihrer Ankunft im Land Kanaan: Als sie den Jordan überquert hatten, erneuerten sie ihren Bund mit Gott, feierten das Pascha und aßen von den Früchten, die das Land hervorbrachte, in erster Linie Brot und Wein. Das geschah unter Josua, dem Nachfolger des Mose. Jesus, der wie dieser den Namen „Erlöser" trägt, geht in den synoptischen Evangelien denselben Weg, doch er geht ihn bis zum Ende: Sein öffentliches Leben beginnt mit der Taufe durch Johannes, mit der er sich von seiner nazarenischen Familie lossagt, und endet mit dem Letzten Abendmahl, dem Höhepunkt des Pascha, der Erneuerung des Bundes und dem Verzehr einer symbolischen Menge der Früchte des Landes zur Erinnerung an die Erstlingsgaben, die die Freuden eines neuen Zeitalters verkünden.

Johannes der Täufer hatte Jünger, und Jesus hatte Jünger, doch im Grunde ging es darum, ein neues Volk, ein neues Israel zu schaffen. Die zwölf Apostel haben den Auftrag, über die zwölf Stämme Israels zu Gericht zu sitzen. Jesus, der dem einzelnen Menschen stets voller Erbarmen begegnet, verurteilt gleichwohl *die* Schriftgelehrten und *die* Pharisäer in ihrer Gesamtheit, weil sie als Führer eines ganzen Volkes selbst in die Irre gehen. „Weh euch [...] Ihr seid die Söhne der Prophetenmörder [...] So wird all das unschuldige Blut über euch kommen, das auf Erden vergossen worden ist, vom Blut Abels, des Gerechten, hin zum Blut des Zacharias, Barachias' Sohn, den ihr im Vorhof zwischen dem Tempelgebäude und dem Altar ermordet habt." Deutlicher lässt es sich nicht sagen: Es gibt eine kollektive Verantwortung, aufgehäuft seit den Anfängen bis hin zu „dieser Generation", die nun mit besonderer Schwere auf die Hüter des mosaischen Gesetzes zurückfällt, das heißt auf jene, die in der Lage gewesen wären, zu verstehen. Zeichen dafür ist die ungerechtfertigte Gewalt. Dennoch bedeutet dies nicht, dass die gesamte Menschheit durch und durch verdorben ist, wie das Beispiel des schlechten Propheten Jona zeigt, der Ninive bekehrte, die heidnische Stadt, die groß war vor Gott. Die Kritik betrifft das auserwählte Volk, das sich zum Eigentümer der an Abraham ergangenen Verheißung aufgeschwungen und aus ihr ein Geburtsrecht gemacht hat. Die Kollektivsünde hat eine kulturelle und religiöse Dimension.

2. Die kollektive Blindheit

Das eigentliche Problem nämlich ist der Götzendienst, der sich als Monotheismus und damit als gleichrangiger Gegner geriert. Rom beherrscht die Welt; seit Augustus ist der Kaiser Gott und Sohn Gottes; sogar die kapitolinischen Götter sind ihm unterworfen. Als Jesus auf Golgata - einem zweiten Kapitol - stirbt, bekennt ein Zenturio, dass er der wahre Sohn Gottes ist. Mit der Bibel ist er als römischer Offizier vermutlich nicht vertraut, die Vorschriften des Kaiserkults aber sind ihm wohlbekannt. Auf die berühmte Frage nach den kaiserlichen Steuern hin hatte Jesus sich die Münzen zeigen und sich von den Umstehenden bestätigen lassen, dass auf ihnen das Bildnis des Kaisers zu sehen war: Das Zeichen einer so großen Autorität machte dieses Geld also zugleich zu einem Andachtsbild oder lebensrettenden Amulett.

Das Johannesevangelium unterstreicht diese kultische - oder kulturelle - Dimension: Es ist die „Sünde der Welt", die Israels beispielhafte Stellung begründet. Jesus misstraut seinen Anhängern, denn „er sieht in die Herzen der Menschen"; er wirft ihnen vor, dass sie ihn töten wollen, denn in Wahrheit tun sie das, „wonach es ihren Vater verlangt, der ein Mörder war von Anfang an"; man kann vermuten, dass dieser „Vater" niemand anderes ist als Cäsar, denn im Augenblick der Verurteilung Jesu ist er der einzige König, den sie anerkennen. Doch der Einsatz ist hoch, denn Jesus hat erklärt: „Wenn ihr mein Fleisch nicht esst und mein Blut nicht trinkt, dann habt ihr das Leben nicht in euch." Es muss also zur Gewaltanwendung, es muss unvermeidlich zu einer Tragödie kommen. Diese Tragödie betrifft die Welt, doch sie muss sich in Jerusalem abspielen, denn „das

Heil kommt von den Juden": Die Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißung hat Weltbedeutung, doch nur dann, wenn die Sünde zutage tritt, das heißt, wenn sie an dem einzigen Ort geschieht, wo man sie erkennt.
Und auch diese Sünde hat zwei Seiten: die individuelle Verirrung und die kollektive Blindheit. Paulus entwickelt eine Theorie daraus, in der er Christus und Adam und, untrennbar mit ihnen verbunden, ihre jeweilige Nachkommenschaft einander gegenüberstellt: Es geht um nichts Geringeres als um eine neue Schöpfung jenseits des Todes, der das Schicksal der alten Schöpfung ist. Der grundlegende Sinn des Gesetzes bestand darin, die Sünde sichtbar zu machen, die vor allem ein Nicht-Erkennen Gottes ist.
Natürlich ist diese Diagnose über die Menschheit durch die Botschaft von der Auferstehung Christi als der Erfüllung der Schrift in den Blickpunkt gerückt worden, doch deswegen ist sie nicht *ex nihilo* entstanden: All ihre Bestandteile waren im Judentum der damaligen Zeit bereits enthalten.

II. Das Judentum in Aufruhr

1. Eine apokalyptische Sichtweise

Johannes der Täufer war eine Randfigur - das muss zunächst betont werden. Sein Platz am Jordan und sein dringender Aufruf zur Buße weisen Züge einer Neugründung auf, denn der jüdische Staat und der Tempel von Jerusalem hatten noch Bestand. Die Liturgie des *Kippur*, der der Hohepriester vorstand, sollte die Vergebung der Sünden erwirken, doch es gab viele, die die wichtigsten Würdenträger für korrupt und ihren Kult für unwürdig hielten, was auch die zahlreichen Aufstände erklärt, die vor allem nach dem Ende der Herrschaft des Herodes ausbrachen.
Johannes der Täufer ruft das Volk dazu auf, sich taufen zu lassen. Darin steht er den Essenern nahe. Diese bildeten, wie wir von Philo, Josephus und aus den Qumran-Schriften wissen, ein sehr ausgeprägtes Netzwerk von ländlichen, esoterischen Gemeinschaften, die sich als das wahre Bundesvolk betrachteten und den Jerusalemer Kult ablehnten. Ihre Mitglieder wurden gewählt oder kooptiert; die Geburt spielte keine Rolle; die Aufnahme der Neophyten vollzog sich im Rahmen einer Taufkatechese; diese endete mit der Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Mahl, das „Reinheit" genannt wurde und bei dem im rituellen Gedenken an die Erstlingsfrüchte nachfolgender Pfingstfeste eine kleine Menge von Wein und Brot zu sich genommen wurde: der symbolische Verzehr der Früchte eines erneuerten Gelobten Landes. Das Ziel war, Gott und den Nächsten zu lieben, doch die Regel zielte auf die Bewahrung vollkommener levitischer Reinheit. Ein Postulant - dies nur als interessantes Detail - galt als ebenso unrein wie ein Heide, was die Vermutung nahe legt, dass die Beschneidung und damit die von Abraham ererbte Zugehörigkeit zum auserwählten Volk ihre Bedeutung weitgehend verloren hatte. Dennoch erinnerten die Priester bei der Aufnahme der Neophyten (an Pfingsten, dem Fest der Gesetzgebung und der neuen Ernte) an die Wohltaten

Gottes in der Vergangenheit; anschließend zählten die Leviten die im Laufe der Jahrhunderte begangenen Fehler auf, und die Neophyten erklärten: „Wir haben gesündigt, wir und unsere Väter". Die individuelle oder kollektive Schuld ist ein Thema, das in den überlieferten Hymnen immer wiederkehrt. Obwohl die Welt im Grunde dualistisch als das Reich des Todes und als durch und durch schlecht betrachtet wird, hat diese Haltung der Buße eine Perspektive: die Hoffnung auf den endgültigen Sieg der Kinder des Lichts über die Kinder der Finsternis.

Diese apokalyptische Sichtweise spiegelt sich in mehreren Texten wider, die alle mehr oder weniger stark von den Visionen des Propheten Daniel beeinflusst sind: Wenn die Gottlosigkeit ihren Höhepunkt erreicht hat, wird der Menschensohn mit einem Hauch seines Mundes alles vernichten; es wird ein Gericht geben, aber keine Vergebung, und auch der *Kippur* findet keine Erwähnung. Esdra versucht zu verstehen und fragt einen Engel, woher das böse Herz des Menschen komme, doch er erhält keine Antwort. Die Sünde Adams ist nur die Sünde Adams, und er dient als Beispiel; die Menschheit teilt das Schicksal seines Todes, aber nicht seine Sünde; alles geschieht außerhalb der Geschichte. Das erinnert stark an den Kontext, in dem auch das Neue Testament entstanden ist, doch es gibt einen wesentlichen Unterschied: Die Gestalt des leidenden Erlösers - die man auch in Qumran gekannt hat - hat die des Menschensohns überwunden: Vergebung ist möglich.

2. Eine Neugründung

Philo von Alexandria vertritt eine entlegenere und rationalere gedankliche Strömung. Als Philosoph tritt er das Erbe der alten Griechen an, das heißt, er beschäftigt sich mit der Frage: „Wie können Kriege überwunden werden?" Doch er kommt zu einer anderen Lösung, denn er hat das Scheitern der Hellenisierung miterlebt: Die Gesetze der Menschen sind in sich unzureichend, nur die Einhaltung eines göttlichen Gesetzes kann Frieden bringen. Deswegen lehnt er alles Esoterische ab und versucht, das Gesetz des Mose bekannt zu machen und schriftlich auszulegen. Er hat erkannt, dass es dem Volk in der Wüste gegeben worden ist, weit entfernt von jeder real existierenden Stadt; das ist auffällig, und zwar nicht nur, weil Gott damit in die Kontingenz eingetreten ist, sondern auch, weil geschriebene Gesetze ihren Ausgang immer in bereits bestehenden Städten nehmen. Damit ist das, was hier geschieht, eine Neugründung, denn die Nachkommen Kains haben alles besudelt, und die „lebenden Gesetze", die Patriarchen, sind alleine zu schwach gewesen.

Der Autor

Étienne Nodet, geb. 1944 in Bourg, Frankreich, arbeitet seit 1977 an der École Biblique in Jerusalem. Sein Forschungsschwerpunkt ist das Judentum in der Zeit von 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. Veröffentlichungen u.a.: Essai sur les origines du judaïsme (Paris 1992); Le Pentateuque de Josèphe (Paris 1996); Baptême, résurrection: le témoignage de Josèphe (Paris 1999); Antiquités juives de Flavius Josèphe (Text, Übersetzung und Kommentar; drei der geplanten sieben Bände sind bereits erscheinen: Paris 1990, 1995, 2001); Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles (Paris 2002); Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête (Paris 2003). Anschrift: Ecole Biblique et archéologique, 6 rue de Naplouse, P.O.B. 19053, 91190 Jérusalem, Israel. E-Mail: nodet@ebaf.edu.

Das Leben in der Gemeinschaft bringt ein Übel hervor, das es nicht aus eigener Kraft überwinden kann.

Für Philo ist *Kippur* das „Fest des Fastens", das eine noch immer zerbrechliche Ordnung wiederherstellt; der Hohepriester, dessen Gewänder das Universum darstellen, spricht seine Gebete für alle Lebewesen und für die Elemente der Natur.

Josephus ist entgegen seiner eigenen Überzeugung kein großer Denker. Er trägt einen recht platten Stoizismus zur Schau und versucht zu sagen, dass die Gesetzgebung des Mose aus einem ursprünglichen Goldenen Zeitalter stammt. Für ihn ist der Krieg des Jahres 70 der Beweis dafür, dass der Gott Jerusalems sich nach Italien begeben hat: Einzig die Macht Roms ist in der Lage, den unausweichlichen Niedergang aller Dinge aufzuhalten. In seiner Paraphrase der Bibel bringt er das Böse in der Welt nicht mit Adam, sondern mit Kain in Verbindung: Während Seth die reinen Wissenschaften - vor allem die Astronomie - begründet hatte, die dann an Abraham und schließlich an die Ägypter weitergegeben wurden, gehen die schädlichen Erfindungen - darunter der Grundbesitz, die Stadt, das Geld und das Kriegshandwerk - auf Kain und seine Nachkommen zurück. Auch hier wird also das Böse mit einer Kultur der Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht.

3. Das Joch des Himmelreichs

Die rabbinische Tradition hat aus all diesen gedanklichen Strömungen verschiedene Elemente aufgegriffen. Zunächst einmal befindet sich der Mensch in einer instabilen Lage, denn er trägt sowohl die Neigung zum Guten als auch die zum Bösen in sich und muss daher unter ein Joch gezwungen werden, unter das Joch des Götzendienstes und der Welt oder unter das Joch des Himmelreichs. Das tägliche Beten des *Sch'ma Jisrael* dient exakt diesem Zweck: das Joch des Himmelreichs anzunehmen. Die Geschichte, die sich von einem weit entfernten Anfang zu einem ungewissen Ende spannt, ist eine feindliche oder bestenfalls träge Materie; nur der um zahlreiche Segenssprüche erweiterte Kult erhält in der Schöpfung eine gewisse Ordnung aufrecht. Der erste Tischri ist der Tag im Jahr, an dem der Schöpfung gedacht wird, doch er gemahnt zugleich an ihr Ende, das Jüngste Gericht. Dennoch ist Vergebung möglich, denn zwanzig Tage später ist *Kippur*, dem die Aufrufe zur Umkehr vorangehen. Der Mechanismus der Vergebung ist bemerkenswert, denn er besteht im Wesentlichen darin, die Sünde auf Fehler zurückzuführen, die aus Unachtsamkeit oder Unwissenheit begangen wurden und daher kein moralisches Gewicht, sondern, nach der Logik des Buches Levitikus, lediglich Konsequenzen für die Gemeinschaft haben. Die Versuchungen trüben das Bewusstsein, was die Verantwortung im strafrechtlichen Sinne einschränkt; deswegen darf nach den Gesetzen der Mischna der Zeuge eines Verbrechens den Schuldigen nur dann anklagen, wenn er beweisen kann, dass er ihn vor der Tat pflichtgemäß gewarnt hat, denn andernfalls gesteht man dem Täter zu, dass seine Leidenschaft ihn die Gebote hat vergessen lassen. Wieder wird die wirkliche Geschichte neutralisiert: Das Volk

ist sündhaft, doch die tragische Dimension wird sorgfältig bemäntelt, wie es auch bei der rituellen Trauer geschieht. Die Barmherzigkeit deckt alles zu.
Und doch gibt es eine kollektive Last, denn das Exil - die Vertreibung aus dem Gelobten Land, das nichts anderes ist als der Garten Eden - wird als eine Folge der vom Volk begangenen Sünde betrachtet, das in seiner Gesamtheit götzendienerisch gewesen ist und die Gegenwart Gottes vertrieben hat. Das ist die Schlussfolgerung aus einer Betrachtung der biblischen Geschichte: Die Gegenwart hat sich mit jeder der sieben Sünden (Adam, Kain, etc.) immer weiter in den Himmel zurückgezogen, doch von Abraham bis Mose gab es sieben Gerechte, die sie der Erde wieder näher gebracht haben, eine Entwicklung, die in der Gesetzgebung am Sinai und damit letztlich im Bau des Tempels gipfelte; dann aber erstarkte der fortdauernde Götzendienst und führte zur Verbannung und zu nationalen Katastrophen.
Diese Interpretation macht aus den biblischen Berichten eine Art Gründungsmythos, in dem die Welt, die böse ist, den Menschen vom rechten Weg abbringt; dennoch gibt es auch für die Gerechten einen Platz.

III. Die Schrift

Aber was sagt die Bibel über die Sünde? Hosea wirft Israel vor, „wie Adam" den Bund gebrochen zu haben. Das Individuelle und das Kollektive überschneiden sich. Die Perspektive ist noch immer religiös: Gott nicht zu gehorchen oder Böses zu tun bedeutet immer, einem Götzen zu gehorchen, und sei dieser Götze der Mensch selbst. Wir wollen uns hier auf drei Aspekte beschränken, die für ein bestimmtes Menschenbild sprechen und im Neuen Testament ebenso wie im Judentum der gleichen Zeit eine Rolle spielen: die Vergebung, die angekündigte Strafe und die von fremden Frauen ausgehende Gefahr.

1. Die Vergebung

Das Ritual des *Kippur* wird im Buch Levitikus ausführlich beschrieben. Die charakteristischste Handlung ist die Vertreibung des Sündenbocks: Sobald die Sühneopfer im Heiligtum vollzogen sind, legt der Hohepriester einem Ziegenbock die Hände auf, bekennt alle Fehler Israels, bürdet sie dem Bock auf und lässt ihn von einem Mann in die Wüste jagen; schließlich reinigen sich der Hohepriester und der Mann, und die Entsühnung ist vollzogen. Auf diese Weise wird die Sünde zu einer endlichen Größe: Sie ist nur mehr eine rituelle Unreinheit und kann als solche mit Hilfe eines bestimmten Verfahrens beseitigt werden. Die Trennung von Reinem und Unreinem ist ein wesentliches Ordnungsprinzip, wie wir bereits im Zusammenhang mit den Essenern gesehen haben, doch sie birgt ein erhebliches Ungleichgewicht: Die Unreinheit, die stets mit Unordnung und Tod in Verbindung steht, ist ansteckend, doch die Reinheit, die für das Leben und die göttliche Ordnung steht, ist zerbrechlich. Die Vertreibung des Ziegenbocks tilgt die histori-

schen Ereignisse und setzt eine kultische Handlung an ihre Stelle. Das ist die Funktionsweise der Heiligung.

2. Die angekündigte Strafe

Doch die Erinnerung an die historischen Ereignisse ist damit noch nicht getilgt, und an sie halten sich die Propheten und Büßer, die sich über alle Rituale stellen: „Seit dem Tag, da JHWH unsere Väter aus Ägypten herausgeführt hat, bis auf den heutigen Tag sind wir JHWH ungehorsam gewesen". Doch es gibt noch eine weitere Dimension: Gott fordert Jeremia dazu auf, zum Volk zu sprechen und es an seine bösen Taten zu erinnern, und zugleich kündigt er ihm an, dass man ihm nicht zuhören wird. Und auch Jesaja wird zum Volk gesandt, um ihm zu sagen: „Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärte das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen." Die Aufgabe des Propheten besteht nicht nur darin, auf Fehler hinzuweisen, er muss auch dafür sorgen, dass diese Fehler beim ganzen Volk - das zuweilen durch seine Fürsten oder seine religiösen Führer repräsentiert wird - sichtbar werden und so die entscheidende Krise herbeiführen. Das Wort des Propheten ist nicht so sehr eine Mahnung, die aus der Vergangenheit und damit aus einer Situation resultiert, die in Vergessenheit geraten oder hinfällig geworden ist, sondern eher eine *Schrift*, die eine immerwährende Wahrheit verkündet: Das Volk geht seinem Untergang entgegen, doch eine andere Menschheit ist möglich, die eines Tages, am Ende einer bestimmten Geschichte, in Erscheinung treten und einer göttlichen Norm entsprechen wird. Mit anderen Worten: Die menschliche Natur ist nicht durch und durch schlecht; sie ist nur durch einen historischen Niedergang verdorben. Das ist die Dimension des Heils.

3. Die fremden Frauen

Dieser Niedergang ist das Ergebnis einer Zerbrechlichkeit, einer Neigung zum Götzendienst, und an dieser Stelle kommt die Gefahr ins Spiel, die von den fremden Frauen ausgeht. Viele Abschnitte bringen ihnen gegenüber ein tiefes Misstrauen zum Ausdruck: Sie bringen die Männer vom rechten Weg ab, doch vor allem sind sie es, die die Kinder erziehen. Die Muttersprache hat eine beträchtliche Macht, denn sie übermittelt viele Dinge, wenn auch in einer schwer greifbaren Weise. Demgegenüber schaffen der Bund und das Gesetz, die man als Vatersprache bezeichnen kann, eine Zone, in der der Mann seinen Platz findet und schließlich gerettet wird oder scheitert.

IV. Statt einer Schlussfolgerung

Das Christentum war nie eine diffuse, mit der Ausdehnung der gesamten Menschheit mehr oder weniger deckungsgleiche Größe. Es ist ein Bereich des Heils, seine Grenze ist die Taufe, und man findet darin Begriffe wie Bund, Auserwählung und Himmelreich, aber auch den Begriff der Sünde. Doch die Botschaft

von der Auferstehung Christi gemäß der Schrift als Erstgeborener einer Vielzahl von Brüdern hat weiterreichende Konsequenzen: zunächst - und das ist ganz und gar jüdisch gedacht - die Tatsache, dass die Trennung von Reinem und Unreinem ihre Daseinsberechtigung verliert, weil das Unreine, das in Tod und Unordnung besteht, nicht länger eine Bedrohung darstellt. Das ist keine einfache Kurskorrektur, sondern eine Neuschöpfung, wie es auch der lange Bericht vom Besuch des Petrus bei Cornelius, einem Offizier des feindlichen Heeres, zum Ausdruck bringt; und diesem Punkt gilt auch die grundsätzliche Ablehnung von jüdischer Seite, denn man kann dies als eine Rückkehr zum ursprünglichen Chaos, zum *Tohuwabohu*, auffassen. Der nächste Punkt steht mit diesem in Verbindung: Diese Rückkehr zu den Ursprüngen bringt einen grundlegenden Wandel aller im damaligen Judentum verbreiteten Menschenbilder mit sich, denn der Mensch wird hier im ganz konkreten Sinne als Gemeinschaftswesen neu geschaffen, was nicht einmal im Garten Eden möglich war. Die historische Realität erhält eine neue Bedeutung, wie es im Osterlob heißt: „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden." Mit *Kippur* hat das nicht mehr viel zu tun.
Doch außerhalb der Gemeinschaft der Getauften lastet das Erbe Babylons auf den Schultern der Menschen, sei es in Jerusalem, Athen oder Rom. Der in der Realität lebende Christ jedoch gehört beiden Welten an.

Literatur

André-Marie Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (Cogitatio Fidei, 118), Paris 1983.

Louis Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 Bde., Paris 1961.

Étienne Nodet/Justin Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998.

Étienne Nodet, *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles*, Paris 2002.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Unheil der Welt – Unheil der Menschen?

Eine den Religionen gemeinsame Erfahrung

Hermann Häring

Einleitung: „Eine großartige Lehre"

„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt", schrieb einmal Th. W. Adorno.[1] M. Horkheimer, einer seiner Wegbegleiter, nennt die Lehre von der Erbsünde „die

großartigste Lehre in beiden Religionen, der jüdischen wie christlichen. Sie hat die bisherige Geschichte bestimmt und bestimmt heute für den Denkenden die Welt."[2] Zwar werden die Autoren dieses Heftes diese Aussage nicht vorbehaltlos unterschreiben. Unter dem Mikroskop besehen bleibt die christliche Erbsündenlehre heute nicht ohne intensive Kritik. Diese Theorie von der „Ursünde" ist, streng genommen, eine Entwicklung Augustins; eine erste Formulierung lässt sich bis aufs Jahr genau angeben.[3] Wer aber die Religionen in einer ersten Annäherung von ferne, wie in einem Teleskop miteinander vergleicht, kommt zu einem anderen Ergebnis. Aus dieser Perspektive sind Schlagkraft und Faszination der Erbsündenlehre unbestritten. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

Die Frage ist nicht einfach zu beantworten - vielleicht gerade deshalb, weil die Erbsündenlehre die gängigen Regeln sowohl der profan-analytischen als auch der religiös-symbolischen Logik durchbricht. Wie viele Artikel dieser Nummer von CONCILIUM zeigen, zwingt ein mikroskopischer Blick zu vielen Fragen: Die augustinische Erbsündenlehre hat die christliche Anthropologie verengt und in der Neuzeit zu einer Trennung von Philosophie und Theologie geführt.[4] Es hat also seine guten Gründe, dass diese Lehre von der Theologie der Ostkirchen nie rezipiert wurde. Auf der anderen Seite wurde die Erbsündenlehre zum maßgeschneiderten Kristallisationspunkt für viele anthropologische, geschichts-, gesellschafts- und ideologiekritische Problemstellungen der westlichen Kultur. Gerade weil diese Lehre uns dazu angeleitet hat, die Möglichkeiten und die Dynamik menschlicher Freiheit höchst kritisch zu betrachten, hat sie immer wieder zu einer kritischen Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Strömungen, mit einer undialektischen Rationalität sowie mit dem Imperialismus westlichen Denkens und Handelns geführt.

Vielleicht kann ein interreligiöser Blick die Antwort vorantreiben. Aber auch hier zeigt sich eine Schwierigkeit. Der mikroskopische Blick, von dem oben die Rede war, eignet sich für einen solchen Vergleich nicht; zu sehr ist die Erbsündenlehre bis in ihre letzten Verästelungen in westliches Denken verflochten. Wie aber soll man einen teleskopischen Blick einrichten, welcher Fokus und welche Beleuchtung sind zu wählen, was für ein Gesprächsprofil ist vorauszusetzen? Wie formulieren wir die Erbsündenlehre genau, wenn wir sie in den Dialog mit anderen Religionen einbringen wollen? Religionsgeschichtlich gesehen lässt sich die Erbsündenlehre mit einem Paket von Symbolen und Aussagen vergleichen. Sie sind eng miteinander verschnürt und bilden eine gemeinsame Oberfläche. Ich will deshalb versuchen, das Paket aufzuschnüren und dessen Einzelteile mit den Daten anderer Religionen zu vergleichen. Mehr als der Beginn eines Unternehmens kann dies nicht sein.[5]

I. Fünf Elemente – ein Paket

Es hat seine guten Gründe, dass die Erbsündenlehre erst in der Wende zum 5. Jahrhundert ihre klassische Gestalt gefunden hat, denn sie ist aus vielfältigen

Traditionen zusammengewachsen. Sie verarbeitet Elemente der Schöpfungsgeschichte und religiösen Anthropologie ebenso wie ein hellenistisches Freiheitsproblem. Elementare Erfahrungen von Bosheit und Leiden sind in ihr ebenso aufgehoben wie der institutionelle Anspruch einer Hierarchie, Heil zu vermitteln. So gleicht diese Lehre einem Puzzle verschiedenster Komponenten, die so konsistent wie möglich miteinander verknüpft sind. Ich arbeite hierzu in der Gesamttheorie fünf Komponenten heraus. Wie aber stellen sich diese Komponenten dar, wenn wir sie einmal isolieren und je in ihrer Eigendynamik betrachten? Da sie in den Artikeln dieses Heftes von verschiedener Seite beleuchtet werden, gebe ich hier nur summarische Ergebnisse wieder.

1. Weisheit der Welt (Wahl und Grenze)

Die Erbsündentheorie ist auf der Paradieses-Geschichte (Gen 2 und 3) aufgebaut. Adam und Eva haben der Versuchung des Paradieses nicht standgehalten und mussten es deshalb verlassen. Was genau ist aber die Botschaft dieses Berichts? E. van Wolde hat in einer immanenten Analyse des Textes deutlich gemacht, dass diese Geschichte ursprünglich keinen moralischen Skopus hat[6]; zunächst und in sich betrachtet geht es nicht um Verführung und Sünde, auch nicht um Verfehlung und Strafe. Erzählt wird eine menschliche Grunderfahrung, die uns herausfordert und der sich niemand entziehen kann. Da gibt es nämlich das Problem, dass wir wählen und unser Leben in eigener Verantwortung gestalten müssen. Wir können nie alles haben. Unser Leben ist in unsere eigenen Hände gelegt; wir können uns nicht undifferenziert auf Gottes Willen berufen. Entscheidung bedeutet immer auch Verzicht, Konfrontation mit Alternativen, mit dem Zwang zur Wahl.

Dies ist einer der Gründe, weshalb Kierkegaard diese Geschichte im 19. Jahrhundert neu entdeckt und in Adam eine gegenwärtige Figur des Menschseins gesehen hat. Da gibt es im Garten des Glücks neben den vielen Bäumen eben den einen Baum der „Erkenntnis von Gut und Böse", der Vollendung, die Erfüllung aller Wünsche suggeriert. Aber die Vorstellung vom Paradies, das alle Wünsche erfüllt, hebt sich selbst auf, denn Sache der Glück suchenden Menschen ist es, einen mühsamen und immer gefährlichen Weg anzutreten. Auch die Erbsündenlehre hat diese Grunderfahrung in sich aufgenommen: Auch im geordneten Dasein bleibt ein Rest des Chaos bestehen, das Jahwe im

Der Autor

Hermann Häring, geb. 1937, studierte Philosophie in München und Theologie in Tübingen. Von 1969 bis 1980 war er Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; von 1980 bis 1998 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1999 ist er dort Professor für Epistemologie und Theologie sowie Direktor des Heyendaal-Instituts. Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (1979); Wörterbuch des Christentums (als Mitherausgeber, 1988) Hans Küng. Grenzen durchbrechen (1998); Das Böse in der Welt (1999); Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger (2001); Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen (2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zur Aktualität der Negativen Theologie" in Heft 1/2001. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande, E-Mail: H.Haering@theo.kun.nl.

Schöpfungshandeln überwunden hat; das Paradies ist im Hier und Jetzt nicht möglich. Dasein bedeutet immer auch Wahl und Grenze, Gefährdung. Es lockt die Illusion, das perfekte Glück, die vollkommene Einsicht und ein rundum gesichertes Leben seien hier und jetzt möglich. Genau dies bedeutet für jede menschliche Daseinserfahrung die schlimmste Gefahr, denn es gibt unausweichliche Grunderfahrungen: Entscheidungsdruck, Trennungsangst, Anstrengung und Arbeit, Konflikt zwischen den Menschen und das Risiko der Sexualität, Leiden, Schmerzen und Tod. Es ist keine Frage: Die Einübung in diese Grunderfahrungen menschlicher Existenz, diese Grundweisheit ist in jeder Religion zu finden. Sobald sie in den Hintergrund rückt, tun wir gut daran, uns ihrer ausdrücklich zu erinnern.

Allerdings bedeutet diese Weisheit mehr als zusammenfassende Theorie. Die Fall-Geschichte (Gen 3) präsentiert ja keine abstrakte Weisheit oder fertige Erkenntnis, sondern erzählt eben eine - Geschichte. Wie jede Geschichte ist auch sie mit weiteren Abläufen und Erzählungen gekoppelt. Sie hat Folgen, die sich durch alle biblischen Bücher hinziehen. Mehr noch, ihre Erzählung verbindet das vergangene Geschehen von damals mit der gegenwärtigen Zeit derjenigen, die heute aufs neue erzählen und hören. So entfaltet die Fall-Geschichte eine offene und elastische Semantik, die in jeder Epoche, in jedem sozialen und kulturellen Kontext neu gelesen wird, denn Welt und Gesellschaft bedeuten auch heute drohendes Chaos und Neuordnung, also Wahl, Verzicht und Grenzerfahrungen, die wir als Preis unseres Daseins zu bezahlen haben. Zu bezahlen hat diesen Preis, wer sich an der Welt freuen, in ihr glücklich werden, wer an der Arbeit für eine versöhnte Menschheit teilnehmen will. Der Preis lautet: eigenes Engagement und eigene Entscheidung, Teilhabe an der Situation der Benachteiligten. Es geht um die Bereitschaft, uns in die Grenzen dieser Welt einzufügen und innerhalb ihrer zu handeln. Auch dies ist eine Grunderfahrung, die zu lernen uns jede Religion einlädt. Ich spreche von einer Grunderfahrung, weil sie allen weiteren Orientierungen zwischen Gut und Böse, Freiheit und Unterdrückung, zwischen Bewährung und Fall vorausgeht.

2. Herausforderung (Frage und Entscheidung)

Erst vor diesem Hintergrund kommt in der Paradies-Geschichte eine weitere Dimension zum Tragen, die sich im Übergang von Gen 2 zu Gen 3 zeigt. In Genesis 2 trat Gott als derjenige auf, der die Erzählung vorantrieb. Er hat die Welt geordnet und seine Regeln aufgestellt. In Genesis 3 geht die Handlungsinitiative auf das Menschenpaar Adam und Eva über. Aber wie erstaunlich, dieser Übergang wird durch die Schlange vermittelt, die „schlauer als alle Tiere des Feldes" ist und deshalb ein neues Element einzuführen weiß. Die Schlange sät Misstrauen, initiiert im Menschen eine eigene Imagination („... Ihr werdet wie Gott") und leere Illusion („... euch gehen die Augen auf"; „... ihr werdet nicht sterben"). So bringt die Schlange Eva und Adam dazu, sich gemeinsam gegen Gottes Hinweis auf ihre Grenze zu entscheiden. Ins Spiel kommt (modern gesagt) der Aspekt der subjektiven Freiheit, der an die menschliche Eigenständigkeit

appelliert und den Gedanken eines zurechenbaren Handelns in die Debatte wirft: Ich bin verantwortlich für mein eigenes Handeln. Ins Spiel kommt aber auch die Frage, wofür in diesem Zusammenhang nun Gott noch verantwortlich sein soll. Kann er die Grenzziehungen des Paradieses verantworten? Will er statt der Wahrheit nur seine Macht legitimieren? Will Gott den Menschen eben klein halten? Eine naiv teilnehmende Haltung gegenüber Gott ist jetzt aufgegeben. Der Mensch steht jetzt als Fragender und als Entscheidender Gott gegenüber; so etwas wie Religion wird jetzt erst möglich. Unbestreitbar ist, dass keine der Weltreligionen die Menschen aus ihrer Verantwortung einfach entlässt. Wie aber verhalten sich Gottes Wille und menschliche Freiheit? Auch hier zieht sich, wenn ich recht sehe, durch alle Religionen eine gemeinsame Linie. Keine der Religionen hat dafür eine eindeutige Lösung entwickelt.

Deshalb ist die Spannung zwischen der ersten und der zweiten Komponente, also zwischen Verhängnis und Verantwortung schon in der Paradies-Geschichte nicht zu übersehen. Augustinus hat in seinem Traktat über die menschliche Freiheit die Frage gestellt, wo denn die Schlange herkommt.[7] Ist Gott nicht ungerecht, wenn er ihr einen so gefährlichen und katastrophalen Freiraum zugesteht? Ist da nicht das Böse schon Gegenwart, bevor der Mensch ihm überhaupt Zugang gewährt hat? Widerspricht dieses Komplott von Schlange und Gott nicht der Aussage-Absicht der Geschichte selbst, dass nämlich der Mensch für seine Situation selbst verantwortlich sei? Diese Fragen haben in der christlichen Theologie zu vielen Spekulationen geführt. Die Fall-Geschichte des Paradieses wurde zu einer Fall-Geschichte der Engel prolongiert, die Sünde wird zur notwendigen Voraussetzung menschlicher Autonomie erklärt: die Rede ist von der „glücklichen Schuld". Letztlich sind all diese Fragen und Lösungen unangemessen. Sie übersehen nämlich, dass der Bericht von der Schlange eine *faktische* Geschichte aufdecken und deuten will. Es ist die Geschichte und die menschliche Freiheitserfahrung selbst, die diesen Widerspruch in sich trägt. Die Kategorien von Beginn und Folge, von Ursache und Wirkung versagen, wenn der Ursprung des Bösen besprochen werden soll. Dieses Unvermögen, also dieser Mangel für die Bedürfnisse einer rationalen Interpretation, ist allen Ursprungsmythen der Religionen inhärent.

3. Erschreckende Bilanz (Lawine der Bosheit)

Jetzt erst ist von einer dritten Komponente die Rede, die den Begriff einer Geschichte vom „Fall" sowie deren moralischen Skopus rechtfertigt. Der moralische Untergrund der Fall-Geschichte wird ja erst von ihrem Zusammenhang mit den folgenden Geschichten gerechtfertigt, ist also erst in diesem Gesamtzusammenhang zu finden. Erst ab der Geschichte vom Brudermord (Gen 4), bis hin zur Geschichte von der Sintflut (Gen 6) zeigt sich, welches Maß der Bosheit und Zerstörung der Auszug aus dem Paradies mit sich gebracht hat. Wie eine Lawine verbreitet sich die Bosheit nicht nur über die Welt, sondern auch über die Beziehungen und das Zusammenleben der Menschen, modern gesagt: Hier kommt ein Element der menschlichen Geschichte zu Wort, die eine Geschichte

des Unheils und der Zerstörung ist. Streng genommen spielt die Freiheit des Menschen auch in dieser Geschichte von Unheilsgeschichten noch eine untergeordnete Rolle. Die Bosheit wirkt noch wie ein Naturereignis, das - ähnlich wie später bei Paulus (Röm 5,12) - noch seinen schicksalhaften Gang geht. Deshalb wird die Zeitdimension auch relativiert, denn derselbe zeitliche Gang wiederholt sich immer wieder. Es geht um eine Macht der Bosheit, die alles geradezu mythisch, wenn auch in menschlicher Handlung, infiziert.

Deshalb kann diesem katastrophalen Unheil, in dem schließlich alles ertrinkt, auf dieselbe kosmische Weise noch die Segensmacht Gottes gegenüber gestellt werden. Der Regenbogen (nicht etwa ein Messias, eine bergende Stadt oder ein neues Reich) wird zum Zeichen göttlichen Segens; die Frage nach dem Unheil bleibt noch in kosmischen Symbolen befangen. Dennoch bleibt die Kernaussage auf den Menschen bezogen. Adam und Eva haben ihre Entscheidung in eigener Verantwortung getroffen. Die „Schlechtigkeit des Menschen nahm zu [...], alles Sinnen und Trachten seines Herzens war immer nur böse" (Gen 6,5). So reut es Gott, dass er den Menschen überhaupt gemacht hat. Damit ist eine Grundspannung gegeben, die sich in den prophetischen wie in den fernöstlichen Religionen bis auf den heutigen Tag gehalten hat. Ein Gott, der mit Menschen in Beziehung steht, kann die Abgründe des Unheils und des Gerichts nicht einfach zur Seite schieben. In dieser Komponente ist die gesamte - und zudem sehr pessimistische - Deutung der Menschheitsgeschichte eingeschlossen. Die Zerstörung wird später (in der prophetischen und in der Weisheitsliteratur) zugleich als Selbstzerstörung entlarvt; vor Gott kann niemand mehr auf ein Lebensrecht pochen. Zwar beteuert Jahwe: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen" (Gen 8,21), aber auf diese umfassende Segensverheißung, die die ganze Welt umschließt, folgt prompt wieder die folgende Strafe der endenden Kommunikation: „Keiner versteht mehr die Sprache des andern" (Gen 11,7). Unverständnis, Unfriede und Feindschaft bleiben also bestehen.

Es gibt keine Religion, die nicht zutiefst von dieser pessimistischen Grunderfahrung geprägt ist. Sie ändert sich auch nicht durch die Propheten, die stärker denn je die Freiheit und Verantwortlichkeit, die Frage des Herzens, also die jeweils innerliche, geradezu individuelle und personale Dimensionen des Bösen betonen oder die Ankunft des Messias erwarten. Doch müssen wir auch die Kehrseite zur Kenntnis nehmen: Hier schlagen die prophetischen Religionen einen eigenen Ton an, der sich in der späteren Geschichte, in Judentum, Christentum und Islam, auswirken wird. Aus prophetischer Perspektive wird deshalb die Fall-Geschichte noch einmal anders gelesen. Sie wird zum Paradigma der je persönlichen, unser Herz prägenden Verfehlung. Jetzt geht es um persönliche Abkehr von Gott, um zurechenbare Verfehlungen, um eine Frage des eigenen Herzens und intimer Sehnsucht, um Sünde im Zusammenhang von Ursache und Wirkung, um Lohn und Strafe. Jetzt wird die religiöse Erfahrungswelt zum Szenario, das die Fall-Geschichte ausleuchtet. Mehr und mehr wird Adam auch zum Individuum, das sich frei gegen Gott wendet und dafür seine Strafe erhält. Aber so sehr die individuelle Verantwortlichkeit auch verschärft wird, so uneingeschränkt hält die

Erbsündenlehre an deren Vorbedingungen, nämlich der umfassenden Unheilssituation der gesamten Menschheitsgeschichte fest.

4. Neue Perspektive (von Adam zu Christus)

Im Übergang zum christlichen Glauben tritt allerdings eine Perspektive hinzu, die quer zur bisherigen Entwicklung steht und quer zu anderen Religionen bleibt. Die palästinische Jesusbewegung übernimmt den Adamsmythos noch mit allen beschriebenen Elementen; sie deutet ihn so aus, wie es die jüdische Tradition schon getan hat. Mit dem Übergang in den hellenistischen Kulturraum wird das Modell jedoch grundsätzlich erweitert und neu gelesen. Paulus stellt dem Adam des Beginns das Bild von Christus als dem zweiten Adam gegenüber. Jetzt tritt das irdische Leben (Adam) dem lebendig machenden Geist (Christus) gegenüber (1 Kor 15,45); während wir in Adam sterben, leben wir in Christus (1 Kor 15,22). Während durch einen einzigen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod kam (Röm 5,12), werden in Jesus Christus alle, die an ihn glauben, leben (Röm 5,17). Jetzt wurde der adamitische Mythos selbst abgeschlossen und (sozusagen vom Ende her) mit einem Gegen-Mythos konfrontiert. Der Lawine des Bösen, die von Adam ihren Ausgang nahm, steht jetzt die ständige Ausbreitung der Gnade in Christus gegenüber. Jetzt geht es um Bewegung und Gegenbewegung; die eine menschliche Sünde steht der einen Gnade Christi diametral gegenüber. Adam erfährt Bestätigung und Widerspruch zugleich. Es ist ein asymmetrisches Modell, denn ursprünglich wurde „Adam" nicht als Individuum oder als Verursacher des Bösen begriffen, sondern als Repräsentant der gesamten Menschheit. Wenn die Menschen „in ihm" gesündigt haben (wie Augustinus später sagt), dann setzt das deren eigene Tat voraus, statt diese zu ersetzen.

Wer ist in diesem Spiel von Mythos und Gegen-Mythos nun Christus? Für die Christen ist er natürlich eine fleischgewordene, also eine historische Person, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gelebt hat. Verständlich wird deshalb ein unmerklicher Prozess: Je mehr das jüdische Christentum aus der späteren Kirche des Imperiums verschwindet, umso mehr wird auch Adam von Jesus Christus her verstanden, das heißt: (a) nicht mehr als mythischer Repräsentant der Menschheit, sondern als der historisch erste Mensch; (b) nicht mehr als eine kollektive Figur, sondern als ein Individuum, dessen Handeln für die Geschichte des Menschen kausale Folgen hat, (c) nicht mehr als Repräsentant eines immer gegenwärtigen Geschehens, sondern einer schon überholten Geschichte, die mit einer wirksameren Gegengeschichte konfrontiert wird, (d) nicht mehr als die Kurzformel für die Stammeltern, in deren Grundentscheidungen Eva ebenso verwoben ist, sondern als machtvoller Mann, der für die gesamte Menschheit entschied, so wie auch Christus als der eine Mittler eine Gegengeschichte eingeleitet hat.

Es gehört zur Tragik des christlichen Adamsmythos, dass dieser immer mehr von den genannten Grenzen her verstanden wurde. So wurde auch die Erbsündenlehre immer weniger in Parallele zur Bosheitserfahrung anderer Religionen ausgelegt und immer mehr als Beendigung menschlicher Freiheit verstanden.

Die Zeit verderblicher Menschenfreiheit war jetzt abgelaufen und die Zeit eines heilbringenden Gehorsams, also einer Gegengeschichte begann, in der das Irdische im Grunde schon zu Ende gekommen ist. Die „christliche" Fall-Geschichte erhielt so ihre spezifischen Konturen.

5. Tragik und Ende der Freiheit (Augustinus)

In der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert wandelte sich die Gemeinschaft der Christen endgültig zur Reichskirche. Diese Wende hat nicht nur gute Gefühle ausgelöst. In Nordafrika erfahren wir einen starken Pessimismus; der Manichäismus erlebt einen Aufschwung. Das Mönchtum erstarkt, und ein Paulinismus wird entdeckt, demzufolge das Heil allein von Gottes Gnade abhängt. Das Bewusstsein verdichtet sich, dass die Menschheit seit Adams Verfehlung in einen Strudel des Verderbens und des Unheils ohne Ausweg geraten ist. Die Sünde Adams wird immer mehr als ein unglückliches Erbe gesehen, das uns mit in den Strudel reißt. In diesem Sinn sind wir Adams Erben, aus dem uns allein Christus retten kann. Lang hält man noch daran fest, dass dieses allgegenwärtige Unheil uns auch von innen her angreift, also die Identität eines ganzen Menschen in den Abgrund ziehen kann. Das ist der Augenblick, an dem Augustinus einen umstrittenen Durchbruch erreichte. Nach ihm treffen uns nicht nur die Folgen von Adams Schuld, sie führt uns auch nicht nur zu einer inneren Verderbnis, sondern sie wird uns selbst zur Schuld. Für sie müssen *wir* vor Gott gerade stehen. Für ihn gilt jetzt: Wir haben unser Heil nicht nur verloren, sondern wollen es auch nicht mehr erreichen; das ist unsere Schuld vor Gott.

Was ist geschehen? Augustinus, der ausführlich über die Schöpfung und den Fall im Paradies, über das menschliche Herz und die gesellschaftlichen Verhältnisse nachdenkt, der schließlich intensiv über Gottes Gnade in Christus geschrieben hat, schnürt diese Einzelelemente jetzt in einem rational schlüssigen Paket zusammen, das den Menschen in unübertroffener Weise mit sich selbst konfrontiert.[8] Die Innerlichkeit und Ausweglosigkeit eines existentiellen Schuldbewusstseins wird mit einer historisierenden Erklärung gekoppelt. Zugleich wird der Weg der Erlösung aus dieser Situation institutionalisiert und monopolisiert. Durch diese Überspitzung hat Augustinus ein Doppeltes erreicht. Er hat eine Unheilserfahrung aufgegriffen, von der alle Religionen durchdrungen sind. Zugleich hat er die christliche Tradition durch das Band der Erbsündentheorie von allen anderen Religionen weggerückt. Wer dies positiv interpretieren will, wird die theoretische Kompaktheit und Wirkungsmacht der augustinischen Theorie preisen. Wer damit Schwierigkeiten hat, wird darauf hinweisen: In dieser Theorie behandelt Augustinus einen höchst komplexen Mythos wie eine rational zwingende Einzelaussage. Durch die kolossale Simplifizierung eines komplizierten Modells wird Adams Schuld zugleich als unser aller Schuld interpretiert. Er zwingt die komplizierte Versöhnung von individueller Verantwortung und geschichtlichem Zusammenhang in einem gewaltsamen Denkakt zusammen.

II. Fünf Religionen – ein Vergleich?

Ein Vergleich mit anderen Religionen kann nur behutsam und sehr vorläufig geschehen. Wen sollen wir miteinander vergleichen? Es gibt weder *den* Hinduismus noch *den* Buddhismus oder Islam. Was sollen wir miteinander vergleichen? Wir können Einzelaussagen zu Mensch, Geschichte oder Gesellschaft nicht miteinander vergleichen, ohne auf die verschiedenen Bezugsrahmen oder Epochen der Religionen und ihrer Kulturen zu achten. Ebenso wenig können wir neben einer Gesamtinterpretation Einzelaussagen einfach vernachlässigen; zu auffallend sind Überschneidungen im Detail. Deshalb versuchen wir einen dritten Weg. Er zielt auf die Frage: Wie können wir Details und Gesamtkonzeptionen im Blick auf unsere gegenwärtige Situation verstehen und interpretieren? Ziel kann also nicht die Analyse oder Beurteilung anderer Religionen sein, wohl aber dienen sie uns zur Illustration. Wir beschränken uns auf repräsentative Teile des Judentums und Islam, des Hinduismus und Buddhismus.[9]

G. Mensching hat schon vor langer Zeit darauf hingewiesen, dass jede Religion eine „essentielle Sünde" kennt.[10] Dieser Terminologie kann sicher nicht jede Religion zustimmen, aber jede Religion versucht diese Tatsache zum Ausdruck zu bringen: Das Böse, das Unheil hat neben einer individuellen und zurechenbaren auch eine kosmische, eine soziale und eine naturale Dimension. Menschen sind zugleich (!) frei und unfrei, in einer Gesellschaft aktiv und von ihr geprägt, zugleich Opfer und Täter, oder wie J. Laube sagt: Kein selektiver Blick ist erlaubt; es geht weder um eine „Achse des Bösen", auch um keine „Schurkenstaaten". Für keine der großen Religionen haust das Böse in einer anderen Religion oder bei einer besonderen Klasse von Menschen, denn je „gründlicher eine Religion über das Böse nachdenkt, desto klarer kommt ihr zu Bewusstsein, dass das Böse letztlich mit dem Geheimnis des Seins, Tuns und Sich-Deutens des Menschen selbst verbunden ist." Deshalb ist das Böse immer „unser Böses"; wir müssen uns mit uns selbst auseinander setzen. Damit ist das Böse aber nicht auf den Bereich des moralischen Handelns eingeschränkt. „Im Gegenteil: Die ganze menschliche Existenz mit allen ihren diachronischen und synchronischen Weltperspektiven steht zur Debatte."[11]

Es kann keine Frage sein: Mit dieser komplexen Intention der Weltreligionen ist zugleich auch die Intention der Erbsündenlehre umschrieben. Dabei werden innerhalb des Menschen zwei Ebenen zusammengedacht. Es ist die Ebene des existentiellen Selbst, die uns in keinem Augenblick aus unserer Verantwortung entlässt. Es ist zugleich die Ebene unseres Selbstwiderspruchs, der - wenn man so will - unseren täglichen Selbstwidersprüchen zugrunde liegt. In diesen Knoten von Selbst und Wirklichkeit ragen dann alle anderen Dimensionen des Bösen hinein. Ich möchte dies an vier Beispielen illustrieren

1. Hinduismus – die Dramatik des Bösen

Die räumliche und kulturelle Ferne zu den äußerst vielfältigen, für westliche Augen oft unübersichtlichen Traditionen indischen Glaubens[12] machen einen

Vergleich mit westlichem Denken schwierig, in der gebotenen Kürze geradezu unmöglich. Es gibt keinen Adamsmythos, der den Ursprung des Bösen in eine menschliche Urfreiheit legt, die sich von Anfang an selbst verfehlt. Deshalb spielt die Frage nach einem menschlichen Unheil, das Menschen selbst verursachen, eine viel geringere Rolle. Aber der Ursprung des Bösen[13] und des Unheils, des Leidens, von Krankheit und Tod, menschlicher Gier und Illusion wird in vielen Schöpfungsmythen und dramatischen Geschichten thematisiert. Es sind oft die Götter selbst, die das Böse aus sich heraussetzen, oft indem sie sich selbst zerstückeln. Die Schreckensbilder von Dämonen, von Unglück und Zerstörung sind in Texten und Darstellungen reich ausgebildet und vermischen sich für Außenstehende zu chaotischen Szenarios. So ist das Böse - hauptsächlich - nicht dasjenige, das Menschen tun, sondern dasjenige, was an ihnen geschieht; Scham tritt zwar nicht an die Stelle von Schuld[14], spielt aber als Zeichen des Passivität gegenüber Versagen und Scheitern eine wichtige Rolle. Erlösung bleibt in keinem Fall überflüssig. Zugespitzt formuliert: Statt um Sünde geht es häufig um Leiden, statt um Schuld um auferlegtes Schicksal, ja auferlegte Schicksalsketten. Die Gesamtfrage bleibt aber komplex, denn genauer besehen bleibt die Bosheit in der Regel auf Götter und Menschen verteilt, kann bisweilen sogar durch vielfältige Kooperationen bewältigt werden. Dabei schließt diese hochkomplizierte (und uneinheitliche) Systematik nicht aus, dass es immer wieder Hochgötter sind, die das Böse insgesamt überwinden oder vernichten können. Diese Vorstellungen kommen der Erlösungsidee der prophetischen Religionen nahe.

Aus westlicher Perspektive fällt die unterscheidende Aufmerksamkeit auf die Lehre vom Karma[15]: „Die guten oder bösen Taten, die wir in einem früheren Leben begangen haben, sind unser Schicksal; und dies allein entscheidet, wie wir wiedergeboren werden, ob beispielsweise in einer vornehmen oder in einer elenden Familie; aber schon von frühester Kindheit an sind Bildung, Tüchtigkeit und Würde eines Menschen wie auch die Ernte eines Bauern zugleich von seinem Tun wie vom Schicksal abhängig; darum lasse man es nicht an Bemühungen fehlen."[16] Wie A. Michaels ausführt, kann das Böse etwa durch die Betroffenen selbst oder durch andere Menschen verursacht und verschuldet werden, es kann aber auch als gottgewollt gelten oder unvermeidbar durch Zeit oder Sterne bedingt sein. Dementsprechend vielfältig sind die Lösungsversuche: spirituell-asketische Praktiken zur Überwindung von Taten, rituelle Reinheitsstrategien, der vertrauende Glaube an die Gnade eines Hochgottes oder die Vermeidung von ungünstigen Zeiten bzw. Konstellationen."[17] Zwei strenge Grundregeln scheinen die Systeme also zu durchziehen, die christlichem Denken durchaus nachvollziehbar sind, nämlich (1) der Glaube an eine fundamentale Gerechtigkeit, die alle Leben über deren Tode hinaus durchzieht, (2) der Versuch, aus dieser Grundregel befreit, aus dem irdischen Elend also erlöst zu werden. Allen Systemen zugrunde liegt eine Erfahrung der leidenden, durch Schmerzen, Armut und Tod geschlagenen Kreatur.

Die Erfahrungen dieses Bösen selbst, in welcher Form auch immer, liegen aber bloß. Seine konkret erfahrbare Vielfalt wird - ohne Systemzwänge - zur Kenntnis

genommen und zum Ausdruck gebracht. Es gibt Schicksale, Zufälle, auferlegtes und selbstverursachtes Geschick, bizarre Biographien von Göttinnen und Göttern. Gegen jedes dieser Geschicke ist auf eigene Weise zu reagieren. Zugleich legt sich im Verlaufe der Jahrhunderte über diese vielfältigen Erfahrungen immer stärker die Karma-Lehre als Leitregel für Handeln und Welterklärung. Sie verbindet sich mit dem Gedanken der Wiedergeburt. Der Antriebsmotor dieses Geschehens, der ihm zugleich eine religiöse Plausibilität verleiht, ist der Gerechtigkeitsgedanke. In gewissem Sinn lässt sich sogar von einer Säkularisierung des Kosmos sprechen, denn in den Prozess, in dem sich das Karma abarbeitet, ist kein jenseitiger Eingriff mehr möglich.

Also doch keine Erlösung? Doch, am Ende wird sie für alle erhofft. Es ist jedoch keine Frage: Die Anteile menschlicher Bosheit, die beschrieben werden, sind das Resultat einer tiefen und zutiefst religiösen Menschenbeobachtung. Es geht nicht nur um Einzeltaten, sondern um Grundhaltungen, die den Gang der Wiedergeburt notwendig machen: Unwissenheit, Ichsucht, Wünsche, Leidenschaften, sexuelle Lust, Befleckungen, Fehler, Begierde, Triebe und Hass. Sie alle führen zu einer Verblendung, die am Schein *(maya)* der Dinge scheitert. Vor diesem Hintergrund führt der Gedanke des Karma zur Idee der Erlösung. Natürlich provoziert der narrative Charakter dieser Traditionen die Frage nach der menschlichen, zugleich gefangenen Freiheit nicht. Dies ist ja eine Frage, die erst *nach* dem Scheitern gestellt wird. In der Erzählung werden Menschen jedoch zum Handeln provoziert. Zudem gibt das System vieler Götter immer die Möglichkeit, die göttliche Allkompetenz in Einzelverantwortungen aufzuteilen. Das Problem der Prädestination stellt sich so nicht. So bleiben die Standardfragen der prophetischen Religionen letztlich offen. Das gibt umso mehr Anlass, über die kontextuellen Grenzen des westlichen Verständnisses von Schuld nachzudenken, als auch Anlass zur Frage, ob die Dramatik von Unheil und Erlösung in den Hindu-Religionen - bis in die zutiefst mystischen Strömungen hinein - nicht weit ausgeprägter ist als in den christlichen, auf Jesu Leiden und Tod konzentrierten Traditionen.

2. Judentum – ein gegenwärtiger Schrei

Die Lehre von der Erbsünde wird hier als ein komplexes Paket präsentiert, in das verschiedene Dimensionen verwoben sind.[18] Es überrascht nicht, dass die jüdische Tradition zur christlichen die meisten Parallelen zeigt. Beginnen wir mit der Paradiesesgeschichte, die dieselben Auslegungsprobleme mit sich bringt. Auch hier spielt die anthropologische Deutung eine große Rolle: Der Auszug aus dem Paradies erscheint als innere Folge einer Fehlhaltung des Menschen, nennen wir sie Hochmut oder Stolz, Unfähigkeit zur Selbstbescheidung oder Selbstbegrenzung, und diese Fehlhaltung charakterisiert die Menschen durch alle Zeiten. „Das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an" (Gen 8,21). Ähnlich wie im Christentum erscheint die Frau oft als Einfallstor des Bösen, aber konsequenter als im Christentum wird die Doppelgeschlechtlichkeit als Grundgesetz der Wirklichkeit akzeptiert. Sintflut und prophetische Strafgerichte bestimmen diese Tradition mit hoher Intensität.

Es ist unmöglich, hier den narrativen Reichtum der Interpretationen von mehr als 2000 Jahren wiederzugeben. Zwar kennt die jüdische Tradition gemeinsame kanonische Schriften, aber auch sie kennt kein Auslegungsmonopol, sondern traditionsorientierte und zugleich erfahrungsnahe Interpretationen, aber sie zeigen erstaunlich homogene Linien. Vom ersten Tag der Schöpfung an bleiben Chaos und Unordnung bedrohlich, bleiben die Menschen von außen und von innen gefährdet. Es sind die psychologischen, die soziologischen und gesellschaftskritischen Elemente, die auch von der jüdischen Tradition her getragen werden können. Dass Menschen sündigen, das gehört ebenso zur selbstverständlichen Erfahrung wie die Tatsache, dass sie alle dem Leiden und der Vernichtung unterworfen sind. Immer wieder schreien die Menschen „aus der Tiefe zu Gott". In den Psalmen wird geschrien und geklagt[19], und das Buch Ijob wurde zum großen Trostbuch auch des christlichen Glaubens.[20] Dabei haben sich die Menschen dieses Elend natürlich durch ihre eigene Sünde verdient, aber zugleich ist es auch die schiere Bosheit der Welt, die die Unschuldigen und die von Gott Erwählten trifft. Mehr als jedes andere Ereignis hat die Shoah diese Erfahrung des Verderbens wieder ins höchst aktuelle Zentrum jüdischer Gotteserfahrung gerückt.[21] Die Unheilsgeschichte Adams geht ungemindert weiter, von „Höhepunkt" zu „Höhepunkt".

Es ist genau diese *aktuelle* Unheilserfahrung, die der historisierenden Unheilserfahrung der Erbsündentheorie entgegensteht und die den Gedanken der Erbsünde bereichern sollte. Natürlich könnte die jüdische Tradition den Satz von Paulus akzeptieren, dass durch Adam die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod (Röm 5,12). Allerdings ist dieser Adam eben auch der Mensch von hier und jetzt. Nur in diesem Sinne wird dann Adams Übertretung unsere Übertretung - nicht weil wir seine Sündenfolgen erbten, sondern weil wir in seine Nachfolge eingetreten sind. Der Vergleich mit der jüdischen Tradition kann also zeigen, wie die messianische Interpretation, die in der Erlösungstat Jesu Christi kulminiert, die Erbsündenlehre zu einem historisierenden Konstrukt werden ließ, als wäre diese Geschichte - wenigstens für die Erlösten und kraft der Taufe - schon vergangen. Sind wir wirklich schon erlöst? Hier ist aus jüdischer Perspektive Widerspruch angesagt, denn wenn die Erbsündentheorie einen Sinn hat, dann als Hinweis auf den aktuellen Schrei all derjenigen, die immer noch nach Errettung rufen.[22]

3. Islam – Freiheit und Prädestination

Das Böse ist „das Widerwärtige, das Ordnung und Existenz Bedrohende, darum Gefürchtete und Gemiedene". Es ist „ein Aspekt des Unverfügbaren, des verborgen Mächtigen, dem sich der Mensch ausgeliefert fühlt und von dem er dennoch zehrt. Das Unverfügbare ist ambivalent; es fördert das Leben und bedrängt es auch"[23]. Diese für die Hindu-Religionen formulierte Definition könnte für alle Religionen gelten. Wie Juden, so weisen auch Muslime darauf hin, dass ihnen eine Theorie von der Erbsünde fremd ist. Doch sind auch bei ihnen wichtige Elemente des Gesamtpakets „Erbsünde" zu finden.[24] Auf weite Strecken, wie

kann es anders sein, finden Christen in der muslimischen Tradition ihre eigenen Gedanken wieder. Auch hier bildet der adamitische Mythos den narrativen, die Anschauung bestimmenden Kern.[25] Die Entstehung des Bösen wird also in die Vorzeit zurückverlagert. Auch hier folgt die unbestrittene Überzeugung, dass alle Bosheit durch Menschen selbst verschuldet ist, auch wenn sie bisweilen die Konnotationen des Dämonischen hat. Das Böse tritt nie als „Kontinuum" auf, hat also keine sozialen oder geschichtlichen Züge[26], obwohl es intensiv mit dem Teufel und den Dämonen in Verbindung gebracht wird. Darauf ist nicht näher einzugehen.

Wichtiger und kennzeichnend für islamisches Denken ist jedoch ein entschiedener Optimismus, der dessen Welt- und Menschenbild durchzieht. So wird der Auszug (oder sagen wir: die Verbannung) aus dem Paradies bald weniger als Strafe für eine Sünde sondern als Vorbedingung dafür gesehen, dass Adam eine höhere Stufe seines Glücks erreichen kann; sie ist nämlich nur durch Tränen erreichbar.[27] Allah lässt die Übertretung Adams also zu dessen Vorteil zu. Hier nun zeigt sich ein zentraler Diskussionspunkt muslimischer Theologie überhaupt; es ist das Verhältnis der göttlichen Vorherbestimmung zu menschlicher Freiheit.[28] Diese Diskussion wird in der Regel vom tief verwurzelten Vertrauensgrundsatz aus geführt, da uns von Gott, dem Allbarmherzigen, nur Gutes kommen kann, er aber seine Macht unbedingt behält. So blieb über viele Jahrhunderte hin für die menschliche Freiheit wenig Raum; zu einer neuzeitlichen Freiheitsdiskussion, wie der Westen sie kennt, bestand kein Anlass. Seit dem 19. Jahrhundert wurde die Diskussionslage vielerorts komplexer und verwirrend[29], wenn auch immer wieder von pessimistischen Zeugnissen über die Zeit unterlegt und von einem pessimistischen Koranvers begleitet, der auch bei Augustinus stehen könnte: „Was dich an Gutem befällt, ist von Gott; und was dich an Bösem befällt, ist von dir selbst." (Sure 4,79) Während - wie in christlicher Tradition - das Sein prinzipiell gut ist, das Böse also nur dessen Mangel sein kann, kann das Ich auf sich bezogen sein, in sich verfangen, Quelle des Egoismus, denn „die Seele verlangt nun einmal gebieterisch nach dem Bösen" (Sure 12,53). So wird - eine weitere Parallele zu einem christlichen Gedanken - die Erfahrung von Bösem immer mehr der verdorbenen Wahrnehmung und dem bösen Verlangen der Menschen selbst angelastet. In der Mystik kann die Seele (d.h. das Ego, das Selbst) geradezu zum „Ort des Bösen" werden.[30]

Die Nähe der prophetischen Religionen ist unverkennbar, umso genauer sind drei Unterschiede im Kontext zu beachten. Der erste ist wiederum die Stellung der Figur Jesu Christi, die der Islam nicht als erlösende Gestalt kennt; deshalb erhält in ihr auch der Adam-Mythos keinen Konterpart. Die Erlösung war nie eine Frage der schon geschehenen, sakramental vermittelten Erlösung; deshalb geht die Geschichte des Unheils als adamitische Sündengeschichte unverändert weiter. Der zweite Unterschied liegt im wesentlich geringeren Organisationsgrad muslimischer Gemeinschaft und Theologie. Auch hier stehen wie in anderen nichtchristlichen Religionen Interpretationen neben Interpretationen, was oft zu einer (auch für die Spezialisten) unübersichtlichen Situation führt. Dies ist aber nur die

Rückseite der Tatsache, dass die theologischen Diskussionen ungleich reicher, vielfältiger, viel weniger monopolisiert waren als in der christlichen Theologie. So wird die große und unlösbare Spannung zwischen Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit bis heute kontroverser, aber auch unmittelbarer besprochen.[31] Eine „Erbsündentheorie" als solche kann es deshalb nicht geben, wohl aber die brennende Frage, ob und wie intensiv Menschen ins Böse verstrickt sind. Auch die Frage des Leidens wird in der muslimischen Mystik intensiv besprochen.

Dies führt zu einem dritten Unterschied. Obwohl der Islam über Jahrhunderte hin zu Fragen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung höchst scholastische Diskussionen führte, in denen sich die christliche Tradition wiedererkennt, ist diese Ähnlichkeit verschwunden. Dafür gibt es einen einleuchtenden Grund: Die Theologie des Islam war bislang nur schwach mit einer säkularisierten Gesellschaft, mit Fragen der Technik und Wissenschaft, mit den komplizierten Fragen moderner Religionskritik konfrontiert, obwohl er für eine solche Situation das theologische Rüstzeug hätte. Dadurch steht eine intensive Diskussion noch aus, die im westlichen Kulturraum seit gut hundert Jahren geführt wird. Erst wenn islamisches Denken durch dieses Feuer hindurchgeht, kann sich dessen Stärke auf einem Gebiet zeigen, das bei uns „Theodizee" genannt wird. Dann könnte noch einmal deutlich werden, dass diese spezifische Funktion der Erbsündenlehre auch im Islam umfassend verhandelt wurde.[32]

4. Buddhismus

Zwar wird dem Buddhismus oft der Charakter einer Religion bestritten, aber in seiner Reflexivität, also in seiner Konzentration auf die Innenseite menschlicher Selbsterkenntnis zeigt er zum Denkstil der Erbsündentheorie eine erstaunliche Nähe.[33] J. Laube definiert das Böse im Buddhismus „als apriorisch angeborene Verkehrung der Selbstsicht und der Selbstverwirklichung, innerhalb deren sich alles Handeln notwendigerweise als verkehrtes Handeln abspielt". Gewiss, auch die Vielfalt des Mahayana-Buddhismus kann hier nicht zur Geltung kommen. Aber in wichtigen und repräsentativen Texten[34] geht es um die Entfremdung von Mensch und Welt. Sie handeln von der „Nicht-Selbstheit" (= Entfremdung?) der Menschen und „Nicht-Selbstheit" aller Phänomene. Alles, was ist und wird, ist - dies in westlicher Übersetzung - absolut relational, gerade ohne einen absoluten Mittelpunkt. So kann das Selbst zum Bösen schlechthin werden, weil es die Erleuchtung schlechthin behindert. Diese Abweisung von Zentrum, Mittelpunkt, von Identität und Widerspruchsfreiheit gehört wohl zu dem Schwierigsten, das sich einem westlichen Denken entgegenstellt.[35] Auch im Buddhismus gilt, die bösen Taten sein zu lassen, die guten zu vollbringen. Aber ein klassischer Text fügt eine entscheidende dritte Forderung hinzu: „Reinige dein eigenes Herz."[36] Aus dieser Perspektive der Reflexion ist das Gute im Entscheidenden nämlich Reinheit, „so wie ein Spiegel immer wieder vom Staub zu befreien ist. Es ist der Geist, der durch sein Reflektieren den Staub nicht anziehen darf", sonst lassen wir uns vom Schein der Dinge und vom Schein unserer selbst fangen und

täuschen. Dieser Aspekt von Reinheit und Schein *(maya)* ist wichtig, denn er führt zum Grundproblem buddhistisch interpretierter Existenz. Unsere Grunderfahrung ist eine Erfahrung des Leidens, weil wir dem Schein der Dinge erliegen und ihm nach dem Tode erst recht erliegen werden.[37]

Hier wird ein Ton angeschlagen, der stark an neuzeitliche Interpretationen der Erbsünde erinnert. Es geht um ein verkehrtes Wissen und um eine Erfahrung von Leid und Trauer, die sich ihrer Ausweglosigkeit bewusst ist, denn in diese Erfahrung wird die eigene Verantwortlichkeit mit aufgenommen: „Das eigentlich Böse wird [...] als die dynamische Subjektivität des Menschen beschrieben, als Begehren, aber nicht so sehr als das bloße Ausgerichtetsein (Intendieren), sondern als das Ausgeliefertsein an die eigene Begierde wie beim rasenden Kaninchen im Netz". Der ausgelieferte Mensch weiß aber zugleich, dass er sich dieser Dynamik selbst ausgeliefert hat. „Der Mensch, der an seiner Gier festhält, folgt dem Strom, den er selbst verursacht hat [...]"[38] Zwar sind Menschen ihrem Schicksal ausgeliefert (ihrer Zeit, Katastrophen in Natur und in Gesellschaft, ihrer eigenen Verblendung ...), aber in dieser ihrer Leidenserfahrung und trotz ihrer ziehen sie sich in Selbstgenügsamkeit zurück. Sie sind wie spielende Kinder in einem Haus, ohne zu merken, dass es brennt.

Es sind die Figuren der Selbsttäuschung und der selbstverschuldeten Unfreiheit, die auch das Erbsündemodell einzufangen sucht. Es sind - frappante Parallelen - die Teufelszirkel, in die wir Menschen verloren sind und die auch im Buddhismus den Ruf nach Erlösung unausweichlich machen. So verwundert es nicht, wenn - im Rahmen der Symbolwelt von Verblendung und Schein - diese Erlösung in der „Erleuchtung" erwartet wird. Diese Erlösung bedeutet, wie Nishida[39] schreibt, die Entdeckung eines Absoluten, das absolut widersprüchlich ist und eine Selbsterkenntnis, die das Selbst voll aufzugeben weiß, also eine Befreiung vom absoluten Bösen. So verwundert es auch nicht, dass andere Philosophen wie Tanabe[40] einen Schritt weitergehen. Sie finden das „radikal Böse", das die Erleuchtung verhindert, nicht nur im Inneren des Selbst, sondern auch in der Gesellschaft und ihren Institutionen. So verbindet Tanabe die radikale Selbstkritik buddhistischer Denker mit Gesellschaftskritik. Genau diese Verbindung ist, wenn ich recht sehe, der spannende Punkt, mit dem sich eine radikale Theorie der Erbsünde verbinden könnte.

Schluss: Suche nach einer neuen Freiheit

Ich breche hier ab und weise noch einmal daraufhin: Diese über alle Maßen kurzen Hinweise geben über die genannten Religionen keinerlei Aufschluss und sollten so auch nicht verstanden werden. Sie wollten nur zeigen, dass die wichtigen Teilelemente des Theoriepakets „Erbsünde" im Übermaß auch in anderen Religionen zu finden sind. Offensichtlich hat sich aber auch dies gezeigt: Die gestellte Frage könnte zu einer höchst fruchtbaren, höchst spannenden, aber auch höchst umfassenden Studie führen. Wir könnten Gesprächsprofile für einen

gegenseitigen Dialog aufstellen, zu dem uns die Erbsündentheorie inspiriert. Dabei könnte die christliche Theologie in die Schule gehen, um zu lernen:

- Von den Hindu-Religionen könnten wir Antworten auf die Frage lernen: Wie gelingt es uns, die Abgründe unseres Lebens - mit all ihrer Begrenztheit, Bosheit, Zerstörung, Illusion und Selbsttäuschung - so in ihrer Vielfalt ernst zu nehmen, wie wir sie täglich erfahren und wie sie von denen erfahren werden, die wirklich leiden und mit der Natur mitleiden?
- Von den jüdischen Traditionen können wir Antworten auf die Frage lernen: Wie gelingt es uns, uns endlich von den gefährlichen (und antijüdischen) Tendenzen eines christlichen Perfektionismus zu lösen? Noch immer meinen wir ja, die messianische Erlösung sei wirklich geschehen, die Lawine der Bosheit sei gestoppt, und wir würden von unserer Selbstzerstörung nicht mehr überflutet. Wann begreifen wir, dass das Gebet immer noch in einen Schrei um Hilfe münden muss, bevor wir die Erlösung in Christus preisen?
- Von den muslimischen Traditionen können wir Antworten auf die Frage lernen, wie sich der göttliche Weltplan und die menschliche Freiheit miteinander vertragen. Bosheit und Leiden bleiben für den Glauben an einen einzigen Gott immer ein Problem. Deshalb werden wir das Böse immer in der Spannung zwischen abscheulicher Tat und glücklicher Schuld begreifen und lernen müssen, dass das Theodizeeproblem nie theoretisch, sondern nur praktisch gelöst werden kann.
- Von den buddhistischen Traditionen können wir Antworten auf die Frage lernen, wie wir Menschen aus den Paradoxen einer selbstverschuldeten Unfreiheit und einer schicksalhaften Verantwortung erlöst werden können. Hier werden Lösungen für den Grundwiderspruch der Erbsündentheorie angeboten, dass wir nämlich ein Unheil geerbt haben, für das wir Verantwortung übernehmen können.
- Von der christlichen Tradition könnten wir schließlich Antworten auf die Frage lernen, wie wir angemessen zwischen Tätern und Opfern unterscheiden und dann zu klären wissen, ob Gottes Allmacht nicht auch Ohnmacht beinhaltet[41] und auf welcher Seite wir wirklich stehen.

Alle Religionen, die hier zu Wort kamen, bewegen sich (wie die christliche Tradition) im Dreieck von verfügtem Leiden, eigener Verantwortung und der Frage nach einer neuen Freiheit. So verschieden ihre Antworten auch sind, so sehr gleichen sie einander in ihren grundsätzlichen Intuitionen: Eine Grundstruktur menschlichen Gutseins ist definitiv verletzt. Aus eigener Macht können wir uns aus diesem Unheil nicht befreien. Genau deshalb sind wir auf Hilfe angewiesen, auch wenn sie durch unsere eigene Kraft und Kreativität vermittelt wird.

[1] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1977, 93.

[2] Zitiert in Markus Knapp, *„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt". Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialogs mit Theodor W. Adorno*, Würzburg 1983.

[3] Die entscheidende Stelle findet sich in *Ad Simplicianum* I, 2, 16 (CCL 44,42), geschrieben 397; s. Hermann Häring, *Die Macht des Bösen*, Zürich/Köln 1979, 197-201.

[4] Häring, *Die Macht des Bösen*, aaO., 239-266.

[5] Auf den vorläufigen und provisorischen Charakter dieses Versuchs sei ausdrücklich hingewiesen. Es handelt sich um keine Forschungsergebnisse, sondern um eine erste globale Hypothese, die nach vielen Richtungen hin der Überprüfung und Differenzierung bedarf.

[6] Ellen J. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, Assen 1989.

[7] Zur Interpretation s. Häring, *Die Macht des Bösen*, aaO., 139-161; Robert J. O'Connell, *De libero arbitrio*, I. Stoicism revisited, in: Augustinian Studies I (1970), 49-68.

[8] Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982; Kurt Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Stuttgart [2]1994.

[9] In der Gesamtlinie lasse ich mich leiten von: Johannes Laube (Hg.), *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt 2003 mit Beiträgen von Daniel Krochmalnik (Das Böse in der jüdischen Tradition, 13-62), Hermann Häring (Das Böse in der christlichen Tradition, 63-130), Reinhard Schulze (Das Böse in der islamischen Tradition, 131-200), Axel Michaels (Das Böse in der hinduistischen Tradition, 131-200), Johannes Laube (Das Böse in der buddhistischen Tradition, 259-355). Die meisten Beiträge arbeiten mit einer strengen Auswahl bestimmter Traditionen, dennoch können die Darstellungen für ihre Traditionen als repräsentativ gelten.

[10] Gustav Mensching, *Gut und Böse im Glauben der Völker*, Leipzig 1941.

[11] Laube, *Das Böse in den Weltreligionen*, aaO., Einleitung, 9-12; Zit. 10.

[12] Michaels, *Das Böse in der hinduistischen Tradition*, aaO., bietet in erster Linie eine Übersicht zu den Hindu-Religionen (brahmanischer Sanskrit-Hinduismus), südasiastischen Volksreligionen sowie einigen gestifteten Religionen, die sich als Erlösungsreligionen verstehen (vishnuitische und shivaitische Sekten, Neohinduismus sowie hindu-christliche Mischreligionen). Michaels weist zudem darauf hin, dass der sog. Hinduismus kein religiöses Zentrum und nicht einmal religiöse Schriften kennt, die für alle normativ sind. Aus diesen Gründen ist jede Gesamtdeutung notwendig mit einem hohen Maß an intuitiver Beurteilung verbunden.

[13] Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1967; Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi 1993.

[14] Zwar ist die klassische Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen unter Fachleuten höchst umstritten, doch bleiben die anthropologische Unterscheidung und differenzielle Analyse von Scham und Schuld von hoher Bedeutung (s. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten*, Israel und Europa, München/Wien 2000, 133-178.

[15] Wilhelm Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Kreuzlingen 2000.

[16] Von Michaels als „verbreiteter Spruch" eingeführt (*Das Böse in der hinduistischen Tradition*, aaO. 209); Roland Beer (Üb.), *Indische Spruchweisheit*, Leipzig/Weimar 1973, Nr. 1567.

[17] Michaels, *Das Böse in der hinduistischen Tradition*, aaO., 209.

[18] Daniel Krochmalnik präsentiert seinen Beitrag als „Jüdische Interpretationen zu Genesis 1.11".

[19] Ein gute Analyse solcher Zusammenhänge bietet Ulrich Berges, *Schweigen ist Silber - Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster 2003; ders., *Klagelieder* [Kommentar], Freiburg 2002.

[20] Willem A. M. Beuken (Hg.), *The Book of Job*, Leuven 1994.

[21] Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg (Schweiz) 1992; Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970; Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde., Frankfurt 1990; Peter Longerich, *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*, München 1998; Leni Yahil, *Die Shoah*, München 1998.

[22] Johann Baptist Metz (Hg.), *„Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995.

[23] Michaels, *Das Böse in der hinduistischen Tradition*, aaO., 201.

[24] Schulze, *Das Böse in der islamischen Tradition*, aaO., stützt sich stark auf den Koran und intendiert einen Überblick über die klassischen Strömungen bis zum 16. Jahrhundert. Gemäß ihm ist die darauffolgende Theologie zur Frage des Bösen bis zum 19. Jahrhundert nicht aufgearbeitet.

[25] Cornelia Schöck, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlin 1993.

[26] Schulze, *Das Böse in der islamischen Tradition*, aaO., 131.

[27] Das ist die Antwort des 1580 verstorbenen Theologen und Richters Üftade Efendi al-Burusawi (Schulze 143).

[28] W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

[29] Schulze 192.

[30] So die Aussage des Sufi al-Harith al-Muhasibi im 9. Jh. (Schulze, *Das Böse in der islamischen Tradition*, aaO., 180).

[31] Linwood Urban/Douglas N. Walton (Hg.), *The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil*, New York 1978; John Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966.

[32] Schulze zeigt, dass es seit dem 19. Jahrhundert dafür interessante Ansätze gibt, die auch die Frage menschlicher Freiheit noch einmal zu Debatte stellen. Deren Erforschung könnte - zusammen mit der Methode der Paradigmenanalyse von Hans Küng - zu interessanten Ergebnissen führen.

[33] Laube versteht seine genannte Untersuchung in erster Linie material-systematisch, indem er diese Religion „in einem idealtypischen System" rekonstruiert. Er konzentriert sich auf den Mahayana-Buddhismus, den er gegen Standardvorwürfe wie „hybrid", „heterodox" oder „dekadent" verteidigt (*Das Böse in der buddhistischen Tradition*, aaO., 265).

[34] Diese Texte werden in diesem Zusammenhang nicht weiter identifiziert; sie stammen in der Regel aus dem japanischen Kulturraum (ebd.).

[35] Michael von Brück, *Whalen Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997; Masumi Shimizu, *Das ‚Selbst' im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die ‚Person' im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden 1981; Laube, *Das Böse in der buddhistischen Tradition*, aaO., 266.

[36] So im Sutren-Text *Dhammapada*, im Buddha-Kapitel 14, Vers 183.

[37] So im selben Sutren-Text, Kapitel 1, Verse 17 und 18: „Der Mensch, der in der Erscheinungswelt leidet, leidet auch nach dem Tod, der Mensch, der Sünden begangen hat, leidet an beiden Orten, er leidet, weil er sich bewusst ist: ‚Ich habe Böses getan', so gerät er auf die Bahn des Bösen und leidet erst recht. Der Mensch, der in der Erscheinungswelt Freude erlebt, freut sich auch nach dem Tod, der Mensch, der Glückliches bewirkt hat, freut sich an beiden Orten; er freut sich, weil er sich bewusst ist: ‚Ich habe Gutes bewirkt', so wird er auf der Bahn des Glücklichen geboren und freut sich erst recht." (Laube, *Das Böse in der buddhistischen Tradition*, aaO., 276).

[38] Kapitel 24, Vers 347 (Laube, *Das Böse in der buddhistischen Tradition*, aaO., 278).

[39] Kitaro Nishida (1870-1945) zählt zu Japans wichtigen Philosophen.

[40] Haijme Tanabe (1885-1962), Nachfolger von Nishida auf dessen Lehrstuhl in Kyoto.

[41] Hermann Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999; Amuluche G. Nnamani, *The Paradox of a Suffering God*, Frankfurt 1985.

Anthropologische Folgen und politische Auswirkungen der Erbsünde

Christophe Boureux

I. Wer profitiert davon?

1. Verschiedene Ebenen

Um zu klären, was die Lehre von der Erbsünde bedeutet, werden wir bei den folgenden Überlegungen von der Frage ausgehen: „Wer profitiert davon?" Unsere Untersuchung befasst sich mit den Auswirkungen der Lehre von der Erbsünde, und wir werden dasselbe tun wie ein Polizist, der keinerlei Hinweis auf Täter oder Tatmotiv hat und sich daher zunächst fragt: „Wer profitiert von diesem Verbrechen?" Doch wie soll man diese Frage - „Wer profitiert von der Erbsünde?" - verstehen? Ist die Vorstellung nicht abwegig, dass jemand von der Erbsünde profitieren könnte, die doch keinen Gewinn, sondern im Gegenteil einen Verlust, keine Errungenschaft, sondern ein Scheitern darstellt? Wer so fragt, der verwechselt das Wissen von einer Sache mit der Sache selbst. Unsere Hypothese lautet: Es gibt keine Lehre, die nicht für diejenigen, die sie verteidigen, von Nutzen ist.

Nun muss aber gerade im Falle der Erbsünde, in dem es darum geht, zu begreifen, was das eigentlich Menschliche ist, die theoretische Distanz des Wissenschaftlers zu seinem Forschungsgegenstand in Frage gestellt werden. Der Gedanke, den wir hier skizzieren wollen, ist der, dass man in den Auswirkungen der Lehre von der Erbsünde die anthropologische nicht von der politischen Ebene und die Frage nach der freien Selbstbestimmung des Einzelnen nicht von der Frage nach der Staatsgewalt trennen kann. Denn wenn für Augustinus, den *Erfinder* der Erbsünde, „von zweierlei Liebe zwei Städte gegründet wurden", dann wird die Frage nach ihrer Verflechtung im Laufe der Geschichte immer aktuell sein. Die Qualität der Beziehung zwischen Regierenden und Regierten hängt davon ab, wie man die Frage nach der Bedeutung der Erbsünde beantwortet.

2. Ist der Mensch gut oder böse?

Diese zuletzt genannte Beziehung ist wie ein Prisma, das die Lehre von der Erbsünde auffächert und erhellt. Denn die Lehre von der Erbsünde ist untrennbar mit der Frage verbunden: Ist der Mensch gut oder böse? Ist er in der Lage, den guten Willen häufiger wirksam werden zu lassen als den bösen Willen? Ist er

dazu fähig, sein Heil (in der Sprache der Theologie) oder sein Glück (in der Sprache der Politik) selbst in die Hand zu nehmen und sich die Regierenden zu geben, die er braucht? Oder ist er böse und daher notwendigerweise auf einen anderen (einen Gott, einen Erlöser, einen himmlischen Boten, einen charismatischen Führer, ein anderes Volk) angewiesen, um sein Glück zu finden? Augustinus' Formulierung ist hinreichend weit gefasst, um vielen Deutungen Raum zu geben. Entscheidend ist, wie man die Tatsache interpretiert, dass die Gemeinwesen seiner Ansicht nach Könige haben, „die über das Wohlergehen ihrer Völker wachen, [während] diese ihren Regenten gehorsam sind". Das Verständnis von der Erbsünde entscheidet im gesamten Verlauf der Geschichte darüber, welches Verhältnis die Regierenden zu den Menschen schaffen, über die im politischen oder spirituellen Sinne zu herrschen ihnen aufgetragen ist.

3. Drei Autoren

Wir wollen uns dieser Problematik in einem ersten Schritt aus historischer, juristischer und schließlich philosophischer Sicht nähern, und zwar anhand der Arbeiten von drei Autoren, die sich, obwohl keine Theologen, dennoch alle mit der Erbsünde auseinandergesetzt haben: Jean Delumeau, Carl Schmitt und Paul Ricœur. In einem zweiten Schritt wollen wir sodann von diesen nichttheologischen Betrachtungsweisen ausgehen, um drei Klippen zu überwinden, die dem Verständnis der Erbsünde im Wege stehen: den Ahistorismus, den Moralismus sowie den Fundamentalismus oder Integralismus.

II. Die Verflechtung von individueller Selbstbestimmung und politischer Herrschaft aus nichttheologischer Sicht

1. Eine politische Geschichte (J. Delumeau)

Der Historiker J. Delumeau schreibt in seinem großen Werk *Le péché et la peur* („Die Sünde und die Furcht"): „Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, dass die Diskussion um die Erbsünde mit ihren diversen Nebenprodukten - dem Problem der Gnade, des unfreien oder freien Willens, der Prädestination - damals [in der für unsere Untersuchung besonders relevanten Zeit, nämlich vom 15. bis einschließlich 17. Jahrhundert] zu einer der wichtigsten Fragen der westlichen Zivilisation wurde und schließlich alle betraf, von den Theologen bis hin zur einfachsten Landbevölkerung, die vom Sturm der Religionskriege erfasst wurde, ja sogar bis hin zu den Indianern in Amerika, die in aller Eile getauft wurden, damit sie, wenn sie starben, nicht wie ihre Vorfahren in die Hölle kamen. Für uns heute ist es freilich schwer vorstellbar, welchen Raum die Erbsünde in den Köpfen und in allen gesellschaftlichen Schichten eingenommen hat. Dieser Raum war sicherlich weit größer als der, den heute der Begriff ‚Klassenkampf' beansprucht, denn dieser ist für einen großen Teil der Bevölkerung nicht existentiell

erfahrbar. Es ist eine Tatsache, dass die Erbsünde und ihre Konsequenzen zu Beginn der europäischen Neuzeit im Mittelpunkt des Geschehens standen - eines äußerst turbulenten Geschehens."[1]

Diese allgemeinen Ausführungen J. Delumeaus sind in zweifacher Hinsicht interessant. Sie machen deutlich, dass die Lehre von der Erbsünde das Bewusstsein und die Kultur der westlichen Welt im Laufe der Jahrhunderte in entscheidender Weise mitgeprägt hat: Das beweisen die siebenhundert Seiten des hier zitierten Werks und die zahlreichen anderen historischen Schriften von J. Delumeau. Sie zwingen uns, wenn das überhaupt notwendig ist, zu der Einsicht, dass wir untrennbar mit der Vergangenheit verbunden sind. Die Lehre von der Erbsünde ist unser Erbe, und selbst wenn wir nichts von ihr wüssten, ist doch unser Denken mit all seinen Errungenschaften in hohem Maße von ihr beeinflusst.

Was die Ausführungen J. Delumeaus außerdem interessant macht, ist die darin enthaltene Analogie zwischen dem Einfluss der Lehre von der Erbsünde und dem Klassenkampf.[2] Sie weist auf die Beziehung hin, die zwischen der den Einzelnen betreffenden Erbsünde und seinem öffentlichen, politischen und damit kollektiven Status besteht. Es ist nicht so sehr die kollektive Dimension der Sünde, die hier betont wird, sondern die Tatsache, dass das, was den Einzelnen betrifft, sich notwendigerweise auf das Erscheinungsbild der öffentlichen Sache - also den Zuständigkeitsbereich der politischen Einrichtungen - überträgt. Demnach ist der *Augustinismus,* den man als eine die Jahrhunderte überdauernde Fortsetzung der antipelagianischen Kontroverse bezeichnen könnte, nicht nur eine theologische Denkrichtung, sondern hat darüber hinaus eine unübersehbare politische Dimension: Die Zerstörung des Klosters von Port-Royal durch Ludwig XIV. im Jahr 1711 ist nach wie vor die vielleicht symptomatischste Manifestation dieser Zusammenhänge.

Der politische Augustinismus, der mit diesem Ereignis in die Tat umgesetzt worden ist, geht von der Auffassung aus, dass der Mensch von der Sünde gezeichnet ist und nicht entscheiden kann, welche Regierung die richtige ist; deswegen muss er sich einer zeitlichen Macht unterwerfen, damit Gerechtigkeit herrscht. Die Erbsünde versetzt den Menschen gleichsam in eine Lage, in der er darauf angewiesen ist, vom Staat in Zucht genommen zu werden. Im Christentum wird sodann die zeitliche der spirituellen Macht untergeordnet und geht in ihr auf.

Der Autor

Christophe Boureux OP, geb. 1958 in Frankreich, seit 1994 Doktor der Theologie und Religionsanthropologie, unterrichtet zurzeit an der theologischen Fakultät des Institut Catholique von Lille. Seit 15 Jahren ist er verantwortlich für die Ausbildung der jungen Dominikaner in Nordfrankreich. Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und Autor zahlreicher Artikel zur Fundamentaltheologie, zuletzt: Les plantes de la Bible et leur symbolique (Paris 2001). Anschrift: Couvent des dominicains, 7 Avenue Salomon, F-59800 Lille, Frankreich. E-Mail: cboureux@nordnet.fr.

2. Eine politische Theorie (C. Schmitt)

Der zweite Autor, den wir hinzuziehen können, um unsere Überlegungen zu untermauern, ist, wie man leicht erraten wird, Carl Schmitt. „Jede politische Idee nimmt irgendwie Stellung zur ‚Natur' des Menschen und setzt voraus, dass er entweder ‚von Natur gut' oder ‚von Natur böse' ist. Mit pädagogischen oder ökonomischen Erklärungen kann man der Frage nur scheinbar ausweichen."[3] Für C. Schmitt ist es möglich, die Konzepte der modernen Staatstheorie anhand der ihnen zugrunde liegenden Anthropologie zu analysieren, weil sie in Wirklichkeit säkularisierte theologische Konzepte sind. Das Dogma von der Erbsünde lehrt, dass das Böse im Menschen gegenwärtig ist, und rechtfertigt damit einen autoritären und kriegerischen Staat, während der Liberalismus, der den Menschen für gut erklärt, in seinen Augen zum Nihilismus führt, das heißt zu einer kritischen, misstrauischen Einstellung gegenüber Staat und Politik.

Als Liberalismus bezeichnet C. Schmitt diejenigen Theorien, die auf der Annahme basieren, dass der Mensch gut sei und die Gesellschaft sich folglich selbst organisieren solle, während die Aufgabe des Staates lediglich darin bestehe, zu gewährleisten, dass der Mensch sich in einer „typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz"[4] frei bewegen kann. Der Liberalismus ist die Proklamation eines Individuums, das Geschäfte macht und keine Politik und das deswegen keine Feinde, sondern nur Geschäftspartner hat, deren politische und religiöse Überzeugungen es bewusst ignoriert (oder zu ignorieren vorgibt).

„Der Zusammenhang politischer Theorien mit theologischen Dogmen von der Sünde, der bei Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés und F. J. Stahl besonders auffällig hervortritt, bei zahllosen anderen aber ebenso intensiv wirksam ist, erklärt sich aus der Verwandtschaft dieser notwendigen Voraussetzungen. Das theologische Grunddogma von der Sündhaftigkeit der Welt und der Menschen führt - solange sich die Theologie noch nicht zur bloß normativen Moral oder zur Pädagogik verflüchtigt hat - ebenso wie die Unterscheidung von Freund und Feind zu einer Einteilung der Menschen, zu einer ‚Abstandnahme', und macht den unterschiedslosen Optimismus eines durchgängigen Menschenbegriffes unmöglich. In einer guten Welt unter guten Menschen herrscht natürlich nur Friede, Sicherheit und Harmonie Aller mit Allen; die Priester und Theologen sind hier ebenso überflüssig wie die Politiker und Staatsmänner."[5]

Für C. Schmitt dient die Lehre von der Erbsünde als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Politischen und dem Nicht-Politischen. Politik treiben heißt, das öffentliche Leben eben nicht auf einen großen Geschäftsbetrieb zu reduzieren, dessen Führung sich in der Wahrnehmung technischer, organisatorischer, ökonomischer und soziologischer Aufgaben erschöpft, und dabei von der *a priori* gefassten Überzeugung auszugehen, dass der Mensch dem Menschen kein Wolf, sondern dass der Mensch gut sei. Folglich ist die Regierung die richtige, die den Menschen für böse hält und sich dazu berufen fühlt, mit äußerer Machtausübung die Irrtümer ungeschehen zu machen, die der Mensch aus seiner grundsätzlichen, inneren Unfähigkeit heraus begeht, sich einer festen Ordnung (oder Harmonie) zu

unterwerfen. Der Herrscher, der durch seine Gesetze Zucht ausübt, ist das notwendige Gegenstück zu einem strafenden Gott. Er muss sich zu Strafmaßnahmen entscheiden können. Im Gegensatz zum politischen Augustinismus ist hier also festzustellen, dass die spirituelle Macht der zeitlichen untergeordnet wird und in ihr aufgeht. Ein Beispiel dafür ist die *Action française* von Charles Maurras oder auch Hitlers Religionspolitik im nationalsozialistischen Deutschland.

3. Ein falsches Wissen (P. Ricœur)

Der dritte Autor, der die Beziehung zwischen Erbsünde und politischer Struktur auf seine Weise thematisiert, ist P. Ricœur. In seinen Überlegungen zur Bedeutung der Erbsünde zeigt er, dass der Sinn des biblischen Mythos darin besteht, die tragische Exilserfahrung des biblischen Israel auf die gesamte Menschheit zu übertragen. Man muss der Versuchung widerstehen, die Gestalt Adams zu historisieren, und sie eher als die Gestalt oder „den Typus des alten Menschen" auffassen, der notwendig geworden ist, um das zu begreifen, was das christliche Bild von der Wiedergeburt über die Erbsünde aussagt. Folglich ist es illusorisch, sich im Hinblick auf die gute oder die schlechte Natur des Menschen festlegen zu wollen: „Vom Standpunkt der begrifflichen Vorstellung aus haben wir hier mit einem hoffnungslosen Unterfangen zu tun, metaphysisch gesehen aber mit einer tiefen Einsicht: Der Wille selbst umfaßt eine Quasi-Natur; das Böse bildet eine Art Unwillentliches im Kern des Willentlichen selbst, nicht mehr diesem gegenüber, sondern unmittelbar in ihm, und gerade hierin erkennen wir den unfreien Willen. Dies ist auch der Grund, warum man das monströse Mischgebilde konstruiert hat, das einen juridischen Begriff der Zurechnung, der das Willentliche wahren soll, mit einem biologischen Vererbungsbegriff vereint, der dem Unwillentlichen, Erworbenen, Übernommenen Rechnung trägt."[6]

Diese Auslegung macht deutlich, dass das Böse als etwas Ererbtes immer schon da ist und dass sich der Mensch als Individuum ebenso wie als Gemeinschaftswesen immer wieder nach seiner Verstrickung in dieses Böse fragen muss, weil er weiß, dass er sich aus eigener Kraft nicht vollständig von ihm lösen kann. Im Gegenteil: Die Erfahrung der Wiedergeburt ist eine Abwehr, eine Zurückweisung des Bösen durch einen Erlöser, der stärker ist als der Mensch. Die Analyse von Ricœur zeigt uns - und das ist ihr Verdienst -, dass diese „absurde Vorstellung" von der Ursünde eine unvollständige Anthropologie (ohne objektive Aussage) ist, die auf der einen Seite von der Erfahrung der in Christus geschenkten Wiedergeburt und auf der anderen Seite von der auf die gesamte Menschheit (den ursprünglichen Adam) ausgedehnten Heilserfahrung der Israeliten im Exil ausgeht. Auf diese Weise lässt sich die komprimierte Darstellung des Augustinus leichter entfalten oder auseinanderlegen. Die Tatsache, dass alle Menschen in Christus erlöst sind, stammt aus der paulinischen Gegenüberstellung von Christus und Adam, die einerseits einen uneingeschränkten Träger der Offenbarung voraussetzt, der kommt, um die sündigen Menschen zu erlösen, und andererseits die menschliche Exilsituation in einem Prototyp, dem aus dem Paradies vertriebenen ursprünglichen Adam, universalisiert.

Obwohl diese Tatsache durch die Formulierung des Augustinus verschleiert zu werden droht, muss darauf hingewiesen werden, dass in der Gegenüberstellung von Christus und Adam Protologie und Eschatologie einander die Waage halten. Beide repräsentieren ein Kollektiv. Doch während die Eschatologie die Protologie offenbar werden lässt, ist die Wirkung der Protologie immer schon im Hier und Jetzt spürbar. Ricœurs Ausführungen zufolge enthält „(d)er Begriff der Ursünde [...] ein falsches Wissen, und als Wissen muß man ihn zerstören", um einer Hermeneutik der Symbole Platz zu machen, die sich „(z)wischen dem Historismus des naiven Glaubens an die Ursprünge und der blutleeren, moralistischen Sicht der Rationalisten"[7] erstreckt. Ricœurs Überlegungen zur Erbsünde fordern uns damit gleich doppelt zur Wachsamkeit auf: gegenüber dem Fundamentalismus, der die spirituelle Macht beansprucht und keine Kritik duldet, und gegenüber dem Rationalismus, der die zeitliche Macht beansprucht und nicht bedenkt, dass Menschen Fehler machen. Im ersten Fall glaubt man im Besitz der höchsten Wahrheit zu sein und diese den anderen aufzwingen zu dürfen, und im zweiten Fall rechtfertigt das Fehlen einer solchen letztgültigen Wahrheit die Unterwerfung des Menschen unter die Staatsräson oder unter andere Sachzwänge, seien sie nun politischer, wirtschaftlicher oder technischer Natur.

II. Drei Klippen im Verständnis der Erbsünde

Der Umweg über die politischen Auswirkungen der Erbsünde hat uns mit J. Delumeau gezeigt, dass es eine politische *Geschichte* der Erbsünde gibt, sodann, mit C. Schmitt, dass eine *politische Theoriebildung* auf der Grundlage der Erbsünde plausibel ist, und schließlich haben wir mit Ricœur festgestellt, dass das *Wissen* um die Erbsünde politisch genutzt wird. Meines Erachtens gibt uns dies die Möglichkeit, drei Klippen im Verständnis der Erbsünde zu überwinden.

1. Ahistorismus und falscher Harmonismus

Die erste dieser Klippen ist der Ahistorismus der Anthropologie, denn der Historiker konfrontiert uns mit der unumstößlichen Tatsache, dass das historisch ist, was eine historische Ursache hat. Demnach können wir von der Erbsünde nicht mehr als von der Sünde unserer „Stammeltern" sprechen, die dazu geführt hat, dass sie das ewige Leben im Paradies verlassen und in die historische Zeit eintreten mussten. Die durch die Vertreibung aus dem Paradies markierte Zäsur zwischen Prähistorischem und Historischem besteht nicht mehr. Auf diese Weise entgeht man der Gefahr einer Harmonisierung mit der Paläontologie. Denn in der Paläontologie bezeichnet diese Zäsur den Moment der Hominisation, also die Überlegenheit des *Homo sapiens* über alle anderen Spezies - und das, obwohl er annähernd sechzigtausend Jahre gemeinsam mit seinem nächsten Verwandten, dem *Homo neanderthalensis*, hat existieren können[8] und obwohl er 98 Prozent seines Erbguts mit dem Schimpansen und 99,9999997 Prozent seiner Entwicklungsgeschichte mit den afrikanischen Menschenaffen gemeinsam hat. Gewiss ist

die menschliche Spezies einzigartig, und vielleicht ist das die Ursache für jenes metaphysische Gefühl tiefer Einsamkeit, das ihn „im Himmel" nach einem Gesprächspartner suchen lässt, doch diese Einzigartigkeit ist das Ergebnis historischer Ereignisse, nicht das Ergebnis von etwas, das vor der Zeit geschehen ist. Es ist nicht der „Sündenfall", der den Menschen in die Geschichte eintreten lässt, es ist die Geschichte, die den Menschen in das Bewusstsein der Erbsünde eintreten lässt.

Nun sind wir in der Lage, die gedankliche Strategie besser zu begreifen, die beispielsweise die Enzyklika Pius' XII. *Humani generis* (1950) mit ihrer Verurteilung des Polygenismus verfolgt: „Die Christgläubigen können diese Auffassung nämlich nicht gutheißen, deren Anhänger behaupten, entweder habe es nach Adam hier auf Erden wahre Menschen gegeben, die nicht von demselben als dem Stammvater aller durch natürliche Zeugung abstammten, oder ‚Adam' bezeichne eine Menge von Stammvätern; es ist nämlich keineswegs ersichtlich, wie eine solche Auffassung mit dem in Übereinstimmung gebracht werden könnte, was die Quellen der geoffenbarten Wahrheit und die Akten des Lehramtes der Kirche über die Ursünde vorlegen, die aus der wahrhaft von dem einen Adam begangenen Sünde hervorgeht und die, durch Zeugung auf alle übertragen, einem jeden als ihm eigen innewohnt."[9] Die Enzyklika erinnert zu Recht daran, dass die Offenbarung die Wahrheit der Erbsünde enthüllt. Doch die Strategie, diese Lehre auf die Verurteilung einer von den positiven Wissenschaften vertretenen „Auffassung" zu stützen, verrät den Willen, die Macht des historischen Wissens der spirituellen und theologischen Macht unterzuordnen, deren Anliegen es ist, die menschliche Gemeinschaft im Namen eines pädagogischen Imperativs zu moralisieren.

Hier geraten unsere Begriffe von der historischen Zeit in Widerspruch zu einer moralischen Sichtweise. Hätte dieser Widerspruch Bestand, würde er den Sinn der Erbsünde verdunkeln. Dank der Geschichte und des Wissens um historische Zusammenhänge ist jedoch gerade dadurch die Generationen übergreifende Solidarität in den Blickpunkt gerückt worden, die in der Lehre von der Erbsünde enthalten ist und die Einzigartigkeit der menschlichen Spezies begründet.

2. Moralismus

Die zweite Klippe auf dem Weg zum richtigen Verständnis der Erbsünde ist die Neigung, sie in den Platituden eines ethischen Monotheismus zu verschließen, der Gott dazu verpflichtet, offen für uns Partei zu ergreifen. Wenn C. Schmitt zeigt, dass auf der guten oder bösen Natur des Menschen ganze politische Theorien aufbauen, so beweist dies, wie gefährlich es ist, auf die Vorstellung von einer kollektiven Sünde zurückzugreifen. Denn der Begriff der kollektiven Sünde stützt sich auf das paulinische Motiv von den vielen Menschen, die zu Sündern wurden (Röm 5,19), und schließt von dort auf die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Diese manifestiert sich in den Sündern, die Situationen der Sünde schaffen. Alle Menschen sind Sünder, solange sie nicht von Christus erlöst worden sind; deswegen haben diejenigen, die ihn kennen, in seinem Namen handeln und „den besseren Teil gewählt" haben, eine Sendung in Bezug auf diejenigen, die Böses

tun. In diesem Sinne konnte der heilige Bernhard beispielsweise seine Lobrede auf die Tempelritter halten: „Die Ritter Christi aber kämpfen mit gutem Gewissen die Kämpfe des Herrn und fürchten niemals weder eine Sünde, weil sie Feinde erschlagen, noch die eigene Todesgefahr. Denn der Tod, den man für Christus erleidet oder verursacht, trägt keine Schuld an sich und verdient größten Ruhm. Hier nämlich wird für Christus, dort Christus (selbst) erworben. Er nimmt wahrlich den Tod des Feindes als Sühne gern an und bietet sich noch lieber seinem Streiter als Tröster dar (...), ‚er steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut, zum Ruhm aber für die Guten' (Röm 13,4; 1 Petr 2,14)"[10]. Diese Interpretation rechtfertigt - für diejenigen, die sich in moralischer Hinsicht für gerecht halten und Luthers *simul peccator et iustus* nicht verstehen - Repressalien gegen andere Gruppierungen, die als Feinde bezeichnet werden, und verpflichtet zu einem *Dezisionismus*, der „normalerweise" nur in einem Krieg enden kann. Der Begriff der kollektiven Sünde legitimiert verheerende Feldzüge, die unterschiedslos gegen ganze Bevölkerungen geführt werden, um im Namen der Moral Rache zu nehmen für Sünde und Ungerechtigkeit. Denn mit dem Begriff der kollektiven Sünde schaffen wir uns unbewusst eine gefährliche Legitimation dafür, ganze Gemeinschaften von Menschen zu hassen, ohne hinreichend deutlich zu machen, wo in einem begangenen Unrecht die Grenzen der Verantwortlichkeit liegen. Wenn die Erbsünde auf ihren moralischen Aspekt reduziert wird, geht damit die Forderung einher, angesichts eines begangenen Unrechts jegliche Solidarität aufzukündigen, und das wiederum hat zur Folge, dass die Suche nach friedlichen Mitteln zum Bau eines gemeinsamen Hauses für alle Völker unterbunden wird.

3. Integralismus

Die dritte Klippe ist der Fundamentalismus oder Integralismus, d.h. der kritiklose Rückgriff auf die Schrift oder die Tradition. Die buchstäbliche Auslegung der Schrift oder die ausschließliche Vorliebe für eine bestimmte, idealisierte Epoche des Christentums verleitet zu der Überzeugung, man besitze ein gesichertes Wissen darüber, wie der Mensch nach dem Plan Gottes zu sein hat. P. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einem gnostischen Rationalismus, der die Offenbarung als ein Ideensystem betrachtet. Die Erbsünde ist aber nur innerhalb einer Offenbarungsökonomie zu verstehen, die eine Heilserfahrung bezeugt. In dieser Ökonomie vollzieht sich die Begegnung von Erwartung und Erbe. Die Spanne zwischen Protologie und Eschatologie bezeichnet einen Erfahrungsbereich. Der Erwartungshorizont entspricht dem in jeder Kommunikation vorhandenen Willen zur Verständigung, die jedoch nur dann gelingt, wenn sie mit den Interpretationsmustern in Einklang gebracht wird, die in der Tradition und in der Erfahrung jedes Einzelnen bereits vorhanden sind.

In diesem Fall wird der mit der Erbsünde verbundene Wahrheitsbegriff zum Leitgedanken. Als Trägerin der Vergangenheit veranlasst die Erbsünde uns dazu, uns miteinander zu verständigen, um eine Zukunft zu schaffen. Die Tradition besitzt nur dann Autorität, wenn sie von der Vernunft anerkannt wird. Und die

Vernunft besitzt nur dann Autorität, wenn sie ihrerseits anerkennt, dass der Mensch in dem Moment, da er sich im Hinblick auf seine Bestimmung selbst positioniert, nicht sein eigenes Ziel ist. Der Mensch kann sich nur auf die Vernunft berufen, wenn es sich um eine geteilte und folglich ererbte Vernunft handelt.

Die Erbsünde sagt uns zunächst ganz grundsätzlich, dass Christus das Ziel eines jeden Menschen ist. Die Klippe einer Fehlinterpretation der Erbsünde besteht darin, dass Anthropologie und Christologie - also die genealogische Auffassung, wonach die Vernunft das Wesen des Menschen ausmacht, und die auf die Glaubensgeheimnisse (oder Sakramente) gestützte Auffassung, wonach das Schicksal der Menschheit letztlich in Christus vollkommen geeint werden wird - gleichsam als Alternativen auf ein und dieselbe Stufe gestellt werden. Eine solche Alternative, die zwei sich gegenseitig ausschließende Dinge nebeneinander stellt, ist jedoch eine grundlegende Verfälschung des paulinischen Denkens, das auf einer Heilsökonomie, einem Weg der Umkehr, einer fortschreitenden Erkenntnis und einer zeitlichen Erfahrung basiert. Die meisten der großen Debatten um die Lehre von der Erbsünde haben deswegen in die Aporie geführt, weil in ihnen nicht geklärt worden ist, dass der Empfang der Offenbarung und die Definition des Menschen verschiedenen Ebenen angehören, dass der Mensch, der sich selbst als Beschenkten begreift, nicht auf derselben Ebene steht wie der Mensch, der sich von sich selbst her und als Erwartenden begreift. Sei es die Frage des Willentlichen und des Unwillentlichen im Konflikt zwischen Pelagius und Augustinus, die Frage des freien oder unfreien Willens oder die Frage von Natur und Gnade - es war unmöglich, die Geister zu scheiden, ohne die jeweiligen Gegner in Definitionen zu pressen, mit denen sie sich in keiner Weise identifizieren konnten, wodurch die Polemik nur wieder neu entfacht wurde. Jedes Mal stritten sich diejenigen, die sich als Erbe einer Bestimmung verstanden, mit denen, die selbst entscheiden wollten, wonach sie strebten. Das 1611 von Rom ausgesprochene Verbot, irgendetwas über die Gnade zu veröffentlichen, war in dieser Hinsicht ausgesprochen symptomatisch ... und weise ... und wirkungslos[11]. Fundamentalismus und Integralismus sind die beiden extremen Formen der Vorstellung von einer ererbten Bestimmung, die alle Entscheidungsfreiheit unterdrückt.

Schlussfolgerung: Wer ist der Urheber des Bösen?

Diesen beiden Extremen muss man das entgegenhalten, was die Erbsünde selbst offenbart, dass nämlich der Freiheit jedes Einzelnen nach der von Rahner aufgegriffenen Formulierung von J. B. Metz in gewisser Weise ein negatives Existential, das heißt eine Störung der Projektion des Selbst vorangeht. Diese Störung aber erscheint immer nur innerhalb der konkreten Geschichte. Wenn es Kennzeichen des Bösen ist, dass es keinen Urheber hat, dann kann sein Ursprung nur anhand seiner Wirkungen benannt werden, ohne dass zwischen ihnen eine feste Kausalität herzustellen ist. Man weiß nie, was oder wer im definierten oder

definitiven Sinne der Urheber des Bösen ist. Die Frage nach dem Bösen, deren entsetzliche, todbringende Dimension uns erschreckt, verweist uns auf die Frage nach der menschlichen Freiheit, und es gibt keinen Zugang zur Wahrheit von der Erbsünde, der vollkommen ahistorisch wäre, der sich also nicht in einem Erfahrungsbereich öffnet, wo der Sinn der Botschaft (der fehlbare Mensch) im Einklang ist mit den Gründen unseres Hoffens.

[1] Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983, 277.

[2] In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass J. Delumeau dieses umfassende Werk 1983, also vor dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende der großen, aus dem Marxismus hervorgegangenen politischen Systeme veröffentlicht hat.

[3] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1934/1985, 72.

[4] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932/1963, 69.

[5] Ebd., 64.

[6] Paul Ricœur, *Die Erbsünde - eine Bedeutungsstudie*, in: Der Konflikt der Interpretationen, Bd. II: Hermeneutik und Psychoanalyse, München, 1974, 140-161, hier 160f (Originalausgabe: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969).

[7] Ebd., 141 u. 159.

[8] Vgl. Ian Tattersall, *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, Paris 1999, 259 u. 130.

[9] Pius XII., Enzyklika *Humani generis*, in: DH 3897.

[10] Bernhard von Clairvaux, *Lobrede auf das neue Rittertum*, Kap. III, Nr. 4, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. I, Innsbruck 1990, 277.

[11] Der *Augustinus* des Bischofs von Ypern, Jansenius, wurde 1613 posthum veröffentlicht.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (1)

Gonsalv K. Mainberger

Wenn das, was im Paradies zerstört worden sein soll,
zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend;
war es aber unzerstörbar, dann leben wir in einem
falschen Glauben.
Franz Kafka

I. Die Erbsünde als Figur des Bösen

1. Mythische Fiktion

Die Erbsünde galt (und gilt) als Trägerin des Bösen. Das Böse ist das Nichtdarstellbare, das Ende von Sinn und Bedeutung. Das Böse hat deiktische Kraft, tendiert zur Darstellung, erreicht nie eine Sinnfülle, sondern erschöpft sich in der Fiktion. Das Böse *ist* die fiktionale Darstellung, die Gegenfigur zum Sublimen, jenem anderen Nichtdarstellbaren. Böses tritt als die Macht der symbolischen Ordnungen in Erscheinung. Deren soziale und religiöse Gestalten verleihen dem von Augustinus imaginierten Ursprungsbösen hohe Persuasivität, verstärkt durch die Sichtbarkeit von projizierten Figuren im Kontext der narrativen Rhetorik. Die theologisch überhöhten Szenerien waren weltbildbedingt und/oder erfahrungsabhängige *Substitutionen.*

Die Erbsünde ist mythisch fundiert und war nur auf dem Hintergrund des ptolemäischen Weltbildes möglich: Himmel-Erde-Unterwelt, Engelssturz, Teufel, Sündenfall, Beleidigung des Höchsten Wesens wegen eines „Apfelfrühstücks" (Voltaire). Jahrhundertelang normierte die Kette der Erzählfiguren die Gewissen der Glaubenden.[1] Im 20. Jahrhundert verwandelten die nationalsozialistischen Vertilger von Juden, Zigeunern und Geisteskranken die Metaphern des Bösen in die dem Menschen vom Menschen in dieser seiner Welt bereitete Hölle. Doch auch sie war keine Welt, in der die teuflischen von den menschlichen Wesen exakt unterscheidbar gewesen wären. An diesen Schreckensorten, den Gruben aller kulturellen Matrizes, gab es stets nur das Gute inmitten des Bösen.[2] Konzentrationslager waren und sind die Horrorseite des Sublimen, die menschenfeindliche Seite der kulturellen Matrix.

2. Pragmatische Konsequenzen

Das Erbsündensyndrom hatte historisch bedingte, pragmatische Konsequenzen. Die glaubenden Menschen wurden zu Akteuren einer existenzvernichtenden Leh-

re. Paradoxerweise ist es die strukturelle Parallele zum Konzentrationslager, welche die Funktion der Erbsünde als kulturelle Matrix sichtbar macht: Parallel zur Logik der Matrix gottgewollter Verdammnis verlief die Logik des geplanten Genozids in den Gaskammern. Auf jede „verpasste" Kindstaufe folgte die Strafe, den Glaubenden drastisch vor Augen geführt im theologischen Konstrukt des Höllenfeuers, das Gott den ungetauften Unschuldigen angeblich zubereitete. Augustinus war es, welcher der Heilsfigur „Taufe" die Horrorfigur „Höllenstrafe für die Erbsünde" beigesellt hat. In der kulturell-religiösen Praxis sah das dann so aus:

Die Marienkapelle in Oberbüren (bei Bern) war im ausgehenden Mittelalter einer der bekanntesten Wallfahrtsorte der Schweiz. Das wundertätige Marienbild verhalf zur Wiedererweckung tot geborener oder sonst ungetauft verstorbener Kinder. 1530 verordnete Bern die Zerstörung der Kirche. Erst die Schleifung des Turms bedeutete das definitive Ende dieser Wallfahrt.

Der „theologische" Hintergrund der Wallfahrt war die Lehre von der Verdammnis der Ungetauften (Augustinus) oder von ihrem Aufenthalt im Limbus, in natürlicher Seligkeit, ohne *visio* (Thomas von Aquin). Diese Vorstellungen führten bei den Eltern zwingend zu Ängsten und Selbstvorwürfen. Entsprechend wurden sämtliche Mittel aufgeboten, um das Kind nicht ungetauft begraben zu müssen. Die Nottaufe wurde erlaubt, sogar besondere „Taufspritzen" entwickelt, um im Mutterleib taufen zu können. - Aus Oberbüren wird nun berichtet, gewisse Frauen hätten die toten Kinder zwischen glühenden Kohlen und brennenden Kerzen erwärmt. „Den Kindern wurde dann eine Feder über die Lippen gelegt, und wenn sich diese bewegte, erklärten die ‚Weiber' dass das Kind atme, also lebe, worauf es unter Glockengeläute und Lobgesängen getauft werden konnte." Der Bischof von Konstanz meinte, dies geschehe „zum Hohne des orthodoxen christlichen Glaubens und der kirchlichen Sacramente".

Diese Art Wallfahrten hielt in katholischen Gebieten mindestens bis ins 18. Jahrhundert an. In reformierten Gegenden zeugen die „Traufkinder" (mit Regenwasser vom Kirchendach „getauft") von der Fortsetzung des Brauchs.[3]

II. Semantische Umbesetzung der Erbsündentheorie

Die Erbsündenlehre, zur dogmatischen Zwangsvorstellung von Schuld und Gnade mutiert, hatte stets kulturelle Praktiken im Gefolge. Julius Gross[4] hat dargelegt, dass mit der historisch-kritischen Forschung die Plausibilität der Erbsündentheorie schwand. Ihr Wahrheitsanspruch ist dahin. Dieses Verschwinden macht eine semantische Umbesetzung zwingend. Deshalb die Frage: Wie funktioniert die Erbsünde heute als kulturelle Matrix, nachdem sie ihres Sachgehalts völlig entleert ist? Die plausible Antwort: Ist der Sündencharakter der Erstschuld samt ihrer Übertragung auf das ganze Menschengeschlecht einmal preisgegeben, übernehmen Endlichkeit und Fehlbarkeit des Menschen, die Begehrlichkeiten und Bosheiten des menschlichen Herzens die kulturelle Funktion. Es kommt zu

einer *von der Schuldigkeit vor Gott abgekoppelten Anthropologie der Fehlbarkeit*.[5] Doch wie ist denn das Böse in die Welt gekommen?

Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (1)

1. Hang zum Bösen oder anfängliche Gleichheit

Nach der Verabschiedung der Erbsünde[6] klafft eine semantische Lücke innerhalb des menschheitsgeschichtlichen Explikationszusammenhangs. Sie will ausgefüllt sein. Die geschichtsübergreifende Präsenz des Mythos vom Bösen sowie die notorische Fehlbarkeit und Irrtumsanfälligkeit der Menschen verlangen nach vernunftgestützter Legitimation. Die von den Aufklärern vorgenommenen Transformationen sind bis heute bestimmend. Auf der Folie der von Vernünftigkeit völlig entleerten Erbsündenlehre hat Immanuel Kant die semantische Lücke neu besetzt. Den Philosophen beschäftigte schon damals die wachsende „Menge schreiender Beispiele". In einer global vernetzten Welt werden die Fragen drängender denn je. Und die Vermutung wird unabweisbar, dass ein *„verderbter* Hang im Menschen gewurzelt sein müsse"[7]. Kant hat „aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist", den Hang zum Bösen im Menschen *a priori* deduziert.[8] Das bisher vom Dogma der Ursünde und der göttlichen Strafpraxis besetzte kulturelle und diskursive Feld wurde nun zur Matrix für die Argumentationen der *sich historisch verstehenden* Vernunft. So ist es noch heute. Die Vernunft ist angesichts des Bösen klar in ihre Schranken gewiesen. Geht es um die „sittliche Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten", können wir „nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür" und dem „unvertilgbaren Hang" dazu ausgehen.[9] Eine der historischen Folgen des Erbsündensyndroms ist die Anerkennung der *Ohnmacht der Vernunft, ihre Abdankung als normative Instanz*. Die Erbsünde hat bereits ausgedient, fungiert sie doch als intelligible Denkfigur, als ahistorische Instanz.

Der Autor

Gonsalv K. Mainberger, geb. 1924 in St. Gallen, Schweiz, Dr. phil., lic. theol., 1957 Promotion über Seinsstufung als Methode und Metaphysik. War Dozent für Philosophie im damaligen Belgisch-Kongo und in Belgien 1958–1967; später Gastdozent an verschiedenen deutschen und schweizerischen Hochschulen und Lehrer an der Kantonsschule Zug, Lehrbeauftragter am Philosophischen Institut der Uni Jena 1991–1992, Lehrbeauftragter für rhetorische Textanalyse am theologisch-praktischen Kurs der Theol. Fakultät Bern (1978–1998). Zahlreiche Publikationen zur neueren französischen Philosophie, zur Rhetorik und Wissenschaftstheorie. Neuere Buchpublikationen: Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus (Stuttgart 1987); Rhetorica II: Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss (Stuttgart 1988); Rhetorische Vernunft. Oder: Das Design in der Philosophie (Wien 1994). Anschrift: Reinacherstr. 14, CH-8032 Zürich, Schweiz. E-Mail: gonsalv.k.mainberger@gmx.ch.

Um seine Theorie der Gerechtigkeit konstruieren zu können, setzt John Rawls beim Verfahrensbegriff „Urzustand der gedachten Gleichheit"[10] an. Für Rawls ist der böse Mensch, anders als für Kant, in Hinsicht darauf erklärbar, dass der Böse „gerade deshalb nach ungerechter Macht strebt, weil sie dem widerstreitet, was unabhängige Menschen *in einem anfänglichen Zustand der Gleichheit* (Hervorhebung d. A.) beschließen

würden". Aber die Thematik der Fehlbarkeit, des Mangels und des bösen Herzens kann auch Rawls nur angemessen analysieren, wenn die Theorie der Gerechtigkeit mit der Theorie des Guten zur „vollständigen Theorie" vereinigt wird. Erst „die vielen Schattierungen des moralischen Wertes" von Menschen und den von ihnen innerhalb politischer Institutionen und wirtschaftlicher Strukturen gefällten freien Entscheidungen bilden dann den Erfahrungsraum.[11]

2. Entleerter dogmatischer Inhalt

Auf der Matrix von Gut und Böse als der Konstanten, mithin erst im Gefolge einer „Ursprungsschuld", entstanden und entstehen je andere Mentalitäten und unterschiedliche Gefühlskulturen. Von 1520 bis 1670 wurden die Glaubenden von den Technikern der Kulpabilisierung beherrscht; unter dem Druck des neuen Weltbildes und der Modernisierungsschübe bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hat sich das Schuldgefühl neutralisiert. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist banalisiert und die neue „Lebensführungskunst" wurde möglich. Die Erbsünde ist kaum mehr Thema. Das Maß an Leid, dem Menschen vom Menschen angetan, hat Dimensionen angenommen, welche die imaginierte Ursprungsschuld samt Strafe für den selbst gewählten Unschuldsverlust nicht nur übertrifft, sondern gehörig zum Vorschein bringt. Auch dies gehört zur Geschichte der semantischen Transformationen.

Augustinus[12] hat die Erbsündenlehre erstmals und folgenreich in den theologisch-philosophischen Bestand des westlichen (!) Bildungsschatzes eingeführt. Der Preis war hoch, eben die von Gott angerechnete Schuld an der Seele und am Leib der Gesamtmenschheit. Mit dem Erbsündentopos waren immer auch die moralischen, religiösen und asketischen Praktiken, die Statthalter der symbolischen Ordnungen, gekoppelt. Am Probierstein „Erbsünde" haben sich die argumentativen und polemischen Diskurse gerieben und geschärft. Das Thema hat sich nun totgelaufen. Die Zustimmung zur dogmatischen Wahrheit von Seiten der Theologen erfolgt entweder resignativ oder sie erfolgt erst, nachdem die Lehre implizit ihres Sinnes entleert ist. Die behaupteten dogmatischen Inhalte sind als Illusion, die Figuren ihrer Darstellung als leere Substitution entlarvt. Der Weg zur Transformation ist offen, war aber lang, beschwerlich und für die aktiv an ihr Beteiligten gefährlich. Den Anfang machte der „Vater" der Bibelkritik, Richard Simon (1638-1712).[13] Der kritische Geist scheiterte an seinem unerbittlichen Gegner, Jacques Bénigne Bossuet, der einen rigorosen orthodoxen Standpunkt vertrat, Simons Forschungen vom Tisch wischte und seinen Gegner umso persönlicher angriff, je sachlicher dieser argumentierte.[14]

3. Lust und Sexualität

Die Sünden-Gnade-Theorie Augustinus', von der Orthodoxie übernommen, ging im strengen Sinn ans Lebendige, musste doch für Glaubende das „Leben hier" untrennbar an das „Leben dort" gekoppelt sein. Die Auseinandersetzungen um Existenz und Wesensbestimmung der Erb- bzw. Ursprungssünde, um Schuld (*reatus*), Strafe (*poena*), persönliche daseinsverderbende Folgen (Krankheit, Tod)

und die Zurechnung von Seiten Gottes (*imputatio*) wirkten sich in hohem Maße auf das Selbstverständnis des Einzelnen und der religiösen Subkulturen aus.[15] Mit Augustinus' Erbsündentheorie ging erstmals auch eine veritable Libidinisierung des Sexus einher, was dann zur intensivierten Selbstbefragung des Sünders in Sachen Sexualität (= Konkupiszenz) führen musste[16]: auch sie eine kulturelle Matrix der Erbsünde. Zusammen mit der Diskursebene war im Erbsündenstreit auch die seelische, leibliche und moralische Verfassung des Menschen mitbetroffen. Von der herrschenden Anthropologie ist die Erbsünde nicht zu trennen. Diese wiederum beeinflusst ihrerseits das Menschenbild und prägt die kulturellen Praktiken[17], zu denen auch die Moral der Anwendung von ethischen Grundsätzen gehört.

III. Der Erbsündendiskurs heute

1. Die alten Übel

Im scharfen Gegensatz zum Endzeitoptimismus der christlichen Lehre vertritt der industrialisierte und elektronisch vernetzte Teil der Welt einen weltimmanenten und weltumspannenden Optimismus. Er wird von den hochproduktiven Technologien wie vom zusehends globalisierten militärischen Machtapparat gestützt und verbreitet. Wie nie eine politisch-geistige Formation zuvor haben die Industriestaaten den Fortschritt auf seinen Höhepunkt geführt. Erst seit einigen Jahren wird die Kehrseite mit ihren Schadensfolgen bemerkbar. Je nach Einschätzung wird dann die „moderne Technik" zur Trägerin des Bösen oder aber zum Instrument der wiederum nur technisch zu bewältigenden Schadensbeseitigung. Der materielle Wohlstand der Ersten Welt hat mit deren moralischem Profil nicht gleichgezogen. Wo sich Wirtschaftsskandale häufen, Weltunternehmen in Konkurs gehen, Ungerechtigkeiten zum Himmel schreien, werden die Schuldigen neuerdings immer dort gesucht, wo sie seit eh und je zu finden gewesen sind: Die alten Übel wie Raffgier und Habsucht, Machtstreben und Egoismus - lauter Ableger der Erbsünde - haben als Anklagekategorien erneut Konjunktur. Sie sind als angeborener Hang zum Bösen neu lesbar geworden. Die Frage nach der Schuld bleibt im Raum der Menschenexistenz unbeantwortbar stehen ...

2. Umstrittene Globalisierung

Die Summe aller Laster sei bei allen Völkern gleich, hat Claude Lévi-Strauss einst bemerkt - eine säkulare Umformulierung der einstigen „universalen Solidarität der Sünde". Noch anders äußern sich die Entwicklungshelfer und -helferinnen vor Ort. Sie orten in den wirtschaftlichen Strukturen den Sitz des Bösen und prangern sie, *obschon meist ungehört, laut an.* Solidarität ist weltweit positiv kodiert und setzt das um, was einst als *remedium concupiscentiae* angeboten und praktiziert wurde. Sexualität ist nicht mehr das Grundübel, wird sie doch als anthropologischer Mehrwert verstanden und gelebt. *Kontrovers* hingegen ist jener Mehrwert, der sich aus der *Globalisierung*[18] für die vernetzte Weltgesellschaft

ergeben soll. Hier aber scheiden sich wiederum die Geister. Nach Ansicht engagierter (ihrerseits globalisierter) und auch besonnener Globalisierungsgegner ist die Globalisierung, gerade weil sie irreversibel ist, Ursache des Übels. Für maßgebliche Politiker und Wirtschaftsführer hingegen ist sie der Garant des diesseitigen Glücks, wird als das künftige Heil angeboten und als das einzige Mittel zur Mehrung des Wohlstandes verheißen. Es scheint fast, als gingen Ökonomen, Ordnungsliberale und Neoliberale nicht von Kants Vernunftpessimismus, sondern eher von Rousseaus *bon sauvage* aus, wenn sie vermuten (meistens nur deklamieren), die Chancen der marktöffnenden Globalisierung seien größer als die Risiken. Bei den Globalisierern ist vom Erbsündentopos nur gerade das säkularisierte Gegenstück lebendig, das innerweltliche Glücks- und Heilsversprechen. Es stammt nicht von Gott und ist primär noch nicht einmal eine menschliche Leistung, sondern das Geschenk des Marktes.

Von theologischem Kaliber wiederum sind die beiden vor allem in sozialistisch-christlichen Kreisen bekannten Autoren Ulrich Duchrow und Franz Hinkelammert.[19] Sie vertreten eine dezidiert evangeliumsfundierte Position. Sie allein führe aus der herrschenden Barbarei des Neoliberalismus heraus. Die Autoren operieren mit ziemlich unverrückbaren Feindbildern wie Währungsfonds, Eigentum und Kapital - der einzig verbliebene anbetungswürdige Götze. Ihr Bekenntnis zur christlichen Bekehrung verstehen sie als den *status confessionis,* d. h. als jenen Prozess, der die synodalen oder konziliaren Entscheidungen möglich machen soll. Das Gesellschaftsbild der Autoren nimmt sich leicht antiquiert aus. Ihr Plädoyer für überschaubare Strukturen in Kleingruppen ist ehrenvoll, scheint aber auf den ersten Blick und statistisch betrachtet von eher geringem Einfluss auf den Gang der Welt zu sein. Die Autoren setzen ungebrochen auf Hoffnung und stützen diese auf das „Netzwerk zur demokratischen Kontrolle der Finanzmärkte", in Deutschland 2001 in ATTAC-Deutschland umbenannt. Der Erbsündentopos als individuelle Schuld ist umbesetzt und wird konsequenterweise zur *„strukturellen Sünde".*[20]

Man muss Globalisierung nicht verteufelt haben, um zu begreifen, dass es sich im *besten Sinn* um ein Projekt, im *schlechtesten Sinn* um eine Vorteilsstrategie der ohnehin bevorteilten Staaten Westeuropas, Chinas und der USA handelt.[21] Es sieht so aus, als lebten die Menschen in Afrika, in Lateinamerika und im ländlichen Teil Chinas noch in der Verstrickung dessen, was einst Erbsünde genannt wurde. Die Menschen in Ländern mit global agierenden Märkten hingegen sind zu Trägern *des abstrakt gewordenen Bösen* mutiert. Für Erstere bedeutet die „unsichtbare Hand" den leibhaftigen Strafgott, für Letztere gereicht sie allen (?) zum Guten und Besseren. Die Ersteren sind die Nachkommen der von der Gnade Gottes abhängigen Subjekte (mehrheitlich Agrarvölker), die Letzteren haben sich die Lehre von Pelagius zum Lebens- und Handlungsprinzip gemacht.[22] In Kantscher Lesart: „Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott in seiner Seligkeit tue, oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden."[23] In dem Teil der Weltmeinung, die innerweltliche Erfolge verbuchen kann, hat die Erbsünde kei-

nerlei Bedeutung und braucht auch keine Figürlichkeit. Gemäß der Lehre hat die Erbsünde die Menschen zutiefst geschwächt und die Subjekte strukturell und anthropologisch von einer jenseitigen Kraft abhängig gemacht. Genau diese Anordnung hat die tiefgreifendste Umpolung erfahren. Der Antipelagianismus eines Augustinus ist gründlich widerlegt.

Schluss: Blick auf die Opfer

Der „moderne Mensch" muss Pelagianer sein oder er geht unter. Strukturell böse ist und bleibt es, dass „der Fortschritt seine Opfer verlangt". Ohne „Opfer" weder Fortschritt noch Technologieschübe. Zu den Opfern gehören die Entlassenen und teilweise auch die Frühpensionierten in Industrieländern, das Heer der Arbeitssklaven in und aus den Entwicklungsländern. Wenn den Witwen in einem der reichsten Länder der Welt, der Schweiz, die Renten empfindlich gekürzt werden, beruht das zwar auf einem politisch notwendigen gewordenen „Schnitt". Verdächtig ist, dass just die Witwenrenten nicht mehr zahlbar sein sollten. (Die Parteinahme für die Witwen ist biblischer Topos *par excellence*, im Gegensatz zur nicht biblischen Erbsünde.) Für die betroffenen Frauen scheint eine Figur des Bösen am Werk zu sein. Aber eine Figur, die den Schein der Unvermeidbarkeit vor sich her trägt. Die Folge davon ist, dass dieses Böse von den Betroffenen resignativ verinnerlicht wird. Das Böse hatte schon immer eine gewisse Fatalität in seinem Gefolge, auch sie eine Version der kulturellen Matrix dessen, was einst den Namen Erbsünde trug.

[1] Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main 1995.

[2] Viktor E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten*, München 1987, 212.

[3] Susi Ulrich-Bochsler/Daniel Gutscher, *Die Wallfahrt mit totgeborenen Kindern zur Marienkapelle in Oberbüren (Kanton Bern)*, in: Himmel Hölle Fegfeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog der Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich [2]1994, 192-194.

[4] Julius Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, 4 Bde., München/Basel 1960-1972.

[5] Vgl. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1955; Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 2 Bde., Paris 1960, dt.: *Phänomenologie der Schuld*, 2 Bde., Freiburg i. Br./München 1971.

[6] Herbert Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln [8]1990; ders., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966.

[7] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 27, Werke IV (hg. v. Weischedel), Darmstadt 1956, 680.

[8] AaO., B 33, 684.

[9] AaO., B 61, 702.

[10] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt am Main 1979, bes. 289.

[11] AaO., 478f.

[12] Dass sich Augustinus fälschlicherweise auf die griechische Vätertradition berufen hat, ist

unter Historikern unbestritten. Kurt Flasch hat mit der Publikation der Erstübersetzung (von W. Schäfer) des Werks *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 (mit Kommentar) auch die letzten Zweifel ausgeräumt. Die Kontroverse um Flaschs Interpretation in seinem Büchlein *Logik des Schreckens, Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397*, lat.-dt., Mainz ²1995, zeigt drastisch, wie sich gewisse Theologen der Historie noch immer verschließen.

[13] Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps, avec une Dissertation critique sur les principaux actes manuscrits qui ont été cités dans les trois parties de cet ouvrage*, Rotterdam 1693; ders., *Historia critica commentatorum praecipuorum Veteri & Novi Testamenti, das ist: Eine curieuse Erzaelung und Beurtheilung derer berühmtesten Ausleger des A. und N.T.*, Gosslar 1713; vgl. Paul Auvray, *Richard Simon (1638-1712), Étude bio-bibliographique*, avec des textes inédits, Paris 1974.

[14] Jacques Bénigne Bossuet, *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, in: ders., Œuvres complètes IV., hg. v. F. Lachat, Paris 1862. „On voit avec quel excès, et en même temps avec quel aveuglement et quelle injustice on s'opiniâtre à décrier saint Augustin et à chicaner sur toutes choses" (ebd., Partie II, livre VII, chap. X, 259f); „les détours de cet esprit tortillant" (ebd., 255); es gelte, Simons „malin langage et ses manières trompeuses" kennen zu lernen. Bossuet polemisiert gegen Simons Interpretation der Erbsünde bzw. gegen seine Belege, dass die Kirche vor Augustinus die Erbsünde nicht gelehrt hat.

[15] Vgl. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, I: La volonté de savoir, Paris 1976, dt.: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M. 1983.

[16] Michel Foucault, *Sexualité et solitude*, in: ders., Dits et écrits IV, 1980-1988, Paris 1994, 168-178, bes. 174-177.

[17] Vgl. Anm. 3.

[18] Die Literatur zur Globalisierung ist unüberschaubar geworden. Exemplarisch etwa Bruno S. Frey, *Globalisierung ohne Weltregierung. Warum Ökonomen für die Globalisierung sind*, in: Neue Zürcher Zeitung, 24./25. Mai 2003, Nr. 119, 85 und aus philosophisch-ethischer Sicht Thomas Kesselring, *Globaler Markt im ethikfreien Raum. Ein Diskussionsbeitrag aus globalisierungskritischer Sicht*, ebd. 87; Elmar Altvater legt, zusammen mit Birgit Mahnkopf, eine nuancierte und umfassende Monografie vor: *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster ⁵2002 (Literatur 542-589); Thomas Kesselring, *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München 2003.

[19] Ulrich Duchrow/Franz J. Hinkelammert, *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel 2002.

[20] Vgl. dazu NW-Gespräch mit Ulrich Duchrow, *Den Kapitalismus vom christlichen Glauben her in Frage stellen*, in: Neue Wege, Zeitschrift des Religiösen Sozialismus (2003), Nr. 6/7, 168-178.

[21] Eine Serie von Reportagen unter dem Titel *Les rois du brut* in Le Figaro lässt an dieser Feststellung keinen Zweifel. Ein besonders eindrückliches Beispiel ist die 8. Reportage aus Angola von S. Michel und S. Enderlin, *Angola, la malédiction de l'or noir*, in: Le Figaro, 16. Juli 2003, 4.

[22] Vgl. Franz Borkenau, *Pelagius, die irische und die afrikanische Kirche*, in: ders., Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes, hg. u. eingef. von R. Löwenthal, Stuttgart 1991, 342-386.

[23] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, aaO., B 63, 704.

Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (2)

Raymund Schwager

Seit der Aufklärung gibt es den Traum eines ewigen Friedens. Immanuel Kant widmete ihm eine eigene Schrift, die mit dem ironischen Hinweis auf ein holländisches Wirtshausschild beginnt, das einen Friedhof darstellt und so überschrieben ist. Kant hat aber keineswegs ein ironisches Buch geschrieben, noch war er naiv, denn er beginnt den zweiten Abschnitt mit der lapidaren Feststellung: „Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben." Dieser nüchternen Sicht entsprechen die Ausführungen des Philosophen zum radikalen Bösen im Menschen, wie er es in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* analysiert. Dennoch ist der ewige Friede für Kant ein realistisches Ziel, auf das hinzuarbeiten die Menschen verpflichtet sind. Dass das Ziel auch erreicht wird, dafür garantiert aber jemand anders, die große Künstlerin Natur, die - so Kant - aus der Zwietracht der Menschen wider ihren Willen Eintracht entstehen lasse und die durch einen Mechanismus dazu führe, dass selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise gegeneinander stehen, dennoch zum allgemeinen Frieden zusammenwirken. Dieser Mechanismus ist der Handelsgeist.[1]

I. Handelsgeist und Macht

1. Mangelnde Wirksamkeit

Schon vor Kant haben der schottische Moralist und Begründer der Wirtschaftswissenschaft, A. Smith, und nach ihm viele andere darauf vertraut, dass durch den Mechanismus des Handelsgeistes ein Friede erreicht wird, den die Menschen durch moralische Anstrengungen allein nicht zustande bringen. Leistet der Handelsgeist aber das, was er verspricht? Er hat sicher zum Wachstum der materiellen Güter in vielen Teilen der Welt entscheidend beigetragen. Doch die Kriege hat er nicht vermindert. Dem massiven Wachsen des Handels im 19. Jahrhundert folgte der Erste Weltkrieg. Dieser wurde im öffentlichen Bewusstsein allerdings nicht als ein Versagen des Handelsgeistes wahrgenommen, sondern dem Imperialismus der jeweils anderen Seite zugeschrieben. Es folgte rasch der Zweite Weltkrieg, bei dem es sich erst recht aufdrängte, ihn durch die spezielle Bosheit einer Partei, ja eines Mannes (Hitler) zu erklären. Als nach diesem Weltkrieg der

erwartete Friede sich wieder nicht einstellte und der „Kalte Krieg" folgte, fand das öffentliche Bewusstsein der westlichen Welt den Grund dafür einmal mehr in der Bosheit einer Seite, im sowjetischen Kommunismus.
So konnte trotz bitterer Erfahrungen aus der Vergangenheit während der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts für kurze Zeit die Vorstellung einer herrschaftsfreien Gesellschaft aufblühen, die allerdings von Anfang an wieder einen Schuldigen - das herrschende System mit seiner strukturellen Gewalt - brauchte, um ihre schwache Wirkkraft zu erklären. Diese Vorstellung, der viele Intellektuelle und auch Theologen und Theologinnen anhingen, enthüllte sich allerdings rasch als ein Traum. Nach dem Ende des sowjetischen Kommunismus, der sich selber aufgelöst hat, obwohl es wenig Handel zwischen Ost und West gegeben hatte, erlebte der Handelsgeist - als Neoliberalismus - nochmals einen neuen Aufschwung; den erhofften Frieden brachte er aber wieder nicht. Überall in der Welt brachen vielmehr neue Konflikte auf, die vielfältige Gründe hatten.

2. Verlorene Unschuld

Seither dürfte der Handelsgeist seine Unschuld endgültig verloren haben. Einerseits hat er trotz eines massiven Wachstums der Güter nicht zum Ausgleich innerhalb der Welt beigetragen, sondern den Abstand zwischen reichen und armen Ländern und Erdteilen und zwischen reichen und armen Schichten innerhalb der einzelnen Staaten stetig vergrößert und dadurch neue und ständig noch wachsende Konfliktpotentiale geschaffen. Anderseits beweist gerade jene Macht, die bisher am stärksten für die freie Marktwirtschaft und damit für den Handelsgeist eingetreten ist, die USA, dass sie letztlich nicht auf diesen Mechanismus, sondern auf ihre einmalige militärische Überlegenheit vertraut. Diese will sie, wie sie in ihrer neuen Militärdoktrin offen bekennt, unter allen Umständen für die Zukunft erhalten, um eine Hegemonie über die ganze Welt ausüben zu können. Der aufklärerische Glaube an den Handelsgeist als wunderbaren Mechanismus der Natur entpuppt sich deshalb letztlich als der alte politische Glaube, den schon die Römer hatten: Frieden durch überlegene militärische Macht.

II. Projektion von Schuld und Versuche ihrer Überwindung

1. Der Mechanismus vom Sündenbock

Bei allen Veränderungen während der letzten Jahrhunderte ist neben dem Glauben an die Macht die Projektion der Verantwortung für das Böse konstant geblieben. Es war immer die jeweils andere Seite, die an den Konflikten und Kriegen schuld war. Diese Gegenseite hat jedoch auf ähnliche Weise ihre Gegner für verantwortlich gehalten. Alle Konflikte waren folglich begleitet von einem Mechanismus wechselseitiger Anschuldigung, der allerdings gleichzeitig viel zur

Identitätsbildung der einzelnen Völker beigetragen hat: innere Einheit durch Feindschaft nach außen.[2] Der gleiche Mechanismus spielte auch auf niederer Ebene. Politische Parteien profilierten sich und tun dies bis heute, indem sie ständig die anderen Parteien anklagen. In den Augen der Opposition ist die jeweilige Regierung an den Übeln im Lande schuld, und für die Regierungen sind die jeweiligen Oppositionsparteien konzeptlose Schwätzer. Vor Wahlen arbeiten zudem praktisch alle Parteien in allen Ländern mit Schwarz-Weiß-Malereien, die neutralen Beobachtern oft als lächerlich erscheinen, die aber nach Erfahrung dieser Parteien trotzdem ihre Wirksamkeit haben.

Die Erbsünde als „kulturelle Matrix" heute (2)

Es scheint folglich in allen Teilen der Welt und auf allen Ebenen der Gesellschaft einen Feindbild- oder Sündenbockmechanismus zu geben, von dem der Genfer Arzt und Psychologe Paul Tournier sagt: „Dieser Mechanismus ist äußerst mächtig und weit verbreitet. In jeder Schulklasse gibt es einen Sündenbock, sei es nun ein Schüler oder sei es - was öfter vorkommt - ein Lehrer; in jeder Werkstatt, in jedem Büro, in jedem Parlament, in jeder Familie ermöglichen Sündenböcke eine gewisse Harmonie durch die Entlastung von Schuldgefühl und gegenseitigem Urteilen, das sich in ihnen fixiert."[3] Am ausführlichsten hat René Girard diese Problematik behandelt und aufgezeigt, wie aus der Nachahmung fremden Begehrens Konflikte entstehen, die sich durch wechselseitige Nachahmung leicht bis zur Gewalttätigkeit steigern. Diese wechselseitigen Aggressionen entladen sich dann leicht durch Polarisierung auf Opfer, Feinde oder Sündenböcke und bewirken so einen vorübergehenden, wenn auch trügerischen Frieden.[4]

Der Autor

Raymund Schwager SJ, geb. 1935 in Balterswil/Schweiz, verst. am 28. Februar 2004. 1955 Eintritt in den Jesuitenorden; Studium in München, Lyon und Fribourg/Schweiz; seit 1977 Professor für dogmatische und ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck. Mitbegründer und erster Präsident (1991–1995) der wissenschaftlichen Gesellschaft „Colloquium on Violence and Religion". 1992–1996 Leiter der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen. Veröffentlichungen u.a.: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre (München 1986); Dem Netz des Jägers entronnen (München 1991); Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (Thaur [3]1994); Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbruck [2]1996); Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Thaur/Münster 1997); Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung" (Münster 2003).

2. Kritik am Gedanken der Schuld

Die Schuld für Übel anderen zuzuschieben erweist sich als universale Tendenz, und ihr scheint niemand ganz zu entkommen. Einen Ausweg sehen einige darin, den Begriff der Schuld überhaupt zu kritisieren. So fordert der bekannte amerikanische Politologe und erfolgreiche Schriftsteller R. Kaplan für sein Land als imperiale Macht eine Rückkehr zum heidnischen Ethos.[5] Unsere Welt sei nicht modern oder postmodern, sondern im wesentlichen die alte, in der es um Macht gehe. Inspiriert von chinesischen, griechischen und römischen Schriftstellern und gestützt auf N. Machiavelli und Th.

Hobbes vertritt er, für eine Großmacht zähle nur der Erfolg, und Erfolg habe, wer seine Machtmittel richtig einschätze und sie im richtigen Moment bedenkenlos einsetze.

Das moderne Erschrecken über die „moralische Ungeheuerlichkeit" des Holocaust führt Kaplan weder auf das Bewusstsein der Menschenrechte noch auf die christliche Moral zurück, sondern auf eine Jugend, die zum ersten Mal die Folgen des Hungers und der Kriege nicht mehr am eigenen Leib erfahren hat und deshalb altruistisch denken oder besser träumen könne. Kaplan will zwar die Menschenrechte und die altruistische Moral nicht ganz aufgeben. Sie solle im Schatten der Machtpolitik als (unverbindliches) Ideal und als Anregung für individuelle Moral bleiben, damit die große Politik nicht total zynisch werde.

Längst vor Kaplan und ohne seinen pragmatischen Kompromiss mit der altruistischen Moral hat F. Nietzsche den Willen zur Macht gepriesen und der jüdisch-christlichen Tradition vorgeworfen, durch ihren Begriff der Schuld die Seelen der Starken zerstört zu haben. Er forderte eine Umwertung aller Werte, durch die das hohe Ethos der Stärke, das die jüdisch-christliche Moral in der Form des Ressentiments unterhöhlt habe, wieder zu Ehren komme. Was Nietzsche in der dünnen Luft der Intellektualität mit verführerischen Worten vertreten hat, wurde von Hitler auf rohe und bedenkenlose Art in die Realität umgesetzt, worüber Nietzsche wohl selber tief erschrocken wäre. Diese rohe Realisierung seines Programms zeigt aber, wohin eine Lehre führen muss, die konsequent von den Menschenrechten und der altruistischen Moral absehen will.

3. Mechanisierung des Menschen

Der Schuld kann man auch auszuweichen versuchen, indem man den Menschen als eine Maschine versteht. Dazu gibt es im westlichen Denken bereits eine längere Tradition, die aber vor allem durch die moderne Kybernetik einen ganz neuen Auftrieb erhalten hat und seither durch die verschiedenen Arten des Strukturalismus, der Kognitions- und Biowissenschaften sogar in jene Bereiche vorgedrungen ist, die bisher der Philosophie und den Humanwissenschaften vorbehalten waren. Die Mechanisierung des Menschen dürfte im 21. Jahrhundert durch ein Zusammenwachsen von Informatik, Gentechnologie und Nanotechnologie sogar noch weiter fortschreiten und nicht nur das Selbstverständnis des Menschen tief beeinflussen, sondern in massiver Weise auf ihn selber zurückwirken.

In *Avions-nous oublié le mal?* sucht J.-P. Dupuy[6] deshalb nach den anthropologischen Wurzeln dieser Mechanisierung, und er glaubt sie in der Art und Weise gefunden zu haben, wie die Menschen mit dem Bösen umgehen. Da sie dem Neid, dem Ressentiment und der rächenden Gewalt ausgeliefert sind, glauben sie, an Mechanismen gebunden und letztlich selber Mechanismen zu sein. Die Versuchung sei dann groß, einen weiteren Schritt zu tun und sich selber zu Maschinen zu machen, um jenen Leiden zu entgehen, die ein maschinenähnlicher Mensch immer noch spüre. Die Mechanismen der Natur führen folglich nach Dupuy, anders als Kant geglaubt hat, nicht zum ewigen Frieden, sondern zu einer schritt-

weisen Transformation des leidenden Menschen in empfindungslose Maschinen, die damit auch von der Last der Schuld endgültig befreit sind.

4. „Erbsünde" als Mäßigung moralischer Kritik

Wird dieses Programm der Befreiung vom Bösen und der Schuld gelingen? Solange die Menschen ein Bewusstsein haben und leiden, werden sie, wie die Geschichte zeigt, kaum davon ablassen, bei anderen die Schuld für ihre Unzufriedenheit zu suchen. Auch die moderne amerikanische Supermacht kommt heute nicht ohne ihre Feinde aus, die sie als moralisch minderwertig, ja abscheulich brandmarkt. Wenn der Feind - wie etwa beim Terrorismus - nicht mehr klar festzumachen ist, braucht es andere, eine „Achse von bösen Staaten", gegen die die eigenen und verbündeten Kräfte mobilisiert werden können. Auf ähnliche Weise versucht die Gegenseite mit dem Bild des „großen Satans" ihre Reihen zu schließen und Kräfte zu bündeln.

In einer Welt, die vom Anschuldigungsmechanismus beherrscht wird, nützt es wenig, diesen Mechanismus abstrakt zu kritisieren. Die christliche Lehre von der Erbsünde - und zwar zunächst unabhängig davon, wie sie näher verstanden wird - dürfte aber mäßigend wirken, wie auch der Soziologe und Systemtheoretiker N. Luhmann feststellt: „Ein traditionelles, bisher kaum erreichtes, geschweige denn übertroffenes Schema der Selbstbeobachtung war das Dogma von der Erbsünde gewesen. Es hatte, wenn nicht auf psychologischer, so doch auf kommunikativer Ebene zur moralischen Selbstverurteilung gezwungen und damit zur Mäßigung moralischer Kritik."[7]

Das Bewusstsein der allgemeinen Sünde erinnert das Individuum bei Konflikten grundsätzlich an die eigene Schuldverfangenheit, selbst wenn diese im Augenblick nicht klar gesehen wird, und es hindert den einzelnen zugleich, sich selber einseitig und selbstzerstörerisch zu belasten, weil die Schuldverfangenheit eben universal ist. Sie mahnt jeden Konfliktpartner, im Gegner nicht einen einmaligen Bösewicht zu sehen, sondern einen Menschen oder Gruppen von Menschen, die - wie alle anderen - beschränkt und verfangen sind. In die urmenschliche Situation hinein, in der Konflikte spontan Projektionen von Schuld erzeugen, spricht die Lehre von der Erbsünde ein mäßigendes Wort, das zwar längst nicht immer erfolgreich gehört wird, aber dennoch auf Dauer gegen die selbstgerechte Verhärtung von Positionen wirkt.

III. Universalität von Schuld und heutige Welt

Wie Nietzsche mit der Umwertung aller Werte, so wollte Hitler mit der Vernichtung der Juden und mit der geplanten späteren Vernichtung der Christen das Bewusstsein von Schuld aus der Menschheit tilgen. Gerade im Kampf gegen Hitler haben die USA aber die ersten atomaren Waffen entwickelt und gegen Japan auch bald eingesetzt.

1. Die Möglichkeit zur Selbstvernichtung

Damit wurde im Kampf gegen ein Übel ungewollt eine neue Möglichkeit des Übels geschaffen und eine neue Etappe in der Geschichte der Menschheit eingeleitet. Gab es vorher die Erfahrung, dass einzelne Menschen oder sogar ganze Völker sich wechselseitig vernichten konnten, so blieb das Geschick der ganzen Menschheit doch der Natur und dem breiten Strom des Lebens überlassen. Einzelne Völker konnten verschwinden, das Leben der Menschheit ging an anderen Orten im großen Rhythmus, wie er durch die menschliche Natur mit ihrem Willen zur Selbsterhaltung und durch die Daseinsmöglichkeiten der außermenschlichen Natur gegeben war, unbehindert weiter. Mit den neuen wissenschaftlichen Waffen zeigte sich aber zum ersten Mal die Möglichkeit, dass die Menschheit als ganze sich selber vernichten kann.

Selbst wenn diese Möglichkeit heute vielleicht noch nicht ganz gegeben ist, geht doch die wissenschaftlich-technische Entwicklung rasch in diese Richtung. Damit wird zugleich die umfassende Dimension menschlicher Verantwortung auf neue Weise sichtbar, denn es werden Situationen vorbereitet, in denen einzelne Menschen darüber entscheiden können, ob ein Prozess in Gang gesetzt wird, der für die Menschheit als Ganze selbstmörderisch enden kann. Solche Entscheidungssituationen fallen aber nicht vom Himmel. Sie wurden und werden über lange Zeiten durch ungezählte kleine Schritte vorbereitet, die jeweils von einzelnen Menschen gesetzt werden und von diesen auch je individuell zu verantworten sind.

An Entscheidungen über das weitere Geschick der Menschheit haben folglich ungezählte einzelne je auf ihre Weise Anteil, wodurch diese in eine umfassende Verantwortung für die ganze Menschheit einbezogen sind, obwohl diese Verantwortung ihre individuellen Möglichkeiten zugleich weit überschreitet. Genau diese paradoxe Problematik wird bereits durch die traditionelle Erbsündenlehre angesprochen, auch wenn dort die Spannung wegen der einseitigen Betonung der Schuld Adams[8] nicht ausgewogen formuliert werden konnte. Dennoch zielte schon die traditionelle Erbsündenlehre auf einen Verantwortungs- und Schuldzusammenhang, der weit über die Möglichkeiten der je einzelnen hinaus geht und dennoch ihr individuelles Tun mitbetrifft.

2. Nachahmung und Rivalität

Um den Zusammenhang zwischen individuellem Tun und universaler Verantwortung näher zu verstehen, ist die Einsicht entscheidend, dass Menschen handeln, indem sie ihr Tun und Begehren spontan mit anderen vergleichen, diese nachahmen und sie, wenn möglich, zu übertreffen suchen.[9] Ihr Handeln wird deshalb nicht nur von den je individuellen Zielen und Interessen bestimmt, sondern vor allem von der Eigengesetzlichkeit geleitet, die aus dem Vergleichen, der Konkurrenz und den Rivalitäten[10] entsteht. Aus egoistischen Neigungen und nicht bloß aus der unfreien Natur, wie Kant meinte, entspringen Mechanismen, und diese tendieren, wieder anders als Kant meinte, keineswegs zum ewigen Frieden, sondern produzieren leicht Irrläufe.

Da das Vergleichen und die Konkurrenz vor allem für den Handelsgeist systembildend ist, folgt daraus, dass dieser keine innere Zielrichtung hat. Er läuft auf zufällige Attraktionspunkte zu, die bei veränderten Rahmenbedingungen sich leicht wieder ändern können. In diesem Sinne zeigt J.-P. Dupuy unabhängig von jeder theologischen Überlegung, dass das Böse nicht bloß eine moralische, sondern auch eine analytische Kategorie ist, die sich als notwendig erweist, um das kollektive gesellschaftliche Handeln und seinen Charakter als Mechanismus zu erklären.[11] Rivalität und Konkurrenz können gesellschaftliche Eigenentwicklungen erzeugen, die keineswegs dem Wohl aller dienen, sondern zu Folgen führen, die wie äußere Übel oder wie ein Schicksal auf die Menschheit zurückfallen.

IV. Apokalyptik und Evolution

1. Die Eigengesetzlichkeit des Bösen

Mit der Möglichkeit von gesellschaftlichen Irrläufen, die sich bis zur Selbstvernichtung aufschaukeln, wird die apokalyptische Problematik angesprochen. Zahlreiche biblische Texte scheinen eine Art Gericht anzusprechen, bei dem das Böse wie ein äußeres Übel (von Gott her) auf die Menschen fällt. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass diese Texte letztlich im Sinne menschlicher Selbstgerichte zu verstehen sind[12], und dies dürfte selbst von den apokalyptischen Gerichtsworten gelten.[13] Die modernen wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften lassen heute die Möglichkeiten eines apokalyptischen Selbstgerichts der Menschheit in einem neuen Licht erscheinen und damit auch empirisch besser verstehen. Was Menschen tun, kann bei nachahmender und rivalisierender Interaktion vieler eine solche Eigengesetzlichkeit gewinnen, dass es sich von den Zielen und Absichten der Einzelnen ganz löst und schließlich wie ein äußeres Verhängnis oder ein Gericht auf sie zurückfällt. Apokalyptische Gerichtsvorstellungen waren früher nur religiöse Vorstellungen, die vor allem in extremeren Kreisen beheimatet waren. Inzwischen ist unsere Welt aber selber apokalyptisch geworden, und deshalb kann man heute auch unabhängig von theologischen Überlegungen von einer aufgeklärten Apokalyptik[14] sprechen.

In engem Zusammenhang mit der Apokalyptik sind ursprünglich jene Vorstellungen entstanden, die zur kirchlichen Lehre von der Erbsünde geführt haben.[15] Beides sind Produkte geschichtlicher Situationen, in denen Minderheiten von Gläubigen sich durch große heidnische Mächte ganz bedroht fühlten. Für sie stellte sich die bedrängende Frage, wie sie am einen, guten und allmächtigen Schöpfergott festhalten konnten, wenn sie in seiner Schöpfung das Böse als übermächtig erfahren mussten. Lag nicht die Annahme von dunklen Neben- oder Gegengöttern (Gnosis, Manichäismus) nahe? Dieser Weg konnte nur vermieden werden, wenn man dem Missbrauch der geschöpflichen Freiheit - Fall der Engel, Sünde Adams, Schuld der Menschheit - eine große Wirkmächtigkeit zuschrieb. Dabei zeigen schon die ersten elf Kapitel der Genesis, dass das Alte Testament um eine innere Dynamik des Bösen wusste, an der viele Menschen über lange

Zeiträume beteiligt sind. Heute können wir dank der erwähnten Mechanismen analytisch präziser erkennen, wie die Interaktionen von freien Menschen böse und mechanische Eigengesetzlichkeiten entstehen lassen.

2. Das Böse als unsere „historische Natur"

Auf ähnliche Weise können wir heute im Kontext der Evolutionslehre auch präziser zu erforschen beginnen, wie das von Menschen bewirkte Böse auf sie selber zurückwirkt. Die Menschheit dürfte etwa 2,5 Millionen Jahre alt sein, und in dieser Zeit hat sich das Volumen des Gehirns etwa verdoppelt. Die Menschen befanden sich deshalb lange Zeit in einem evolutionären Prozess, bei dem ihr eigenes Tun auf ihre eigene weitere Entwicklung und vor allem auf das Wachstum ihres Gehirns zurückgewirkt hat. So legen sich von der Eigengesetzlichkeit der Geschöpfe und des geschöpflichen Tuns her Denkmodelle nahe, in neuer Weise nach dem zu forschen, was mit Erbsünde gemeint ist.[16]

Aus der Perspektive der Evolution lässt sich schließlich auch das Problem des Bösen nochmals differenzierter sehen. Freiheit bedeutet nicht bloß die Wahl zwischen zwei festen vorgegebenen Möglichkeiten, sondern vor allem den Selbstaufbau von menschlicher Gemeinschaft und Kultur. Diesem Selbstaufbau geht, wie die Lehren von der Evolution des Kosmos, unseres Sonnensystems, der Erde und des Lebens auf Erden zeigen, auf analoge Weise ein Selbstaufbau der vormenschlichen Lebensbedingungen voraus. Dieser evolutionäre Prozess schreitet dank mächtiger polarer Kräfte voran, die je nach Rahmenbedingungen neue Strukturen schaffen und Altes vernichten. Eine evolutionäre Welt ist eine dynamische Welt, in der alles, was entsteht, auch wieder vernichtet wird. Zur Güte einer solchen Welt gehört deshalb notwendigerweise, dass alle Lebewesen sie auch als bedrohlich, leidvoll und feindlich erfahren und schließlich selber zugrunde gehen oder vernichtet werden. In diesem Kontext wird verständlicher, wie es zum moralisch Bösen kommen konnte und wie dieses im weiteren Verlauf der Evolution auch die „historische" Natur des Menschen durchsäuert hat.

[1] Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Dritter Definitivartikel, 1. Zusatz.

[2] Vgl. Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Stuttgart 1992.

[3] Paul Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht*, Freiburg i. Br. 1967, 153 (Original: Vraie ou fausse culpabilité, Neuschatel/Paris 1985, 22. Kapitel).

[4] René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1991 (La violence et le sacré, Paris 1972); ders., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*, Frankfurt am Main 1992 (Le bouc émissaire, Paris 1982).

[5] Robert D. Kaplan, *Warrior politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York 2002.

[6] Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 Septembre*, Paris 2002.

[7] Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen ^{3}1990, 231.

[8] Im Unterschied zu Augustinus und zum Konzil von Trient hebt das Zweite Vatikanische Konzil nur hervor, dass die Menschen von Anfang an gesündigt haben (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 13).

[9] Wolfgang Palaver geht in seinem Buch über R. Girard auf eine große Zahl von Autoren - von Plato und Augustinus bis zu Zeitgenossen - ein, die diese Eigenart menschlichen Tuns klar gesehen und aufgezeigt haben (*René Girards mimetische Theorie*, Münster 2003, 55-181).

[10] Vgl. Helmut Schoeck, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1966.

[11] Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, aaO.

[12] Vgl. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck [2]1996, 76-109

[13] Vgl. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996.

[14] Vgl. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris 2002.

[15] Vgl. 4 Esra 3,21.26; 7,116.118.

[16] Vgl. Raymund Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster [2]2003.

Erfahrung der „Erbsünde"?

Peter Hünermann

I. Fragen und Probleme

Vor dreißig Jahren hatte Herbert Haag den Abschied von der Erbsünde angekündigt.[1] Inzwischen hat sich das Blatt entschieden gewendet. Es gibt zahlreiche Entwürfe in der heutigen Theologie, die zum einen den Bogen zu heutigen geschichtlichen Erfahrungen schlagen. Zum anderen kommen sie weitgehend darin überein, die überlieferte, wesentlich von Augustinus ausgearbeitete begriffliche Fassung der Sündenfallerzählung[2] zu den Akten zu legen. Das betrifft insbesondere die bei Augustinus vorausgesetzte Weitergabe der Erbsünde durch Zeugung vom ersten Menschenpaar an. Pius XII. hatte in seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) den Monogenismus[3] noch als unerlässliche Voraussetzung des Erbsündendogmas verstanden. Der in Rom verfasste „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) schweigt sich über den Monogenismus aus. Damit ist auch kirchenamtlich der theologischen Theoriebildung Augustins der Abschied gegeben. Insofern hat Herbert Haag Recht bekommen. Aber dies bedeutet nicht, dass der Gehalt der Genesis-Erzählung oder die Aussagen des Paulus ihre erschließende Kraft verloren hätten: „Durch einen einzigen Menschen kam die

Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten." (Röm 5,12)

Wenn in jüngeren theologischen Entwürfen zum Verständnis der sündhaften Verfassung auf die heutige geschichtliche Erfahrung rekurriert wird, dann ergeben sich aber ebenso kritische Fragen:

Eine theologische Frage-Kette lautet: Trifft man mit solchen Ansätzen wirklich den entscheidenden Kern der Genesis-Erzählung bzw. der paulinischen Rede vom ersten und zweiten Adam? Hier wird ja ein *universaler* Unheilszusammenhang vorausgesetzt, der durch die Erlösung aufgehoben wird. Bietet geschichtliche Erfahrung nicht immer nur den Zugang zu statistischen Universalisierungen, zu dem, was gemeinhin so geschieht? Wie aber kann dann Christus *der* Erlöser genannt werden?

Eine moraltheologisch-etische Frage-Kette lautet: Gehört nicht zu Sünde und Unrecht wesentlich die personale Verantwortung? Ist der Gedanke einer Kollektivschuld nicht - ethisch gesehen - ein Ungedanke? Der Gedanke einer Kollektivschuld ist im formalen Sinn nicht vereinbar mit den Menschenrechten. Man kann nicht alle Mitglieder eines Volkes auf Grund ihrer Volkszugehörigkeit ohne die Prüfung der individuellen Schuldhaftigkeit bestrafen. Es ergibt sich zwar im Unterschied zur Kollektivschuld so etwas wie eine geschichtliche Verstrickung, aber dieser Sachverhalt ist qualitativ von Schuld und Vergehen zu unterscheiden.

Solche und ähnliche Fragen zeigen, dass der unmittelbare Zugriff auf die geschichtliche Erfahrung eine Vertiefung braucht, um daraus sinnvollerweise einen Bogen zu schlagen zu den biblischen Erzählungen von einem universalen Heils- und Unheilszusammenhang.

II. Freiheit – Kommunikation – Geschichte

1. Anruf und Antwort

Was sind die Voraussetzungen, um heute sinnvoll und zwar im Blick auf geschichtliche Erfahrungen von der „Ur-sünde" *(peccatum originale)* reden zu können? Diese Voraussetzungen betreffen zunächst das heutige Verständnis von Freiheit im Gegensatz zum Freiheitsverständnis, wie es in der augustinischen Erbsündenlehre vorausgesetzt wird. Im traditionellen Sünden- und Erbsündenverständnis wird eine scharfe Unterscheidung gemacht zwischen der persönlich verantworteten Sünde und jener Erblast, die durch die Zeugung vermittelt wird. Der Freiheitsvollzug setzt im traditionellen Verständnis ein fix und fertig konstituiertes Subjekt voraus, das aus seinem Selbstbesitz heraus dies oder jenes wählt. Moderne Philosophie und moderne Sozialwissenschaften denken Freiheit, freiheitliches, verantwortliches Handeln anders: Freiheit wird wesentlich als „Kommunikationsgeschehen" gedacht. Die Freiheit des Kindes bedarf der Weckung durch die elterliche Zuwendung.

Nur durch die Begegnung mit der in der rechten Weise geübten elterlichen Freiheit findet das Kind zu seiner eigenen Freiheit. Nur so kommt es in der

rechten Weise zu sich selbst. Bildung ist nicht „Informationstransfer" von Wissen und Fertigkeiten, sondern Heranbildung des freiheitlichen Selbstseins durch Anregung und Austausch, Umgang miteinander. Die responsorische Struktur von Freiheit bleibt auch beim Erwachsenen erhalten. Verantwortlichkeit - das Wort zeigt es an! - ergibt sich jeweils im Kommunikationsgeschehen, im Reden und Antworten.[4] So ist *im* freiheitlichen Tun des Menschen die Freiheit des Anderen bzw. die Freiheit der Anderen immer gegenwärtig. Martin Heidegger hat - um nur ein Beispiel philosophischer Begriffsbildung für dieses Phänomen zu zitieren - das Da-Sein des Menschen wesentlich als In-der-Welt-Sein und Miteinander-Sein charakterisiert. Dasein, Selbstsein des Menschen gibt es nur im Sich-Verhalten zur Welt, im offenen Umgang mit den Anderen. Freiheit gibt es nicht als die Qualität und Handlungsmöglichkeit irgendeines abstrakten, autark und selbstgenügsam in sich stehenden Subjektes. Freiheit ist in sich selbst responsorischer Art. Das bedeutet, dass der Mensch grundsätzlich geöffnet und eingelassen ist in den Raum kommunizierender Freiheiten.

Erfahrung der „Erbsünde"?

Ist dies der Fall, dann ergibt sich eine neue Möglichkeit, die Sündenfallerzählung der Genesis und auch die Aussagen von Paulus im Römerbrief anders zu verstehen als Augustinus dies möglich war.[5] Augustins begriffliche Fassung dieser Erzählung ging vom damaligen Welt- und Geschichtsbild aus. Die Generationenfolge war vorgestellt als Reihe von Subjekten. Die Weitergabe menschlichen Geschicks erfolgte durch Zeugung von einem ersten Menschenpaar her.

2. Raum der Geschichte

Ist Freiheit aber, durch die der Mensch er selbst ist, wesentlich Kommunikationsgeschehen, gehört der Mensch von Grund auf in den offenen Raum der Geschichte, so ist die Einheit des Menschengeschlechts nicht einfach als biologischer Zusammenhang zu denken. Die Einheit des Menschengeschlechts ist dann ebenso ein leibhaftiger Zusammenhang wie ein Freiheitszusammenhang. Wenn der Mensch Leib ist und Leib hat, wenn also die Leibbeziehung eine wesentlich freiheitliche ist und „leibliche" Freiheit zugleich wesentlich durch Geschichte, durch Begegnung herausgerufene, sich findende Freiheit ist, vermittelt zu sich selbst im freiheitlichen Kommunikationsgeschehen, dann sind die Anderen mit ihrem freiheitlichen Tun und Lassen konstitutiv für den Menschen selbst, für sein

Der Autor

Prof. Dr. Dr. hc. Peter Hünermann, geb. 1929 in Berlin. 1949–1958 Studium der Philosophie und Theologie in Rom. 1955 Priesterweihe. 1958 Promotion zum Dr. theol., 1967 Habilitation in Freiburg i.Br. 1971–1982 Professor für Dogmatik in Münster, ab 1982 Professor der Dogmatik in Tübingen, 1989–1995 Gründungspräsident, ab 1995 Ehrenpräsident, der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. 1996–2002 Gründungspräsident des Internationalen Netzwerkes der Gesellschaften für katholische Theologie. Neuere Veröffentlichungen: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven (Münster 1995); Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie (Münster ²1997); Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1 (als Herausgeber, Paderborn u.a. 1998). Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen (Münster 2003). Anschrift: Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg. E-Mail : peter.huenermann@uni-tuebingen.de.

Selbstsein, seine Verantwortung. Dann gilt, dass der Mensch sein Dasein *in* einem Miteinandersein hat.

Dieses Miteinandersein aber ist faktisch von wechselseitiger Verweigerung, von mannigfacher Schuld geprägt. Wir erfahren, wie stark unser eigenes Tun jeweils durch die Umstände bedingt und eingefärbt ist. Wir sind verflochten in Geschehenszusammenhänge, die - entgegen unserer grundsätzlichen Orientierung - gleichwohl in schlimme gesellschaftliche Prozesse hineinführen. Das durchschnittliche Verhalten der Menschen verleitet uns immer wieder, von der Wahrheit abzusehen, anderen etwas vorzuspiegeln, uns abzuschotten durch eine Fassade und dahinter ruhig den eigenen Interessen leben zu können. So verdrängen wir gesellschaftlich verübtes Unrecht, verschweigen es oder wir rechnen es auf gegen Untaten anderer Völker und ordnen es so in die „Normalität" ein. Und muss man im politischen Geschäft nicht geradezu die eigenen Fehler beschönigen und ein Eingeständnis von Schuld und Versagen nur im äußersten Fall erwägen, wenn man sich nicht politisch selbst aufgeben will?

III. Erfahrung des Glaubens

1. Unheil vor Gott

Diese Erfahrung eines allgemeinen, überall hineinreichenden und hineinwirkenden Verstrickungszusammenhanges aber ist noch nicht einfachhin identisch mit jener Glaubenserfahrung, die zur Ausbildung des Glaubenssatzes vom Unheilszusammenhang und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen führt. Hier kommt ein weiteres Moment hinzu: Im großen Gebet des Asarja im Feuerofen (vgl. Dan 3,24-45) heißt es: „Du aber nimm uns an! Wir kommen mit zerknirschtem Herzen und mit demütigen Sinn. Wie Brandopfer von Widdern und Stieren, wie tausend fette Lämmer, so gelte heute unser Opfer vor dir und verschaffe uns bei dir Sühne. Denn wer dir vertraut, wird nicht beschämt. Wir folgen dir jetzt von ganzem Herzen, fürchten dich und suchen dein Angesicht. Überlass uns nicht der Schande, sondern handle an uns nach deiner Milde, nach deinem überreichen Erbarmen."

Israel dient zur Aufdeckung seiner Schuld und seiner Verstrickung in das Unrecht nicht nur die von Gott gesetzte Weisung, die Gebote. Zugleich weiß Israel auch, dass es aus dieser Verflochtenheit und seinem eigenen Ungenügen nur herausgeführt werden kann durch die Milde und das Erbarmen Gottes. Psalm 51 ist ein Zeugnis von vielen dafür.

Negativ bedeutet dies: Wo sich Menschen in ihrer responsorischen Freiheit lediglich an anderen Menschen orientieren, wo sie einfach Maximen und Verhaltensweisen der anderen übernehmen, sich vom Menschlich-allzu-Menschlichen leiten lassen, bewegen sie sich in eine Richtung, die sie in die persönliche Sünde und das Schuldigwerden führt. Erst dort, wo sie sich an Gottes Weisung orientieren und auf seine Milde und seine Barmherzigkeit setzen, erschließt sich ihnen jenes Fundament menschlichen Lebens bzw. jenes freiheitliche Gegenüber, aus

dem heraus ihre responsorische Freiheit nicht nur die rechte Orientierung, sondern zugleich die Grundlage eines je neuen, nicht von Schuld und Verstrickung her beeinträchtigten Neueinsatzes hat. Seinen Ausdruck hat diese gläubige Erfahrung von Schuld und Versöhnung in der Feier des *Jom Kippur* gefunden (vgl. Lev 16,1-34).

2. Das Zeugnis Jesu Christi

Christlicher Glaube bekennt, dass Gott sich im Zeugnis Jesu Christi, vor allem in seiner Hingabe sich als der Gott erwiesen und offenbart hat, der bedingungslos, ein für alle mal und für alle, Juden wie Heiden, der Versöhnende ist. In diesem Sinn spricht Paulus von Jesus Christus als dem „zweiten Adam". In ihm ist das Reich Gottes erschlossen, jenes Miteinandersein, das nicht ein Miteinander „dem Fleische nach" (*kata sarka*) sondern „dem Geiste nach" (*kata pneuma*) ist. Es ist ein Miteinandersein, das nicht in die Schuld führt, sondern ins ewige Leben.
Die mittelalterlichen Theologen, wie etwa Thomas von Aquin, sind ganz selbstverständlich davon ausgegangen, dass jeder Mensch, in welcher Geschichtszeit er immer lebte, beim Erwachen seiner Freiheit entweder zum Sünder wird oder zum Gerechtfertigten aus Glauben: Zum Sünder, wenn er in seiner antwortenden Freiheit sich einfach an dem faktischen Verhalten der Menschen orientiert; zum gerechtfertigten Glaubenden, wenn er mit seiner antwortenden Freiheit sich auf den - wie immer deutlich oder undeutlich erkannten - Grund aller Freiheit, weil begründender Freiheit bezieht.

IV. Folgerungen

Was ergibt sich an Folgerungen aus dieser Reflexion? Man sollte nicht mehr im kirchlichen Sprachgebrauch von „Erb-Sünde" sprechen. Der Sachverhalt, um den es geht, kann nicht als Erbe bezeichnet werden. Es ist ja nicht irgendeine Hinterlassenschaft, die der gegenwärtigen Generation von den Vorfahren überkommen ist. Es handelt sich um ein Kommerzium der Freiheiten. In der lateinischen Patristik wurde kaum vom *peccatum hereditarium* gesprochen, sondern vom *peccatum originale.*

1. Macht der Sünde

Ebenso ist der Ausdruck Sünde eigentlich irreführend. Paulus unterscheidet die persönlichen Sünden, die Vergehen von „der Sünde" im Sinne der Sündenmacht. Zwar resultiert der gemeinte Sachverhalt aus den Vergehen der einzelnen, ist aber selbst von anderer Art.
Nahe legt sich der Ausdruck „geschichtliche Sündenmacht". Sie stammt aus der Sünde und führt zur Sünde. Sie prägt die Geschichte und das Verhalten der Menschen, das Verstehen ihrer selbst und der Wirklichkeit. Diese geschichtliche Sündenmacht ist ein Verstrickungszusammenhang. Es ist das offene Umfeld, das in unsere Freiheit hinein reicht und in dem unsere Freiheit und die persönlichen Freiheitsentscheidungen reifen.

Ist diese Sündenmacht erfahrbar? Durchaus, und zwar äußerlich und innerlich. Aber wie wird sie erfahren, wie wird sie verstanden? Zumeist wird sie in den unterschiedlichsten abschwächenden Weisen interpretiert: als irgendwie bedingte personale Wachstumsstörung, als naturgegebene psychische Schwäche, als Folge verkehrter gesellschaftlicher Strukturen, als Einfluss der unmittelbaren Umgebung, als Aggressivität der Gesellschaft, als verblendete Ideologie eines Volkes oder einer Nation usw.

2. Den Schleier zerreißen

Erst im Glauben wird ihr Wesen als Sündenmacht aufgedeckt, als Verweigerung und Todesmacht, die aus der Sünde stammt und zur Sünde führt, eine Macht, die nicht zum Leben, sondern zum Tode in seinen unterschiedlichsten Formen von Lebensnegation drängt. Es ist jene Macht, die in der persönlichen Sünde immer wieder bejaht und bekräftigt wird.

Aufgedeckt ist diese Sündenmacht in anfänglicher Weise im Glauben Israels an den versöhnenden Gott. Vom versöhnenden, barmherzigen Gott her erschließt sich der schonungslose, nichts verschleiernde Einblick in die Abgründigkeit unserer Geschichte. Endgültig und gänzlich aufgedeckt ist diese Sündenmacht im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi, des Zeugen für den Gott, der die grenzenlose Versöhnung mit dem Sünder sucht und die Liebe zu ihm ist. Gerade deshalb aber bekennt christlicher Glaube ebenso, dass dieser versöhnende und liebende Gott einem jeden Menschen nahe ist und ihm - wie verborgen auch immer - die Möglichkeit zur Umkehr und zur Versöhnung, zum Zerreißen des Schleiers des Bösen in der Geschichte gibt.

[1] Herbert Haag, *Geleitbrief*, in: Urs Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1970, 5-7. Vgl. ferner Herbert Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966; einen Überblick über den Diskussionsstand gibt ferner: Siegfried Wiedenhofer, *Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie*, in: Communio 20 (1991), 315-328.

[2] Urs Baumann, a.a.O.; Hermann Häring, *Die Macht des Bösen: das Erbe Augustins*, Zürich/Gütersloh 1979; Paul Ricœur, *Die Erbsünde - eine Bedeutungsstudie*, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140-161.

[3] „Monogenismus" bezeichnet die Lehre, dass die gesamte Menschheit von einem Stammelternpaar abstammt. Sie wurde in der traditionellen Vorstellung von der Übertragung der Ursünde durch Zeugung und Geburt vorausgesetzt.

[4] Vgl. Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch: Eine Untersuchung zur Ersbündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbrucker Theologische Studien Bd. 30, Innsbruck 1990; Hermann Krings, *System und Freiheit*, Freiburg/München 1980; Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

[5] Zur exegetischen Erschließung der paulinischen Aussagen vgl. die glänzende Auslegung von Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT, VI) Freiburg ^{2}1976, 158-189; Michael Theobald kommt zu den gleichen Akzentsetzungen: *Römerbrief* (SKK-NT, 6,1), Stuttgart 1992, 153-176.

Die „Erbsünde" – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück

Überlegungen zu einer Debatte

Christoph Theobald

Ziel dieser abschließenden Überlegungen ist es, dem Leser einen Gesamtüberblick über die in diesem Heft vertretenen Positionen zu vermitteln, auf diese Weise die augenblicklich eher zurückhaltend verlaufende Debatte zur Erbsündenproblematik zu dokumentieren und, wenn möglich, zu beleben und weiterzuführen.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass der *Sinn* des von Augustinus „geschaffenen" Dogmas weiterhin umstritten ist. Beim Versuch, seine Bedeutung zu klären, rekurriert eine Reihe von Theologinnen und Theologen auf gegenwärtige geschichtliche Erfahrungen; sie verwenden neuere begriffliche Instrumentarien, um dieses scheinbar unumgängliche Lehrstück hermeneutisch *plausibel* zu machen. Andere, vor allem Anthropologen, beziehen sich auf die *Matrixfunktion* dieser Lehre in der europäischen Kulturgeschichte und in der augenblicklich entstehenden Weltzivilisation. Mehr und mehr dienen Vergleiche zwischen religiösen und kulturellen Systemen solchen interpretatorischen und kulturanthropologischen Versuchen, den spezifisch christlichen Universalismus im Erbsündendogma zu eruieren.

Alle diese Beiträge zu seiner Hermeneutik machen deutlich, dass der Glaube als geschichtliches Ereignis niemals mit einem dogmatischen Glaubenswissen rechnen kann, das ein für allemal abgesichert ist. Die aktuelle Globalisierung unserer Fragestellungen und unser gesteigertes Interesse an deren partikularen Kontexten bringen den hermeneutischen Prozess von neuem in Gang. Gewiss darf und soll sich dieser auf die kirchliche *„Glaubensregel"* stützen, auch wenn wir deren genauere Verbindlichkeit hinsichtlich der „Erbsünde" erst mit Hilfe der Dogmengeschichte bestimmen können. So stellt zum Beispiel der Artikel von Bernard Sesboüé (im ersten Teil des Heftes) Augustins für die westliche Kirche und Zivilisation so folgenreiche Entscheidung von vorneherein in den weiteren Rahmen der Patristik, in dem auch die Stimmen der griechischen Väter zählen. Ihre Ansätze, die wesentlich vorsichtiger sind, dürfen vom westlichen Dogma her nicht als unzureichend erklärt werden; sie machen zumindest nachträglich den analogen Charakter des Begriffs der sog. Erb-„Sünde" deutlich. Gleichzeitig muss der *gegenwärtige Kontext des Glaubens* in die Reflexion eingebracht werden. Dies geschieht wenigstens ansatzweise im dritten kulturanthropologischen Teil dieses

Heftes, auch wenn außereuropäische Kulturen und Problemlagen - aus verschiedenen Gründen - leider zu kurz kommen.

Schließlich eröffnen Glaubensregel und heutiger Kontext eine neue Perspektive auf die *Glaubensurkunde* selbst und auf die in ihr verborgene Erfahrung. In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierte sich die Debatte auf Augustins Interpretation von Röm 5,12. Seine Exegese stützte sich auf eine lateinische Texttradition, die nicht den Tod, wie bei Paulus, sondern die Sünde zu einem Erbe macht. Auch wenn diese Lesart der paulinischen Theologie der Kritik nicht standhält, fällt damit noch nicht das Dogma - so schließt man -, da es auf einer Gesamtinterpretation des in der Schrift dokumentierten universalen Erlösungs- und Sündenzusammenhangs beruht. Dieses Argument provoziert allerdings heute die Rückfrage, ob in der europäischen Kultur nicht eher das Erb-„Sünden"-*Dogma* als die *Schrift* selbst eine Matrixfunktion ausgeübt hat. Die beiden biblischen Beiträge und der interreligiöse Vergleich in diesem Heft öffnen das methodische Spektrum der Exegese und zeigen vor allem, wie der Text der Glaubensurkunde selbst und seine narrative Tiefenstruktur unseren Erfahrungshorizont und unsere Denkkategorien verändern und informieren können.

An diese drei hermeneutischen Grunddaten (Glaubensregel - Situation - biblische Urkunde) musste hier kurz erinnert werden, um den *interdisziplinären Charakter* dogmatischer Arbeit auch am Lehrstück der Erbsünde, so wie sie in diesem Heft praktiziert wird, zu verdeutlichen. Die Komplexität der Debatte ergibt sich aus der Verschiedenheit dieser Perspektiven und hängt mit der Schwierigkeit zusammen, sie an einem und, wenn möglich, entscheidenden Punkt zusammenzubringen. Wo liegt er? Er liegt in der *Funktion* des Erbsündendogmas. *Innerhalb des Glaubens an Christus* hat dieses Dogma sozusagen die dunkle Folie zu liefern, auf der die - theologisch und kulturell von der Christenheit vorausgesetzte - Universalität seiner Erlösungstat verständlich werden kann. In dem Moment, wo nicht nur diese Universalität, sondern der Sinn der Erlösung selbst ihre Plausibilität verlieren, besteht die Gefahr, dass man die Argumentation einfach umkehrt und das Kommen eines Erlösers - über den Umweg einer universalen Beschuldigung der Menschheit - als „not-wendig" erscheinen lässt. Diese oder ähnliche apologetische Manöver, die angesichts unschuldigen Leidens und angesichts der Erfahrung seines Übermaßes im 20. Jahrhundert gescheitert sind, haben schließlich dazu geführt, dass die gesamte christliche Erlösungslehre in Misskredit geriet. Nur ein Weg führt aus diesem Engpass heraus: der Versuch, von Jesu befreiendem Handeln her *und* mit seiner Achtung des Glaubens anderer („Nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben getroffen"; Lk 7,9) die Realität der Sünde und ihr Ausmaß zu bedenken und zu denken.

Ehe wir allerdings diesen entscheidenden Punkt aufgreifen, soll zunächst die in diesem Heft geführte Debatte um den Sinn des Dogmas expliziert und der Rekurs auf heutige Erfahrung skizziert werden.

I. Ein innerchristlicher Interpretationskonflikt

Die „Erbsünde" – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück

Seit der Neuzeit, für die I. Kant als Wortführer gelten muss, und seit den großen Deutungsversuchen der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sind die genaue Bedeutung des Dogmas von der Erbsünde und damit auch die Interpretation der Dogmengeschichte umstritten. Die verschiedenen Positionen, so wie sie sich in den Beiträgen dieser Nummer darstellen, seien hier kurz skizziert und auf die in ihnen implizierten Entscheidungen zurückgeführt.

1. Umstrittene Dogmengeschichte

Bei genauerem Hinsehen zeichnen sich drei verschiedene Positionen ab:

1. Im Hintergrund steht die als „traditionell" geltende (!), vom *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) erneut eingeschärfte *Historisierung* der Erbsünde (vgl. genaue Analyse von H. Häring). Entgegen der weit offeneren Formulierung des zweiten Vatikanischen Konzils (GS 13,1: „gleich von Anfang der Geschichte an"), führt der Text hier den Begriff des *„Urereignisses"* ein - das Ereignis der Ursünde -, das zwischen dem „Zustand ursprünglicher Heiligkeit" und dem „gefallenen Zustand" unterscheidet, der dann von den „Stammeltern" „durch Fortpflanzung" ihren „Nachkommen" vermittelt wird. Diese Historisierung wurde nach H. Häring erst in dem Moment möglich, als jüdisches Christentum und jüdische Kultur aus der Erfahrung der Kirchen verschwand und man den mythischen Repräsentanten der Menschheit Adam von der historischen Figur des Messias her verstand. Sie ist bei Augustinus wie selbstverständlich vorausgesetzt, bleibt allerdings bei ihm - so Bernard Sesboüé - *in das soteriologische Argument eingebunden*, das eher umgekehrt aus der kirchlichen Praxis der Kindertaufe auf den universalen und auch erfahrungsmäßig bestimmbaren Zustand einer „passiven" Ursünde (*peccatum originale originatum*) schließt; es ist ein Zustand der durch die „aktive Ursünde" Adams (*peccatum originale originans*) verursacht worden sei; oder - so die wesentlich vorsichtigere Formulierung der Synode von Karthago (418) - „etwas, das (die Kinder) von einer Ursünde aus Adam auf sich ziehen (*ex Adam trahere originalis peccati*) und das durch das Bad der Wiedergeburt gesühnt wird" (DH 223).

2. Eine zweite, mehrheitlich in diesem Heft vertretene Position geht auf Karl

Der Autor

Christoph Theobald, geb. 1946 in Köln, trat 1978 der Gesellschaft Jesu bei und wurde 1982 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris, Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und Redakteur bei „Recherches de Science Religieuse". Veröffentlichungen u.a.: Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (Frankfurt 1988); Histoire des dogmes, Bd. IV: La Parole du salut (mit Bernard Sesboüé, Paris 1996); L'Esprit Créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach (Brüssel/Mardaga 2002); La Révélation ... tout simplement (Paris 2001); Le cas Jésus-Christ (Paris 2002); Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs (Paris 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Gott ist Beziehung. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität" in Heft 1/2001. Anschrift: 15, Rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

Rahner und Piet Schoonenberg zurück. Sie widersetzt sich einer naiven Historisierung der Geschichte vom Sündenfall; ein Gutteil der Schwierigkeiten des modernen Bewusstseins mit der Lehre von der Erbsünde wurzelt nämlich - wie Bernard Sesboüé zeigt - in der *erst in der Neuzeit erfolgten Verlagerung ihres Schwerpunktes* von der aktuellen Sündenerfahrung der Menschheit („passive Ursünde") auf die *erste Sünde* der Stammeltern („aktive Ursünde"). Vorausgesetzt ist in dieser These nicht nur ein neuer Blick für den mythischen oder ätiologischen Status der Ursprungserzählungen, sondern auch eine genauere Kenntnis der Geschichte des Dogmas[1] so wie der Versuch, es heutiger Erfahrung zugänglich zu machen.

Wie bereits angedeutet, kann man Augustinus nicht einfach die erst seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts kritisierte Historisierung der Ursünde vorwerfen, auch wenn sein 412 im Streit um den Pelagianismus auftauchender Begriff der *Sünde als „Erbe"* die lineare quasi-kausale Abfolge der Generationen voraussetzt.[2] In seiner kritischen Stellung gegenüber dem Kirchenvater bezieht sich Gonsalv K. Mainberger auf die bislang breiteste dogmengeschichtliche Studie von Julius Gross, die leider die Identifikation von Sünde und Konkupiszenz bei Luther, Bajus und Jansenius auf Augustinus zurückprojiziert und zu wenig zwischen seiner Theologie und den lehramtlichen Aussagen unterscheidet. Die These, dass mit der historisch-kritischen Forschung die Plausibilität der Erbsündentheorie schwindet (so Mainberger und Gross), setzt die neuzeitliche Historisierung dieses Mythos voraus, die *als solche* nicht zum Grundbestand der im 5. Jahrhundert entstandenen Lehre von der „Ursünde" gerechnet werden kann. Dem Lehrer der westlichen Christenheit ging es um nichts anderes als um die Befreiung von der „passiven", von Adam ererbten Sünde (*peccatum originale originatum*) durch die Kindertaufe. Allerdings rief er damit gleichzeitig das Schreckensgespenst der Höllenstrafe für „unschuldige" nichtgetaufte Kinder wach, das Mainberger zum eigentlichen Ausgangspunkt seiner kulturellen Analyse macht, während H. Häring den entscheidenden Einfluss Augustins auf die westliche Kultur in der Disqualifikation der adamitischen Freiheit als „Ungehorsam" und in der Institutionalisierung der Erlösung ansiedelt.

Die hermeneutische Pointe der seit den 60er Jahren mehrheitlich in der katholischen Theologie vertretenen Position ist somit der Versuch, im Anschluss an Kant und Ricœur, die „passive Erbsünde" eher von der modernen Freiheitserfahrung selbst her einsichtig zu machen. Das Dogma *erzählt* nicht einen zu Beginn der Menschheit geschehenen Unfall und dessen Folgen, sondern die Geschichte des menschlichen Freiheitsdramas (Sesboüé) bzw. die Erfahrung „gefangener Freiheit" (Ricœur) *in* einer „Welt, die die Freiheit des Menschen zerstört, bevor sie überhaupt zu sich kommen konnte" (Häring). Mehrere Beiträge sprechen in diesem Zusammenhang von einem „Unheilszusammenhang" (Hünermann) oder von einem „Verantwortungs- und Schuldzusammenhang, der weit über die Möglichkeiten der je Einzelnen hinaus geht und dennoch ihr individuelles Tun mitbetrifft" (Schwager). Dabei wird die klassische Frage, inwieweit oder inwiefern es sich bei dieser weltlich-geschichtlichen - nicht einfach biologischen - Affizierung

menschlicher Freiheit um „persönliche Schuld" handelt, im Sinne des *analogen* Charakters des Erb-„*Sünden*"-Begriffs entschieden (Rahner/Sesboüé), wenn man nicht überhaupt auf dieses hölzerne Eisen verzichtet (Häring/Hünermann): Personale Schuld aus ursprünglicher Freiheitstat ist nicht zu übertragen.

3. Wenn ich recht sehe, zeichnet sich in diesem Heft noch eine dritte Position ab, deren Ansatz in den Beiträgen von Jean-Michel Maldamé und Raimund Schwager zu finden ist. Den Ausgangspunkt bildet - bei Maldamé wie bei den Nachfolgern von Rahner und Schoonenberg - eine klare analytische Trennung der einzelnen von Augustinus in seiner „Theorie" geeinten Elemente: Sünde Adams, Sünde der Welt und „Ursünde". Diese drei Begriffe sind zwar durchaus komplementär, müssen aber in unserem modernen Weltbild zunächst sauber unterschieden werden, um die Differenzierung zwischen den Perspektiven der Paläontologie, der Kulturanthropologie und der Theologie zu respektieren.[3] Wenn Sünde die Beziehung des Menschen zu Gott zerstört, so bezeichnet der *theologische* Begriff der „Ursünde" (*peccatum originale*) den „Ursprung" (*origo*) und nicht den „Anfang" der Sünde: Der Bruch mit Gott ist „ursprünglich", nicht im Sinne eines vergangenen Ereignisses, sondern als Bruch, der sich *in aller gegenwärtigen Sünde* als deren „Ursprung" vorfindet.[4]

Der Mythos der Erbsünde sagt diese theologische Wahrheit in einem anderen Weltbild aus. Allerdings erzählt er den Ursprung *eines jeden* Menschen, seine Psychogenese, mit Hilfe *allgemeiner* anthropologischer Kategorien (Gesetz, Verlangen, Verantwortung, Tat, Sexualität, Generationenabfolge etc.). Er lädt deshalb - ohne dem Fundamentalismus zu verfallen - heutige Interpreten dazu ein, den in jeder Sünde „ursprünglich" anwesenden Bruch und dessen historische Folgen als strukturelles, sowohl kollektives wie individuelles Entwicklungsgesetz[5] der Menschheit *in das Gespräch mit der Paläontologie und der Kulturanthropologie einzubringen;* was auf sehr verschiedene Weise geschehen kann.[6] Hier liegt der Punkt, an dem sich die zweite und die dritte Position von einander trennen.

2. Epistemologische Auffächerung

Um die den referierten Positionen zugrunde liegenden wissenschaftstheoretischen *Entscheidungen* zu explizieren, beziehe ich mich zunächst auf I. Kant, dessen für die gesamte Moderne wegweisender Versuch in mehreren Artikeln und auf je verschiedene Weise angesprochen wird.

1. Zwei Passagen sind hier maßgebend: ein kurzer Aufsatz von 1786 mit dem Titel *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* und die 1794 veröffentlichte Schrift *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft.* Beide von Jean-Michel Maldamé zitierten Texte polemisieren gegen die Vorstellung von der Vererbung eines ursprünglichen Verbrechens der Stammeltern an die Nachkommen:

„Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die *unschicklichste, es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen.*"[7]

Beide Texte versuchen das zu *denken,* worum es in der *Erzählung* der Genesis geht; aufgrund seines kulturanthropologischen Ansatzes nennt der erste die Bibel *„eine* heilige Urkunde", der zweite aus religionsphilosophischem Interesse „heilige Schrift". Beide stehen im Rahmen der kritischen Perspektive Kants und ziehen zum ersten Male eine „epistemologische Grenze" zwischen einerseits der Geschichts*erzählung* als einer von Raum und Zeit getragenen *Vorstellung* (dem „Mythos", in heutiger Sprache) und andererseits dem Versuch, den *unvorstellbaren* „Übergang" „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" und der „Kultur" mit ihren Übeln, Lastern und dem Bösen zu denken.[8]

Im Aufsatz über den *Mutmaßlichen Anfang* lädt Kant den Leser zu einer Art Rekonstruktion der biblischen Ursprungserzählung ein, um „Schritt für Schritt nach(zu)sehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe"[9]. Dieser Rekonstruktionsversuch müsste mit seinen anderen, vorkritischen und kritischen Schriften zur Natur- und zur Universalgeschichte konfrontiert werden; es würde dann noch deutlicher, dass er den epistemologischen Hintergrund für die oben kurz skizzierte *dritte Position* liefert, die zwei Jahrhunderte nach Kant den biblischen Mythos in den *Erklärungszusammenhang der heutigen Naturwissenschaften* und ihrer Ursprungserzählungen zu integrieren versucht. Der Abschnitt *Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur* in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* eröffnet demgegenüber eher den *Horizont transzendentaler Hermeneutik,* in dem die Versuche von Rahner, Schoonenberg und ihren Nachfolgern stehen. Die zeitliche Struktur der Erzählung vom *Anfang* der Schöpfung und vom *Anfang* der Sünde will nichts anderes zeigen, als dass die *aktuelle* Sünde eines jeden Menschen *gleichzeitig* auf eine *freie* Übertretung des „moralischen Gesetzes als göttliches Gebot" zurückgeht (den Menschen somit *unmittelbar* vom Stand der Unschuld in den der Schuld versetzt) *und* aus einem *„angeborenen Hang* zum Bösen" entspringt:

„Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also *kein begreiflicher Grund* da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. - Diese *Unbegreiflichkeit,* zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt: wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als *für uns unbegreiflich* (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), *der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen,* also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d.i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zu Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen

guten Willen hat, *Hoffnung* einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übriggelassen wird."[10]

Dieser berühmte Schluss von Kants Überlegungen zum Ursprung des Bösen musste hier zitiert werden, denn er eröffnet die philosophisch-theologische *Interpretation* des biblischen Mythos innerhalb der modernen Differenzierung der Disziplinen und lädt damit zu einer *ersten epistemologischen Entscheidung* für oder gegen diese kritische Differenzierung zwischen der Vorstellung und dem Denken ein; er ist auch deshalb wegweisend, weil er wie Augustinus die Frage der Theodizee nach dem Ursprung des Bösen mit der Theorie der „Erbsünde" verbindet und deren Hoffnungsstruktur herausstellt.

2. Wie nun diesen Interpretationsversuch *dogmatisch* bewerten? Gonsalv K. Mainberger spricht von „semantischer Umbesetzung", ein Vorwurf, der sowohl Kant als auch die Mehrheit heutiger Theologen und Theologinnen trifft: „Es kommt zu einer *von der Schuldigkeit vor Gott abgekoppelten Anthropologie der Fehlbarkeit*". Jean-Michel Maldamé übernimmt den klassischen katholischen Einwand des Rationalismus. Damit ist eine *zweite Entscheidungssituation* gegeben.

Gegen den Rationalismusvorwurf kann man einwenden, dass Kant den Mythos keineswegs eliminiert, sondern ihn sozusagen zum Anwalt des Unbegreiflichen in der Erfahrung des radikal Bösen macht. Dazu kommt, dass er in *Der Streit der Fakultäten* die „Göttlichkeit" der Bibel durch den „Einfluss" beglaubigt, „den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat"[11]. Die „heilige Urkunde" als „Karte" zu benutzen, mit deren Hilfe man die „Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen"[12] zu verstehen versucht, das widerspricht dieser Göttlichkeit keineswegs; in dem Augenblick, da sie in der modernen Kultur tatsächlich als ein Klassiker unter anderen Klassikern gelesen wird, muss sie ihre Probe vor dem Forum der Anthropologie bestehen; dies ist ein „Verifikationsprozess", der wenigstens indirekt einer Glaubensbegründung dient. Die Artikel im dritten Teil dieses Heftes können in dieser Perspektive gelesen werden.

Oftmals geht der Rationalismusvorwurf mit dem des Pelagianismus Hand in Hand. Der Verzicht auf die augustinische „Vorstellung des Erbes" führe zu einer Überbetonung menschlicher Freiheit: „Dass *wir* es täglich ebenso machen, schreibt Kant, mithin in ‚Adam *alle* gesündigt haben' und *noch sündigen,* ist aus dem obigen klar."[13] Paul Ricœur greift die Pelagianismusthese auf, zeigt aber gleichzeitig, dass Kant die *Erlösung* weder rein immanent und moralisierend nach dem Prinzip „Du kannst, weil du sollst", noch einfach lutherisch im Sinne einer „forensisch" oder von außen kommenden stellvertretenden Sühne versteht; das paradoxe Nebeneinander der geschaffenen Anlage zum Guten und des radikal Bösen *im menschlichen Willen* untersage *beide* Lösungen. Er verbinde somit in einem Paradox, das die Hoffnungsstruktur der Erbsündentheorie verlängert, die *Gabe* mit der *Anlage* zum Guten: „als ob man in einer unergründlichen Tiefendimension, im Kern der Anlage zum Guten, nicht mehr zwischen der Identität menschlicher Anstrengung und der Gabe eines Anderen unterscheiden könne"[14].

Allerdings werde Kant in dieser sozusagen asymptotischen Denkbewegung (in der die theologisch zwar notwendige Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur immer bereits zu spät kommt) aufgehalten, und zwar aufgrund seiner Polemik gegen den institutionellen Status der Erlösung, der diese von neuem forensisch veräußert.

Man kann deshalb nicht einfach sagen, dass Kant und die Theologen, die ihm folgen (zweite Position), die Lehre von der Erbsünde in eine *„von der Schuldigkeit vor Gott abgekoppelte* Anthropologie der Fehlbarkeit" verwandeln. Allerdings kündigt sich eine „semantische Umbesetzung" vermutlich an zwei weiterhin umstrittenen, in diesem Heft leider nicht besprochenen Punkten an: der äußerst problematischen Verknüpfung zwischen der Praxis der Kindertaufe, der Erbsündentheorie und dem Los der Ungetauften (Mainberger), sowie dem Problem der west-kirchlichen Institutionalisierung der Erlösung (Häring).

Davon einmal abgesehen, haben die Rückfragen an die Dogmengeschichte zu beachtlichen semantischen und sachlichen Klarstellungen hinsichtlich des Dogmas geführt:

a) die Unterscheidung zwischen der historisierenden *Vorstellung* von der ersten Sünde der Stammeltern (*peccatum originale originans*) und deren dogmatischer *Bedeutung* - oftmals verstanden als Zustand der sog. „passiven Ursünde" (*peccatum originale originatum*), besser aber als der *in jeder Sünde* als Bruch mit Gott wirksame und erneut aktivierte „Ursprung" aller Sünde.

b) Dieser Ursprung bleibt allerdings *unbegreiflich,* gerade weil er weder im Schöpfer selbst angesiedelt werden kann (was den Glauben an diesen absurd machen würde) noch mit der - sich als verführbar und verführt bekennenden - geschöpflichen Freiheit zu identifizieren ist. Dogmatisch (das heißt hier: in der Hoffnungsperspektive des Evangeliums und der gläubig-kirchlichen Rezeption des jesuanischen Erlösungshandelns) genügt es somit, davon zu sprechen, dass unsere Freiheit - ehe sie überhaupt zu Gott, zum anderen und zu sich selbst kommt - bereits *in* einer Welt steht, die dazu neigt, sie zu zerstören (Häring)[15], wie immer auch man diese Welt und den Vorgang der Zerstörung - geschichtlich oder/und als inneren „Hang" - versteht.

3. Damit ist aber eine weitere *Entscheidungssituation* gegeben, die ihren Ort nicht in der dogmatischen Glaubens*regel* sondern in der *Theologie der Geschichte* hat. Deren Aufgabe ist es, die biblischen Erzählungen - im Vergleich mit anderen Geschichten - so zu lesen und zu interpretieren, dass die Unbegreiflichkeit (biblisch: der mysteriöse Ursprung des Bösen in der Menschheits- und Weltgeschichte) nicht aufgelöst wird. Die oben skizzierte zweite und dritte Position sind Versuche solcher geschichtstheologischer Interpretationen, auf die ich im folgenden Teil dieser Überlegungen zurückkommen werde (II/1 und 2). Mehrere Artikel sprechen hier *allgemein* von einem Unheils- oder Verantwortungs- und Schuldzusammenhang (Hünermann/Häring), in dem sowohl eine äußere oder geschichtliche wie auch eine innere bzw. psychologische Perspektive im Rahmen menschlicher Kommunikation zusammen gedacht werden; der von Schoonenberg und Rahner geprägte Begriff des „Situiert-Seins" persönlicher Freiheit gehört

hierhin.[16] Andere Texte versuchen, die Lehre von der Erbsünde als Theorie der lateinischen Kirche *konkreter* mit der Kulturgeschichte der westlichen Zivilisation und vor allem mit deren zeitlich letzter Phase zu verbinden; der religionsvergleichende Ansatz von H. Häring stellt sie in eine Weltperspektive, die der sog. Großreligionen. Wieder andere Beiträge bringen schließlich die Lehre mit neueren *Geschichts- und Entwicklungstheorien* (J.-M. Maldamé/R. Schwager) zusammen.

Die „Erbsünde" – ein weiterhin umstrittenes Lehrstück

Der entscheidende Punkt ist wohl hier, wie man den Zusammenhang zwischen der Unheils- und Schuldgeschichte der Menschheit einerseits und der persönlichen Schuld des Einzelnen denkt. Seit Rahner hilft man sich mit dem analogen Charakter des Sündenbegriffs, wenn man ihn aus dem Bereich der persönlichen Sünde auf den der „Erb-" oder „Ursprungssünde" überträgt: „Es ist von vorneherein selbstverständlich", schreibt Rahner, „dass das Wort Sünde, wenn es für die personale schlechte Entscheidung eines Subjekts gebraucht wird und wenn es andererseits für eine Unheilssituation verwendet wird, die von fremder Entscheidung sich herleitet, in keiner Weise univok, sondern nur in einem analogen Sinne gebraucht wird"[17]. P. Hünermann hält den Gebrauch des Sündenbegriffs in der Verbindung mit der Erbsünde geradezu für irreführend und plädiert deshalb dafür, dass man im kirchlichen Sprachgebrauch auf ihn verzichtet. Seltener sind die Stimmen, für die der Verzicht oder der uneigentliche Gebrauch nur einen „Scheinausweg" darstellen, da es bei Augustinus und in der Tradition nicht um eine „Erb*übel*lehre" sondern um eine „Erb*sünden*lehre" gehe; man dürfe hier nicht vergessen, dass das Fremde (*peccatum alienum*), das die persönliche Verantwortung vor- und mitbestimmt, die Freiheit nicht nur von außen, sondern auch *von innen her* affiziert.[18]

Die Beiträge von P. Hünermann und E. Nodet in diesem Heft führen an dieser Stelle die paulinische Unterscheidung zwischen der persönlichen Sünde *als verantwortlicher Tat* und der Sünde *als geschichtsbestimmender Macht* ein; Sündenmacht die *erst* durch die Sünde der Menschen in der Geschichte Raum bekommen kann. Nodet versteht den johanneischen Begriff der „Sünde der Welt" im Sinne einer politischen Theologie, die den *kollektiven Aspekt der Sünde* im Hang zur Macht und dessen Potenzierung im politischen Götzendienst (Kaiserkult) festmacht. Dieser theologisch-politische Hintergrund findet sich auch in der paulinischen Theologie, die vielleicht deutlicher als Johannes zeigt, aufgrund welcher *innerer* Mechanismen die „Sklaven", die einen anderen Herren als Gott und seinen gekreuzigten Messias auf den Thron bringen (vgl. Röm 6,12-16), am geschichtlichen Wirken der Sündenmacht *mitschuldig* werden.

4. Schließlich unterscheiden sich die Beiträge dieses Heftes hinsichtlich ihrer *Konzeption der Theologie.* Einige Autoren ziehen eine deutliche Grenze zwischen der Glaubensverkündigung und der Glaubensreflexion. Die Glaubensverkündigung hat nicht die Erbsünden*lehre* zum Gegenstand, sondern allein die biblischen *Erzählungen vom Drama menschlicher Freiheit,* die sie dem heutigen Hörer des Wortes jeweils als hoffnungserzeugende Erzählungen vorlegen muss; die Reflexion über die Erbsünde und dessen dogmatischer Kern stehen hier lediglich

im Dienst korrekter Auslegung und Verkündigung, ohne selbst wiederum Ausgangspunkt von Glaubensspekulation werden zu dürfen. Andere Theologien sind eher am weltbildlichen und kulturellen Inhalt der Erbsündenlehre interessiert und deshalb darum bemüht, diesen in einer heutigen (von den Natur- und Humanwissenschaften geprägten) Weltkonzeption einsichtig zu machen. Dient die Theologie also der Anleitung zur Verkündigung oder dem Verstehen der christlichen Weltanschauung? Vermutlich gehen auch in diesem Heft beide Konzeptionen ineinander über. Man sollte sie allerdings wenigstens tendenziell unterscheiden, da sie den spezifisch christlichen Universalismus im Erbsündendogma auf sehr verschiedene Weise angehen. Darum geht es in den nun folgenden Überlegungen zu dessen Erfahrungsbezug (II und III).

II. Der Erfahrungsbezug der Ursünde

Der dritte Teil dieses Heftes - und bereits der Beitrag von H. Häring zu einer den Religionen gemeinsamen Erfahrung im zweiten Teil - rekurrieren auf heutige geschichtliche Erfahrungen, um die sündhafte Verfassung der Menschheit als ganzer verständlich zu machen. Ehe die konkreten Formen dieses Rekurses verglichen und diskutiert werden können, muss kurz über den Erfahrungsbezug als solchen in der Erbsündenlehre nachgedacht werden.

1. Erfahrbarkeit?

Mit Recht widersetzt sich Peter Hünermann in seinem Artikel einem naiven Rückgriff auf Erfahrung: „[D]er unmittelbare Zugriff auf die geschichtliche Erfahrung [braucht] eine Vertiefung [...], um daraus sinnvoller Weise einen Bogen zu schlagen zu den biblischen Erzählungen von einem universalen Heils- und Unheilszusammenhang". Bereits Karl Rahner hatte vor einer vorschnellen Identifikation der Erbsünde mit der *Erfahrung* der Konkupiszenz als deren Folge gewarnt. Was er 1941 zu diesem die Erfahrung des *je einzelnen Menschen* umschreibenden Begriff sagt[19], weist strukturelle Gemeinsamkeiten mit der in diesem Heft privilegierten *historischen* Erfahrung auf. Ich beziehe mich auf seine Ausführungen, um unsere aktuelle Problematik zu profilieren.

1. Ausgangspunkt ist für Rahner die „Konkupiszenz" oder Begierlichkeit „als eine den Menschen belastende Macht [...] und das mit der ganzen erschütternden Wucht, wie eine solche bei Paulus, Augustinus und Luther sich bezeugt"[20]. Diese christliche *Daseinserfahrung* steht von vorneherein unter der Gefahr einer doppelten Fehlinterpretation.

Als „geschichtliche" Erfahrung darf sie nicht mit der „Wesensstruktur" des Menschen verwechselt werden (so Trient gegenüber den Reformatoren und Pius V. gegen Bajus), da sonst die grundsätzlich gute Geschöpflichkeit des Menschen und der Schöpfer bedroht sind: „Es gibt in der konkreten Erfahrung der Versuchlichkeit, der sittlichen Schwäche und der Sündhaftigkeit des Menschen Elemente, die *nicht* zum theologischen Begriff der Konkupiszenz gehören.

Einfach deshalb, weil sie notwendigerweise auch schon in Adam vor dem Sündenfall vorausgesetzt werden müssen, da auch Adam in seinem präternaturalen Zustand der Integrität versucht werden und sündigen konnte."[21] Damit ist aber bereits eine zweite Gefahr angedeutet: Sie besteht darin, diese Elemente (d.h. die Erfahrung der Endlichkeit des Menschen, seiner Versuchbarkeit und, wie öfters in diesem Heft angedeutet [Häring], seines sinnlichen Begehrens) von vornherein theologisch als Folge der Erbsünde zu verstehen und damit zu diabolisieren. Rahner betont demgegenüber, dass menschliche Freiheit ohne ein spontanes, *vormoralisches* Begehrungsvermögen überhaupt nicht gedacht werden kann. Bei aller Klarheit hinsichtlich der untrennbaren Einheit von Menschheits- und Heilsgeschichte, Philosophie und Theologie[22], besteht sein Hauptinteresse auch aus theologischen Gründen darin, dass der Anthropologie und den Naturwissenschaften (Evolutionstheorie) „formal" eine autonome Perspektive eingeräumt wird, in der die „Konkupiszenz" (wie auch der Tod) „als eine mit der menschlichen Natur ohne weiteres gegebene und so eigentlich selbstverständliche, ‚harmlose', ja fast notwendige Größe"[23] erscheint.

In dem Moment, wo man die Erfahrung von Konkupiszenz und Todesfurcht - so Rahners weiterführende Entwicklung - mit der Erbsündigkeit des Menschen in Verbindung bringt, erscheinen diese anthropologischen Grunddaten sozusagen in einer *doppelten* Erfahrungsperspektive:

„[Der Mensch der reinen Natur] kann sie nur als zwar nicht erfreuliche, aber unvermeidliche Folgen der Endlichkeit dieser Natur erleben, als [wenn auch nicht ‚Seinsollendes', so doch] Seinmüssendes seiner Natur. [Der Mensch der bewussten übernatürlichen Existentiale] aber kann sie durchaus empfinden als daseinsfremdes Nichtseinsollendes, dies zwar nicht bezogen auf seine reine Natur als solche, wohl aber bezogen auf seine *konkrete* Existenz, zu der die übernatürlichen Existentiale gehören. Als einem solchen können dem Menschen Tod und Konkupiszenz sehr ‚*unnatürlich*' vorkommen, obwohl sie - *natürlich* sind."[24]

Die Verschiedenheit dieser *beiden* Perspektiven bzw. die *konkrete, geradezu bestürzende Erfahrung* dieser Verschiedenheit ist der Kern *theologischer* Konkupiszenz. Allerdings ist dieser *als solcher* nur einer zumindest implizit vom *Glauben* geleiteten Interpretation zugänglich. Rahner unterscheidet hier sehr deutlich zwischen der *Erfahrung* des Menschen - „er mag dort und da nicht wissen, wieso und warum er sich so befinde; *dass* er sich nicht in der Ordnung befindet, kann er in solchen Augenblicken merken"[25] - und deren *theologischer* Interpretation mit Hilfe der Theorie vom Urfall. Kants erfahrungsbezogene Genealogie des Erbsündendogmas steht im Hintergrund dieser Unterscheidung, die letztlich dazu dient, kerygmatisch das Terrain für ein Hören des Wortes frei zu legen.

2. Die Beiträge im dritten Teil dieses Heftes führen die von Rahner vorgeschlagene Verbindung zwischen der anthropologischen und der theologischen Perspektive der Erfahrung der „Ursünde" weiter. Sie gehen mit ihm davon aus, dass allein die Glaubensperspektive zum Kern dieser Erfahrung führen kann: „Erst im Glauben - so P. Hünermann - wird ihr Wesen als Sündenmacht aufgedeckt, als Verweigerung und Todesmacht, die aus der Sünde stammt und zur Sünde führt,

eine Macht, die nicht zum Leben, sondern zum Tode in seinen unterschiedlichsten Formen von Lebensnegation drängt".

Allerdings musste man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die einseitig individuell orientierte Anthropologie korrigieren, die hinter dem augustinischen Begriff der „Konkupiszenz" steht. Rahner selbst hat diesen Prozess eingeleitet, indem er die konkrete Freiheitsentscheidung in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellt sowie die Geschichtlichkeit des Menschen, die sich in seiner (als theologische Konkupiszenz verstandenen) Uneinholbarkeit im Guten wie im Bösen anzeigt.[26] Die Reflexionen von Hünermann führen endgültig aus dem traditionellen Verständnis eines fix und fertig konstituierten Subjektes heraus, das gleichzeitig sich selbst und dies oder jenes wählt. Freiheit ist *in sich selbst* responsorischer Art und muss als freies kommunikatives Handeln gedacht werden. Wenn Menschsein sich aber nur *im* Miteinandersein entwickelt, dann ergeben sich neue Möglichkeiten, das komplexe Ineinander unserer Binnen- und Außenperspektiven zu denken. Wir können dann besser verstehen, warum die Erfahrung gegenseitiger Verweigerung, Vorspiegelung und Abschottung (bei gleichzeitiger Verfolgung eigener Interessen) oder die Gegebenheit individueller und kollektiver Anästhesie und Verblendung nur auf „therapeutischem" Wege zugänglich werden können. Es wird dann auch leichter, den biblischen, vor allem in der Apokalyptik sichtbar werdenden Zusammenhang zwischen der theologisch-politischen Seite und dem psychologischen Hintergrund der Ursünde aufzudecken. Dieser Aspekt soll im letzten Teil dieser Überlegungen von Jesu Heilungs- und Erlösungshandeln her nochmals aufgegriffen werden.

3. Rahner weist in dem oben bereits zitierten Artikel auf die Geschichtlichkeit der Erfahrung der Konkupiszenz hin, die als solche nur jeweils in der „Analytik" erscheint, „die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte hinsichtlich ihres eigenen Zustandes vornimmt". Dieser theologische Interpretationsprozess wird, so der Jesuitentheologe, gerade in der Spannung zu den - von den Naturwissenschaften als „natürlich" angesehenen - Daten des Begehrens und des Todes erneut in Gang gebracht.[27] Damit ist die spezifisch modern-eurozentrische Fragestellung der fünfziger und sechziger Jahre umschrieben.

Heute sehen wir vermutlich deutlicher die hermeneutische Perspektivität *aller* Erfahrung: Erfahrung tritt uns immer bereits *als interpretierte Erfahrung* entgegen, was zu einem grundsätzlichen Pluralismus führt. In diesem Heft wird dies vor allem in dem religionsvergleichenden Beitrag von Häring sichtbar.

Nun kommen aber diese vielfältigen Interpretationen der Geschichte und der komplexen Erfahrungen des Bösen nicht von vorneherein in einer Art hermeneutischen Friedens zusammen und überein, sondern müssen in ihrem oftmals gewaltsamen Gegeneinander oder indifferenten Nebeneinander erst einmal ernst genommen werden. An diesem Punkt *zeigt sich* wohl ein neuer Ansatz für unsere Erfahrung der Sündenmacht. Die synchronen und diachronen Perspektiven der Weltreligionen wie auch die westliche Theorie der Erbsünde üben nicht nur eine kognitive, sondern auch eine pragmatische Funktion aus und sind als solche - zu einem Gutteil - Ausdruck beschädigender Machtentfaltung. Dies scheint mir *das*

originale Ergebnis des dritten Teils dieses Heftes zu sein, das sich wie bei Rahner aus der Spannung zwei verschiedener Blickwinkel ergibt: Im Hintergrund der *humanwissenschaftlich* angelegten Beiträge profiliert sich sozusagen eine „verdoppelte" theologische Erfahrung von Ursünde, die in der gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den Weltinterpretationen sichtbar wird. Sie darf im Horizont der entstehenden Weltzivilisation nicht - so müssen wir im Schlussteil dieser Überlegungen zeigen - in eine übergreifende universale Metatheorie übersetzt werden, die zu neuen Totalitarismen führen würde, sondern kann als solche erst in einer heilend befreienden, von Jesu Handeln herkommenden Praxis und in seiner Achtung vor dem Anderen erfahrbar werden.

2. Formen des Erfahrungsbezugs

Wenn ich recht sehe, zeigt sich der Erfahrungsbezug der Lehre von der Ursünde im dritten Teil dieses Heftes unter zwei verschiedenen Formen.

1. Parallel zur klassischen Dogmengeschichte, aber in kritischer Distanz zu deren einseitig kognitivem Verständnis, versucht man, die historische *Wirksamkeit* der augustinischen und konziliaren Aussagen in der westlichen Geschichte, aber auch im Entstehen einer Weltzivilisation zu eruieren.

Dies kann zunächst *in politischer Perspektive* geschehen. So zeigt zum Beispiel Christophe Boureux im Anschluss an J. Delumeau und C. Schmitt, wie sich das Erbsündendogma auf die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher Machtausübung ausgewirkt hat, die die Geschichte des Abendlandes durchzieht. Im Horizont des sog. „politischen Augustinismus", so wie ihn Boureux am Konflikt zwischen Ludwig XIV. und Port Royal exemplifiziert, bringt die Vorstellung von der Erbsünde den Menschen in eine Situation grundsätzlicher Schwäche und Unentschiedenheit; in ihr verweist ihn die geistliche Macht von vorneherein an die ihr untergeordnete staatliche oder politisch-charismatische Gewalt als Instanz der Durchsetzung von Gerechtigkeit. Umgekehrt leiten eine Reihe von Theoretikern des Politischen - wie de Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Charles Maurras oder auch C. Schmitt - aus der Erbsünde in ihrer theologischen oder säkularen Form die politische Notwendigkeit einer Regierung ab, die - wie „Gott" - die Bosheit des Menschen mit Hilfe von Zwang und Strafe von außen her in geordnete Bahnen zu bringen weiß. Absorbiert im Fall des „politischen Augustinismus" die geistliche Macht die weltliche, so ist es im Fall des Traditionalismus oder des Faschismus genau umgekehrt. Im Anschluss an Ricœur bemerkt Boureux darüber hinaus: Die (oben bereits analysierte) *fundamentalistische* Historisierung des Erbsündendogmas hat einen theologisch-politischen Hintergrund und entspricht einer „augustinistischen" Unterordnung der Humanwissenschaften unter geistliche Macht; dagegen steht umgekehrt weltliche Macht - Staatsraison, Technik oder Wirtschaft - immer wieder unter der *rationalistischen Versuchung*, eine auf der Erbsünde beruhende moralisierende Konzeption von Gesellschaft und Geschichte gewaltsam durchzusetzen.

Gonsalv Mainberger, der die Blütezeit des Erbsündendogmas in der Zeit von 1520 bis 1670 ansetzt, interessiert sich nicht nur für dessen politische Wirksamkeit,

sondern vor allem für die in seinem Umfeld entstehenden Techniken der Kulpabilisierung, die die *Mentalitäten und Gefühlskulturen* in dieser Epoche bestimmen: „Mit Augustinus' Erbsündentheorie ging erstmals auch eine veritable Libidinisierung des Sexus einher, was dann zur intensiven Selbstbefragung des Sünders in Sachen Sexualität führen musste. [...] Zusammen mit der Diskursebene war im Erbsündenstreit auch die seelische, leibliche und moralische Verfassung des Menschen mitbetroffen."

Natürlich stellt sich heute die Frage, *wieweit diese politisch-kulturelle Wirksamkeit des Erbsündendogmas historisch reicht.* Nach Gonsalv Mainberger hat sich das Schuldgefühl des westlichen Menschen unter dem Druck der Modernisierungsschübe im 19. Jahrhundert neutralisiert; das Verhältnis zu Gott sei banalisiert und eine neue Lebenskunst möglich geworden. Seine These der „semantischen Umbesetzung" als Folge historischer Kritik (Richard Simon, 1638-1712) wurde bereits erwähnt. Mit ihr habe sich die Wirksamkeit des Erbsündendogmas - und in diesem Sinn auch dessen Geschichte - totgelaufen. Kulturell bleibe allein die Verschiebung der Kontroverse von der Sexualität (heute nicht mehr als „Grundübel", sondern „als anthropologischer Mehrwert verstanden und gelebt") zum Phänomen der Globalisierung und Vernetzung der Weltgesellschaft. In der Spur Max Webers scheint Mainberger hier zunächst die am Beginn der abendländischen Zivilisation stehende Gegenüberstellung zwischen dem Pelagianismus und dem Antipelagianismus zu übernehmen: „Es sieht so aus, als lebten die Menschen in Afrika, in Lateinamerika und im ländlichen Teil Chinas noch in der Verstrickung dessen, was einst Erbsünde genannt wurde. [...] Der ‚moderne Mensch' muss Pelagianer sein oder er geht unter". Allerdings fügt er hinzu: „Strukturell böse ist und bleibt es, dass ‚der Fortschritt seine Opfer verlangt'. Ohne ‚Opfer' weder Fortschritt noch Technologieschübe". Der entscheidende Punkt ist die scheinbare Unvermeidlichkeit dieses unter dem Banner des Pelagianismus begonnenen Prozesses. In den Ländern mit global agierenden Märkten resignativ verinnerlicht, macht so „dieses abstrakt gewordene Böse" die Menschen zu dessen Trägern.

Ist dies lediglich eine Version der kulturellen Matrix dessen, was *einst* Erbsünde genannt wurde oder der Erfahrungshorizont für eine *aktuelle* Hermeneutik des Dogmas der Ursünde und der ihm zugrunde liegenden Symbolik? Christophe Boureux sieht in der politischen Wirkungsgeschichte des Dogmas eher den kritischen Hintergrund einer *theologischen Hermeneutik;* sie will aus der Geschichte lernen, die (mit dem Dogma gegebenen) Gefahren eines a-historischen, moralistischen, fundamentalistischen oder integristischen Verständnisses von Erbsünde zu vermeiden. Allerdings geht eine solche Hermeneutik - im Umkreis der zu Beginn dieser Überlegungen skizzierten *zweiten Position* - von einer Hoffnungserfahrung aus, die mit Christus als dem neuen Adam gemacht wird und als solche in keinem umgreifenden Wissen einholbar ist.

2. Ein anderes Modell des Erfahrungsbezuges benutzt die Ur- oder Erbsünde als korrelatives Deutungsschema der neuzeitlichen und nachneuzeitlichen Menschheitsgeschichte; dabei dienen die einzelnen (bereits mit Theorieelementen ver-

bundenen) Grunddaten dieser Entwicklung umgekehrt dazu, die Lehre von der Erbsünde selbst plausibel zu machen. In diesem Sinne analysiert Raimund Schwager:

a) wie die „unsichtbare Hand" oder der „Handelsgeist" des *neo-liberalen Marktes* mit der Militärdoktrin ihrer stärksten Verfechter (Amerika) ihre Unschuld verloren haben;

b) wie die *Feindbild- und Sündenbockmechanismen* (R. Girard) aber auch die *Versuche, den Menschen* z.B. mit Hilfe von Kybernetik oder Gentechnik *zu stabilisieren*, bei allen Veränderungen der letzten Jahrhunderte weiterhin am Werk sind;

c) wie im Kampf gegen Nazismus und Stalinismus Waffen entwickelt wurden, die neue Möglichkeiten des Übels schufen und somit eine neue Etappe der Menschheitsgeschichte einleiteten, die nun für die Menschheit als ganze mörderisch werden kann.

Damit entsteht aber genau der von der traditionellen Erbsündenlehre anvisierte *universale* „Verantwortungs- und Schuldzusammenhang, der weit über die Möglichkeiten der je einzelnen hinausgeht und dennoch ihr individuelles Tun mitbetrifft". So wird der von der Apokalyptik vertretene Gedanke eines Selbstgerichtes der Menschheit (deren Irrläufe sich bis zur Selbstvernichtung aufschaukeln) plötzlich plausibel, auch wenn wir - so Raimund Schwager - heute mit Hilfe der Evolutionstheorie besser verstehen können, wie es zum moralisch Bösen gekommen sei und wie historische Entscheidungen freier Menschen für das Böse mechanische Eigengesetzlichkeiten freisetzten. Wir befinden uns hier im Umkreis der (zu Beginn dieser Überlegungen skizzierten) *dritten Position*, der es darum geht, die „Ursünde" von paläontologischen und kulturanthropologischen Daten her plausibel zu machen.

Ist der klassische Ur*sünden*topos *nur* gläubiger Erfahrung mit Christus zugänglich, so müssen wir uns nun zum Abschluss fragen, oder lässt er sich heute säkular rückführen auf die - allen Menschen zugängliche, wenn auch jeweils verschieden interpretierte - Kategorie des Bösen mit seinen sich immer wieder verbergenden strukturellen und fatalistischen Konsequenzen? Im ersten Fall droht das von Häring und Boureux notierte erkenntnistheoretische („augustinistische") Monopol der kirchlichen Institution in Sache Übel und Sünde; im zweiten Fall besteht die Gefahr, die theologische Pointe der *Sünden*erfahrung selbst zu umgehen.

III. Die Sünde der Welt im Licht von Jesu messianischem Erlösungshandeln

Diese Alternative ist jedoch nur scheinbar zwingend. Nichts in der Tat nötigt uns dazu, vom perspektivischen Vergleich der Traditionen der Menschheit überzugehen zur Frage nach der Wahrheit der messianischen Interpretation der Geschichte und ihrer Tragik, Gott selbst in einem Glaubensakt sozusagen Raum

zu geben und dies in der Nachfolge des Nazareners zu tun. Für diejenigen, die diesen Weg heute einschlagen, wirft allerdings *Jesu Art und Weise, dem Bösen Widerstand zu leisten,* ein ganz neues Licht auf die „Mächte", die sich seinem messianischen Handeln und Leiden entgegensetzen.

Zu diesen „Mächten und Gewalten" gehören nämlich auch alle Gruppen und Institutionen, die - wie *die* Schriftgelehrten und *die* Pharisäer der Evangeliumserzählungen oder die römische Weltmacht im Johannesevangelium (Nodet) - ihre Stellung als Hüter des bzw. eines Gesetzes dazu ausnutzen, ihre eigene Interpretation der Wirklichkeit zu verabsolutieren und gewaltsam gegenüber anderen Traditionen durchzusetzen. Überträgt man diese „Offenbarung" der „Sünde der Welt" in den Kontext heutiger Weltzivilisation, dann zeigt sich erst recht: Gerade Jesu grenzüberschreitende Achtung vor dem heilenden „Glauben" *anderer* („*Dein* Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!"; Mk 5,34) lässt gleichzeitig unglaubliche Widerstände sichtbar werden. So decken auch diejenigen, die sich von seiner Praxis inspirieren lassen, in dem Moment das Gewaltpotential im Neben- und Gegeneinander religiöser und säkularer Weltinterpretationen des Bösen auf, wo sie ihm therapeutisch-heilend und befreiend entgegentreten. Sowohl die befreiende Praxis Jesu wie auch die mit ihr verbundene Erfahrung der Ursünde haben somit ihren *theologischen* Ort in der - immer bereits gesellschaftlich und kulturell vorgeprägten - Begegnung *mit dem Anderen;* dies ist ihr *spezifischer Universalismus* (vgl. weiter oben I/2.4), der (soll er nicht erneut Gewalt provozieren) auf keinen Fall in ein theologisches, mit anderen Theorien konkurrierendes Wissen aufgelöst werden darf. Dieser meiner Meinung nach zentrale Punkt, der seit Beginn dieser Überlegungen im Raum steht, muss hier nun theologisch begründet werden.

1. Eine Art und Weise, dem Bösen zu widerstehen

Die Heilungen, mit denen Jesus seine Tätigkeit in Galiläa beginnt, können durchaus als Kampf mit dem Bösen verstanden werden, das ihm hier in Gestalt der Ausgeschlossenen, der Kranken, Besessenen und Armen, aber auch der Sünder entgegentritt.[28] Fragt man nach der Energiequelle (*dynamis*) seines Widerstandes gegenüber dem Bösen, dann wird man zunächst bemerken, dass er diese eben nicht für sich allein beansprucht, sondern gleichzeitig im „Glauben" anderer aufdeckt, und dies aufgrund seiner eigenen Gotteserfahrung. Von dieser den Glauben anderer ermöglichenden Erfahrung muss zunächst die Rede sein.

Glaube besteht im *Vertrauen* auf Gott, dessen Schweigen vom Glaubenden als göttliche Achtung vor seiner eigenen menschlichen Freiheit verstanden werden darf. André Wénin sieht gerade in dieser Verborgenheit Gottes den Kern der in Genesis 2 und 3 erzählten Prüfung des Menschen: „Gott [macht] sich so unaufdringlich [...], dass er sich darauf beschränkt, Zeichen zu setzen, an die Freiheit des *'Adâm* zu appellieren und sich auf sein Vertrauen zu verlassen". Erst wenn man versteht, dass Gott dem Menschen *alles* gegeben hat - inklusive der Möglichkeit zu vertrauen, anstatt sich wissend absichern zu wollen (Gen 2,17) -, wird man auch einsehen, dass die Sünde und die mit ihr verbundene Zerstörung

des Lebens („Tod" genannt) letztlich aus einem fundamentalen Misstrauen geschenktem Leben gegenüber entspringen.
Dass Gott auch dann sein Schweigen nicht bricht, um das entstandene Problem an der Stelle des Menschen zu regeln, ist ein letztes Zeichen dafür, dass die Energiequelle auch des Widerstandes gegenüber dem Bösen *im Menschen selbst und in der Schöpfung* zu suchen ist. Genau hier liegt der Angelpunkt menschlichen Glaubens: Trotz aller negativen Erfahrungen hält er daran fest, dass die Gabe der Schöpfung kein „vergiftetes Geschenk" ist, sondern tatsächlich die Möglichkeit der Heilung zerstörten Lebens enthält. Diese ist allerdings vom Menschen selbst zu verwirklichen, will der Schöpfer das Geschöpf mit seiner Gabe nicht erdrücken und so sein Geschenk selbst wieder nachträglich aufheben.
Damit ist aber bereits Wesentliches zur *Form* von Heilung und auch zur Aufdeckung des Bösen gesagt. Diese können nur im Vertrauen geschehen, in einem Vertrauen, das die Möglichkeit des Vertrauens im Anderen von neuem weckt und anerkennt. Das Geheimnis des Vertrauens besteht ja gerade darin, dass dieser zentrale menschliche Akt nur von jemand anderem geweckt werden kann, dieser Andere ihn aber nie an der Stelle dessen vollziehen kann, in dem er ihn ermöglicht. Wer sich *diesem Geheimnis des Lebens* stellt - im Rahmen zwischenmenschlicher Begegnungen und auf gesellschaftlicher Ebene - der begreift sofort, welches Risiko er angesichts der überall herrschenden „Mächte" der Angst und des das Leben beschädigenden Misstrauens eingeht.
Genau hier zeigt sich deshalb auch *Jesu Art und Weise, dem Bösen Widerstand zu leisten.*[29] Er nähert sich dem Abgrund des Misstrauens und des Bösen *zwischen* den Menschen sozusagen von beiden Seiten her: nimmt er doch gleichzeitig beide Positionen ein, die des Gesunden, der mit dem Leid des anderen kämpft, und die des Leidenden selbst. Nur so kann er die allein heilende *Symmetrie* zwischen dem an seiner Krankheit leidenden und dem gesunden Menschen glaubhaft machen; die innere Einheit *beider* Positionen wird ja in dem Moment sichtbar, wo sich - in seiner Sympathie und in seinem Mitleid mit diesem oder jenem - seine Vertrauen bildende *Verwundbarkeit* zeigt. Bereits Jesaja nennt diesen geheimnisvollen „Ort" menschlichen Widerstandes, ohne einen Kandidaten für diese paradoxe Position zu finden: „Er hat unser Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen" (Jes 53,4 und Mt 8,17). In diesem Rahmen erzählen dann die Evangelisten die therapeutischen Handlungen des Nazareners als Geschichten dessen, der sich im Dienst an der Heilung des anderen nicht selbst retten kann und gerade so, durch seinen vertrauenden Glauben, die „seit der Erschaffung der Welt" in ihr verborgenen Widerstandskräfte aktiviert. Deshalb wird er von den an ihn Glaubenden gleichzeitig als Offenbarung Gottes aufgenommen *und* als der Messias, der *in* der Schöpfung und *im* Menschen deren Energien gegenüber dem Bösen freisetzt und die *in* ihnen angelegten Quellen der Vollendung aufdeckt.
Es widerspräche so dem messianischen Stil Jesu, wollte man diesen in eine Soteriologie übersetzen, die mit anderen Interpretationen von Heilung des Bösen *konkurriert.* Allein der Versuch, die jeweils lebens- und vertrauensbildenden Kräfte in anderen Traditionen und Weltperspektiven mit deren Trägern zu

erspüren und zu aktivieren, entspricht seinem erlösenden Handeln. Welche Stellung kommt unter dieser Voraussetzung der kirchlichen Lehre von der Ursünde zu?

2. Verblendung und Unterscheidung der Geister

Heilungsprozesse setzen Klarheit und Urteilsvermögen voraus und formen diese gleichzeitig; dies gilt nicht nur für Jesus, sondern auch für diejenigen, die auf irgend eine Weise in seiner Nachfolge stehen. Solche Luzidität gegenüber den Mächten des Bösen ist die Bedingung allen Widerstandes. Im Neuen Testament heißt sie auch „Unterscheidung der Geister"; sie wird in den Evangelien, im Anschluss an die Episode der Taufe Jesu, in den Versuchungserzählungen exemplifiziert. Der Nazarener stützt sich in seinem Kampf mit dem Bösen auf die Schrift seines Volkes, so wie er die Gabe der Unterscheidung mit der Einsicht in diese Schrift an die Seinen weitergibt. Diese sind erst dann ganz geheilt, wenn sie *selbst in ihrer jeweils neuen historischen Situation* den Mächten des Bösen mit Vertrauen und Urteilsvermögen entgegentreten können. Genau hier ist der Ort der kirchlichen Lehre von der Ursünde, deren den Unterscheidungsprozess *regulierende Funktion* nun schrittweise deutlich werden soll. Diese wird allerdings erst dann sichtbar, wenn man auf ihren theoretischen Erklärungswert verzichtet.

1. In dem Moment, wo sich der Tod - wie in der Moderne - *gleichzeitig* als biologisches Phänomen und als immer schon kulturell „erlebte" und interpretierte Grenze präsentiert, kann er nicht mehr einfach *global* als Strafe der Erbsünde verstanden werden. Er erscheint dann *einerseits* als durchaus natürliche und notwendige Größe, die dem Menschen (gerade weil sie ihm seine Begrenztheit und Nicht-Göttlichkeit bewusst macht) auch den höchsten Lebensakt freien Vertrauens ermöglicht. *Andererseits* ist er aber auch der unausweichliche Horizont, vor dem sich Lebensangst, Neid, Gewalt und schließlich Ressentiment dem Leben gegenüber entzünden können, die ihn dann erst zu einer den Menschen versklavenden Macht hochstilisieren: „Jeder wird von seiner eigenen Begierde, die ihn lockt und fängt, in Versuchung geführt. Wenn die Begierde dann schwanger geworden ist, bringt sie die Sünde zur Welt; ist die Sünde reif geworden, bringt sie den Tod hervor" (Jak 1,14f; Wénin).

Diese, in der Tradition „Konkupiszenz" genannte Erfahrung wird im Neuen Testament, wie bereits erwähnt, nicht nur anthropologisch, sondern auch politisch *interpretiert*. Gerade weil der Tod gleichzeitig ein *kulturelles* Phänomen ist, weil Gruppen und Institutionen Macht und Gewalt ausüben, unter seiner bedrohenden Herrschaft ein bestimmtes Ethos durchsetzen, und dabei mit Lebensangst, Neid und Ressentiment im Menschen rechnen, ist der von Jesus initiierte Befreiungs- und Heilungsprozess so komplex. Umgekehrt werden diese „Mächte und Gewalten" erst in dem Moment sichtbar, wo seine Art und Weise, „vertrauensvoll" und in sozusagen „einfältiger" Hingabe mit dem Tod umzugehen, Freiheit von ihm ermöglicht.

2. Die eigentliche Komplexität der Sündenmacht wird allerdings erst dann annähernd erfasst, wenn menschliches Unterscheidungsvermögen ihre *Strategie*

der Verbergung entlarvt. Angst vor dem Tod, Kampf um den eigenen Platz und strukturelle Gewalt geben sich rasch den Anschein der Normalität. Das der Psychoanalyse hinreichend bekannte Phänomen der Rationalisierung existiert auch auf kollektiver Ebene, wie uns die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno und Mitscherlich) gelehrt hat. Viele westliche Konsumgesellschaften sind heute erneut von Anästhesie und Vergessen bedroht.

Wie Etienne Nodet zeigt, ist der - den kulturellen und kultischen Kern kollektiver Sünde bildende - Götzenbilddienst im Johannesevangelium verborgen und kann erst durch das sich in Jerusalem abspielende Kreuzesdrama an den Tag kommen. Ehe er dort selbst zum „Gotteslamm" wird, reagiert Jesus sehr differenziert, um den Verblendungszusammenhang der Sünde der Welt aufzulösen: Denjenigen, die irgendwie wissen, dass sie blind sind, bietet er Heilung an; denen, die zu sehen glauben, vor allem den Mächtigen, widersteht er mit gewaltigen Worten und Gesten (Joh 9). Die lebenszerstörenden Symptome der „Sünde der Welt" können zwar von allen erfahren werden; die Erfahrung dieser Sünde selbst ist nur denen zugänglich, die von eigener Blindheit befreit wurden.

3. Ein dritter Aspekt der Unterscheidung der Geister in Jesu befreiender Praxis wird schließlich sichtbar, wenn man nochmals auf die Geschichte des Erbsündendogmas zurückkommt und die *universale Beschuldigung der Menschheit* bedenkt, die im Namen dieser Theorie von einem Teil westlicher Theologie vollzogen wurde. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wort Jesu zum Tod der achtzehn, beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagenen Menschen - „Meint ihr, dass nur sie Schuld auf sich geladen haben, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht?" (Lk 13,4f) - oder auch die johanneische Erzählung von Jesu Begegnung mit dem Blinden, in der er sich weigert, dessen Unheil und Leid mit eigener Sünde oder der Sünde seiner Eltern in Verbindung zu bringen. Gerade weil Jesus die grundsätzliche Ambivalenz des *Todes* offenbart und eine neue Weise des Umgangs mit ihm initiiert, weil er in der Begegnung mit anderen Menschen diese von der *Sünde* als Vertrauensbruch befreit, indem er ihnen neues Vertrauen einflößt und sie den Verblendungszusammenhang, in dem sie stehen, selbst auflösen lässt, kann er schließlich die Erfahrung des Leidens, auch des *unschuldigen*, „isolieren" und - wenn ich das sagen darf - ins rechte, auf jeden Fall maßlose Maß bringen.

Die Hinterlist der Sündenmacht besteht nämlich darin, Leid zu dramatisieren, es durch Schuld zu erklären oder mit Schuldgefühlen zu vermischen und damit noch unerträglicher zu machen. Die Theorie von der Erbsünde ist dieser dämonischen Gefahr nicht immer entgangen! Jesu Unterscheidungsvermögen richtet sich hier gegen solche von der Sündenmacht, oftmals auch von den Mächtigen („politischer Augustinismus"!) verursachte Verwechselung und Vermischung zwischen Schuld, Tod und Leid. Paulus setzt hier den befreienden Glaubenssatz voraus - „Jetzt gibt es *keine Verurteilung mehr* für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8,1), ehe er dann die auf diese Weise „isolierte" Erfahrung des Leidens abwägt: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8,18).

3. An der Integrität des Menschen und der Schöpfung festhalten

Die Erfahrung unschuldigen und maßlosen Leidens bringt die zu Beginn dieses letzten Teils gestellte Frage nach der Wahrheit der messianischen Interpretation der Menschheitsgeschichte und ihrer Tragik an ihre entscheidende Grenze. Eine Antwort auf diese Frage kann, wie wir sahen, nur in der praktischen Nachfolge Jesu gegeben werden. Angesichts des unreduzierbaren Leidens steht allerdings auch diese (viele befreiende) Praxis vor der *Vertrauensfrage*, die ihr das Schweigen Gottes seit der Genesis zumutet. Der Glaubende erreicht erst hier die letzte Sinnspitze seines Glaubens, wenn er im Leiden an der *Integrität* seiner Existenz, der aller Menschen und der der gesamten Schöpfung festhält (Auferstehung), wenn er sich und diese dem überlässt, den er deshalb dankend als Gott anruft, weil der nichts an der Stelle des Menschen und der Schöpfung tut und auch die Grenzen des Lebens, Leid und Tod, nicht als Zwangsmittel benutzt, sondern als Chancen möglichen Vertrauens im Lebensfluss anbietet. Allerdings setzt ein solcher Glaubensakt voraus, dass die Macht der Sünde soweit entmachtet wurde, dass der leidende Mensch auf die in ihm noch bleibenden Bilder von Erfolg *und* Misserfolg, Glück *und* Unglück ... verzichtet und so Abbild dessen wird, von dem sich niemand ein Bild machen darf.

[1] Vgl. zum Beispiel Bernard Sesboüé (Hg.), *Histoire des dogmes II: L'homme et son salut*, Paris 1995, 149-267 (V. Grossi et B. Sesboüé).

[2] Vgl. ebd., 154.

[3] Vgl. Jean-Michel Maldamé, *Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?*, in: BLE 17 (1996), 3-27.

[4] Vgl. ebd., 21-23.

[5] Vgl. ebd., 25f.

[6] Vgl. auch die von Jacques Arnould referierten eher extremen Positionen, die die Erbsünde mit Hilfe der Paläontologie erneut historisieren, in: *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, 1998, 209-243.

[7] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak VI, 40; vgl. auch ders., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak VIII, 123.

[8] Ak VIII, 115-118.

[9] Ak VIII, 110.

[10] *Die Religion*, Ak VI, 43f.

[11] Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ak VII, 64f.

[12] Kant, *Mutmaßlicher Anfang*, Ak VIII, 109f.

[13] Kant, *Die Religion*, Ak VI, 42.

[14] Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 34.

[15] Vgl. Karl Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 306 : „Es sei zunächst gefragt: was ist das *Minimum* nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil, wenn von einer Erbsünde überhaupt die Rede sein soll? Die Antwort wird lauten müssen: eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsent-

scheidung umfassenden Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist."

16 Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 117.

17 Ebd., 118.

18 Vgl. Knut Wenzel, *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung*, in: ThPh 78 (2003), 212-231.

19 Karl Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 377-414.

20 Ebd., 377f.; vgl. auch 406f., wo Rahner seine eigene Konzeption anfragt: „Haben wir so die Konkupiszenz nicht verharmlost? Können wir von dieser Position aus noch ein Verständnis gewinnen für die paulinische Erfahrung des ‚Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleib?' Können wir Augustin gerecht werden, der doch in seiner Daseinserfahrung gerade von Konkupiszenz und Tod her den Menschen so kennt, dass für ihn der Mensch nur entweder das Geschöpf eines manichäisch urbösen Prinzips *oder* der Erbsünde sein kann, dessen ursprüngliche Verfassung durch die Schuld des ersten Menschen zutiefst verkehrt worden ist? ..."

21 Ebd., 379f.

22 Vgl. ebd., 379.

23 Ebd., 378.

24 Ebd., 411.

25 Ebd., 413.

26 Ebd., 400.

27 Vgl. ebd., 413f.

28 Vgl. Christoph Theobald, *„Der Herr und Lebensspender". Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens"*, in: Concilium 36 (2000/1), 53-69.

29 Vgl. Christoph Theobald, *„Résister au mal"*, in RSR 90/1 (2002), 87-120.

Sünde und Subjektwerdung

Elsa Tamez, Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern: Edition Exodus 1998, 243 S., € 25,00

Anselm Schubert, Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung (FKDG 64), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 269 S., € 49,00

Elsa Tamez ist den CONCILIUM-Lesern und -Leserinnen durch zahlreiche bibeltheologische Beiträge bekannt. Die methodistische Theologin arbeitet am „Departamiento ecumenico de investigaciones" (DEI) in San José (Costa Rica), dessen interdisziplinäre Forschungsarbeit die lateinamerikanische Befreiungstheologie außerordentlich befruchtet hat. Es genügt hier, an Namen wie Franz Hinkelammert, Pablo Richard u.a. zu erinnern. Mit ihrer *Relecture* der paulinischen Rechtfertigungslehre hat Tamez einen beachtlichen Entwurf vorgelegt. Wenn die lateinamerikanische Befreiungstheologie an ihrem universalen hermeneutischen Anspruch festhält und sich nicht auf ihre „Kontextualität" zurückzieht, dann ist sie nicht zuletzt daran zu messen, ob sie sich an den zentralen Themen der abendländischen theologischen Tradition bewährt, ohne ihre provozierende Kraft aufzugeben. Gerade die vorherrschende, von bürgerlich-protestantischer Tradition geformte Gestalt der Rechtfertigungslehre spricht auf den ersten Blick allen Postulaten der Befreiungstheologie Hohn: Ist die Rechtfertigung als Sündenvergebung nicht gerade eine frohe Botschaft für die Täter? Werden nicht die Mörder angesichts ihrer Opfer exkulpiert, wird die konfliktive Geschichte nicht vergleichgültigt? Gerade mit ihrer Rede vom parteiischen Gott hat ja die Befreiungstheologie die Grundfesten der Theologie erschüttert: Die göttliche Verheißung universalen Heils - so die fundamentale dialektische Einsicht - hat sich gerade an denen zu bewahrheiten, die von diesem Heil faktisch ausgeschlossen sind. Genau in diesem Sinne buchstabiert Tamez die paulinische Rechtfertigungslehre neu als Bejahung des Lebens aller durch Gottes bedingungslose Solidarität mit den Ausgeschlossenen.

Tamez' Arbeit ist ein Musterbeispiel sozialgeschichtlicher Exegese: Die Analyse des sozialen Kontextes der paulinischen Texte wird in Beziehung gesetzt zur Analyse des sozialen Kontextes heute. Die LeserInnen dürfen die erstaunliche

Erfahrung machen, wie von jahrhundertealten, blutarmen dogmatischen Traditionen überlagerte paulinische Texte auf einmal so zu sprechen beginnen, dass sie in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit heute setzen.

Die einschlägige paulinische Terminologie kann erst angemessen verstanden werden, wenn die Hebräische Bibel, von der Paulus ohne Zweifel durchdrungen war, ständig mitgedacht wird: *Mispat, sedaka* und *chesed* als die Grundworte des alttestamentlichen Gottverhältnisses und deren sozio-historischer Gehalt sind nicht zu abstrahieren von Paulus' Verständnis der Gerechtigkeit Gottes. Und ebenso unwahrscheinlich ist es, dass Paulus und seine Gemeinden die konkrete Erfahrung der „Pax Romana" (Paulus selbst hat deren „Gerechtigkeit" ja am eigenen Leib gespürt durch Gefängnis, Peitschenhiebe, Verfolgung!) ausblendeten: „Wie kann jemand stracks von Gerechtigkeit Gottes reden, ohne sich nicht nur nicht auf die Ungerechtigkeiten einer imperialen Gesellschaft zu beziehen, sondern auch auf das System legaler Ungleichheit?" (S. 54) Überzeugend ist aber auch die textimmanente Analyse der „Trias des Anti-Lebens" Gesetz - Sünde - Tod. Tamez befreit diese Begriffe von der anthropologisch-existentiellen Engführung und knüpft am befreiungstheologischen Begriff der „strukturellen Sünde" an: In den lebensbedrohenden Unheilszusammenhang, durch und durch historisch und gesellschaftlich determiniert, sind alle gleichermaßen verstrickt, auch die Täter, und nur Gottes historische Initiative selbst in der Gestalt Jesu bietet einen Ausweg an. Die antijudaistische Gleichsetzung von „Gesetz" mit der Tora bzw. einer sie absichernden jüdischen Kasuistik wird von Tamez überzeugend überwunden. Sie kann hier zurückgreifen auf die scharfsinnigen Analysen Franz Hinkelammerts, der - nicht zuletzt am Beispiel des so oft als antijüdisch missverstandenen Johannesevangeliums (vgl. F. J. Hinkelammert, *Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung*, Luzern: Edition Exodus 2001) - der todbringenden Logik einer sich verselbständigenden, Unterwerfung heischenden Ordnung das Subjekt in seiner unaufhebbaren Körperlichkeit entgegensetzt. Von der antijudaistischen Fixierung befreit, wird theologisch entlarvt, wie sehr gerade das heute dominierende Gesetz der Gewinnmaximierung und dessen tödliche Logik jede Dimension von Gnade und Glaube ausschließen. Gegen die weitgehend nur noch formale Bestimmung von „Glaube" zeigt Tamez auf, dass der Inhalt dieses Glaubens bei Paulus sehr präzise der Ausgestoßene *par excellence*, der auferweckte Gekreuzigte ist. Der allein rechtfertigende Glaube wird so zum Gegenbegriff gegen jene Logik des Ausschlusses, die die heutige globalisierte Ökonomie entscheidend charakterisiert. Auch hier wird deutlich, dass die paulinische Aufsprengung eines jeden (Heils-)Exklusivismus nicht einfach auf die heilsgeschichtliche Rolle Israels zu beziehen ist. In bester protestantischer Tradition bewegt sich Tamez darin, dass sie nach der gründlichen Exegese der Paulusbriefe (wobei Röm 8 ein besonderes Gewicht zukommt) in ihrem dicht geschriebenen dritten Teil die gewonnenen bibeltheologischen Einsichten in eine systematische Theologie münden lässt, deren christologische und trinitätstheologische Tiefen erst noch auszuloten sind: „Die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit und der Schrei der Ohnmächti-

gen treffen sich im Raum und in der Zeit des historischen Jesus. Von der Kindheit bis zum tödlichen Höhepunkt gehen sie solidarisch Hand in Hand. Die Klimax des gemeinsamen Weges zwischen verborgenem Gott und den Ausgeschlossenen indes ist das Leiden Jesu." (S. 198)

Für europäische LeserInnen ist bereits der einleitende erste Teil von Tamez' Buch eine höchst anregende Lektüre: Anhand des roten Fadens der Rechtfertigungslehre stellt uns die Autorin das reichhaltige systematisch-theologische Denken lateinamerikanischer Theologen vor, das bei uns kaum zur Kenntnis genommen worden ist, schon gar nicht in seiner protestantischen Ausrichtung (selbst José Miguez Bonino und Rubem Alvez dürften bei uns kaum bekannt oder inzwischen bereits wieder in Vergessenheit geraten sein). Vor allem aber hat Elsa Tamez mit diesem Buch eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre unternommen, die aus den sich so oft im Kreis drehenden, immer irrelevanter werdenden zwischenkonfessionellen Kontroversen wegführt, mitten hinein in unsere historische Situation und deren „Logik des kollektiven Selbstmords". Hier hat sich zu erweisen, ob das Vertrauen in den solidarischen Gott uns tatsächlich ermächtigt, zu Subjekten unserer eigenen Geschichte zu werden.

Dass Theologiegeschichte, selbst wenn sie uns in eher entlegene Regionen führt, durchaus spannend sein kann, beweist Anselm Schubert mit seiner Arbeit. Er versetzt uns in die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung und spürt dem radikalen Umbruch im theologischen Verständnis des Menschen nach, der sich in einem Zeitraum von etwa einhundert Jahren ereignet hat. Fragt man nach den entscheidenden Grundimpulsen und dem Verbindenden der Philosophie der Aufklärung, so stößt man - nicht zuletzt nach Ansicht Ernst Cassirers - zuallererst auf die Kritik an der Lehre von der Erbsünde. Auf der Höhe ihrer Zeit haben die sog. „Neologen" das optimistische Menschenbild der Aufklärung theologisch integriert und die Erbsündenlehre der reformatorischen Orthodoxie entsorgt - so könnte der theologiegeschichtlich nur oberflächlich Informierte meinen. Die interessante These Schuberts aber ist, dass sich das Verhältnis von Aufklärungstheologie und Philosophie wesentlich komplexer darstellt, dass deren Einsichten keineswegs bloß theologisch „angewendet" wurden, sondern dass das neue Menschenbild höchst eigenständige Wurzeln in innertheologischen Kontroversen selbst hat. Im Zentrum der reformatorischen Theologie selbst bereiten sich die Überwindung des religiösen Sündenbewusstseins und die Entwicklung des aufgeklärten Selbstbewusstseins vor. Wie die Bibelkritik hat auch die Dogmenkritik ihre eigene innertheologische Geschichte. Schubert findet dafür eine schöne Analogie: Der neuzeitlichen radikalen Bestreitung Gottes wurde erst durch die innertheologischen Auseinandersetzungen um Descartes der Weg bereitet, der Unglaube hatte also durchaus orthodoxe Quellen. Es würde hier den Rahmen sprengen, die Rekonstruktion der theologischen Anthropologie im 17. Jahrhundert, wie sie Schubert unternimmt, auch nur annähernd nachzuzeichnen. Angemerkt sei nur, dass die Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten um die „Natürlichkeit der Gottebenbildlichkeit" hierbei eine herausragende Rolle

spielt. Im Dickicht der theologiegeschichtlichen Details, die nicht nur reizvoll, sondern zuweilen auch höchst verwirrend sind, hätte jedoch auch der eine oder andere Hinweis darauf gut getan, was der ideengeschichtliche Befund nun näherhin für das Selbstverständnis von systematischer Theologie und ihr Verhältnis zur Philosophie bedeuten könnte.

Im Vorwort verrät uns der Autor, dass er das Thema seiner Arbeit über den Umweg der Beschäftigung mit erotischer Literatur gefunden habe. Der Lesbarkeit seines Werkes, zu dem vermutlich leider doch nur ein recht elitärer Kreis von Theologiehistorikern Zugang finden wird, hat dies keineswegs geschadet.

Christian Roth

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Barbara Andrade: *Erbsünde - oder Vergebung aus Gnade?* Norderstedt: BoD GmbH 2003, 184 S., € 12,00

Peter Heinrich: *Mensch und freier Wille bei Luther und Erasmus. Ein Brennpunkt reformatorischer Auseinandersetzung. Unter besonderer Berücksichtigung der Anthropologie,* Herzberg: T. Bautz 2003, 168 S., € 30,00

Peter Koslowski: *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen,* München: Fink 2001, 222 S., € 25,20

Georg H. Lebiszczak: *Die Affen, der Papst und die Erbsünde,* Wien: Edition Va Bene 2000, 220 S., € 12,00

Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Erbsünde - Was ist das?* Regensburg: Pustet 1999; 86 S., € 12,90

Bernd Ruhe: *Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsünde,* Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg 1997, 296 S., € 35,55

Raymund Schwager: *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution und Apokalyptik,* Münster: LIT 1997, 216 S., € 17,90

Ralf Dziewas: *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive,* Münster: LIT 1995, 264 S., € 22,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Reihe Kommunikative Theologie

Welche Grundlagen braucht ethische Erziehung in der Schule?



Elmar Fiechter-Alber
Welche Ethik in der Schule?
Reihe Kommunikative Theologie
220 Seiten. Kartoniert.
€ (D) 18,80 / € (A) 19,40*
/ CHF 33,20
ISBN 3-7867-2481-4

Das Schulfach Ethik wird zur Zeit vielfältig und kontrovers diskutiert. Dabei wird aber die eminent bedeutsame Frage nach den Grundlagen ethischer Erziehung in der Schule zumeist ausgeblendet. Elmar Fiechter-Alber geht dieser gerade angesichts der multikonfessionellen und multikulturellen Situation des heutigen Schulalltags notwendigen Frage nach. Ethik begreift er dabei nicht als rein von außen in die Schule hineingetragene Werte und Normen, sondern als ein immer schon im Beziehungsgeschehen Schule präsentes reales Phänomen. Aus dem Blickwinkel der Themenzentrierten Interaktion entwickelt er Perspektiven ethischen Lehrens und Lernens in der Schule, die deren kommunikative Prozesshaftigkeit berücksichtigen und den darin einbezogenen Menschen in den Mittelpunkt des Interesses stellen.

Matthias-Grünewald-Verlag

Postfach 30 80 • 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de
www.gruenewaldverlag.de

Der österreichische Europreis ist von unserem Alleinauslieferer in Österreich als Mindestabgabepreis festgelegt.

Europa neu denken

Janet Soskice und Alberto Melloni

In Europa, wo einige der ältesten Nationalstaaten der Welt entstanden, tritt eine neue politische Realität in Erscheinung. Das Trauma zweier Weltkriege und das hässliche Aufblühen des Völkermords in Ländern, die sich dafür rühmten, das Christentum auf der ganzen Welt verbreitet zu haben, brachten die Suche nach einer Neubewertung zuwege. Laut Hippolyte Simon, dem damals anwesenden Bischof von Clermont-Ferrand, war das Kohle-und-Stahl-Abkommen von 1951 - neben seinen greifbareren Aspekten - auch eine „spirituelle Geste", deren Bedeutung im „Nie wieder" lag: nie wieder Krieg, nie wieder Völkermord, nie wieder Brudermord. Christliche Politiker und Gewerkschafter gehörten zu den führenden Architekten des neuen Bündnisses nach dem Krieg; zum Handeln motiviert hatte sie ihr christlicher Glaube.

Doch das Kohle-und-Stahl-Abkommen war ein relativ einfacher erster Schritt. Die Einsicht in die tiefe Unterschiedlichkeit der jeweiligen nationalen Vergangenheiten verlangte, dass dieses „Nie wieder" häufig wiederholt werden musste, wobei einige dieser „nie wieder"-Beteuerungen sich auch auf die Religionen und die Kirchen bezogen.

Die Europäer neigen derzeit zu einer gewissen Gleichgültigkeit, wenn es darum geht, ihren Glauben mit ihrer Politik zusammenzubringen. Es herrscht Verwirrung. Sollten christliche Bürgerinnen und Bürger Europas die neue Politik gutheißen? Sollten sie unermüdlich unterstützen, was bisher nur eine zerbrechliche Vereinbarung ist? Innerhalb der katholischen Kirche hat der Papst diesem neuen Unternehmen anhaltende Unterstützung gewährt, allerdings verbunden mit ganz eigenen Hoffnungen hinsichtlich des Resultats. Alle sind sich einig, dass die Europäer vor einem wichtigen Moment ihrer Geschichte stehen. Die Meinungen gehen allerdings auseinander, worauf dieses gemeinsame Abenteuer hinauslaufen soll. Sollte man eine Art Vereinigter Staaten von Europa anstreben oder eher ein lockeres Konglomerat mit gemeinsamen wirtschafts-, sozial- und umweltpolitischen Strategien? Unabhängig von den individuellen Präferenzen in dieser Frage ist die europäische Union aber bereits eine Realität, die das Leben aller Menschen, die innerhalb ihrer Grenzen leben, beeinflusst und darüber hinaus das Potential hat, sich auch auf das Leben vieler Menschen außerhalb auszuwirken. Verschwunden sind der Franc, die Mark und die Drachme - der Euro hat einige der ältesten im Umlauf befindlichen Währungen ersetzt. Ein

Europäisches Parlament tagt neben den nationalen Parlamenten der einzelnen Länder. Arbeitskräfte können frei durch alle westlichen Länder ziehen, die einst zum Römischen Reich gehörten. Mit dem Beitritt neuer Mitgliedsstaaten, einschließlich Ungarns und Polens im laufenden Jahr, sehen wir dem Ende einer fünfzigjährigen grausamen Ost-West-Teilung entgegen. Europa selbst ist nun „ein neuer Westen".

Europa wird einheitliche politische Handlungsstrategien in Bezug auf Zuwanderung, Flüchtlinge, Handelsbeziehungen und die Schulden der „Dritten Welt" entwickeln. Die mit diesem Prozess einhergehenden Veränderungen betreffen nicht nur Wirtschaft und Politik, sondern wirken sich auch auf das Selbstverständnis der europäischen Bürger und Bürgerinnen aus. Wird dieses neue Europa „christlicher" sein als das alte? Was sollte die Welt von diesem Europa verlangen und welches Selbstverständnis sollten die Europäer in dieser neuen politischen Verkörperung haben *(Borgmann)*? Für die Leserinnen und Leser von CONCILIUM schließt dies auch Fragen des Glaubens und der Geschichte und Fragen nach Leitbildern ein.

Was ist Europa überhaupt? Australien, Afrika und Amerika sind durch ihre Meereslage deutlich abgegrenzt. Europa hat, zumindest auf seiner östlichen Seite, keine derartigen offensichtlichen Demarkationszeichen. Danilevskij, ein russischer Philosoph des 19. Jahrhunderts, fragte sich, ob das, was wir Europa nennen, nicht „nur eine westliche Halbinsel Asiens [...], ein große[s] Wort" sei, aber, seiner Ansicht nach, „ein Wort ohne bestimmte Bedeutung" *(Fëdorov)*? Das ist der Grund, warum die grundlegenden Metaphern, die Symbole Europas so wichtig sind. Ist Europa ein gemeinsames Haus, ein Paar Lungen, ein Baum mit gemeinsamen Wurzeln und später veredelten Zweigen *(Melloni, Siebenrock)*? Wenn Europa - wegen seiner gemeinsamen Wurzeln - so sein sollte, warum ernähren dann diese Wurzeln zwar die Türkei, aber nicht Russland? Wenn Europa zwei Lungenflügel hat, muss es dann nicht notwendigerweise immer unterteilt sein, spirituell und nicht zuletzt auch wirtschaftlich, in einen Osten und einen Westen *(Melloni)*? Die Art und Weise, wie wir Europa begreifen, wird maßgeblich beeinflussen, wie Europa sich entwickeln wird, und an diesem Punkt kommen der Glaube und die Geschichte ins Spiel.

Die Auffassung, Europa sei die Wiege des Christentums, ist weitverbreitet - aber falsch. Wie 150 Jahre kritischer Analyse der Bibel ans Licht gebracht haben, ist das Christentum eine zutiefst orientalische oder zumindest nahöstliche Religion, wenngleich sie ihre Ursprünge in den Griechisch sprechenden und hellenisierten Überresten des Reiches Alexanders des Großen hatte. Das Christentum verbreitete sich am schnellsten in Nordafrika, in Ägypten, Libyen und dem heutigen Tunesien - und mit ähnlicher Geschwindigkeit in der heutigen Türkei, in Afghanistan, im Irak und im Iran. Im Jahr 245 n. Chr., als die meisten Nordeuropäer immer noch wild herumliefen und ihre Bräute entführten, gab es in der Euphrat-Tigris-Region bereits 24 christliche Bischofssitze. Ungarn beispielsweise wurde dagegen nicht vor dem Jahr 1000 christianisiert.

Wir halten Europa deshalb für das Zentrum des Christentums, weil unser histori-

sches Gedächtnis kurz ist. Der heilige Zeno, der afrikanische Missionar, der die Bevölkerung von Verona zum Christentum bekehrte und dessen sehr schwarzes und afrikanisch-byzantinisches Bild dort seine Patronatskirche schmückt, wäre über die Vorstellung, dass das Christentum eine europäische Glaubensrichtung sei, sehr erstaunt gewesen. Und angesichts Europas späterer politischer und gesellschaftlicher Geschichte haben afrikanische und asiatische Christen wirklich gute Gründe zu der Annahme, Europa sei niemals mehr als nur oberflächlich christianisiert worden.

Die Wahl eines polnischen Papstes im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, des ersten nicht-italienischen Papstes seit Jahrhunderten, hatte gravierende Folgen für Europa und für die katholische Kirche. Obwohl die Tinte der Geschichtsschreibung des späten 20. Jahrhunderts noch nicht trocken ist, sind sich die meisten Politikwissenschaftler darüber einig, dass die Rolle Polens, verstärkt durch seinen herausragenden Sohn in Rom, ausschlaggebend für den Zusammenbruch des kommunistischen Ostens war *(Tomka, Michel)*. Wenn aber der Papst wichtig für Europa war, dann war Europa auch wichtig für den Papst. Von Anfang an gehörte die Vereinigung eines verwundeten und geteilten Europas zu den vorrangigen Anliegen des Pontifikats von Johannes Paul II. Der Druck von Ost und West hat dabei eine wichtige Rolle gespielt. Päpstliche Schreiben haben eine Fülle von Bildern (Lungen, Wurzeln, Haus) verwendet, um einer Vision Ausdruck zu verleihen. Vielleicht brauchen wir, ähnlich wie Paulus, der eine Vielfalt von Bildern verwendete, um den Sühnetod Christi zu erklären, eine Auswahl von einander überlappenden Metaphern, um unsere gemeinsame Vergangenheit und unsere angestrebte Zukunft zu würdigen?

Die gemeinsamen „Wurzeln" der europäischen Völker sind keine ansprechende Metapher, wenn man sich bewusst macht, dass diese irgendwie mit der Shoah zusammenhängen. Auch wenn der Vollblut-Nazismus eine atheistische und antichristliche Ideologie war, bleibt die Tatsache bestehen, dass die europäischen Nationen, im Osten wie im Westen, insgeheim mit der Vernichtung ihrer jüdischen Mitbürger einverstanden waren. Der Schatten der Shoah hängt immer noch über Europa *(Brenner)*. Dass sich das alles im „christlichen" Europa ereignet haben soll, ist ein Schlag gegen das Herz des Glaubens - und zugleich eine Mahnung für Christen und Christinnen auf der ganzen Welt, wie leicht ethnische und religiöse Verbitterung in Feindschaft oder einfach tödliche Gleichgültigkeit abgleiten kann.

Heute ist das Christentum für die meisten Europäer ein Teil von Europas ferner Vergangenheit - und nicht viel mehr. Die neue politische und wirtschaftliche Union hat sich, als ein Zeichen ihrer Abkehr von einer geteilten Vergangenheit, dafür entschieden, in ihrer Verfassung auf jede Anspielung auf die christliche Religion zu verzichten. Das könnte als großzügige Geste, gerichtet an die vielen europäischen Bürger, die einen anderen Glauben haben, die europäischen Muslime und die europäischen Juden, verstanden werden, ist aber wahrscheinlich eher Ausdruck einer bewussten Distanzierung der säkularen Gesellschaft von ihrer religiösen Vergangenheit. Die innerchristliche Rivalität, die mit den Religions-

kriegen in blutige Gewalt ausbrach, ist bei den weltlichen Autoritäten nicht in Vergessenheit geraten *(Frieling, Ferrari)*. Religion, so scheint das neue Europa zu sagen, ist ein Teil unserer Vergangenheit, nicht unserer Gegenwart oder Zukunft. Natürlich wünschen sich nur wenige Europäer, wenigstens unter den Angehörigen der größeren christlichen Konfessionen, eine Rückkehr zur mittelalterlichen „Christenheit" mit ihrer Verschmelzung von christlicher Identität und europäischer Politik. Tatsächlich gehörten die Kirchen zu den ersten Institutionen, die sich dafür ausgesprochen haben, dass die christliche Vergangenheit Europas nicht als metaphorisches Druckmittel gegen seine zugewanderten Minderheiten eingesetzt werden darf *(Kuschel)*. Andererseits ist der Glaube an Gott und der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vielen von Europas neuen Immigranten teuer (wie auch vielen seiner alten Einwohner), und viele dieser Nicht-Christen sind ähnlich in Sorge über das Ausmaß, in dem die Gesetzgebung daran interessiert zu sein scheint, Gott aus der kollektiven sozialen und religiösen Vergangenheit Europas zu streichen.

Es besteht kein Zweifel daran, dass die christliche Religion einen enormen Beitrag zu den Werten, Idealen und Hoffnungen geleistet hat, die heute von der europäischen Bürgerschaft für selbstverständlich gehalten wird. Die Geschichte Europas kann nicht verstanden werden ohne die Geschichte des Christentums, mit all ihren Stärken und Schwächen: Die Bedeutung des Individuums, die Ideale von Freiheit und Selbstbestimmung, die Verpflichtung für das Gemeinwohl und die Würde der Frau, der sehr Alten, der sehr Jungen - all diese Dinge sind in der christlichen Vergangenheit Europas tief verankert. Die Frage gläubiger Menschen, und nicht nur der Christen, ob diese Dinge in Europas säkularisierter und kommerzialisierter Zukunft noch einen Platz haben werden, ist nicht unberechtigt *(Ruggieri)*.

Was also sollte die Welt von Europa verlangen *(Voiss)*? Die Absicht dieses Heftes besteht darin, eine doppelte Linse - eine historische und eine theologische - auf Europa zu richten. Wir hoffen, dass die hier versammelten Beiträge einige der Herausforderungen an die Kirche und den Glauben, einige der semantischen Extravaganzen von zu häufig gebrauchten Ausdrücken und Bildern (Wurzeln und Lungen, Werte und Rechte) aufdecken und uns an die wesentlichen christlichen Begriffe erinnern, die im politischen Fortschreiten oft vergessen werden (Vergebung, Trost, Heilung, Armut). Trotz einiger augenfälliger Erfolge ist es zu früh zum Feiern und zu früh für billige, optimistische Voraussagen. Gute Fragen zu stellen könnte ein Anfang sein.

Als Herausgeber möchten wir den folgenden Kollegen und Kolleginnen für ihre Unterstützung bei der Erstellung dieses Hefts danken: Nedjeljko Ancic, Eleonora Barbieri Masini, Christophe Boureux, Virgilio Elizondo, Edouard Farrugia, Alexandre Ganoczy, Claude Geffré, Rosino Gibellini, Werner Jeanrond, Enzo Pace, David Power, Norbert Reck, Reiner Siebert, Leonard Swidler und Lukas Vischer.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Europa – eine Annäherung

Roman A. Siebenrock

„Europa" auf die Spur kommen zu wollen, bedeutet jene geschichtliche Macht zu verstehen versuchen, die unsere Welt heute am nachdrücklichsten prägt und verändert. Doch Europa ist schon rein geographisch keine abgrenzbare Landmasse. So gesehen ist es nur ein Anhängsel Asiens. Bereits geographisch ist Europa nur deshalb ein Kontinent, weil Europa mehr als eine geographische Bezeichnung ist. „Europa" ist nicht identisch mit „Abendland", im Gegenteil! Europa hat zwei Lungen, während das „einflügelige Abendland" (wenn es nicht als ideologischer Kampfbegriff verwendet wird) westlich-lateinisches Christentum und germanische Völker bedeutet. Die Ausnahmen Polen und Ungarn bestätigen dies. Deshalb wird auch die europäische Einigung im Jahre 2004 - die Ausnahme Griechenland bleibt eine gefährliche Erinnerung an die größere Einheit - faktisch nur das „Abendland" umfassen. Europa aber besagt mehr.

„Europa" kann ich mich nur in unterschiedlichen Perspektiven annähern, die ich als Leitfragen zu umschreiben versuche. Wenn ich dabei als Spuren Europas zu bestimmen wage, was sich auch anderswo findet, dann ist dies unvermeidbar. Wissenschaft und Universitäten, Stadtkulturen, Bürgertum und Adel, Konflikte und monotheistische Religionen gibt es selbstverständlich auch anderswo. Nicht die Einzelspur scheint mir Europa auszumachen, sondern die Vielfalt der Mixtur unterschiedlicher Aspekte und die Radikalität seiner Entwicklung in einer permanenten, sich immer wieder zuspitzenden Ambivalenz. Europa zeichnet das Extrem eines menschheitsgeschichtlichen Experiments aus.

Wo liegt Europa?

Die simple Schulfrage birgt das ganze Puzzle. „Europa" scheint den von Ural und Kaspischem Meer im Osten, im Norden durch das Eismeer, im Süden von Kaukasus, Schwarzem Meer und Mittelmeer und im Westen durch den Atlantik begrenzten, westlichen Teil Asiens zu benennen. Doch manche Inseln der kontinentalen Halbinsel reichen bis vor Amerika und nach Afrika. Europäer aber gibt es seit geraumen Zeiten und in beträchtlicher Menge und Vielfalt fast überall auf der Welt: Italiener, Iren, Iberer, Engländer - fast alle Nationen müssten genannt werden. Wenn ich noch jene Mächte und Kräfte berücksichtige, die von Europa

aus hinausgezogen sind, wie Kunst, Musik, Architektur, aber auch Philosophien, Wissenschaft, Rechtsvorstellungen und Kapitalismus, dann kann die Frage nur lauten: Wo ist Europa nicht? Territorial löst sich die Frage ins Banale auf und bleibt deshalb unbeantwortet. Geistig aber geraten wir ins Unübersehbare. Wir müssen anders fragen, weil wir nicht annehmen, dass Europa einfach alles ist.

Wie ist Europa geworden, was es (heute) ist?

Wenn „Europa" nie eine geographische Bezeichnung allein darstellt, sondern nur als geistiges Gebilde zu begreifen ist, als komplexe Idee also, die unzählige Aspekte und Beziehungen in sich birgt, dann ist es immer nur als geschichtliches Gebilde in seiner Herkunft und Entwicklung zu verstehen. Daher ist der Fragekomplex, in dem uns Europa ansichtig werden soll, in drei Unterabteilungen aufzugliedern, die wir nacheinander ansprechen.

Woher kommt Europa, oder: welches sind seine Herkünfte und damit geschichtlichen Vorgaben? Nicht alles, was sich auf der europäischen Landplatte abspielte, ist mit dem Begriff „Europa" oder „europäisch" zu bezeichnen. Auch mag der zeitliche Beginn anders angesetzt werden. Ich halte es für sinnvoll, Europa und Moderne miteinander zu vernetzen, und setze daher das 15. Jahrhundert als die europäische Sattelzeit an. Das hierfür entscheidende Argument ist der endgültige Untergang (Ost-)Roms 1453 durch die Eroberung Konstantinopels und der Beginn einer ebenso eigenwilligen wie eigenständigen Entwicklung in diesem Teil der Welt. Weil ich Europa nicht mit „Abendland" identifiziere, ist der westliche Begriff des Mittelalters für die Bestimmung Europas unzureichend. Zu Europa gehören immer Ost und West.

Europa scheint sich vornehmlich vier Wurzeln zu verdanken: germanisch-slawischen Völkern, dem Christentum und der monotheistischen Tradition Abrahams sowie Hellas und Rom. Aus diesem vierfachen Erbe wird Europa. Die germanisch-slawische Völkerwanderung hat die ursprünglichen Bevölkerungen der Regionen durcheinandergewirbelt und eine nie zur Ruhe kommende Wanderungsbewegung ausgelöst. Diese Völker haben sich besonders dadurch ausgezeichnet, dass sie die Kulturen der eroberten Mittelmeerländer aufgenommen haben. Europa entsteht in einem umfassenden geistigen Rezeptionsprozess. Als der bestimmende Faktor dieser Rezeption erweist sich das Christentum, das in seiner arianischen Variante von den Goten und in seiner katholischen von den Franken ursprünglich ohne Zwang angenommen worden ist. Auch die Erstmissionierung der Slawen durch Cyrill und Methodius, aber vor allem die Übernahme des byzantischen Christentums durch die Rus von Kiew war eine Wahlentscheidung. Das übernommene Christentum war aber selber eine kulturelle Symbiose. Mit dem Christentum wurde die Erinnerung Israels ebenso übernommen wie die schon in der Antike liegende Spaltung zwischen Christen und Juden. Am Menschen Jesus von Nazaret bildet sich das europäische Selbstbild, die Bibel formte die Sprachen und das Denken, am Gott Jesu Christi entwickeln sich die Vorstellungen vom

Höchsten und Transzendenten bis in seine häretischen Abirrungen hinein. In der Überlieferung des Glaubens sind aber die zwei großen antiken Kulturen Rom und Hellas gleichfalls wirksam geworden, mehr noch: Das Christentum wurde entweder in seiner römisch-lateinischen oder in seiner griechischen Form vermittelt. Griechenland bedeutet Philosophie und Wissenschaft als Frage nach der Wahrheit und nach der Form des guten, d.h. vernunftgemäßen Lebens. Sokratische Kunst des Fragens, platonische Sehnsucht nach dem ewig Göttlichen in der Vergöttlichung des Menschen, aristotelische Wissenschaft mit seiner Orientierung am Sinnlichen, aber auch Skepsis, kynische Weltverachtung und stoische Universalität und beginnendes Menschheitsethos blieben gegenwärtig. Griechisches Denken ist unablässige Aufklärung in der Suche nach dem Licht als der Wahrheit des Seins und des Lebens. Die Liebe zur Wahrheit („Philosophie") wird stärker sein als unbedachtes Leben in Gewohnheit und Tradition und vor allem unbedachte Autorität.

Roms Talent ist die politisch-organisatorische Praxis, seine maßgebliche Erbschaft, neben Sprache, Alphabet und Willen zur Macht, das Recht. Nicht nur die deutschen Kaiser sehen sich in der Nachfolge des Römischen Imperiums, auch Moskau erhebt den Anspruch, das dritte Rom zu sein. Damit wird der Antagonismus zwischen Ost und West, der bis in die Teilung des Römischen Reiches im dritten Jahrhundert zurückreicht, zu einer bestimmenden Kennzeichnung Europas.

Erst in der christlichen Vorgabe werden die beiden anderen abrahamitischen Monotheismen in Europa wirksam. Das Judentum bleibt mehr geduldet als gewollt, und wird immer wieder, besonders in der genannten Sattelzeit, verfolgt: nicht nur in Spanien. Juden bleiben als potentielle Sündenböcke stigmatisiert. Der Antisemitismus ist keine Nebenerscheinung, er blüht, das ist sein eigentliches Kennzeichen, auch ohne Juden. Der Islam bedeutet nicht nur eine Bedrohung, sondern in der Vermittlung der griechischen Philosophie, der Zahlen, der Verwaltung und des Handelns auch Lehrmeister.

Wurzeln tragen, sind aber noch nicht die Gestalt. Erst in der Art und Weise, wie diese Vorgaben wirksam werden, zeichnet sich Europa aus. Welches sind aber die bestimmenden Kräfte der Entwicklung? Welche Faktoren lassen sich unterscheiden? Niemand hätte z.B. um das Jahr 1000 vorhersehen können, dass dieses vor allem von Urwald gekennzeichnete „Hungerleider-Europa" der bestimmende Kontinent des 2. Jahrtausends werden würde. Und doch setzt die maßgebliche Entwicklung kurz nach

Der Autor

Roman Siebenrock, geb. 1957, ist Professor am Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie, Abteilung für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft, an der Universität Innsbruck. Dissertation in Tübingen über John Henry Newman, Habilitationsschrift über Karl Rahner. Arbeitsschwerpunkte: Betreuung des Karl-Rahner-Archivs, Gottesfrage, Einführung in die Theologie.

Veröffentlichungen u.a.: Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott. Studien zur Interpretation und Rezeption des Werkes Karl Rahners SJ in einer Zeit der „anima technica vacua" (Innsbruck 2000); Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Sigmaringendorf 1996).

Anschrift: Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, Österreich. E-Mail: roman.siebenrock@uibk.ac.at.

der ersten Jahrtausendwende ein. Der formal entscheidende Faktor für die gesamte Entwicklung ist die Differenzierung der Gesellschaft im Pathos der Freiheit, die mit dem Antagonismus von Papst und Kaiser beginnt, und sich bald im Autonomiestreben der Städte, Universitäten und verschiedener Orden zeigt. Die autonom-föderale Pluralisierung der Gesellschaft, vor allem aber die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht, in ihrem Antagonismus, spannungsreichen Mit- und gefährlichen Gegeneinander prägt die einzigartige Besonderheit der (west-)europäischen Geschichte. Erst unter den Bedingungen anerkannter, aber auch radikal eingeforderter politischer und geistiger Autonomien konnten sich die anderen Kräfte entfalten.

Als zweite Kraft ist Wissenschaft und Denken zu nennen, und zwar in ihrer bleibenden Bereitschaft, Grenzen prinzipiell zu übersteigen. Denken heißt Hinterfragen und bedeutet radikale Kritik. Die besondere Auszeichnung europäischen Denkens ist jene radikale Kritik, die sich nicht nur gegen alle äußeren Ansprüche, sondern auch gegen sich selber richtet und sich dabei jegliche Flucht oder Selbstaufgabe an Tradition, Glauben oder Autorität verwehrt. Das unruhige Herz, das Augustinus zu Beginn seiner Rechenschaft *Confessiones* als Erbe dem europäischen Selbstverständnis hinterließ, wirkt: Selbst Gott wird es bald nicht mehr mit Frieden füllen können. Die Wissenschaft entsteht aus der Radikalität der Frage, was denn wirklich und wahrlich sei. Das Denken mutet deshalb auch dem Glauben alle Fragen zu, die aufgeworfen werden können. Ohne äußere Notwendigkeit entwickelt Anselm von Canterbury seine Prüfung des Glaubens mittels der Kriteriologie autonomer Vernunft: „remoto Christo" und mit dem Anspruch auf „rationes necessariae". Nicht erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts - bereits die Scholastik - hatte ihren Streit der Fakultäten und ihr „autonomes Denken".

Als dritte Kraft, angesiedelt zunächst in den Städten und Stadtstaaten am Meer, ist der Handel und der entstehende Kapitalismus zu nennen. Die großen Entdeckungen wurden neben wissenschaftlichen Ambitionen mit Handelsabsichten gewagt und forciert. Wissenschaft ist in ihren Dienst gestellt, ja von ihr gefördert: Wirtschaft, Gesellschaft und Wissenschaft ist seit Francis Bacon ein gesellschaftliches Gesamtprojekt. Das immer weitere Vordringen der Entdecker erweiterte nicht nur, sondern stürzte das geographische Weltbild ebenso, wie es unausweichlich (wenn auch mit entsprechender Verzögerung) das geistige auflöst - ein unaufhörlicher Vorgang. Mit der Erweiterung der Geschichte und Erfahrung werden die gängigen Kriterien schwächer. Wissenserweiterung scheint ein Wert an sich zu sein, Orientierung wird Mangelware, der Mensch ein Nomade des Geistes. Montaignes Essays buchstabieren exemplarisch bis heute dessen Kontur.

Die Entdeckung des Subjekts als individuellem Bewusstsein im Unterschied zu Natur und Gesellschaft, in seiner Freiheit und seinem Ausgesetztsein, in seiner Abhängigkeit und Maßstäblichkeit, in seiner ganzen Ambivalenz also, ist als weiterer Faktor besonders herauszuheben. Vielfältige Vorgaben haben das Erwachen des individuellen Bewusstseins ermöglicht: der unendliche Wert des einzel-

nen Menschen durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes (bleibendes Prinzip aller anthropologischen Wenden), die mystischen Traditionen einer individuellen Frömmigkeit zu Jesus als Kind in der Krippe, als Leidendem und in seiner Beziehung zur bräutlichen Seele des Einzelnen, die verpflichtende Gewissenserforschung in der Beichte seit 1215, die Vorstellung vom Menschen als zweitem Schöpfer, die Wiederentdeckung der Antike in ihrer Kunst und ihrem Humanismus und wohl auch die Absetzung des Modernen von den scheinbar nur finsteren Zeiten des Mittelalters. Der Mensch, und zwar der gegenwärtige, wird zum Maß aller Dinge. Gott wurde Mensch, jetzt aber traut sich der Mensch es zu, an die Stelle Gottes zu treten.

Doch eine letzte mehr verborgene Kraft darf nicht übersehen werden, die Europa von Anfang an umtreibt: Ich nenne sie die traumatischen Ängste aus der Erfahrung unsäglicher Katastrophen. Vielleicht erstmals ausgedrückt im Mythos der entführten und betrogenen Europa, die ein spurenloses Grab im Meer findet. Dabei meine ich nicht nur die Tatsache, dass das Europa vor der Industrialisierung stets ein Hungerkontinent war, sondern dass z.B. die Pest, die seit dem 14. Jahrhundert Europa in regelmäßigen Abständen heimsuchte, eine Metapher nicht nur für die innere Bedrohung geworden ist. Auch die Erinnerung an Fremderoberungen bleiben in Ost und West mit unterschiedlichen Vorzeichen wirksam. Während im Osten und Westen an Reiterhorden aus dem Osten oder die arabischen Heere erinnert wurde, bleibt die Eroberung von Byzanz durch die Kreuzfahrer 1204 ein kollektives (auch gepflegtes) Trauma der Orthodoxie. Andererseits war das Spätmittelalter alles andere als eine stabile Zeit. Kirchlich ist es im Westen durch die Schismen geprägt, die das angestrebte Unionskonzil mit dem Osten nicht wirklich gelingen lassen kann. Ja, die Kirche erscheint in ihrem Innern selbst für den wohlwollenden Nikolaus von Kues, gegen alle Reform resistent zu sein. Europa entsteht in der Erfahrung der radikalen Brüchigkeit aller menschlichen Verhältnisse. Es ist aus der Krise geboren.

Für das angemesse Verständnis der europäischen Entwicklung ist die Einsicht wesentlich, dass diese verschiedenen Faktoren nicht einfach politisch steuerbar sind, sondern dass sie sich als „kritische Masse" jeweils neu finden, sich dynamisch entwickeln und je neu arrangieren müssen. Europa wird ebenso durch geistige Werte, Vorgaben und Überzeugungen wie durch Konflikte und Kriege in permanenten Grenzüberschreitungen und Wagnissen bestimmt. Es entwickelt sich ebenso aus seinen verborgenen Ängsten wie seiner individualistischen Selbstüberhebung, die sich nicht nur als Anmaßung, sondern ebenso als radikale (Selbst-)Kritik zeigen kann. Expansion aber und Unruhe sind die einzigen bleibenden Faktoren.

Wie hat sich Europa entwickelt? Nur aus seiner Geschichte ist eine geschichtliche Idee zu verstehen. Man kann den Versuch *a priori* als abwegig einschätzen. Aber er sei dennoch gewagt. Dabei kann es nicht darum gehen, die europäische Geschichte zusammenzufassen. Das wäre Anmaßung. Wir können aber auf die Entwicklung jener Faktoren hinweisen, die zuvor als Grundkräfte bestimmt worden sind. Ich schlage vor, die europäische Geschichte als Experiment dieser

verschiedenen Faktoren zu lesen. Dabei spielen zwei Aspekte eine Hauptrolle. Zum einen ist es die nie wirklich gelungene Balance der Kräfte, zum anderen wird immer wieder nach einer Idee der Einheit und des Zusammenhangs gesucht, nachdem mit der Reformation und dann in den europäischen Religionskriegen das gemeinsame christliche Band endgültig zerrissen ist bzw. sich als friedens- und verbindungsunfähig erwiesen hat. Die Tragik des Christentums in Europa liegt in seiner Friedensunfähigkeit am Ursprung der Moderne. Es hat als konfessionelles Christentum nur Gegenparteien formieren können, aber keine Staaten, Gruppen und Interessen übergreifende Einheit stiften können. Diese Suche nach einer Gemeinsamkeit bleibt mit dem verlorenen Glauben kryptisch-häretisch auch deshalb verbunden, weil die verschiedenen Surrogate stets religiös aufgeladen wurden. Insofern ist Europa immer religionsproduktiv und erhebt zum Gott die Maximen seines Agierens: das Subjekt, die Anthropologie im Modus der Menschenrechte mit universalem Geltungsanspruch, die Nation, die Klasse, den Fortschritt und heute den Markt.

Der Differenzierungsprozess hat sich gesellschaftlich in Verbindung mit dem Bewusstsein der individuellen Freiheit als revolutionäre Kraft ausgebildet. Hat er im Investiturstreit mit dem Ruf nach der „libertas ecclesiae" begonnen, so hat er sich unter dem Fanal der Freiheit eines Christenmenschen in der Reformation gegen Tradition und alle kirchlichen und staatlichen Autoritäten mächtig erhoben. Die vielfältigen reformatorischen Auswanderungen vor allem nach Amerika wurden weltgeschichtlich wirksamer als die Etablierung des kontinentaleuropäischen Protestantismus unter verschiedenen Landesherren. Die Freiheitsforderung der BürgerInnen in der amerikanischen und französischen Revolution setzten diese Entwicklung fort. Freiheit wird volkstümlich, demokratisch. Die russische Revolution kann nicht unter diesem Vorzeichen verstanden werden, weil sie nicht die Freiheit, sondern das Kollektiv etablierte. Erst 1989 kann wieder dieser Entwicklung zugeordnet werden, auch wenn der Kollektivismus wohl auf längere Zeit die moralische Voraussetzung für freiheitliche Demokratie nachhaltig zerstört hat. Der Differenzierungsprozess hat aber alle anderen gesellschaftlichen Bereiche deshalb erfasst, weil von vornherein sowohl das Individuum als auch Wissenschaft und Markt autonome Wurzeln hatten. Nachdem die Idee der Einheit in der Nation, deren prägende Schule immer das Militär war, mächtig und kriegstreibend durch die französische Revolution als einigendes Band der Gesellschaft etabliert worden ist, hat sich diese Idee durch die kollektiven Selbstmordversuche Europas in zwei Weltkriegen zunächst einmal selbst widerlegt. Aber auch andere Surrogate wie das Proletariat, die Rasse oder bestimmte gesellschaftliche Gruppen konnten an die Stelle der verlorenen Religion treten: politische Religionen als Religionsersatz.

Die Idee der europäischen Einigung ist aus dem Schrecken angesichts dieser Exzesse erwachsen. Andererseits haben sich die revolutionären Differenzierungsprozesse individualisiert: Das Individuum holt heute nach, was die absolutistischen Herrscher im 18. Jahrhundert vorlebten; sie sind sich selber Staat, Moral, ein jeder von Gottes Gnaden. Die letzte (Schein-)Souveränität suggeriert uns

derzeit die Scheinherrschaft der Konsumenten („Kunde als König"), die auf allen Ebenen inszeniert wird. Die nur scheinbar unbegrenzte Wahl suggeriert grenzenlose Freiheit, wobei die alte Forderung nach Gehorsam längst durch sublime Wissenschaften der Manipulation und Berechenbarkeit in Marketingstrategien mit beängstigendem Erfolg ersetzt worden ist. Solche Könige gehorchen nicht, sie sind aber berechenbar.

Wissenschaft und Denken waren zwar nur im Blick auf ihre materiellen Voraussetzungen nie eigenständig, aber in Beziehung auf Politik und Moral um ihre Autonomie höchst besorgt. Sie nähren sich lange aus der Wurzel des Glaubens, in der Absetzung von ihm vielleicht sogar bis heute. Als bloße Instrumente und Werkzeuge lassen sie sich nicht verstehen, sie gehören zu einem umfassenden Selbstexperiment des Menschen mit sich. Moderne Wissenschaft ist immer Anwendung, Weltgestaltung und -unterwerfung. Der Erkenntnisprozess wird aber von einer permanenten und radikalen Kritik begleitet. Nicht der Besitz der Wahrheit, sondern die fortschreitende Widerlegung der Meinungen und die Selbstanwendung auf den Menschen charakterisieren den Prozess. So stürzt der Mensch als kleiner Gott aus dem Himmel der Krone der Schöpfung in das Nichts einer komplexen Maschine. Dass Wissenschaft eine permanente Tabuüberschreitung bedeutet, hat das 20. Jahrhundert mit der Atomphysik und der Genforschung endgültig verdeutlicht. Moralische Überlegungen nach dem Motto „Dürfen wir alles, was wir können?" sind bestenfalls Placebos, weil das Können nur durch das Experiment verdeutlicht werden kann, und Wissenschaft ohne bemächtigendes Experiment nicht möglich ist. Daher hat uns die Wissenschaft ein sich jeweils neu überbietendes Machtpotential in die Hand gegeben, das auf unabsehbare Zeit den Menschen in Frage stellt. Seine pure Existenz ist bereits fraglich geworden. Dieser Prozess ist aber schlicht nicht steuerbar. „Selbstorganisation" ist ein Begriff zur Gemütsberuhigung. Der Fall Galilei war der letzte Versuch, Wissenschaft politisch zu bändigen; er musste scheitern. Aber auch das philosophische Denken hat seine prinzipielle Radikalität in forcierter Grenzüberschreitung entfaltet. Nicht nur die Kritik am christlichen Glauben, nicht allein die Bereitschaft zu umfassender Religionskritik, sondern vor allem der Anspruch sehr unterschiedliche Lebensexperimente zu wagen und zu propagieren, und alle Orientierungen und Werte zu kritisieren, charakterisiert europäisches Denken. War die Fanfare der Wissenschaft Fortschritt für alle und damit die Meinung, das Licht Europas in alle Welt setzen zu dürfen (und es wurde ja auch getan), so erwächst aus der gleichen Wurzel die Kritik an allen Mythen in einer schonungslosen Radikalkritik europäischer Aufklärung als Imperialismus. Gibt es schärfere Kritiker an Europa als Europäer?

Wissenschaft war von Anfang an mit Handel, Markt und der Geldwirtschaft verbunden. Seit der industriellen Revolution hat sich dieses Netz nicht nur verstärkt, sondern einseitig verdichtet: Wissenschaft soll Anwendung, und damit Profit ermöglichen. Wissenschaft als Garantie, sich auf dem Weltmarkt zu behaupten, ist zu einem Krieg mit anderen Mitteln geworden und die nach ökonomischen Vorgaben reformierte Universität zum vorbereitenden Trainings-

camp. Der europäische Kolonialismus und Imperialismus hat nicht nur die früheste Form von Globalisierung („Welthandel") entwickelt, sondern auch alle Lebensbereiche fortschreitend unter seine Ägide gebracht: von der Freizeitindustrie bis Spiritualitätsunternehmen im Wellnessraum. Der freie Handel war mit dem Versprechen, Wohlfahrt für alle Nationen zu bringen, angetreten, und hat damit das uneingelöste Heilsversprechen erneuert.

Die Ängste haben sich gewandelt, sie schwanden nicht. Nicht mehr die Natur treibt uns mit ihren verborgenen Gefahren um, auch wenn Aids, Sars und Erdbeben die alten Traumata wachrufen: Wir sind uns selber unheimlich geworden. Der Mensch ist dem Menschen selber zum Rätsel, zur Bedrohung und zur Frage geworden. Wir sind uns bereits so überdrüssig geworden, dass sich die Vision vom Übermenschen heute immer deutlicher in technische Lösungen einer postbiologischen Existenz umzusetzen beginnt. Die Baustelle Mensch ist eröffnet und die radikale Manipulation kennt keine innere Grenze. Was der Mensch nicht alles aushält! In technischen Träumen wird der alte gnostische Überdruss des Menschen an sich zum technischen Projekt.

Können gemeinsame Charakteristika dieser unterschiedlichen Entwicklungen beschrieben werden? Formal ist die Ambivalenz der Gesamtentwicklung charakteristisch. Aufklärung und tiefster Aberglaube sowie Wissenschaft und Esoterik bzw. Rationalität und Magie kommen nicht nur in einer Gesellschaft, ja einer Person zusammen, sie scheinen sich auch wechselseitig zu fördern. Radikale Ambivalenz durchzieht auch die europäische Selbsteinschätzung: Hybris und imperiale Arroganz ist gleichzeitig mit radikalster Selbstkritik und abgrundtiefer Skepsis. Der Antagonismus lässt sich auch im Verhältnis zu anderen und zu sich selbst ablesen: Vernichtung und Romantisierung anderer Kulturen bleiben koexistent wie der Versuch, alle Lebensformen der Menschheitsgeschichte sich anzueignen. Wer die Ausbeutung anderer Kulturen durch die Europäer beklagt, sollte nicht übersehen, dass dieselben Europäer mit sich nicht zimperlicher umgegangen sind. Demokratie und Proklamation der Menschenrechte und philosophische Begründung der außerordentlichen Würde des einzelnen Menschen kommen zeitgleich mit Totalitarismen und Faschismen vor. Immer bleibt die Gefahr, dass die Lebensformen ins Gegenteil umkippen.

Doch das geistige Band ist dem „nach- und gegenchristlichen" Europa abhanden gekommen. Deshalb ist als zweites Charakteristikum die Radikalität in der Entwicklung der einzelnen Kräfte zu bestimmen: die Verschärfung der Ambivalenz und des Antagonismus. Wissenschaft, Individualismus, Markt und Kapital haben sich bis in ihre extremste Zuspitzung hinein entwickelt. Zu einem ruhigen Ausgleich scheint die europäische Geschichte ungeeignet zu sein: Sie stellt eine permanente Grenzüberschreitung dar. Liegt dies an einer theologischen Eigentümlichkeit, die Europa auszeichnet? Europa hat, so sagten wir, seine Wurzeln nicht in sich. Mehr noch: Europa ist kein Wurzelboden für eine Weltreligion. Religiös ist Europa nicht fruchtbar. Müssen deshalb so viele Ersatzreligionen geschaffen werden? Können wir Europäer jenes Geschenk deshalb nicht annehmen, weil wir sonst, als erste Antwort des Denkens, danken müssten? Vielleicht

ist unsere europäische Geschichte ein großes Experiment des Pelagianismus, der nicht als Geschenk empfangen möchte, was ihm angeboten und als Erbe zuteil wurde?

Wie steht es aber um Europa derzeit?

Mit dem Zweiten Weltkrieg, der Entkolonialisierung und der Multipolarität der Weltmächte ist das politische Europa aus dem Zentrum der Geschichte gefallen. Eine zwiespältige Erfolgsgeschichte hatte es im zweiten Jahrtausend zu verzeichnen. Es hat sich selbst, seine Menschen und Ideen in alle Welt exportiert, selbst der Nationalismus wurde in den unterschiedlichsten Kulturen aufgenommen, von Wissenschaft und Kapitalismus und anderen Ideologien nicht zu sprechen. So scheint Europa aufgrund seines „Erfolges" abdanken zu können. Andererseits fällt seine Unheilsgeschichte als radikale Fremdkritik so hart auf es selbst zurück, dass es scheinbar als der größte weltgeschichtliche Bösewicht dasteht, bisweilen wie gelähmt. Die Erinnerung an die Entdeckung Amerikas in den letzten 200 Jahren könnte dies verdeutlichen. Aber wer orientiert sich nicht an Menschenrechten und Demokratie, an Rechtsstaat und gesellschaftspolitischen Ordnungsmodellen für Pluralität? Andererseits überaltern viele europäische Völker und fangen an auszusterben. Unser Kontinent scheint nicht mehr fähig zu sein, Leben weiterzugehen. Wie sollte man auch leben können ohne Glaube, Hoffnung und Liebe?

Vielleicht regt sich dahinter das unbestimmte Gefühl einer säkularen Apokalyptik. Wir sind in der Lage, selber das Ende der Menschheit herbei zu führen. Der von Europa aus exportierte Lebensentwurf ist nicht zukunftsfähig. Die moderne Gesellschaft lebt, so muss Böckenfördes Paradox reformuliert werden, nicht nur von Werten, die sie selber nicht hervorbringt, sie zerstört jene Werte, von deren Voraussetzung sie unbedingt abhängt. Und zwar werden die grundlegenden Werte der modernen Gesellschaft, Freiheit, Menschenwürde und Rechte, von zwei Seiten her aufgelöst. Der Individualismus, dessen Kontur sich durch die Kultivierung eines schrankenlosen Kapitalismus verschärft, zerstört die grundlegenden Werte von Solidarität und Gerechtigkeit. Die moderne Wissenschaft auf der anderen Seite kann prinzipiell Menschenwürde und Freiheit nicht buchstabieren, und hat ihren formal-funktionalen Methodenprimat auf die Selbstbeschreibung des Menschen übertragen. Wie soll ein komplexes, zu optimierendes System unbedingte Würde beanspruchen können?

Aus der größten Katastrophe der europäischen Geschichte entstand indes eines der bemerkenswertesten Projekte der neueren Weltgeschichte: der europäische Einigungsprozess. Es ist bereits vergessen, dass die Idee der europäischen Einigung ursprünglich eine stark katholische Wurzel hatte: Die Vorstellung einer transnationalen Identität nährte sich aus der Erfahrung einer Weltkirche. Doch dieses Projekt scheint immer deutlicher in die Krise zu geraten, je stärker der bloße Pragmatismus regiert und die Erinnerung an die Gespenster der eigenen

Geschichte verblassen. Der Entwurf der europäischen Verfassung ist ebenso erinnerungslos wie leichtfüßig. Wer glaubt noch an die europäische Vernunft nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts?

Wir stehen am Beginn der Auseinandersetzung mit der letzten Großideologie des 19. Jahrhunderts: dem technokratischen Kapitalismus. Die politischen Farben werden austauschbar. Gefährlich wird dieser smarte und mit so vielen Verlockungen bemäntelte Totalitarismus unter zwei Gesichtspunkten. Bis in die intellektuellen Eliten hinein gibt es kaum eine Alternative zu dessen Organisationsvorstellungen. Vielmehr hat er mit rasanter Geschwindigkeit auch die Bildungs- und Kulturbereiche erobert. Zum anderen dringt er zusammen mit dem philosophischen Naturalismus in die Selbstbeschreibung der Individuen ein, die sich nicht mehr als Freiheitswesen, sondern als komplexe Funktionseinheiten auslegen. Die mediale Totalunterhaltung schließt selbst die Träume und Vorstellungen in die schöne neue Welt ein.

Dass hier jeder Glaube, der widerspricht und Alternativen bietet, kaltgestellt werden muss, ist einsichtig. Wellness-Religionen sind gefragt, und zwar nicht zu knapp. Glaubensansprüche, die von den Menschen ein Nein und ein Ja verlangen und radikales Neudenken fordern, sind jedoch prinzipiell gefährlich, weil sie immer das Potential entwickeln, das Gängige in Frage zu stellen. Deshalb muss ihr Wahrheitsanspruch eingeebnet werden. Auch der christliche Glaube ist der Egalisierung aller Glaubensvorstellungen bisweilen ohne nennenswerte Gegenwehr anheim gefallen. Auch die eigene Geschichte, die uns ständig vorgehalten wird, lähmt uns.

Sich dieser Herausforderung angemessen zu stellen, muss die europäische Theologie noch lernen. Noch lähmt unsere Theologie entweder eine politische Naivität oder der ekklesiale Narzissmus innertheologischer Scheingefechte. Denn die entscheidende Herausforderung kommt für Europa erst, wenn es wirklich aus Ost und West zusammenzuwachsen beginnt und die Selbstzerstörung unseres Lebensentwurfes nicht mehr kaschiert werden kann. Spätestens dann ist der bloße technokratische Pragmatismus der Börsenlogik am Ende. Auch über die künftige europäische Geschichte bleibt der Satz geschrieben: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Jes 8,9). Doch Glaube setzt „Metanoia" voraus. Dieses Grundwort des Evangeliums bedeutet: Umdenken! Nie war die radikale Änderung des Denkens dringlicher denn heute. Sind wir dazu fähig?

Literatur (zur Auswahl):

Buchreihe *Europa bauen*, München: C.H. Beck.

Robert I. Moore, *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, München 2001

Jacques Le Goff, *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004

Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1-3, München 1993-2004

Klaus Bergdolt, *Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters*, München ^{5}2003

Wulf Köpke/Bernd Schmelz (Hg.), *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, Museum für Völkerkunde Hamburg, München 1999

Hugo Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg i. Br. 1966

Franz Kardinal König/Karl Rahner (Hg.), *Europa. Horizonte der Hoffnung*, Graz 1983

Roman A. Siebenrock (Hg.), *Christliches Abendland - Ende oder Neuanfang?* (Theologische Trends 6), Thaur 1994

Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche

Ein historischer Blick auf den Katholizismus

Alberto Melloni

Wer glaubt, das Drängen des Vatikans auf eine Verankerung der christlichen Wurzeln Europas in der Verfassung sei eine „fixe Idee" oder gar etwas Neues, der irrt: Es ist der Endpunkt einer langen historischen Entwicklung, und es ist symptomatisch für die Probleme, vor die das katholische Lehramt sich gestellt sieht, wenn auf dem Kontinent ein politischer Raum des Friedens und der Arbeit geschaffen wird.

I. Die Kirche von Rom und das Haus Europa

Die Aufmerksamkeit, mit der der römische Katholizismus den Bau des europäischen Hauses beobachtet, ist eine Konstante in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Als Winston Churchill 1948 - im Gründungsjahr der Pax-Christi-Bewegung - in Den Haag die erste Versammlung von Befürwortern des Europagedankens einberief, entsandte Pius XII. einen Vertreter, und Jean Monnets Idee einer Gemeinschaft „für Kohle und Stahl" zur Beförderung umfassenderer Einigungsprozesse fand die Unterstützung führender katholischer Politiker und Diplomaten des Westens.[1] Die Schaffung des Europäischen Rates ein Jahr später und die 1950 beschlossene Europäische Menschenrechtskonvention fanden eine zwar indirekte, aber positive Resonanz in der Einrichtung eines katholischen Sekretariats für europäische Fragen mit Sitz in Straßburg.[2] Die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, die 1952 vertraglich beschlossen wurde und 1954 am Votum des französischen Parlaments scheiterte, hatte außerdem den Beifall der „Civiltà cattolica" gefunden[3], der Zeitschrift der Gesellschaft Jesu, die vorab

im Staatssekretariat gelesen wurde: Das war das offizielle „Ja" des Vatikans zu einem Akt, der, wie es der auf Betreiben Alcide De Gasperis formulierte Artikel 38 ankündigte, möglicherweise den ersten Schritt auf dem Weg zu einer politischen Gemeinschaft darstellte. Der Pacelli-Papst - der diesen Plan in seiner Weihnachtsbotschaft 1953 befürwortet - wird nicht zögern, den Römischen Verträgen von 1957 seine Unterstützung zu gewähren[4], doch innerhalb dieser wenigen Jahre haben sich das politische Klima und das menschliche Panorama in der europäischen Führungsschicht verändert: Robert Schuman verlässt den Quai d'Orsay 1953, De Gasperi stirbt 1954, die Entstalinisierung und der Einmarsch in Ungarn machen die Situation im Osten noch unüberschaubarer. Und nur wenig später stellt das Pontifikat Johannes' XXIII. den traditionellen römischen Universalismus im Licht der großen Friedens- und Entkolonialisierungsinitiativen in Frage, die die von dem Florentiner Bürgermeister Giorgio La Pira zwischen 1952 und 1957 einberufenen Kongresse auf den Weg gebracht hatten. 1962 wurden durch das Scheitern des Fouchet-Plans von einer europäischen Staatengemeinschaft mit französisch-deutschem Zentrum und durch die Kuba-Krise, die die Welt an die Schwelle einer atomaren Katastrophe führte[5], weiter gefasste Ansätze notwendig, wohingegen sich die Doppelstrategie, die der Vatikan in den vorangegangen zehn Jahren verfolgt hatte, als unbrauchbar erwies: Der Leitgedanke von einem christlichen Europa, das der westlichen Zivilisation Schutz bietet, und von einer gegen den Kommunismus gerichteten kontinentalen Einheit[6] hatte auf der Illusion aufgebaut, dass eine neue Herrschaft des Christentums einen Frieden würde garantieren können, der nun tatsächlich dank der Entspannung und der vatikanischen Ostpolitik zu einer konkreten Möglichkeit wurde - und das trotz der Unheil verkündenden Mauer in Berlin ...[7] Erst als die europäischen Staatsoberhäupter zum zehnjährigen Jubiläum der Verträge 1967 Paul VI. ihren Besuch abstatten, sichert der Heilige Stuhl der Politik der Europäischen Gemeinschaft seine konkrete Unterstützung zu. Die Ernennung eines Nuntius bei der Gemeinschaft und eines Sonderbeobachters beim Europarat stellen eine direkte Beziehung zwischen der europäischen Einigung und den zentralen römischen Entscheidungsorganen her. In der Zwischenzeit hat sich der Vatikan jedoch den Vorschlag der Warschauer-Pakt-Staaten zu eigen gemacht, eine Friedens- und Sicherheitskonferenz einzuberufen, die gerade den Pragmatikern der Ostpolitik die Hauptrolle auf der europäischen Bühne garantieren soll - in einem Stück, das nunmehr als Teil einer umfassenderen vatikanischen Entspannungspolitik begriffen wird und in der Schlussakte von Helsinki 1975 seinen Höhepunkt erreicht.[8]

II. Die Wende der achtziger Jahre

Diese Entwicklung, die sich von einer Kursanpassung zur nächsten bewegt, gerät in Gefahr, als Johannes Paul II. nach seiner Wahl 1978 die Ablehnung eines geteilten Europa zum Kernsatz seiner geopolitischen Sichtweise erklärt.[9] Gewiss

kann niemand dem Papsttum unterstellen, es hätte den nach 1947 geschaffenen Status quo bis zu diesem Zeitpunkt gutgeheißen oder akzeptiert - doch man hatte die Spaltung des Kontinents als eine Gegebenheit betrachtet, mit der es sich zu arrangieren galt. Ebenso wenig kann davon die Rede sein, dass Johannes Paul einen Weg vorgeschlagen hätte, um diese durch den Eisernen Vorhang geschaffene Situation zu überwinden: Er spricht ihr lediglich die Daseinsberechtigung ab, und zwar zunächst in seiner Rede vor dem Präsidium der Gemeinschaft 1979 und dann während seiner ersten Polenreise im selben Jahr, wo er die Einheit des christlichen Europa beschwört - ganz so, als wären die Bemühungen um ein friedliches Europa, die das Papsttum in langen Jahren des Bangens und Hoffens unterstützt hatte, nur Äußerungen der Zaghaftigkeit angesichts einer so unnatürlichen Teilung gewesen.[10]

Die geduldigen Anstrengungen der 120 christlichen Gruppierungen (die Römische Kirche gehört nicht dazu), die 1959 die Konferenz der europäischen Kirchen (KEK) gegründet hatten, um Berührungspunkte und Kontakte zwischen den Christen des politischen Westens und denen des politischen Ostens herzustellen, mussten sich plötzlich an der Schwäche und der Kraft einer „Vision" messen lassen. Bis zu diesem Zeitpunkt war die KEK in ihrem Dialog mit dem im Bau befindlichen Europa vorsichtiger gewesen als die katholische Kirche[11], doch diese Stimme des „begeisterten Westens", die sich da im Namen des Ostens erhob, konnte sie nicht überhören. Selbst die Versammlung der Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen, die 1971 in Sankt Gallen den Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gegründet hatte, welcher dann 1978 in Chantilly erstmalig einberufen wurde[12], nahm sich nur mehr wie eine armselige Kopie der Verhandlungsgremien aus, die für den europäischen Gedanken standen: Und ebenso wie diese Diskussionsforen sich nur dann konkrete Ziele setzten, wenn Wahlen bevorstanden, so entsandte auch die katholische Kirche eine kleine Kommission (die COMECE), die die Parlamentswahlen des Jahres 1979 begleiten sollte.[13]

III. Die päpstlichen Vorstellungen von Europa

Die Idee Johannes Pauls II. von einem einzigen, christlichen Europa stellt die Kraft der Bilder in die Mitte des Prozesses, in dessen Verlauf die im Entstehen begriffene politische Gemeinschaft und die katholische Kirche sich einander annähern bzw. voneinander entfernen. Alles andere ist zweitrangig: die Kirche mit der Last ihrer Vergangenheit[14], die mit dem Ende des christlichen Traums verbundene theologische Herausforderung[15], die Suche nach durchdachten Argumenten und Konzeptionen[16], die Hypothese, wonach der Zusammenhang zwischen dem Beginn der europäischen Einigung und der Schuld am Zweiten Weltkrieg und an der Shoah theologisch aufgearbeitet werden muss[17]. Die Bilder sind in ihrer Abfolge zwar mit der historischen Entwicklung der Union verknüpft, doch sie sprechen eine kraftvollere Sprache und entfalten ihre eigene Dynamik. Sie

sind die digitalen Ausgaben des päpstlichen Lehramts und werden die B-Quellen, die darauf warten, irgendwann einmal in einem *Enchiridion Europae* erfasst zu werden, vielleicht am Ende ganz überflüssig machen ... Und doch sind diese B-Quellen womöglich das eigentlich Wichtige.

Unter diesen Bildern hat die Vorstellung von einem *christlichen Europa* eine ganz eigene Funktion: Sie wurde 1979 in Gniezno (Gnesen) wiederbelebt und ist Teil des von der Theologie der Restauration entwickelten Mythos der Christenheit, den die katholische Kultur der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen hat[18]; der Traum der *christianitas* stellt sich der Moderne entgegen und postuliert das Modell einer „idealen" Gesellschaft, die zu Frieden und Wohlstand gelangt, wenn sie die grundlegenden Lebensprinzipien gehorsam von der kirchlichen Autorität entgegennimmt. Dieser von den Führern der katholischen Parteien des Nachkriegseuropa[19] gepflegte Mythos hatte der Erfahrung der Säkularisierung nicht standgehalten und war von den ekklesiologischen Erfahrungen und Konzeptionen des Zweiten Vatikanischen Konzils geradezu überrannt worden[20]: Diese Vorstellung von einem christlichen Europa, die man in der Vergangenheit hatte, stützt sich auf ein Gefüge, das, wenn man es in die Gegenwart überträgt, nur eines deutlich macht: dass es unmöglich ist, die Kirche mit der westlichen Welt zu identifizieren. Und obwohl die Wojtyla-Kirche in antikommunistischer Hinsicht selbstbewusster auftritt, als dies noch in der jüngeren Vergangenheit der Fall war[21], sieht sie keine Notwendigkeit, sich um ein gutes Verhältnis zu den Vereinigten Staaten zu bemühen, das, wenn auch aus anderen Gründen, beispielsweise für die Ostkirche unverzichtbar war.[22]

Mit der Enzyklika *Redemptoris Mater* von 1987 geht Johannes Paul II. zu einem anderen Bild über, das er häufig benutzt: das von den *zwei Lungen.* Wsewolod Wjatscheslawowitsch Iwanow, ein russischer Lyriker, der von 1924 bis 1949 in Rom lebte, hatte dieses Bild von der Kirche geprägt, die von ihrer Physiologie her dazu bestimmt ist, mit zwei Lungen zu atmen, der westlichen und der östlichen, die schon seit allzu langer Zeit getrennt sind.[23] Doch dieses Bild, das für die konfessionelle Spaltung der Kirche steht und eine ökumenische Botschaft verkündet, erhält eine neue, politische Bedeutung, die nicht so sehr (oder nicht ausschließlich) auf die Schaffung eines gemeinsamen politischen Raumes in Europa abzielt, sondern darauf, die Spaltung in unterschiedliche Blöcke zu überwinden.

Dasselbe Schicksal sollte auch De Gaulles Wort von einem *vom Atlantik bis zum Ural* reichenden Europa erleiden, das sich Johannes Paul II. in seiner Ansprache vom 4. Mai 1987 in Speyer zu Eigen machte: Diese Formel, mit der der Staatsmann das Ungleichgewicht der europäischen Politik im Hinblick auf den Atlantik hatte kompensieren wollen, wird nun vom Papst zu einem Zeitpunkt benutzt, da die Ablehnung der Pläne für eine Europäische Union in der Versammlung der Gemeinschaft im Februar 1984 den Weg für die Schaffung eines gemeinsamen Marktes frei gemacht und das wirtschaftliche über das politische Projekt gestellt hatte. Der Papst sah darin die Berufung Europas, die ihm „von der Geographie und mehr noch von der Geschichte" bestimmten Dimensionen zu verwirklichen,

wie er es in seiner Ansprache vor dem Europäischen Parlament am 11. Oktober 1988 formulierte.

Zu den in die katholische Sprache übernommenen Bildern zählt ferner auch die von Leonid Breschnew 1981 in Bonn vorgebrachte Formel vom gemeinsamen Haus Europa, in dem es nach den in Helsinki festgelegten Richtlinien den Frieden und die Sicherheit zu wahren gilt: Sie wird Teil der päpstlichen Verkündigung, Hilfsmittel im Dialog mit Michail Gorbatschow und vor allem Kennwort für ein Europa, in dem die Union nur eine von vielen möglichen Perspektiven ist.

Dieses Kaleidoskop der Bilder macht deutlich, dass das Rom des Wojtyla-Papstes sein Augenmerk nicht so sehr auf die „Union" (diese Formel hatte Pompidou 1972 geprägt) als vielmehr auf das Ziel gerichtet hat, den Kalten Krieg und den Eisernen Vorhang zu überwinden, dafür zu sorgen, dass die Völker diesseits und jenseits wieder miteinander reden und die Nationen wieder Beziehungen anknüpfen - und im Übrigen abzuwarten, wie sich die politischen Rahmenbedingungen daraufhin verändern. Diese abwartende Haltung ist nicht neu: Schon die friedliche Rückkehr zur Demokratie in Portugal, Griechenland und Spanien hatte die Überzeugungen, die der Heilige Stuhl im Hinblick auf Europa und seine Grenzlinien vertrat, nicht unmittelbar ins Wanken gebracht; folgerichtig fühlte sich die Kirche auch durch die Demokratisierung des Ostens, die sich in der von *Solidarnosc* ausgelösten polnischen Revolution ankündigte, nicht dazu verpflichtet, einen direkteren Beitrag zu leisten als die Bereitstellung von Leitbildern.

Abgesehen von den bei Besuchsreisen und wichtigeren europäischen Jahrestagen ausgesprochenen Empfehlungen des Papstes[24] ist die erste programmatische Äußerung zum europäischen Katholizismus der im August 1988 beim Jugendtag von Compostela geprägte Slogan von der Neuevangelisierung. Diese unmittelbar vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion formulierte Vision nicht von Europa, sondern von seinen Bedürfnissen sollte mit all ihren bekannten Schwächen und Widersprüchen zu einem Leitmotiv der katholischen Verkündigung werden[25]: Im europäischen Zusammenhang jedoch geht ihre Bedeutung noch viel weiter, denn trotz des seit Basel sehr großen Engagements bei den ökumenischen Treffen ist es offensichtlich, dass diese Formel in dem Friedensprozess, der den Kalten Krieg beendet hatte, keinen Raum für gegenseitige Anerkennung ließ und stattdessen einen in ständiger Mobilmachung begriffenen Katholizismus als Therapie für den am Säkularismus erkrankten Kontinent vorschlug.

Der Autor

Alberto Melloni studierte Geschichte und Religionsgeschichte. Seit 1994 lehrt er Geschichte des Christentums und der Religionen sowie Geschichte der christlichen Hagiographie an der Universität von Rom (Roma 3). Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM sowie zahlreicher akademischer Vereinigungen. Er veröffentlichte Quellen und Studien zu Johannes XXIII.; auf deutsch erschien von ihm „Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (Freiburg 2002). Er ist außerdem u.a. der Herausgeber der italienischen Ausgabe der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Mainz/Löwen 1997 ff). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Bewegungen. De significatione verborum" in Heft 3/2003. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.

IV. Die Schlacht um die Wurzeln

In dem Moment jedoch, als zwischen den Maastrichter Verträgen von 1992 und der Charta von Nizza aus dem Jahr 2001 die Verfassung der EU auf den Weg gebracht wurde[26], war es ein neues Bild, das sich in den öffentlichen Medien durchsetzte - das Bild von den Wurzeln. Hatte der Papst in einer ersten Phase das Problem der Erwähnung Gottes im Gründungsakt der europäischen Gesellschaft angesprochen (eine *memoria Dei,* auf die auch die lutherische Theologie Wert legt)[27], wird seit dem Jahr 2000 der Begriff der *christlichen* oder *jüdisch-christlichen Wurzeln* wie ein Maßstab beschworen, an dem sich der Gehorsam der Länder, der Parteien und der Politiker gegenüber einer vollkommen legitimen und Ende 2003 immer deutlicher verkündeten Instanz des Heiligen Stuhls messen lassen muss.[28]

Die Meinungen über Form und Inhalt dieser Auseinandersetzung waren geteilt. Für viele war der Begriff eines „christlichen" Erbes *(sic et simpliciter)* eher eine Selbstverständlichkeit als ein *casus belli:* Und es ist schwer zu begreifen, warum das griechische, lateinische, arabische und slawische Christentum in einer Aufzählung von Traditionen fehlen sollte, die nicht einmal Thukydides ausgelassen hat. Andere jedoch haben zu Recht festgestellt, dass die Forderung nach einer Verfassung, in der Europa und das Christentum deckungsgleiche Größen sind, letztlich einen Mythos zu neuem Leben erwecken wird, der sich weitgehend aus dem traditionellen christlichen Antisemitismus gespeist hatte. Auf diese Weise kam man dazu, von jüdisch-christlichen Wurzeln zu sprechen - mit einem Bindestrich, der nur für noch größere Beunruhigung sorgte, weil er, genauso wie die „klassische" antisemitische Substitutionstheologie, ein Aufgehen des einen Begriffs im anderen anzudeuten schien. Gewiss entsprach dies nicht der Absicht des kirchlichen Lehramts (die betreffende Formulierung wird in den Ansprachen Johannes Pauls II. und in dem päpstlichen Mahnschreiben *Ecclesia in Europa* vom Juni 2003 benutzt); dennoch lag es auf der Hand, dass eine Formulierung, die beide Identitäten in ihrer Unterschiedlichkeit respektiert, „jüdisch und christlich" hätte lauten müssen - womit wiederum eine ebenso wenig gerechtfertigte Missachtung der Jahrhunderte langen islamischen Präsenz auf der iberischen Halbinsel, auf Sizilien und auf dem Balkan verbunden gewesen wäre ...

Es ist nicht leicht, einen Ausweg aus diesem Labyrinth zu finden - doch man hätte sich dort gar nicht erst hineinwagen müssen. Zuweilen schien es, als ginge es in erster Linie um die Einhaltung der Lateranverträge von 1929, die der eine oder andere (beispielsweise Msgr. Migliore[29], der damals im Staatssekretariat tätig war) in einem europäischen Konkordat glaubte garantieren zu müssen. Und in einem größeren Kontext waren es viele Themen - die Option für den Krieg, die Gewissensfreiheit[30], die religiösen Rechte[31] und die Perspektiven einer interreligiösen Integration[32], die Frage des laizistischen Staates[33] ... -, die die Katholiken in der Diskussion um den Giscard-Konvent mit Besorgnis erfüllten. Nachdem jedoch der Grundsatz eines „strukturierten" Dialogs zwischen den Religionen und Europa mit zurückhaltender Genugtuung aufgenommen worden war[34],

beharrte die katholische Kirche auf ihrer mit Nachdruck vorgebrachten Forderung, dass die Formulierung von den Wurzeln in der Verfassung verankert werden müsse - selbst auf die Gefahr hin, ihre Sache damit in wenig zuverlässige Hände zu legen.

V. Das Europa der interreligiösen Kohabitation

Das Ergebnis der vatikanischen Bemühungen, den Text der Verfassung zu beeinflussen[35], ist noch immer unsicher und auch von den jeweiligen Umständen abhängig (zum Beispiel der Kopftuchdiskussion in Frankreich, die dem islamischen Fundamentalismus kostenlose Publicity verschafft und die Gemüter von neuem gegen den laizistischen Staat aufbringt)[36]. Dennoch hat gerade die Diskussion über die Wurzeln gezeigt, welche neuen, zukunftsweisenden Probleme der Prozess der Einigung, Erweiterung und Konstitutionalisierung Europas für die Religionen, die Kirchen und auch für den römischen Katholizismus aufwirft.
In der Tat hat nämlich das von den Staaten unter der wohlwollenden Neutralität der Kirchen geformte Europa eine vollkommen neue Situation der Kohabitation geschaffen. Anders als die Kohabitation des osmanischen Reichs, in der es keine Gleichberechtigung gab; anders als die auf Toleranz und Laizismus gegründeten Systeme des modernen Europa, die ihr friedliches Nebeneinander über einen sehr begrenzten Themenkanon zu regeln pflegten; anders als das amerikanische Modell der getrennten Gemeinschaft im Sinne einer *civil religion*, die auf einem sehr allgemein gehaltenen Gottesbild basiert. Im Unterschied dazu „entpuppt" sich Europa als ein Raum der Kohabitation zwischen Glaubensrichtungen, Agnostizismen und Atheismen, die im Laufe von Jahrhunderten getrennt voneinander gewachsen sind und nun plötzlich - und nicht etwa im Rahmen einer ökumenischen Initiative oder eines interreligiösen Dialogs[37] - auf die Prioritäten und Vorbehalte des jeweils anderen treffen. So muss sich die katholische Sichtweise an der vorsichtigeren Haltung der Orthodoxie messen lassen[38], die - zum Beispiel - im Hinblick auf eine Öffnung gegenüber der Türkei strategische Befürchtungen und Bedenken zum Status des ökumenischen Patriarchats an den Tag legen, die von den anderen Religionen nicht geteilt werden; und der Protestantismus, der dem Europagedanken traditionell eher misstrauisch gegenübersteht, verfügt andererseits bereits über sehr ausgereifte repräsentative Strukturen.[39]

VI. Der Rückfall der EU in den Katholizismus

In jedem Fall bringt die Entwicklung der EU nicht nur für die Beziehungen der Kirchen untereinander, sondern auch innerhalb der Kirchen komplexe Probleme mit sich. Für die katholische Kirche sind es deren drei, eines heikler als das andere. Zunächst einmal hat die katholische Kirche das Problem, dass sie die Rolle des Heiligen Stuhls mit den bischöflichen Organisationen in Einklang

bringen muss. Damit gewinnt ein Konflikt internationale Bedeutung, der in Italien bereits auf nationaler Ebene besteht: Hier, wo der Papst der ranghöchste Bischof ist, war es die päpstliche Diplomatie, die in den Konkordaten die Kompetenzen der Bischofskonferenz ausgehandelt hat; und hier, wo der Papst der ranghöchste Bischof ist, spielt die Konferenz eine untergeordnete Rolle, weil der Papst von ihr nicht in den Schatten gestellt werden darf. Auf europäischer Ebene ist diese Frage noch völlig offen. Wenn nämlich die europäischen Bischofskonferenzen eine gemeinsame Konferenz mit einem Vorsitzenden ins Leben riefen (einem gewählten Vorsitzenden wie überall oder einem vom Papst ernannten Vorsitzenden wie in Italien?), dann sähe sich auch die römische Kirchenleitung gezwungen, ihre Strukturen, ihre Rolle und ihre Funktion vollständig zu überdenken. Es ist nicht vorstellbar, dass die Konsultoren der Kongregationen der römischen Kurie in der Lage sein sollten, die Entscheidungen einer bischöflichen Versammlung, die doppelt so viele Mitglieder hat wie das Konzil von Trient, in derselben Weise zu überprüfen und außer Kraft zu setzen, wie dies heute üblich ist, oder dass umgekehrt auf Betreiben der Bischöfe diese Zwischengremien im Kapitel überhaupt keine Stimme haben sollten. Im Übrigen würde eine Bischofskonferenz, die sich auf ein bloßes Lobbyisten-Dasein im Schatten des päpstlichen Lehramts beschränkt, letztlich die Glaubwürdigkeit und das Zeugnis der Kirche schwächen.

Zweitens wird der Nachfolger Petri, den die jüngste historische Entwicklung der Union zwingt, sich in demselben politischen Raum Gehör zu verschaffen, in dem auch die Stimme der Patriarchen, der religiösen Gemeinschaften und der kirchlichen Föderationen erklingt, für die katholische Botschaft neue Tonlagen finden müssen. Jene Universalität, die das Erste Vatikanische Konzil auf den Boden der Jurisdiktion hatte stellen wollen, wird nun zu einer spirituellen und kulturellen Forderung, mit der verhindert werden soll, dass das Papsttum und mit ihm der Katholizismus erneut zu Gefangenen einer europäischen Hegemonie werden. Der Pluralismus der Kirchen, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine Epiphanie erlebt hat und durch die Reisen Johannes Pauls II. medienwirksam bestätigt worden ist, lässt sich nicht mehr in die Schubladen der westlichen Kultur und der europäischen Mentalitäten pressen, und es spielt dabei auch keine Rolle, ob diese Mentalitäten eher fortschrittlich oder eher rückständig sind.[40]

Andererseits wird die Praxis der kontinentalen Synoden - die unter Johannes Paul II. in großem Umfang, aber auch in einer für die Würde der Bischöfe noch immer erniedrigenden Weise betrieben wurde - sich auf der Ebene der Beschlussfindung der Herausforderung der europäischen Modelle stellen müssen, die auf verantwortungsbewusste und ausgereifte Organe zurückgreifen können. Der Handlungsbedarf, der hier besteht, ist - um ein Beispiel zu nennen - deutlich geworden, als das Engagement Johannes Pauls II. gegen den Irak-Krieg nicht etwa von einer Stellungnahme des europäischen Episkopats unterstützt oder begleitet wurde, die diesen Namen verdient hätte, sondern einen wahren Sturzbach nicht aufeinander abgestimmter Reaktionen der Zustimmung oder Differenzierung auslöste.

Die Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas in der künftigen Verfassung ist also nur ein Steinchen in einem großen Mosaik von Problemen: Mag sie sich durchsetzen oder nicht - den schwierigsten Teil des Bildes wird dies nicht wesentlich verändern, denn der besteht darin, Europa noch einmal von Grund auf neu zu überdenken.

[1] Vgl. Giuseppe Audisio, *I fondatori dell'Europa unita secondo il progetto di Jean Monnet: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, Cantalupa 1999; Daniela Preda, *Sulla soglia dell'Unione. La vicenda della Comunità politica europea (1952-1954)*, Mailand 1999.

[2] Christine De Montclos, *Le Saint-Siège et la construction de l'Europe*, in: J.-B. D'Onorio (Hg.), Le Vatican et la politique européenne, Paris 1994, 85-105.

[3] Ennio Di Nolfo, *La Civiltà Cattolica e le scelte di fondo della politica estera italiana nel secondo dopoguerra*, in: Storia e politica, Mailand 1971, 187ff.

[4] Philippe Chenaux, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles 1990.

[5] Vgl. Alberto Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000.

[6] Chenaux, *Une Europe Vaticane?*, aaO., 277-284.

[7] Vgl. Andrea Riccardi, *Antisovietismo e Ostpolitik della santa Sede da Benedetto XV a Paolo VI*, in: A. Melloni/M. Guasco (Hg.), Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e Ostpolitik. Mons. Mario Cagna (1911-1986), Bologna 2003, 217-242.

[8] Henrik Holtermann (Hg.), *CSCE: From Idea to Institution. A bibliography*, Kopenhagen 1993; Andrés Carrascosa Coso, *La Santa Sede y la conferencia sobre la seguridad y la cooperación en Europa*, Cuenca 1990.

[9] Die Reden Johannes Pauls II. sind in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls und auf der Website www.vatican.va unmittelbar zugänglich.

[10] Andrea Riccardi, *Governo carismatico, 25 anni di pontificato*, Mailand 2003.

[11] Erst 1989 hat die KEK den Dialog mit der europäischen Kommission eröffnet.

[12] Christian Thiede, *Bischöfe - kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung*, Ms. 1991.

[13] Seit 1976 war ein Informationsdienst für das katholische Europa tätig, aus dem dann 1979 mit vatikanischer Bürgschaft die COMECE wurde, die als Schnittstelle für die im europäischen Parlament vertretenen katholischen Parteien fungiert (die wichtigsten Informationen in LThK, s. *Europa/Kirchliche Strukturen)*.

[14] Mit diesem Thema befasst sich mein Beitrag *L'Europa delle religioni*, in: Il Mulino 51(2002/6), Nr. 404, 1057-1066.

[15] Peter Hünermann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderung für Kirche und Theologie*, Freiburg i. Br. 1993.

[16] Beispielsweise von Joseph Ratzinger, *Christlicher Glaube und Europa*, München 1981 und ders., *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg i. Br. 1991.

[17] Donald J. Dietrich, *God and Humanity in Auschwitz: Jewish-Christian Relations and Sanctioned Murder*, New Brunswick 1995.

[18] Ebd.

[19] Agostino Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione: tradizione e modernità nella classe dirigente del dopoguerra*, Mailand 1982; Pietro Scoppola/Francesco Traniello (Hg.), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna 1975; Gerd-Rainer Horn/Emmanuel Gerard (Hg.), *Left Catholicism: Catholics and society in Western Europe at the point of liberation, 1943-1955*, Leuven 2001.

[20] Gianfranco Bottoni (Hg.), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna 2002.

[21] Vgl. Andrea Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Rom/Bari 1992.

[22] Zur Wahl des Patriarchen Athenagoras und zu seiner Linie vgl. Ennio Di Nolfo, *Il Vaticano e gli Stati Uniti. Dalle carte di Myron Taylor*, Milano 1978, und Valeria Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996.

[23] Zur Persönlichkeit dieses Dichters vgl. die Kongressakten *Russia e Europa* (Rom, 28. 10.-1. 11. 2001), L'Europa nello specchio della prima emigrazione russa, Vjaceslav Ivanov: Poesia e sacra scrittura.

[24] De Montclos, *Le Saint-Siège*, aaO., 96-99, nennt vier Punkte, auf die sich die römischen Richtlinien der neunziger Jahre konzentrieren: die Weigerung, den Bürger auf sein Konsumverhalten zu reduzieren, das Misstrauen gegenüber dem Gebrauch der individuellen Freiheit, die Kritik am herrschenden Gesellschaftsmodell und die Achtung der nationalen Identitäten.

[25] Vgl. René Luneau (Hg.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989.

[26] Zum Versuch einer europäischen Verfassung im Rahmen der europäischen Verteidigungsgemeinschaft vgl. N. Antonetti, *I progetti costituzionali europei: caratteri storici e istituzionali (1953-1994)*, und L. Violini, *La Costituzione europea fra passato e presente*, beide in: U. De Siervo (Hg.), Costituzionalizzare l'Europa ieri ed oggi, Bologna 2001, 23-70 und 71-104.

[27] Zu der Idee einer Berufung auf göttliches Recht als Grundlage verschiedener politischer Lösungen bei Grotius vgl. J.-L. Blaquart, *Le politique et le religieux dans l'évolution de l'Europe: une histoire plurielle, un avenir commun?*, in: Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément (2003), Nr. 226, 7-13 und verschiedene weitere Beiträge in diesem von Jean-Paul Durand herausgegebenen Band zu dem Thema „Degré de modernité des états en Europe".

[28] Zu der gedrängten Abfolge von Papstreden an die europäischen Botschafter beim Heiligen Stuhl vgl. DC 85/2283 (2003).

[29] Der Antrag wurde von Msgr. Migliore bei einem Kolloquium über *Die Situation der Kirchen und religiösen Gemeinschaften in der EU und die Verpflichtungen der Mitgliedsstaaten: Gegenwart und Zukunft* auf einem Kongress vorgebracht, der vom 21. bis 23. März 2002 unter der Leitung von G. Barberini in Perugia stattgefunden hat. Vgl. Francesco Margiotta Broglio, *Ancora sulle origini dell'art. 7 della Costituzione: un progetto di Jacques Maritain per l'internazionalizzazione dei Patti Lateranesi e propositi della Santa Sede per l'ampliamento della Città del Vaticano (1944-1948)*, in: Studi in onore di Lorenzo Spinelli, I, Modena 1989, 851-866.

[30] *Conscience oblige. Entretien avec Claude Geffré*, in: C. Sahel (Hg.), La tolérance. Pour une humanisme hérétique, Paris 1993, 55-70.

[31] Vgl. Silvio Ferrari/Iván C. Ibán, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna 1997 und Alfredo Canavero/Jean-Dominique Durand, *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Mailand 1999.

[32] Joseph Doré (Hg.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur 1997 und François Boespflug (Hg.), *Assise, dix ans après*, Paris 1996.

[33] Diese These stammt von Émile Poulat, *Liberté - Laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris 1987 und ders., *La solution laïque et ses problèmes*, Paris 1997.

[34] 1978 gründete eine Gruppe europäisch gesinnter Laien (Philip, Rey und der Schweizer Philosoph de Rougemont) in Brüssel eine anglikanisch-protestantische Vertretung, die EECCS

- European Ecumenical Commission for Church and Society; 1986 wurde die EECCS nach Straßburg verlegt und begann 1990 einen „strukturierten Dialog" mit der Europäischen Kommission, der daraufhin das erklärte Ziel aller Kirchen wurde.

35 Vgl. Fondation Maurice Schuman, *Valery Giscard d'Estaing présente „La Constitution pour l'Europe"*, Paris 2003.

36 Zur Bedeutung des Heiligen Krieges vgl. die optimistische Sicht von Gilles Kepel, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000 und Abdel Salam Sidahmed/Anoushiravan Ehteshami (Hg.), *Islamic fundamentalism*, Boulder 1996.

37 Die ökumenischen Organisationen sind hier keine große Hilfe: Erst 1999 hat der ÖRK in Genf ein *European Desk* eröffnet. Zum Thema des Dialogs vgl. Giuseppe Ruggieri, *Pluralismo religioso: da motivo di conflitto a speranza di pace*, in: Conflitti - violenza - pace: sfida alle religioni. Atti della XXXVII Sessione di formazione ecumenica. Chianciano Terme, 22-29 luglio 2000, hg. vom Sekretariat für ökumenische Aktivitäten, Mailand 2001, 23-40.

38 Erst seit 2000 vertritt Adamantios von Reghion das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bei der Europäischen Kommission, das mit einem Beitritt der Türkei zur Union aus einer 550-jährigen Isolation heraustreten würde. Das Patriarchat von Moskau hat 2002 den Metropoliten Hilarion Alfejew als Gesandten des Moskauer Patriarchen von England nach Brüssel versetzt. Vgl. Vasilios Makrides, *Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'anti-européanisme et l'antioccidentalisme grecs*, in: G. Vincent/J.-P. Willaime (Hg.), *Religions et transformations de l'Europe*, Straßburg 1993, 103-116.

39 Zwischen 1948 und 1969 war auch Ostdeutschland innerhalb der EKD vertreten; im ökumenischen Kirchenrat erarbeitete eine Gruppe unter dem Vorsitz von André Philip, von 1949 bis 1951 französischer Delegationsleiter bei der CEE, ein Dokument über *La responsabilité chrétienne dans la collaboration européenne* (1950), in dem das gegenseitige Misstrauen der Vertreter des Protestantismus und der Orthodoxie nicht überwunden werden konnte. Vgl. F.G. Dreyfus, *Le protestantisme contre l'Europe*, in: Vincent/Willaime, *Religions et transformations*, aaO., 127-141.

40 In diesem Zusammenhang würde der Streit, der sich in der anglikanischen Kirche an der Bischofsweihe homosexueller Priester entzündet und sich zugunsten der nordamerikanischen und zuungunsten der nigerianischen Kirche entwickelt hat, eine umfassende Untersuchung erfordern.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Das „neue" Europa: eine „spirituelle Geste"

Erik Borgman

Die zentrale Hypothese dieses Artikels ist, dass die europäische Identität einen spirituellen und religiösen Aspekt hat. Aber obwohl besonders katholische Christen und ihre Organisationen dazu neigen, die christlichen Ursprünge Europas zu betonen, obwohl in den fünfziger Jahren die Gründerväter Konrad Adenauer (Deutschland), Alcide De Gasperi (Italien) und Robert Schuman (Frankreich) Katholiken waren, obwohl der Vertrag über die Bildung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1957 in Rom unterzeichnet wurde und die Unterzeichner danach Papst Pius XII. besuchten und obwohl es starke Überlegungen zur Frage gab, ob das neue Europa nicht eine Wiedergeburt des Heiligen Römischen Reiches sei, ist das moderne Europa dennoch ein säkulares Projekt. Die religiöse Bedeutung des modernen Europa ist gerade in seinem säkularen Charakter zu finden. Es mag eine gute Sache sein, wenn das Wort „Gott" in die künftige europäische Verfassung aufgenommen würde, wie manche es wünschen. Aber dies sollte dann nicht verstanden werden als eine Erinnerung an den religiösen Ursprung von Werten, die später in den europäischen Kulturen säkularisiert wurden. Die Bezugnahme auf Gott sollte dann eher bedeuten anzuerkennen, dass jedes menschliche Projekt die Antwort auf ein zunächst einmal gemachtes Angebot ist und dass alles, was jemals verwirklicht wird, niemals dem gleichkommt, was verwirklicht werden sollte. Das Wort „Gott" ist eine Erinnerung an die Tatsache, dass keine Kultur jemals die Möglichkeiten zu einem wirklich guten Leben vollkommen verwirklichen kann, sondern dass wir nur auf Gelegenheiten zu einer weiteren Humanisierung hoffen können.

Die Mission, „Missionen" überflüssig zu machen

Neuerdings wurde die Frage nach der spirituellen Identität Europas unerwarteterweise wieder zum Thema, nämlich in der Diskussion über die Strategie, mit der nach dem 11. September 2001 dem Terrorismus Einhalt geboten werden könnte und ob es legitim sei, einen präemptiven Krieg gegen den Irak zu beginnen. In Analogie zu einer stereotypen Sicht sozial bedingter Unterschiede zwischen den Geschlechtern *(gender differences)* behauptete der amerikanische Politologe Robert Kagan, Amerikaner stammten vom Mars ab, Europäer dagegen von der Venus.[1] Einmal abgesehen von solchen Gender-Stereotypen, empfindet Kagan ganz richtig, dass nach seiner Auffassung Amerikaner sich vollständig der Tatsa-

che bewusst sind, in einer Welt zu leben, die Thomas Hobbes als einen Zustand des Krieges aller gegen alle beschrieben hat, in dem einzig und allein Macht und Gewalt ein wenig Ordnung durchsetzen können, während Europäer auf ihrem Kontinent nach Kants Vision eines ewigen Friedens leben, in welchem Macht ausbalanciert wird durch Recht und in dem aufgeklärtes Eigeninteresse die Neigung zur Verfolgung unvernünftiger Ziele und die Anwendung exzessiver Gewalt zu ihrer Durchsetzung zügelt. Einerseits weist Kagan darauf hin, dass die Strategie Europas für einen militärisch schwachen Kontinent realistisch sein mag. Andererseits erhebt er den Einwand, Europa habe aufgrund dessen, dass es sich an einen relativen Frieden gewöhnt habe, den Blick für die Tatsache verloren, dass die Ruhe, in der es lebt, ein Ausnahmezustand ist. Denn überall sonst herrsche das Gesetz des Dschungels vor.

Was Kagan und ähnlich gesinnte Kollegen zu vergessen scheinen, ist die Tatsache, dass Europas Strategie in internationalen Angelegenheiten zustande gekommen ist als Antwort auf eine Hobbessche Welt unkontrollierbarer und immer aufs Neue wiederkehrender Gewalt. Das Europa, wie es seit den späten vierziger Jahren aufgebaut worden ist, ist ein Versuch, Gewalt durch gemeinsame Interessen und konkrete Solidarität unter früheren Feinden zu zähmen. Die revolutionäre spirituelle Entdeckung des neuen Europa besteht darin, dass es sich seiner Entstehung aus den Ruinen eines ganzen Bündels von Ideologien bewusst geworden ist: von Faschismus und Antisemitismus, von Kommunismus und Antikommunismus. Das neue Europa, das 1952 mit der Bildung der „Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl" Gestalt annahm, wurde geboren aus der Erfahrung, dass „alle, die zum Schwert greifen, durch das Schwert umkommen werden" (Mt 26,52). Die Vermeidung von Gewalt liegt im Interesse aller, und die beste Weise, sie zu vermeiden, besteht darin, ihre Anwendung zu einer weniger praktikablen Option zu machen.

Die Ursprünge der Europäischen Union, wie wir sie heute kennen, waren also zu jeder Zeit durch und durch pragmatisch bestimmt. Es gab nie einen Masterplan, der nur noch hätte in die Tat umgesetzt werden müssen. Es wurden vielmehr immer wieder Gelegenheiten zur Förderung und Erweiterung der Integration ergriffen, wenn sie sich von selbst anboten. Neue Vereinbarungen und neue Verträge schufen neue Tatsachen und Situationen, und mit jeder weiteren Entwicklung ging die Diskussion darüber, was der nächste Schritt sein könnte, weiter voran.[2]

Neuerdings wurden Klagen laut, dass es Europa an einer langfristigen Vision, an einem klaren Bewusstsein seiner inneren und äußeren Mission fehle. Jacques Delors, ehemaliger Präsident der Europäischen Kommission, hat zu wiederholten Malen seine Überzeugung geäußert, wir müssten „Europa eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinngehalt geben". Obwohl Delors nicht Unrecht hat, sollte gleichermaßen anerkannt werden, dass die europäische Gemeinschaft das Ergebnis eines Prozesses ist, der begonnen hatte mit der Preisgabe utopischer Visionen, zu deren Verwirklichung es der Gewalt bedurfte. Die Zielsetzung für das neue Europa bestand ganz und gar darin, militärische „Missionen" über-

flüssig zu machen dadurch, dass institutionalisierte Entscheidungsprozesse ermöglicht und Bürokratien in ihrem Dienst eingerichtet wurden. Wenn Europa eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinngehalt hat - und ich bin überzeugt, dass es dies alles hat -, dann ist das alles in diesem pragmatischen Ansatz enthalten.

Solidarität im Sinne von Schicksalsverbundenheit

Für das, was ich für ein archetypisch neueuropäisches Handeln halte, hat im Sommer 1993 ironischerweise gerade eine Amerikanerin ein schönes Beispiel geliefert: Bosnien im ehemaligen Jugoslawien war Kriegsgebiet, und Sarajewo war belagert, als die amerikanische Schriftstellerin Susan Sontag dort mit ortsansässigen Schauspielern eine Aufführung von Samuel Becketts Stück „Warten auf Godot" organisierte. Dies wurde zu einem liturgischen Happening im Sinne der klassischen griechischen Tragödie. Die Verzweiflung und die Angst der Menschen in Sarajewo, ihr Gefühl, verloren und alleingelassen zu sein, wurden von den Spielern in den Rollen von Vladimir und Estragon in ihrem endlosen Warten auf den geheimnisvollen Godot, der immer im Kommen war, aber niemals ankam, gegenwartsnah zum Ausdruck gebracht. In ihrem Rückblick schreibt Susan Sontag:

„Wenn ich mich recht erinnere, war es am Ende der [dritten] Aufführung - am Mittwoch, dem 18. August, 2 Uhr nachmittags - während des langen tragischen Schweigens der Vladimirs und Estragons [Susan Sontag hatte Becketts zentrale Figuren in verschiedene Rollen aufgeteilt, um es mehr Schauspielern zu ermöglichen, ins Spiel zu kommen], das folgt, nachdem der Bote angekündigt hat, dass Mr. Godot heute nicht mehr komme, dass er aber gewiss morgen kommen werde, da begannen meine Augen zu brennen von Tränen. Auch Velibor [einer der Spieler, E.B.] weinte. Niemand im Publikum gab einen Laut von sich." [3]

In Sarajewo vermittelte „Warten auf Godot" den seltsamen, aber wirklichen Trost, miteinander trostlos zu sein, miteinander festzuhalten am Warten auf echten Trost und sich dessen bewusst zu sein, dass man, wenn man mit anderen zusammen wartet, nicht völlig untergeht inmitten seiner Verlassenheit. Meines Erachtens ist diese Erfahrung eng verwandt mit dem, was die christliche Tradition am Karfreitag zum Ausdruck bringt, eng verwandt also mit ihrem Glauben, dass Jesus Christus, „obwohl er Gott gleich war, nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern sich entäußerte und wie ein Sklave wurde und den Menschen gleich [...] Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2,6-8). Nicht allein zu sein in Verlassenheit, bedeutet ein Leben jenseits von Verlassenheit. Solidarität mit Menschen, die von Gewalt bedroht sind bis hin zum Tod am Kreuz, ist der höchste Ausdruck von Hoffnung für diese Welt voller Kreuze.[4]

Obwohl die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit sich fast ausschließlich auf die

militärischen Aspekte richtete, war der Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien vor allem unter spirituellem und religiösem Aspekt ein wichtiger Test für die Europäische Union. Die Union hat in diesem Test versagt, nicht so sehr, weil sie offensichtlich nicht imstande war, der Gewalt Einhalt zu gebieten, und weil sie wieder einmal Amerika benötigte, um in diesem Wirrwarr aufzuräumen - wie es die Amerikaner sehen und viele europäische Kommentatoren später mehr und mehr beurteilt haben -, sondern weil sie den Krieg, die Deportationen und Massaker nicht als ihr eigenes Problem, als eine von ihr selbst zu beantwortende Frage betrachtete, in die sie unentrinnbar verwickelt war. Dies war ein Versagen, das ebenso auf der Ebene des Spirituellen lag wie auf irgendwelchen anderen Ebenen.

Das „neue" Europa: eine „spirituelle Geste"

Für kurze Zeit stellte die niederländische Regierung dabei eine Ausnahme dar. 1994 entsandte sie ein Bataillon zur Verteidigung von Srebrenica in Bosnien. Srebrenica war von den Friedensstreitkräften der Vereinten Nationen zur Sicherheitszone erklärt worden. Während der Ereignisse, die schließlich im Juli 1995 zum Fall der Enklave führten, wurde der Gedanke der „Schicksalsverbundenheit" (niederländisch „lotsverbondenheid") zum semioffiziellen Leitmotiv zur Bezeichnung der niederländischen Politik in Srebrenica. „Schicksalsverbundenheit" aber kann als ziemlich genaue Umschreibung dessen gelten, was nach dem Zweiten Weltkrieg die „Seele" Europas dargestellt hat. Die Wirksamkeit dieses Prinzips war in dieser Situation allerdings von nur begrenzter Dauer. Am 11. Juli 1995 hatte die niederländische Regierung die Solidarität der als „Dutchbat" bekanntgewordenen militärischen Einheit mit den Muslimen von Srebrenica erklärt. Zusammen mit den Muslimen wurden die Niederländer von den Serben belagert, und die niederländischen Streitkräfte erklärten sich bereit, in dieser unsicheren Situation auszuharren, solange das Schicksal der Muslime in Srebrenica ungewiss war. Am 13. Juli jedoch schickte „Dutchbat" die Muslime, die in ihrem Lager Zuflucht gesucht hatten, weg und räumte Srebrenica, um sich selber zu retten, wobei man sich völlig bewusst war, dass das Leben besonders der muslimischen Männer und Jungen bedroht war. Tatsächlich wurden Tausende von ihnen getötet.

Der Autor

Dr. Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. 1976–1984 Studium der Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. 1989–2003 im Dienst der niederländischen Dominikaner Untersuchung der historischen Hintergründe und der aktuellen Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx. Seit 2001 ist er Koordinator der Sektion Theologie und Geisteswissenschaften des Heyendaal Instituut der Katholischen Universität Nijmegen. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion. Veröffentlichungen u.a.: Sporen van de befrijdende God (Kampen 1990); Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I: A Catholic Theology of Culture (London/New York 2003). Borgman ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, zuletzt schrieb er für diese Zeitschrift über „Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes" in Heft 4/2003. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman @hey.kun.nl.

In den Niederlanden gab es dann eine intensive Diskussion darüber, was da falsch gelaufen und wer schuld daran war. Im April 2002 stürzte die niederländische Regierung. In dem drei Bände mit zusammen fast 3400 Seiten umfassenden Bericht ging es vor allem um die Frage, ob die Truppe eigentlich in die Enklave hätte entsandt werden sollen, was falsch gelaufen war in dem Entscheidungsprozess und wie ähnliche Situationen in Zukunft vermieden werden könnten.[5] Die Lehre, die man daraus zog, lautete, dass man vorsichtiger sein sollte, und man sollte keine niederländischen Truppen in Situationen versetzen, in denen ihre Mission und ihr Mandat unklar sind. Tatsächlich bedeutete dies, das Prinzip der „Schicksalsverbundenheit" dort aufzugeben, wo diese nicht klar definiert ist und wo die möglichen Folgen unklar sind.

Wirtschaftliche Entwicklung: Vom Mittel zum Zweck

Es ist immer noch möglich, die neuere Geschichte Europas als eine schrittweise verlaufene Entdeckung der Notwendigkeit und der Implikationen einer „Schicksalsverbundenheit" zu verstehen, wenn sie auch noch so fehlerhaft verlaufen ist. Die europäische Gemeinschaft wurde gebildet inmitten der Trümmerhaufen des Zweiten Weltkriegs, indem man sich gemeinsam der katastrophalen wirtschaftlichen, politischen und sogar moralischen Situation als einer gemeinsamen Erblast stellte.

Damit soll nicht abgestritten werden, dass auch Eigeninteressen eine starke Rolle als Beweggründe gespielt haben. Wahrscheinlich hätte es niemals eine europäische Gemeinschaft gegeben, wenn nicht 1947 der amerikanische Außenminister George Marshall den europäischen Staaten Finanzhilfen in Höhe von 13 Milliarden Dollar angeboten hätte, und zwar unter der Bedingung, dass sie ihre wirtschaftliche Erholung gemeinsam planten. Dies veranlasste die 16 Staaten, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit in Europa zu gründen, woraus später die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung wurde. Und damit waren die in dieser Organisation zusammengeschlossenen Staaten verpflichtet, die Probleme aller anderer zu ihren eigenen Problemen zu machen.

Antikommunismus und der Wille, den Wettbewerb mit Osteuropa zu gewinnen, waren für die Länder mit einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung gleichfalls wichtige Beweggründe, ihre Kräfte gemeinsam einzusetzen. In den Jahren von 1945 bis 1989 wurde man sich mehr und mehr bewusst, dass die Spaltung Europas in zwei Lager selbst einer der Gründe für alle unbefriedigenden Situationen war, für die alle Völker Europas Verantwortung zu übernehmen hatten. Entspannungsbemühungen in den siebziger Jahren[6], die westeuropäische Protestbewegung gegen Atomwaffen in den frühen achtziger Jahren[7] und das Eintreten mitteleuropäischer oppositioneller Gruppen und ihrer Führer für die Werte einer Zivilgesellschaft in den späten achtziger Jahren[8] waren lauter Aspekte

einer wachsenden Überzeugung, dass Europa eine gemeinsame Zukunft haben sollte.

Das „neue" Europa: eine „spirituelle Geste"

Mit all dem soll nicht verschleiert werden, dass die europäischen Länder ihre Solidarität entwickelten, indem sie gleichzeitig andere von den Wohltaten ausschlossen, die aus dieser Solidarität entstanden. Schon dies allein - neben anderen Gründen - lässt es übertrieben erscheinen, in der europäischen Geschichte seit 1945 eine immer nur vorwärts gehende Entwicklung Europas als eines Projektes zu sehen, in dem Einheit aus Verschiedenheit, Pluralität und Konflikten entstehen sollte.[9] Was wir erlebt haben, ist eine Reihe von Gelegenheiten, Europa als Ziel eines solchen Projektes zu entdecken. Es gibt jetzt und in Zukunft immer neue Gelegenheiten, aus denen sich neue Einsichten in das, was dieses Projekt bedeutet, ergeben. Noch nicht einmal heute versteht sich Europa ausdrücklich im Sinne einer gemeinsamen Vision von einer Zukunft, die in verborgener Weise schon gegenwärtig ist in den zwar unterschiedlichen, aber doch aufeinander bezogenen Nationalgeschichten.

Und dies ist zwar nicht identisch mit der „Gründungsmythologie" der westlichen Zivilisation, steht aber in enger Beziehung zu ihr: Gerade wie in der griechischen Mythologie Ordnung dadurch geschaffen wurde, dass die gewalttätigen Kräfte des Chaos - personifiziert in den Titanen - gewaltsam gezähmt wurden, so neigt auch die westliche Kultur dazu, sich selbst als eine Kraft zu betrachten, die gegen die chaotische Gewalt der Natur Stabilität durchsetzt. Zivilisierend zu wirken, bedeutet demnach, die der Zivilisation entgegenwirkenden naturhaften Tendenzen zu besiegen und sie in ihre Grenzen zu verweisen. Eben weil man sich die Technologie als eine Macht vorstellt, welche die Natur im buchstäblich verstandenen Sinne zähmt, stellt man sich auch vor, Regieren sei die Kunst, die „natürliche" Neigung der Menschen zu Habgier und Hass, zu Selbstsucht und Gewalt in Grenzen zu halten. Oder noch besser: Gutes Regieren wird als die Kunst betrachtet, diese Neigungen, die, wenn sie sich selbst überlassen bleiben, zu Unglück und Konflikt führen, zum Wohle aller nutzbar zu machen. Das ist es, was die Ökonomie leistet - entsprechend einer Tradition, die mit Adam Smith und seinem Werk *Wealth and Nations* (1775) beginnt und schon aufbauen konnte auf dem Satz von Bernard Mandevilles *Fable of the Bees* (1714), dass „private Untugenden zu Beiträgen zum Gemeinwohl werden können".

Vom 17. Jahrhundert an wurde es möglich, dass spirituelle und religiöse Überzeugungen an sich schon als subjektiv und willkürlich, als auf Instinkten und Emotionen gründend und deswegen zu Gewalttätigkeit neigend angesehen wurden. Da bestand immer die Gefahr, dass Emotionen aufgerührt wurden, die zu gewalttätigen Zusammenstößen führen konnten, wie es nach Meinung einflussreicher politischer Denker die Religionskriege des 16. Jahrhunderts bewiesen hatten. In unseren Tagen erinnert die Bedrohung durch „Fundamentalismus" die Öffentlichkeit daran, dass dies auch heute immer noch möglich ist. Mit anderen Worten: Die berühmte Trennung von Kirche und Staat, die nach der Französischen Revolution kanonisiert wurde und die nach allgemeiner Überzeugung zu den zentralen Wertvorstellungen der westlichen Zivilisation gehört, gründet in

dem Gedanken, dass Religion weniger eine stabilisierende als vielmehr eine hauptsächlich destabilisierende, chaotische und potentiell gewalttätige Kraft sei.[10] Der von der säkularisierten Gesellschaft erhobene Anspruch, sie sei die Erlösung der Menschen von Willkür, Autoritarismus und Gewalt der Religion, wird auf die Wirtschaft übertragen und führt dazu, dass Politiker eifrig bestrebt sind, sich auf die wirtschaftlichen Kräfte zu verlassen, die - ungeachtet des gewalttätigen Charakters vieler wirtschaftlicher Entwicklungen - dazu helfen, Disziplin und Friedfertigkeit zu entwickeln.[11]

Religiöse Hingabe und Verwundbarkeit

Jedes Verstehen einer Situation und dessen, was in Reaktion darauf getan werden muss, bringt zumindest eine implizite Sicht auf die Gesamtwirklichkeit, deren Teil sie ist, mit sich. Die Eröffnung des Ausblicks auf diese Horizonte ist es, was Religionen und andere sogenannte Lebensphilosophien beisteuern. In einer pluralistischen Gesellschaft werden solche Ansichten niemals von allen geteilt, und es gibt gute politische und theologische Gründe, nicht zu versuchen, dies zu ändern. Dennoch ist es nicht möglich, von der eigenen Sicht zu abstrahieren, und es gibt gute Gründe, darauf hinzuweisen, dass es auch diesbezüglich weder politisch noch theologisch wünschenswert ist, zu versuchen, dies zu ändern. Entsprechend dem sogenannten Böckenförde-Dilemma ist es unmöglich, auf demokratische Weise jene Werte zu sichern, auf welche die Demokratie sich gründet.[12] Deswegen hängt Demokratie ab von den für sie angeführten Vernunftgründen, die bereitgestellt werden von den Religionen und den philosophischen Traditionen, die in ihr vorhanden sind, die aber nicht von ihr selbst oder durch ihre eigene Vermittlung begründet sind.

Dies sollte Europa dazu bringen, den Versuch aufzugeben, von Religion in Säkularität zu fliehen, und zuzugeben, dass wir unentrinnbar in einer Situation der Diskussion, des Wettstreits und manchmal auch des Konflikts zwischen unterschiedlichen Religionen oder innerhalb der jeweiligen Religionen zwischen unterschiedlichen Traditionen ihrer Interpretation leben.

Dies bedeutet nicht, vor Chaos und Irrationalität zu kapitulieren. Es bedeutet vielmehr, den in den Religionen wirksamen Tendenzen zu vernünftigem Denken und Instrumenten der Konfliktlösung zu vertrauen. Wie der deutsche Theologe Jürgen Manemann aufgezeigt hat, ist es falsch, die Gewaltaktion, die am 11. September 2001 die *Twin Towers* zerstört hat, einfach als einen Ausdruck „religiösen Wahnsinns" zu sehen, wie es das deutsche Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" getan hat. Trotz der religiösen Rhetorik, die verwendet wurde, um diese Gewalt zu rechtfertigen, war der 11. September in seinem Nihilismus, seinem Hass auf alles, was ist, in seiner Lust an Zerstörung und Vernichtung ein Ausdruck *irreligiösen* Wahnsinns. Dies ist ein Wahnsinn, der entstanden ist aus dem Mangel an der typisch religiösen Beziehung zu allem, was mit Sein begabt

ist, zum Geschenk des Seins selber und daher letztlich auch zu Gott als dem Geber des Seins.[13]

Religionen mögen dazu neigen, in ihrer Predigt maßlos eifernd zu werden und ihre Wahrheit aufzudrängen, und in dieser Hinsicht sind sie immer in Gefahr, gewalttätig zu werden. Aber sie sind auch geprägt von einer ihnen innewohnenden Zurückhaltung gegenüber dem nihilistischen Aspekt von Gewalttätigkeit. In diesem Licht ist es möglich, die neuere Geschichte Europas als etwas ganz anderes denn eine Geschichte der Säkularisierung und der Befreiung von Religion zu interpretieren. Der von Europa in den letzten Jahrzehnten gemachte historische Versuch, Gewalt durch Stärkung der multilateralen Schicksalsverbundenheit zu überwinden, kann in sich selbst als eine religiöse Geschichte verstanden werden, und es scheint theologisch wichtig und politisch weise zu sein, dies zu tun.

Was Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entdeckt hat, ist, dass es keine Alternative zur Demokratie gibt. Es gibt keine Veränderung der kulturellen und politischen Wirklichkeit, außer durch die von den betreffenden Menschen bewirkte Veränderung von innen her. Andere Ansätze sind inhärent gewaltbereit und führen tatsächlich zu Gewalttätigkeit. Wir sind unentrinnbar einer in des anderen Schicksal verwickelt, und der einzig gangbare Weg, unser Schicksal zu ändern, besteht darin, solidarisch zu sein mit dem Schicksal der anderen Menschen. Demokratie ist jedoch, wie der deutsche Philosoph Helmut Dubiel es darstellt, „die institutionalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewißheit"; und sie ist eine „nachtraditionale ‚Zivilreligion'".[14] Ihr zentraler religiöser und spiritueller Wert ist „Schwachheit", nicht in dem Sinn, dass man nicht wüsste, was zu sagen, zu tun oder zu empfinden ist, sondern im Sinn von Solidarität in dem menschlichen Geschick, verwundbar zu sein.

Dies müsste zum Ausdruck gebracht werden in so etwas wie einer „schwachen" Theologie, für die der Dominikaner und Theologe Ulrich Engel angesichts des weltweiten Kriegszustands, in dem wir uns seit dem 11. September 2001 befinden, sich mit allem Nachdruck ausgesprochen hat.[15] Aus christlichem Blickwinkel betrachtet, spiegelt sich in dieser „schwachen" Theologie das Bild Gottes als dessen, der eng verbunden ist mit unseren Geschichten von Schwachheit und Verwundbarkeit. Meiner Überzeugung nach ist dies der Gott, der in der künftigen europäischen Verfassung erwähnt werden sollte: Nicht als der Gott der Christen und ihrer Tradition - obwohl ich meine, dass die christliche Tradition ihre Mitte im Bezug auf eben diesen Gott hat -, sondern als die immerzu verborgene Gegenwart Gottes in unseren unausweichlich schwachen, verwundbaren Versuchen, trotz allem etwas von einem guten Leben zu verwirklichen - im Widerstand gegen unsere Wunschvorstellung, wir könnten die Geschichte mit einem einzigen gewalttätigen Dreinschlagen ein für allemal ändern.

Ich denke nicht, dass Gott in der Verfassung, an der man derzeit arbeitet, tatsächlich genannt werden wird. Aber ich denke, dass unsere Erinnerung an diesen Gott und unser Bewusstsein von ihm in hohem Maße konstitutiv sein wird für die Zukunft Europas und für die Zukunft der Welt.

[1] Robert Kagan, *Power and Weakness*, in: Polity Review, Juni 2002; ders., *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York 2003. Vgl. John Gray, *Men are from Mars, Women are from Venus: A Practical Guide for Improving Communication and Getting What You Want in Your Relationship*, London 1997.

[2] Zur Geschichte der europäischen Vereinigung vgl. Alan S. Milward, *The European Rescue of the Nation-State*, Berkeley 1992; Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca 1998.

[3] Susan Sontag, *Where the Stress Falls: Essays*, London 2002, 299-322: „Waiting for Godot in Sarajewo", hier: 322.

[4] Vgl. David Toole, *Waiting for Godot in Sarajewo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse*, London 2001 (1998).

[5] Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie, *Srebrenica, een veilig gebied. Reconstructie, achtergronden, gevolgen en analyses van de val van een Safe Area*, Amsterdam 2002.

[6] Vgl. Wilfried Loth, *Overcoming the Cold War: A History of Détente. 1950-1991*, Basingstoke 2002.

[7] Vgl. Harald Müller (Hg.), *Europe and Nuclear Disarmament: Debates and Political Attitudes in 16 European Countries*, Brüssel 1998.

[8] Vgl. z.B. György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Frankfurt am Main [2]1985; Adam Michnik, *Letters from Prison and other Essays*, Berkeley/Los Angeles 1985; Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek 1989; s. auch: Václav Havel, *Toward a Civil Society: Selected Speeches and Writings 1990-1994*, Prag 1995.

[9] Dies ist die Ansicht von Mark Heirman, *De ontdekking van Europa: Een geschiedenis van de toekomst*, Antwerpen 2003.

[10] Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 9-27; William Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in Age of Global Consumerism*, London/New York 2002, 15-31.

[11] Dies legt den Gedanken nahe, Marktwirtschaft sei selbst am besten als eine Religion zu verstehen, wie die These von Robert H. Nelson besagt: *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park 2001.

[12] Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Statstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 112.

[13] Jürgen Manemann, *Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?*, in: Orientierung 65 (2001), 213f; vgl. Der Spiegel 55 (2001/41), Themaheft unter dem Titel: „Der religiöse Wahn: Die Rückkehr des Mittelalters".

[14] Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, besonders 178-185; vgl. Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 174-196: „Religion und Politik an den Grenzen der Moderne: Versuch einer Neubestimmung".

[15] Ulrich Engel, *Religion and Violence: Plea for a ‚Weak' Theology in Tempore Belli*, in: Black Friars 82 (2001), 558-560.

Aus dem Englischen und Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Von der Toleranz zum Recht – Religionen im Einigungsprozess

Silvio Ferrari

I. Einleitung

Das Rezept für eine gute Verfassung besteht aus zwei grundlegenden Zutaten. Zuallererst benötigt man ein genaues Bild von der sozialen und politischen Wirklichkeit, die in den Normen der Verfassung festgehalten werden soll: In einer Konstitution müssen sich die Traditionen, Überzeugungen und Werte widerspiegeln, die die Basis für das Zusammenleben einer sozialen Gemeinschaft bilden. Und an zweiter Stelle benötigt man Perspektiven: Eine Verfassung muss in der Lage sein, Hoffnungen zu wecken und neben Zielen auch Wege aufzuzeigen, die zu diesen Zielen führen. Eine Verfassung, die die Wirklichkeit nur abbildet, ist im Augenblick ihrer Entstehung bereits veraltet: Sie muss einen „genetischen Code" enthalten, der auch die weitere Entwicklung einer nationalen oder - wie im Fall der Europäischen Union - übernationalen Gemeinschaft vorwegnehmen und begleiten kann.

Diese Beobachtungen gelten auch für die gegenwärtige Debatte über die Religion in der zukünftigen Verfassung der Europäischen Union. Wir können nur von der Gegenwart ausgehen: Deshalb ist der erste Teil des vorliegenden Textes einer kurzen Beschreibung der Beziehungen zwischen den Staaten und den Religionen in den Ländern der Europäischen Union gewidmet. Doch zugleich müssen wir auch in die Zukunft blicken, und so sollen in einem zweiten Schritt die Entwicklungsmöglichkeiten ausgewertet werden, die in diesem Beziehungsmodell enthalten sind. Den Abschluss dieses Beitrags bilden sodann einige Betrachtungen über den vom Europäischen Konvent erarbeiteten Verfassungsentwurf und über seine Bedeutung für die zukünftigen Beziehungen zwischen den Staaten und Religionen in der Europäischen Union.

II. Das Verhältnis von Staaten und Religionen – ein europäisches Modell?

Auf den ersten Blick scheint das Verhältnis von Staat und Religion in den jeweiligen Ländern sehr unterschiedlich. Es gibt wenig Gemeinsamkeiten zwischen Dänemark und seiner Staatskirche und dem separatistischen und laizisti-

schen Frankreich oder auch zwischen dem System der anerkannten Religionen, das in Belgien Anwendung findet, und dem griechischen Muster, das auf der Vorherrschaft einer einzigen Religion beruht.

Tatsächlich jedoch ist dieser erste Eindruck oberflächlich und beschränkt sich auf den juristischen „Überwurf". Man muss nur ein wenig tiefer gehen, um zu entdecken, dass es einige identische Grundsätze gibt, von denen sich ein gemeinsames Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen ableiten lässt.[1]

Der erste dieser Grundsätze ist der der religiösen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen, d.h. das Recht, einer Religionsgemeinschaft anzugehören oder nicht anzugehören, sie zu wechseln und sich zu ihr zu bekennen. Dieser Grundsatz ist schon sehr alt, geht jedoch in seiner derzeitigen Form auf das philosophische Gedankengut der Aufklärung und die Bestrebungen der liberalen Juristen des 19. Jahrhunderts zurück. Damit ist er einer der Grundpfeiler der Moderne: Jeder Mensch hat allein deshalb, weil er Mensch ist, das Recht, die Entscheidungen, die sein Gewissen angehen, in uneingeschränkter Freiheit zu treffen, ohne dafür in irgendeiner Weise diskriminiert zu werden. Es wäre übertrieben zu behaupten, dass dieser Grundsatz überall in Europa respektiert wird: Es gibt Länder - Griechenland, das den Proselytismus verbietet, oder auch Frankreich, wo man es den muslimischen Schülerinnen nicht gestatten will, den *foulard* zu tragen -, die das Recht, sich zu seiner eigenen Religion zu bekennen, mehr oder weniger stark einschränken. Dennoch ist es eine Tatsache, dass der Atheist, der Apostat oder der Angehörige einer religiösen Minderheit in den Ländern der Europäischen Union weder von katholischer noch von protestantischer oder orthodoxer Seite aufgrund seiner Gewissensentscheidung eine Einschränkung der allen Bürgern zustehenden zivilen und politischen Rechte hinnehmen muss.[2]

Komplexer, jedoch in seinen wesentlichen Punkten nicht weniger eindeutig ist der Grundsatz, wonach der Staat in den Fragen der Religion nicht zuständig ist. Hierin sind sich Christentum und Liberalismus einig wie selten: Aus unterschiedlichen Gründen vertreten beide die Auffassung, dass die Gesetzgebung auf dem Gebiet der religiösen Dogmen, Riten und Lehrinhalte nicht Aufgabe des Staates ist. Dem scheint die Existenz von Staatskirchen in einigen europäischen Ländern zu widersprechen, wo das Staatsoberhaupt - das zugleich auch das Kirchenoberhaupt ist - die Bischöfe ernennt und in der religiösen Leitung wichtige Funktionen wahrnimmt. Doch diese Staaten - Dänemark, England, Finnland - scheinen, selbst wenn sie die Möglichkeit dazu hätten, immer weniger geneigt, in Fragen des Glaubens und des Ritus mit zu entscheiden und tendieren dazu, ihre Befugnisse auf eine bloße Ratifizierung der zuvor von den kirchlichen Einrichtungen gefassten Beschlüsse zu beschränken: 1993 hat das englische Parlament der Frauenordination zugestimmt, die die *General Synod* der Kirche von England beschlossen hatte; aus eigenem Antrieb aber hätte es eine solche Reform nur schwerlich in die Wege geleitet. Mit der Vorstellung vom laizistischen Staat, die allerdings schon Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommen ist, hat sich im Westeuropa des 20. Jahrhunderts auch die kirchliche Autonomie in dogmatischen und organisatorischen Fragen etabliert.

Das dritte und letzte Element, das die Beziehungen zwischen Staat und Religion kennzeichnet, ist ihre Zusammenarbeit. Seit dem Zusammenbruch der kommunistischen Regimes ist die Zusammenarbeit zwischen Staaten und Religionen in ganz Europa die Regel: Sie äußert sich in einer direkten Finanzierung (wie in Belgien, wo der Staat die Gehälter der Priester zahlt) und in Steuererleichterungen, in der Besetzung der Seelsorgerstellen in Krankenhäusern, Gefängnissen und militärischen Einrichtungen, im Religionsunterricht an staatlichen Schulen, im freien Zugang der religiösen Konfessionen zu den Massenmedien und so weiter. Auch das laizistische und separatistische Frankreich macht hier keine Ausnahme: Die Militärseelsorger werden vom Staat bezahlt und die Gelder für die Instandhaltung zahlreicher katholischer Kirchen stammen aus öffentlichen Mitteln. Doch diese Zusammenarbeit ist überall in Europa selektiv. Die Staaten arbeiten nicht mit allen Religionsgemeinschaften in derselben Weise zusammen: Einige erhalten mehr, andere weniger, wieder andere gar nichts. Die Bereitschaft der Staaten, mit religiösen Gruppierungen zusammenzuarbeiten, ist dort besonders groß, wo die Werte, die der religiösen Gemeinschaft zugrunde liegen, sich mit denen der zivilen Gemeinschaft im Einklang befinden; sie ist weniger groß, wenn sich ein solcher Einklang nicht herstellen lässt. Aus diesem Grund ist es fast überall in Europa schwieriger, eine Moschee zu bauen als eine Kirche, und das erklärt auch, weshalb die christliche Gemeinschaft der Zeugen Jehovas in vielen Ländern im Verhältnis mehr Steuern zahlt als die katholische Kirche: Das Entgegenkommen und die Unterstützung des Staates gelten vor allem denjenigen Religionsgemeinschaften, die - durch die Zahl ihrer Gläubigen, ihre lange Geschichte in dem betreffenden Land oder auch durch ihr politisches Gewicht - sich besser in die kulturelle und soziale Tradition eines Volkes einfügen und sich mit den Regeln und Werten, aus denen es lebt, in Einklang befinden.

Dieses Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen - das gekennzeichnet ist durch die religiöse Freiheit und Gleichheit des Einzelnen, die Autonomie der religiösen Organisationen und die selektive Zusammenarbeit zwischen Staat und Religion - ist sowohl für diejenigen Länder, die in den 60er und 70er Jahren ihren katholischen Konfessionalismus aufgegeben haben (Portugal, Spanien, Italien), als auch für diejenigen, die das Staatskirchensystem in der jüngeren Vergangenheit abgeschafft oder reformiert haben (Schweden, Finnland) der gemeinsame Ausgangspunkt. In seinen Grundzügen findet es sich in der Gesetzgebung zahlreicher anderer westeuropäischer

Der Autor

Silvio Ferrari ist Professor für kanonisches Recht an der Universität von Mailand, Italien. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Italien und Westeuropa, die Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan, europäische und U.S.-amerikanische Modelle des Staat-Kirchen-Verhältnisses im Vergleich, die Geschichte des Kirchenrechts sowie die Rechtsanschauungen der Religionen im Vergleich. Veröffentlichungen u.a.: Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano (Mailand 1979); Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo (Firenze 1991); Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto (Bologna 2002). Anschrift: Facoltà di Giurisprudenza, Università di Milano, Via Festa del Perdono 7, I-20122 Milano, Italien. E-Mail: silvio.ferrari@unimi.it.

Länder wieder (von Deutschland über Belgien bis hin zu den Niederlanden und sogar Frankreich), und viele ehemals kommunistische Länder, die der Europäischen Union erst kürzlich beigetreten sind, haben sich, wenn auch nach langem Zögern und nur widerstrebend, an ihm orientiert. Daher galt das europäische System der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen als stabil, und der einzige Schwachpunkt schien in der extremen Ungleichheit zu bestehen, die vor allem in den Ländern Ostmitteleuropas zwischen den Konfessionen herrschte: Wenn man hier Abhilfe schaffen könnte (und damit einer von den Vereinigten Staaten seit 1989 mit großem Nachdruck gestellten Forderung nachkäme), dann deutete alles darauf hin, dass dieses System von Dauer sein würde. Doch es stellte sich heraus, dass die Dinge komplizierter sind als erwartet.

III. Ein Modell im Wandel

Das System der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen, das wir im vorangegangenen Abschnitt beschrieben haben, scheint heute wachsenden Spannungen ausgesetzt zu sein, die es aus dem Gleichgewicht zu bringen drohen.

In den vergangenen zwanzig Jahren ist Europa Schauplatz weitreichender Veränderungen gewesen: Der Untergang der marxistischen Ideologie und das Ende der kommunistischen Regimes, die steigenden Einwanderungszahlen und die zunehmend multikulturelle Ausrichtung vieler westeuropäischer Länder, die Schwächung des *Welfare State* und der auf einer stabilen Arbeitsmarktsituation basierenden Wirtschaftssysteme und der unter dem Gewicht der Globalisierung erfolgte Zusammenbruch verfestigter Lebensstile und kultureller Modelle sind nur einige dieser Veränderungen.

Die Äußerungen dieses Wandels sind nicht einheitlich und weit davon entfernt, sich in ein kohärentes Schema einfügen zu lassen: Dennoch besteht kein Zweifel daran, dass sie in einem Großteil der europäischen Bevölkerung ein Gefühl der Orientierungslosigkeit und Unsicherheit hervorgerufen haben, gefolgt von einem starken Streben nach Identität, einer Suche nach Symbolen, in denen man sich wiedererkennt, und einem Bedürfnis nach gemeinsamen und Gemeinschaft stiftenden Traditionen.[3] In diesem Zusammenhang erschien vielen die Religion als ein wichtiges Werte-Depot, auf das man zurückgreifen konnte, um der aktuellen Notlage zu begegnen. Im Fall des Christentums hat dieses religiöse Erwachen zwei Formen angenommen. Für eine alles in allem recht kleine Elite war es eine sehr intensive Erfahrung des *born-again* und dies häufig im Schoß einer jener kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften, die die gesamte, das heißt die private ebenso wie die öffentliche Existenz ihrer Mitglieder mit einbeziehen. Doch für die Mehrheit der Europäer ist das Christentum nach wie vor kein Bezugspunkt, wenn es um Entscheidungen geht, die die Familie, die Freizeit, das politische Engagement oder das Sexualleben betreffen: Soziologische Umfragen bestätigen, dass der Prozess der Säkularisierung des Privatlebens ohne größere Stockungen fortschreitet. Dieselben Umfragen registrieren jedoch ein wachsen-

des Interesse an der kulturellen und identitätsstiftenden Dimension des Christentums: Viele Europäer legen gegenüber den christlichen Symbolen eine auffällige Anhänglichkeit an den Tag, obwohl sie den Vorschriften dieser Religion nur geringe oder gar keine Beachtung schenken und sich nicht als Mitglied einer Kirche betrachten. In Deutschland und Italien ist die Diskussion um die Kruzifixe in den Klassenzimmern in einer Weise geführt worden, die gezeigt hat, dass dieses Symbol in erster Linie für die westliche Kultur und Geschichte und weniger für eine bestimmte Religion steht: Die kulturelle und identitätsstiftende Bedeutung ist wichtiger als die Glaubensaussage und kann daher im Hinblick auf die Verteidigung eines christlichen Symbols einen weit größeren Konsens stiften, als er von der bloßen Zahl der Gläubigen oder praktizierenden Christen her möglich wäre.

Im heutigen Westeuropa (für die anderen europäischen Länder gelten diese Aussagen nur zum Teil) verläuft die Säkularisierung der Entscheidungen im Privatleben nicht mehr parallel zur Laisierung der öffentlichen Einrichtungen: Die eine geht weiter, ohne sich zu verlangsamen, die andere gerät dagegen immer mehr ins Stocken. Waren die Säkularisierung des Privatlebens und die Laisierung der öffentlichen Einrichtungen im Laufe der vergangenen zwei Jahrhunderte fast immer Hand in Hand gegangen, scheint ihr Auseinanderdriften nun zu einem der Grundzüge des postmodernen Zeitalters zu werden. Wird dieser Prozess, in dessen Verlauf sich das Christentum wieder als die „Zivilreligion" der Europäer etabliert, sich auch auf das in Europa geltende Modell der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen auswirken?

IV. Das juristische Szenario der Zukunft: eine Hypothese[4]

Die Frage, weshalb dieser Prozess noch in den Anfängen steckt und die juristischen Systeme Zeit brauchen, um den kulturellen und sozialen Veränderungen Rechnung zu tragen und sie widerzuspiegeln, ist nicht leicht zu beantworten. Doch es ist wahrscheinlich, dass in den nächsten Jahren die Tendenz aufkommen wird, zwischen den traditionellen Religionen[5] - die die historische und kulturelle Identität eines Landes prägen - und allen übrigen zu unterscheiden: dem Islam, den neuen religiösen Bewegungen, den religiösen Minderheiten (man denke etwa an den Katholizismus in Russland). Der Unterschied zwischen Ersteren und Letzteren wird sich auf der Ebene der Symbole und ihrer Billigung sowie im Hinblick auf den juristischen Status tendenziell verschärfen. Für die religiöse Freiheit und Gleichheit des Einzelnen (also das erste Merkmal des zu Beginn dieses Textes skizzierten Modells) wird dies vermutlich keine direkten Folgen haben, da sie durch das internationale Recht und die Verfassungen zahlreicher Länder wirksam geschützt sind: Doch die Unabhängigkeit der religiösen Konfessionen und vor allem ihre Zusammenarbeit mit dem Staat könnte aufgrund der sozialen, kulturellen und politischen „Verwurzelung", die die jeweilige religiöse

Gruppierung innerhalb eines Landes für sich in Anspruch nehmen kann, immer unterschiedlicher werden.

In den Augen der Staaten nämlich haben die traditionellen Religionen - trotz der sinkenden Zahl ihrer überzeugten und praktizierenden Anhänger - eine nicht unerhebliche Bedeutung als soziale Rücklage, und zwar sowohl auf dem Gebiet der Kultur (wo die Religion dazu beiträgt, die europäische Identität in der Auseinandersetzung oder Begegnung mit anderen Zivilisationen auf eine solide Basis zu stellen) als auch auf dem der Ethik (wo man auf die Religion zurückgreift, um einen technologischen Fortschritt zu lenken, der in der Lage ist, alle Grenzen zu überschreiten) und auf dem Gebiet der Politik (wo die Religionen nützlich sind, um die soziale Stabilität und den Zusammenhalt zu stärken, die durch die Einwanderung und auch durch den Terrorismus auf eine harte Probe gestellt werden). Grundsätzlich gilt diese neue Aufmerksamkeit, die man der Religion auf sozialem, kulturellem und politischem Gebiet schenkt, allen religiösen Gemeinschaften: In der Realität aber sind es vor allem die christlichen Religionen und Kirchen, die davon profitieren, denn sie sind die einzigen, die im Hinblick auf eine europäische Identitätsfindung eine zentrale Rolle beanspruchen und somit als Hüter des europäischen „Gedächtnisses" auftreten können.

Im Hinblick auf diese Funktion einer sozialen Rücklage, die die christlichen Kirchen heute noch immer übernehmen können, ist die von den Vereinigten Staaten verfolgte Strategie der Liberalisierung des religiösen Marktes in Europa nicht eben zweckdienlich. Zweckdienlich ist vielmehr eine gewisse Form von Protektionismus, die eine ausgewählte Gruppe von Religionen und Kirchen vom Gesetz her als „traditionell" definiert. Auf dem kirchenpolitischen Experimentierfeld der ehemals kommunistischen Länder Europas wird diese Lösung bereits erprobt: Dort ist für diejenigen Religionen, die in dem betreffenden Land am stärksten verwurzelt sind, ausdrücklich eine Vorzugsbehandlung in puncto Registrierung, Erwerb der juristischen Person, Finanzierung usw. vorgesehen, ein System, das im Übrigen - kaum weniger offenkundig - in einigen westeuropäischen Ländern bereits in Kraft ist.

V. Die Debatte über die europäische Verfassung[6]

Das ist der Kontext, in dem die aktuelle Debatte über die Stellung der Religion in der zukünftigen europäischen Verfassung angesiedelt und gedeutet werden muss. Auf den ersten Blick scheint die Frage müßig, ob es ratsam sei, sich in der Präambel der Charta, also in dem juristisch weniger bedeutenden Teil, auf das Christentum zu beziehen: Tatsächlich aber hat eine Verfassung nicht nur eine juristische, sondern auch eine politische und kulturelle Bedeutung, und unter diesem Aspekt ist die Erwähnung des Christentums keineswegs belanglos.

Der den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union zur Genehmigung vorgelegte Verfassungsentwurf erwähnt die Religion in einigen Punkten. Er schützt die religiöse Freiheit und respektiert die Unterschiede (Art. II-10, II-21, II-22 und

III-8): Das beweist, dass der Gedanke der religiösen Freiheit und Gleichheit des Einzelnen für die Mehrheit der Europäer eine gemeinsame Basis bildet. Artikel 51 stellt sicher, dass der Status, den die religiösen Gemeinschaften (und die philosophischen und nichtkonfessionellen Organisationen) in der Rechtsordnung der jeweiligen Nationalstaaten innehaben, respektiert wird, und verpflichtet die Union, mit diesen einen „offenen, transparenten und regelmäßigen" Dialog zu pflegen: Auf diese Weise finden also auch die Autonomie und die Zusammenarbeit - die beiden anderen Grundzüge des europäischen Modells der Beziehungen zwischen Staaten und Religionen - in der zukünftigen Verfassung der Union Platz. Eine Neuerung gegenüber den nationalen europäischen Verfassungen wäre dagegen nur in der Präambel möglich: Außer Griechenland, Irland und Polen bezieht sich keiner der 25 Mitgliedsstaaten der Union in seiner Präambel auf eine bestimmte Religion.[7] Warum also legen die christlichen Kirchen - allen voran die katholische - so großen Wert darauf, dass die christlichen Wurzeln Europas in der zukünftigen europäischen Verfassung Erwähnung finden?

Die Antwort muss im Licht der bereits erwähnten Bestrebungen gegeben werden, das Christentum zur großen Zivilreligion Europas zu machen und seine Rolle als Hüter der europäischen Tradition und Geschichte zu betonen. Unter diesem Aspekt ist es nicht allzu wichtig, dass die Kirchen immer leerer werden: Wenn die großen christlichen Religionen in der Lage sind, sich auf dem Gebiet des europäischen Kulturerbes neu zu positionieren, dann werden sie, auch wenn die Zahl ihrer Gläubigen weiterhin abnimmt, als Wahrer der europäischen Identität und als Lieferanten allgemein anerkannter Symbole in der Öffentlichkeit nach wie vor eine wichtige Rolle spielen. Hierin liegt die tiefere Bedeutung der Forderung, dass die künftige europäische Verfassung einen Hinweis auf das Christentum enthalten soll. Wenn die Rolle des Christentums bei der Entstehung Europas anerkannt wird, so ist das eine Sicherheitsgarantie. Die Zukunft mag unsicher sein, doch die Vergangenheit kann nie mehr in Frage gestellt werden und liefert den christlichen Kirchen ein solides Fundament für ihren Anspruch, in der Rechtsordnung der Union einen besonderen Platz einzunehmen: Sie verdienen nicht nur deshalb die Unterstützung der öffentlichen Autoritäten, weil die Mehrheit der europäischen Bürger zu ihren Mitgliedern zählt (was in Zukunft vielleicht nicht mehr zutreffen wird), sondern auch, weil sie ein grundlegender Bestandteil der Tradition und der Identität Europas sind. Dieser Weg birgt jedoch zwei Schwierigkeiten. Die eine besteht darin, dass die christlichen Kirchen ein gewisses Maß an Einigkeit erreichen und beispielsweise die Gegensätze überwinden müssen, die die Beziehungen zwischen der katholischen und einigen orthodoxen Kirchen schwer belastet haben; die andere betrifft die Fähigkeit, den Dialog mit der laizistischen und säkularistischen Kultur aufrechtzuerhalten, sich nicht unnachgiebig zu zeigen und niemanden ungehört zu verurteilen. Wenn das Christentum diese Schwierigkeiten nicht überwindet, ist es unwahrscheinlich, dass es sich als die Zivilreligion aller Europäer präsentieren kann.

Doch auch wenn man von diesen Schwierigkeiten einmal absieht, bleibt die Frage, ob es sinnvoll ist, das Christentum - und nur das Christentum - in einem Text zu

erwähnen, der einen juristischen und politischen Zweck zu erfüllen hat. Es steht außer Zweifel, dass das Christentum auf historischer und kultureller Ebene bei der Entstehung Europas eine einzigartige Rolle gespielt hat. Doch eine Verfassung darf niemanden ausschließen, sondern muss darauf ausgerichtet sein, dass sich der größtmögliche Teil der Bürger in ihr zu Hause fühlen kann: Warum also sollte man die - zwar verhältnismäßig kleine, aber keinesfalls unbedeutende - Rolle vergessen, die das Judentum in der europäischen Geschichte gespielt hat, oder die, die der Islam allem Anschein nach übernehmen wird, vor allem dann, wenn die Türkei der Union beitritt? 1997 hat die katholische Kirche zu Recht protestiert, weil das russische Gesetz zur Religionsfreiheit in der Präambel den Katholizismus mit keinem Wort erwähnt[8]: Ist es da nicht ein Widerspruch, zu fordern, dass die europäische Verfassung sich auf das Christentum bezieht, ohne die übrigen Religionen zu erwähnen, die in Europa auch keine kleinere Minderheit darstellen als der Katholizismus in Russland?

Aus diesem Grund gibt es meines Erachtens nur zwei Möglichkeiten. Die erste besteht darin, in der Präambel der künftigen europäischen Verfassung wenigstens die drei großen monotheistischen Religionen zu erwähnen, die in je unterschiedlichem Maß zur Entstehung Europas beigetragen haben; die zweite besteht darin, darauf hinzuweisen, dass Europa nicht nur humanistische, sondern auch religiöse Wurzeln hat. Die erste Möglichkeit hat eine größere Aussagekraft, die zweite ist schwächer, doch auch integrativer: Beide jedoch verhindern, dass eine alleinige Erwähnung des Christentums so gedeutet wird, als ob Europa die anderen Religionen ausschließen wolle, und beide signalisieren, dass die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen bei der Schaffung eines geeinten Europa Hand in Hand und nicht gegeneinander arbeiten.

[1] Die in diesem Absatz formulierten Beobachtungen habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt: *The Legal Dimension*, in: Brigitte Maréchal u.a. (Hg.), Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society, Leiden/Boston 2003, 219-54.

[2] Für die Länder - beispielsweise England, Dänemark und Norwegen -, in denen bestimmte Staatsämter an eine bestimmte Religionszugehörigkeit gebunden sind, trifft dies nicht ganz zu; hierbei handelt es sich allerdings um Normen, die, so hoch ihre symbolische Aussagekraft auch sein mag, dennoch nur eine recht geringe Anzahl von Personen betreffen.

[3] Die folgenden Beobachtungen stützen sich auf die Arbeiten von Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000; dies., *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002 und Danièle Hervieu-Léger, *Les tendances du religieux en Europe*, in: Commissariat Général du Plan, Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne, Paris 2002.

[4] Zur Vertiefung der in diesem Absatz formulierten Beobachtungen sei verwiesen auf: Silvio Ferrari, *Religione, società e diritto in Europa occidentale*, erscheint demnächst in: Sociologia del diritto (2004/1).

[5] Die Definition einer traditionellen Religion ist von Land zu Land unterschiedlich: In Italien ist der Katholizismus eine traditionelle Religion, in Russland dagegen nicht. Einige Religionen - vor allem die sogenannten neuen religiösen Bewegungen und der Islam (mit Ausnahme einiger Gebiete auf dem Balkan und in Russland) - zählen nirgendwo in Europa zu den traditionellen Religionen. Wieder anders verhält es sich mit dem Judentum, das zwar überall

eine religiöse Minderheit darstellt, die europäische Identität jedoch über das Christentum entscheidend mitgeprägt hat.

6 Zu dieser Debatte vgl. Joseph H. Weiler, *Un'europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Mailand 2003; Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' „uomo europeo"*, Mailand 2003.

7 Die slowakische Verfassung weist auf das „geistige Erbe von Cyrill und Methodius" hin; die deutsche Verfassung bezieht sich auf Gott.

8 Vgl. das Schreiben Johannes Pauls II. an den russischen Präsidenten Jelzin vom 24. Juni 1997, in: Il Regno-attualità (1997/16), 464-65).

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Judentum in Europa

Geschichte und Gegengeschichte

Michael Brenner

1. Europa und Juden

Seit zwei Jahrtausenden prägt Europa die jüdische Geschichte, wie auch die Juden dazu beitrugen, Europa entstehen zu lassen. In Zahlen allein lässt sich dabei die Rolle, die Juden in den verschiedensten Bereichen spielten, nicht aufzeigen. Insgesamt waren sie immer eine kleine Minderheit, erfüllten jedoch in den zumeist christlich, mitunter aber auch muslimisch bestimmten Gesellschaften klar definierte theologische und wirtschaftliche Aufgaben. Als einzige nichtchristliche Minderheit wurden sie in der Christenheit stets besonders deutlich wahrgenommen, an den Rand der Gesellschaft gedrängt, oftmals verfolgt und vertrieben, aber niemals gänzlich aus Europa verjagt.

Die ältesten jüdischen Siedlungen in Europa sind unbekannt - jedoch sind erste Belege aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Italien überliefert. Es mag bezeichnend für den späteren Verlauf der jüdischen Geschichte sein, dass das erste überlieferte Dokument von einer Vertreibung der Juden spricht. Im Jahre 139 v.d.Z. sollten sie Rom verlassen, wahrscheinlich weil sie Proselyten, also Anhänger für ihre Religion, werben wollten. Auch in anderen Regionen Europas gab es jüdische Ansiedlungen, lange bevor dort das Christentum bekannt war. Es sollte aber noch viele Jahrhunderte dauern, bis Europa zu einem Zentrum jüdischen Lebens wurde. Erst nach Abschluss des Babylonischen Talmuds und nach dem Niedergang der großen Akademien im Zweistromland erhielt die europäische Diaspora ihren festen Platz auf der jüdischen Landkarte.

1.1 Ein Beispiel von Internationalität: der Talmud

Bleiben wir einen Moment beim Talmud. Kein anderes Dokument spiegelt die Internationalität jüdischer Kultur treffender wider als eine Druckseite des Babylonischen Talmuds. In der Mitte befindet sich die in Palästina während der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte entstandene Mischna. Daran schließen sich die in Babylonien niedergeschriebenen Diskussionen der Rabbiner aus den folgenden drei Jahrhunderten an. Wie bei einer Zwiebel ist das ganze von zahlreichen Schalen am Seitenrand umgeben. Da findet man die Kommentare Raschis aus dem französischen Troyes während des 11. Jahrhunderts neben denen spanischer Gelehrter des 12. Jahrhunderts, gefolgt von italienischen Rabbinern der

Renaissance bis hin zu polnischen Gesetzeslehrern des 16. Jahrhunderts. Die Lektüre dieser wichtigsten literarischen Quelle des Judentums nach der Hebräischen Bibel reflektiert gleichsam in Miniaturform die jüdische Geistesgeschichte Europas während eines Jahrtausends. Zwischen Andalusien und der Champagne, zwischen der Provence und Galizien formte sich eine alternative europäische Landkarte, die jahrhundertelang für die über den gesamten Kontinent verstreute jüdische Minderheit Geltung hatte und deren geistige Repräsentanten oft in fruchtbarem Dialog zu ihrer christlichen oder muslimischen Umwelt standen.

2. Verfolgung und Kreativität in der jüdischen Geschichte Europas

Man sieht bereits: Eine Reduktion der jüdischen Geschichte Europas auf Brunnenvergiftung, Ritualmordlegende, Hostienschändungslüge, Kreuzzüge, Inquisition und Ghetto wäre ebenso falsch wie eine Idealisierung der europäischen Juden als Minnesänger, Großkaufleute und Hoffaktoren. Ihre Geschichte bewegte sich zwischen den beiden Polen von Verfolgung und Kreativität, wobei häufig die alltägliche Erfahrung in all ihrer Widersprüchlichkeit in der Mitte stand: die Erfahrung von Menschen, die sich in Worms, Toledo, Livorno, Amsterdam, Saloniki und Lemberg zu Hause fühlten und doch auf die Erlösung im Heiligen Lande hofften, die sich in der Sprache ihrer Umwelt unterhielten und in Hebräisch beteten, die mit ihren christlichen Nachbarn arbeiteten, aber mit ihnen nicht an einem Tisch essen konnten. Nähe und Distanz prägten das Verhältnis der Juden zu ihrer Umwelt über Jahrhunderte.

Wie kaum eine andere Gruppe waren die Juden bereits in der vormodernen Zeit Europäer, nicht zuletzt aufgrund ihrer Mobilität, ihrer familiären Bindungen und ihrer Mittlertätigkeiten zwischen den Kulturen. Es mag mehr als Zufall sein, dass von jener Mission, die Karl der Große an den Kalifen Harun el-Rashid entsandte, nur der jüdische Kaufmann Isaak aus Narbonne zurückkehrte und dem Kaiser als Geschenk des Kalifen einen Elefanten präsentierte. Oder man denke an die Mittlerleistungen der spanischen Juden zwischen antiker Philosophie, muslimischer Kultur und christlicher Zivilisation. Juden handelten nicht nur zwischen den verschiedenen Teilen Europas und waren nicht nur mit intellektuellen Transfers beschäftigt. Es war durchaus nicht unüblich, dass ein Jude aus dem Elsass eine Jüdin aus Württemberg zur

Der Autor

Michael Brenner ist Professor für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität München. Veröffentlichungen u.a.: Geschichte des Zionismus (München 2002); The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany (New Haven 1996, dt.: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, München 2000). Mitverfasser von: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2 (München 1996) und Mitherausgeber von: German-Jewish History in Modern Times, 4 Bde. (New York 1997–98). Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München. E-Mail: Michael.brenner@lrz.uni-muenchen.de.

Frau nahm oder dass ein polnischer Gelehrter in Italien als Rabbiner wirkte. Und gab es im 19. Jahrhundert eine europäischere Familie als die Rothschilds? Juden waren auch in der Moderne Vermittler, Übersetzer und Brückenbauer zwischen den Nationen. Was wäre das moderne Europa ohne Sigmund Freud, Albert Einstein, Franz Kafka oder Arnold Schönberg? Und prägten die namenlosen Juden die Identität Europas nicht ebenso wie ihre christlichen Nachbarn?
In Auschwitz sollten sie alle, die Juden des galizischen Schtetl, die Hafenarbeiter von Saloniki, die Textilarbeiter von Lodz, die Viehhändler aus Franken, die Großbürger aus dem Berliner Westen zusammentreffen. Im Angesicht des Todes versammelte sich hier ein guter Teil Europas. In Auschwitz sollte sich Europa von seiner jüdischen Geschichte verabschieden.

3. Jüdische Zukunft in Europa: ist sie möglich?

Konnte man sich unmittelbar nach der Katastrophe noch eine jüdische Zukunft in Europa vorstellen? Nach dem verheerenden Sturm des 20. Jahrhunderts schien die jüdische Landkarte Europas jedenfalls eine gänzlich andere Form angenommen zu haben, war Europa in der kollektiven jüdischen Erinnerung mit wenig ruhmvollen Orten und Ereignissen verbunden. Gleich nach Kriegsende drückte der Sprecher der befreiten Juden in der amerikanischen Zone des besetzten Deutschland, Samuel Gringauz, unmissverständlich aus, was Europa für die wenigen Überlebenden bedeutete: nicht Westminster Abbey oder Versailles, nicht etwa das Straßburger Münster oder die Kunstschätze von Florenz, sondern die mittelalterlichen Kreuzzüge, die spanische Inquisition, die Pogrome in Russland und die Gaskammern von Auschwitz. Eindeutig rief er die überlebenden Juden dazu auf, dem ganzen Kontinent den Rücken zu kehren. „Adieu Europa!" lautete sein Motto.
Kann es heute, sechzig Jahre danach, wieder eine jüdische Zukunft für Europa, eine europäische Zukunft für das Judentum geben? Die Meinungen darüber gehen weit auseinander. *Europa ohne Juden* - so betitelte vor wenigen Jahren der renommierte britische Historiker Bernard Wasserstein seine provokante Studie über das von ihm vorausgesagte Ende des europäischen Judentums.[1] In England verlor die jüdische Gemeinde in den letzten drei Jahrzehnten ein Viertel ihrer Mitglieder, in manchen kleineren Ländern schrumpfte sie gar um die Hälfte. Grund für diese demographische Entwicklung ist nicht der Antisemitismus, sondern die Assimilation. Jedes Jahr werden deutlich weniger jüdische Kinder geboren als jüdische Tote bestattet. Ausgerechnet Deutschland, das Land, in dem einst die Vernichtung der europäischen Judenheit geplant wurde, stellt heute die einzige jüdische Gemeinde Europas mit rapide wachsenden Bevölkerungszahlen dar. An der Wende zum 21. Jahrhundert bildet die deutsch-jüdische Gemeinschaft - sieht man einmal von den Nachfolgestaaten der Sowjetunion ab - die drittgrößte jüdische Gemeinschaft Europas, übertroffen nur von Frankreich und Großbritannien. Doch selbst hier wird die große Quelle der Zuwanderung aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion bald versiegen.

3.1 Eine optimistische Vision

In einer ebenso gewagten These mit umgekehrten Vorzeichen hat unlängst die französische Politikwissenschaftlerin Diana Pinto eine optimistische Vision des europäischen Judentums entwickelt. Vor dem Hintergrund eines Zusammenwachsens Europas und eines zunehmenden Interesses an dem jüdischen Erbe Europas sieht sie die Möglichkeit der Herausbildung der europäischen Juden als einer dritten Säule der jüdischen Gemeinschaft neben Israel und dem amerikanischen Judentum. In dieser Vision hat die zumeist von Nichtjuden initiierte Gründung jüdischer Museen, akademischer Institutionen und Kulturtage auch ihre Auswirkungen auf eine kulturelle Erneuerung des jüdischen Lebens selbst. Gerade unter der neuen Generation stellt Pinto eine neue Neugier auf die häufig unbekannten eigenen Traditionen fest.[2]

Wenn heute Europa zusammenwachsen soll, so nehmen die europäischen Juden eine ganz besondere Rolle in diesem Prozess ein. Wie keine andere Gemeinschaft waren sie über Jahrhunderte in *ganz* Europa zu Hause und von Europa geprägt, niemandem vergleichbar wurden sie aber auch immer wieder in Teilen dieses Europas verfolgt, vertrieben und vernichtet. Was bedeutet heute Europa für die hier verbliebenen Juden? Die Geisteshöhen von Troyes und Cordoba oder die Pogrome von Kischinew und die Gaskammern von Auschwitz? Ist ihr Europa dasjenige von Raschi und Maimonides, von Moses Mendelssohn, Sigmund Freud und Albert Einstein oder das von Torquemada, Chmielnicki und Hitler?

Wie Samuel Gringauz konnten sich in den Jahren nach 1945 die meisten Juden in ihrer wildesten Phantasie nicht vorstellen, dass auf dem großen Friedhof, der Europa für sie darstellte, noch einmal jüdisches Leben blühen könnte. Heute, nach über einem halben Jahrhundert freilich, regen sich auch wieder andere Stimmen, wie die Thesen von Bernard Wasserstein und Diana Pinto verdeutlichen.

4. Die heutige Diskussion

Der Zeitpunkt für diese Diskussion kann kaum dramatischer gewählt sein. Die Ereignisse zwischen dem 11. September und dem Irakkrieg haben zwar keine einheitliche Identität hervorbringen können, aber doch ein von weiten Teilen der jüdischen Bevölkerung getragenes Unbehagen geschaffen. Eine einzige jüdische Stimme gab es nie und wird es Gott sei Dank nie geben, solange auch nur zwei Juden leben, aber es bildete sich gerade während des letzten Jahres eine Mehrheitsmeinung unter den Juden Europas heraus, die in deutlichem Gegensatz zur Mehrheitsmeinung des restlichen Europas stand: Man mochte mit der amerikanischen Regierung und der Art der Kriegsführung nicht immer einverstanden sein, aber noch weniger einverstanden war man mit dem damit einhergehenden Anti-Amerikanismus; man mochte die Regierung Sharon nicht lieben, aber noch weniger die um sich greifenden anti-israelischen Sentimente. Werden Juden in Europa heute als „Störenfriede" empfunden, die einem friedliebenden Europa seine neu-

entdeckte Freude für den Pazifismus verderben wollen? Und gibt es nicht eine zumindest stille Übereinkunft, dass ohne Israel heute der Frieden im Nahen Osten ein Kinderspiel wäre?

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass eine vor zehn Jahren herrschende optimistische Grundstimmung unter Europas Juden in Besorgnis umgekippt ist. Die Existenz des Staates Israel mag auch früher gefährdet gewesen sein, heute aber scheinen immer mehr Europäer der Legitimität des jüdischen Staates gleichgültig oder ablehnend gegenüber zu stehen: Jüdische Einrichtungen in Europa lassen sich nicht am Davidstern oder der Menora, sondern an der Polizeistreife vor dem Gebäude erkennen. Aus Rücksichtnahme auf politische Überlegungen wurde eine europäische Studie zum Antisemitismus unterdrückt. All dies soll nicht heißen, dass sich Geschichte wiederholt. Staatlicher Antisemitismus ist heute in Europa zu Recht ein Tabu, die meisten Juden sind wohl integrierte Bürger ihrer Staaten und sind gewiss nicht täglich der Fratze des Antisemitismus ausgeliefert. Dennoch macht sich eine neue Unsicherheit Platz.

Diese wird zudem dadurch genährt, dass man nicht weiß, wer die richtigen Freunde sind. Sind es etwa diejenigen, die oftmals ihre faschistische Vergangenheit noch nicht aufgearbeitet haben und die Araber als noch größere Bedrohung denn Israel begreifen, während sie gleichzeitig das christlich-jüdische Abendland beschwören, um die Muslime aus Europa fernzuhalten? Der polnisch-jüdische Journalist Konstantyn Gebert fand darauf die Antwort: „Wenn immer vom christlich-jüdischen Europa die Rede ist, fühle ich mich als Muslim."

Und was ist mit jenen vermeintlichen Freunden, die sich zwar immer antifaschistisch gaben, nun aber Amerika verteufeln und in Israel den eigentlichen Gefahrenherd im Nahen Osten wittern? Das politische Dilemma der europäischen Juden ist komplex. Ebenso das Verhältnis zur anderen inzwischen weit größeren nichtchristlichen Minderheit in Europa. Einerseits sind die europäischen Muslime als andere Minderheit natürliche Verbündete, andererseits geht gerade aus ihren radikalen Reihen eine reale Gefahr aus, wie sich vor allem in Frankreich zeigt. Aber auch das Verhältnis der europäischen Juden zu Israel selbst ist nicht mehr einfach. Jeder Jude weiß, dass dieser Staat nicht nur eine historische Notwendigkeit, sondern gleichzeitig seinen letzten Zufluchtsort darstellt - und doch fällt es so manchem schwer, sich mit der jetzigen Regierungspolitik zu identifizieren.

5. Europa: ein Vielvölkerstaat ohne Einschränkung?

Trotz oder vielleicht gerade wegen dieser zahlreichen inneren Konflikte scheint sich langsam eine leise Stimme unter einem Teil der europäischen Juden Gehör zu verschaffen, die einige Botschaften nach außen rufen möchte: Sie will einem pluralistischen, weltoffenen Europa vermitteln, dass in seiner Mitte eine seit Jahrhunderten im ganzen Kontinent beheimatete Minderheit besteht; sie will den amerikanischen Juden signalisieren, dass das mancherorts befürchtete Szenario,

eine neue Kristallnacht stehe in Paris oder Berlin bevor, unbegründete Hysterie ist; sie will schließlich dem liberalen politischen Lager in Israel zu verstehen geben, dass es auch in Europa Ansprechpartner mit einem offenen Ohr gibt. In einem sich erweiternden Europa kann die jüdische Minderheit kleine, aber nicht unwichtige Brücken zu Amerika und zum Nahen Osten schlagen und in einem sich polarisierenden politischen Klima eine radikale Stimme der Moderation darstellen.

Man muss diese Stimme nicht überschätzen. Ein Blick in die Vergangenheit reicht. In einem von Nationalitätenkonflikten geplagten Habsburgerreich wurde von den Juden gesagt, sie seien zuletzt die Einzigen gewesen, die sich mit diesem Vielvölkerstaat ohne Einschränkung identifizieren konnten, während die anderen zuerst Deutsche oder Tschechen oder Ungarn waren. Es bleibt zu hoffen, dass in einem zukünftigen Europa die Juden nicht die einzigen Europäer sein werden. Sollte aber trotz aller Unkenrufe das Experiment der europäischen Einigung gelingen, so könnten vielleicht sogar die restlichen Europäer entdecken, wie viel europäische Geistesgeschichte sich auf einem Blatt Talmud findet.

[1] Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora: The Jews in Europe since 1945*, Cambridge, Mass. 1996. Deutsche Ausgabe: *Europa ohne Juden: Das europäische Judentum seit 1945*, München 2001.

[2] Siehe z.B. Diana Pinto, *A New Jewish Identity for Post-1989 Europe*, Policy Paper, no. 1, June 1996, Institute for Jewish Policy Research, London, und dies., *Europa - ein neuer ‚jüdischer Ort'*, in: Menora 10 (1999), 15-34.

Ökumene in Europa: Herausforderungen und Konflikte

Reinhard Frieling

Europa-Politiker würdigen häufig den Beitrag der Kirchen im europäischen Einigungsprozess und fügen als Erwartung für die Zukunft sinngemäß hinzu: „Wir brauchen Ihre Stimme, aber bitte nicht getrennt, sondern als Trinität der katholischen, orthodoxen und protestantischen Tradition!"

Nach dem Grundsatz „Einigkeit macht stark" ist das Votum der Politiker nicht nur verständlich, sondern sicherlich auch für die Kirchen beherzigenswert. Ein gemeinsames Votum der Kirchen hat bei politischen Instanzen mehr Gewicht als eine Vielzahl kirchlicher Stellungnahmen, welche die Politiker nicht recht zu

bewerten und einzuordnen wissen. Ein gemeinsames Votum setzt freilich voraus, dass die Kirchen inhaltlich einen Konsens über bestimmte Sachfragen haben und dass sie in der Lage sind, diesen Konsens gemeinsam zu formulieren und dann auch gemeinsam gegenüber den politischen Instanzen zu vertreten.

Grundkonsens

Zahlreiche ökumenische Studien und Verlautbarungen - nicht zuletzt die beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997) - belegen, dass es bei den meisten gesellschaftlich relevanten Fragen einen christlichen Grundkonsens gibt.[1] Auch die *Charta Oecumenica*[2] beschreibt in ihrem 3. Kapitel (Nr. 7-12) zahlreiche gemeinsame christliche Grundsätze, mit denen die Kirchen Europa mitgestalten wollen, so dass den Erwartungen der Politiker eigentlich entsprochen werden könnte.

Die theologischen Dialoge zwischen den Kirchen haben seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil unwahrscheinlich viele Konvergenz- und Konsenstexte hervorgebracht, in denen zumindest die ökumenischen Kommissionen einen breiten Grundkonsens in den zentralen Glaubensfragen herausstellen. „Das Gemeinsame ist wesentlicher als das, was uns noch trennt", heißt es immer wieder. Darum ist trotz noch verbleibender konfessioneller Gegensätze viel ökumenische Gemeinschaft möglich, nicht nur bei Fragen der praktischen und vor allem der sozialen Zusammenarbeit, sondern auch beim sogenannten geistlichen Ökumenismus, bei gemeinsamen Gebeten und Gottesdiensten.

Daneben gibt es die Erfahrung, dass auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens bei Theologen und Laien die Fronten ernster Meinungs- und Glaubenskämpfe oft quer durch die Konfessionen gehen und dass die „Konservativen" und die „Progressiven" jeder Kirche sich einander näher zu stehen scheinen als der anderen Gruppe der eigenen Konfession.

Auf europäischer Ebene gibt es zwei Organisationen, welche für die offiziellen kirchlichen Institutionen reden und handeln und die auf Stabsebene relativ gut zusammenarbeiten: die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) als ökumenischer Zusammenschluss fast aller nicht-römisch-katholischer Kirchen (Orthodoxe, Anglikaner, Altkatholiken, Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten und andere evangelische Freikirchen) mit Sitz in Genf, Brüssel und Straßburg, und der Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen in Europa (CCEE) mit Sitz in St. Gallen (ferner in Brüssel die Kommission der katholischen Bischofskonferenzen aus den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union COMECE sowie der Apostolische Nuntius bei den Europäischen Institutionen). Ein Gemeinsamer Ausschuss von KEK und CCEE prüft regelmäßig, ob und wie eine gemeinsame Stellungnahme der Kirchen zu europarelevanten Fragen möglich ist.

Sehr viel kirchliches Engagement geschieht auf europäischer Ebene durch das Netzwerk kirchlicher Werke und Verbände für Frieden und Gerechtigkeit, Diakonie und Caritas, Bildung, Migration, Frauen, Männer, Jugend usw. Etliche dieser

Organisationen arbeiten in ökumenischer Verbundenheit miteinander, z.T. sogar als integrierte Organisationen.

Die Konfessionen bleiben

Andererseits ist nüchtern zu konstatieren, dass die Kirchen erst „Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa" sind (so die Überschrift zum 2. Kapitel der *Charta Oecumenica*) und dass die Fähigkeit, als Kirchen mit einer Stimme zu sprechen, erst noch entwickelt werden muss. Die Realität von parallelen und teilweise konkurrierenden konfessionellen Identitäten führt immer wieder zu Alleingängen der einzelnen Kirchen. Die Hoffnung, die verschiedenen christlichen Traditionen würden sich in eine Einheitsinstitution hinein auflösen, ist so realistisch wie die Aussicht, alle europäischen Staaten würden pauschal auf ihre staatliche Souveränität zugunsten einer europäischen Union verzichten.

Neben der konfessionellen Differenziertheit ist eine weitere Pluralität für die Stellung der Kirchen in Europa bedeutsam, nämlich die starke kulturelle und nationale Prägung der einzelnen Kirchen. Jahrhundertelang wurde weniger das eine Europa gesehen als vielmehr die Teilung in einen byzantinisch geprägten Osten (mit den orthodoxen Kirchen) und einen abendländischen Westen (mit der römisch-katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen). Unterschiedliche Philosophien und Rechtssysteme haben die Kulturen und auch die Kirchen mit ihren Theologien geprägt, was bis heute hin und her teils als distanzierende Fremdheit und teils als gegenseitige Bereicherung empfunden wird: im Abendland grob skizziert die sogenannte „Zwei-Schwerter-Theorie" mit unterschiedlich ausgeprägten Zuordnungen von *Imperium* und *Sacerdotium*, von Kirche und Staat, mit Vorstellungen einer „christlichen Gesellschaft" und - vor allem nach der Aufklärung - mit verschiedenen Einstellungen zum säkularen Staat und zum „Laizismus". Der byzantinische Osten hob stets das Modell der Symphonie hervor mit der Tendenz, die Gemeinschaft der Gläubigen mit der Nation zu identifizieren und den Staat als äußeren Hüter des Glaubens und der Kirche anzusehen. Das Martyrium unter der kommunistischen Herrschaft hat bis heute beispielsweise in Russland nicht ausgeschlossen, den Begriff der orthodoxen

Der Autor

Prof. Dr. Reinhard Frieling ist seit 1988 Honorarprofessor für Systematische und Ökumenische Theologie in Marburg und seit 1993 Vorsitzender der Studienkommission der Konferenz Europäischer Kirchen. Von 1981 bis 1999 war er Direktor des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim (Arbeitswerk der EKD), von 1984 bis 2003 Mitglied der EKD-Synode und dort Vorsitzender ihres Europa-Ausschusses und von 1991 bis 1999 Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirche und dem Vatikan. Veröffentlichungen u.a.: Amt. Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst (Göttingen 2002); Konfessionskunde (Grundkurs Theologie Bd. 5, Stuttgart 1998); Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumene-Kunde, (1992); Evangelisch und Katholisch. Informationen über den Glauben (Bensheimer Hefte 46, 8. Aufl.1999); Religionsunterricht und Konfessionen (Bensheimer Hefte 88, 1999). Anschrift: Von-Hees-Str. 3, D-64646 Heppenheim.

Nation zu betonen und positiv als zukunftsweisenden Wert und nicht restaurativ als Überbleibsel vergangener Jahrhunderte zu sehen.

Zwar betonen alle Konfessionskirchen, dass die Kirche ihrem Wesen nach universal ist und dass ihre Gemeinschaft nicht in der nationalen, kulturellen oder sprachlichen Gemeinschaft gründet, sondern vielmehr im Glauben an Christus und in der Taufe. Insgesamt hat sich aber überall in Europa eine enge Verbindung von Kirche und Nationalkultur ergeben. Die Kirchen waren dabei „Kulturfaktor", indem sie beispielsweise das „katholische Polen", das „orthodoxe Russland" oder das „lutherische Skandinavien" mitprägten. Auch die verbreitete Säkularisierung und Entkirchlichung im öffentlichen Leben der meisten europäischen Länder hat diese kulturelle Prägung nicht aufgehoben. Zugleich waren und sind die Kirchen „Kulturprodukt", indem beispielsweise der französische Katholizismus, die griechische Orthodoxie und der deutsche Protestantismus bis heute durch spezifische Spiritualitäten und Mentalitäten geprägt sind.

Die Verknüpfung von Kirche und Kultur hat in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, dass die Kirchen neu und selbstkritisch über das Verhältnis von Heimat, Nation, Volk, Staat und Kirche nachgedacht haben. Die geschichtlich gewordenen unterschiedlichen Kirchenstrukturen bleiben bisher freilich recht stabil, z.B. die orthodoxen „Nationalkirchen" im Osten, die Pluralität von „Staatskirchen" und „Volkskirchen" im Westen, und ferner die Vielzahl von meist kleinen „Freikirchen". Etwa 90 Prozent aller europäischen Kirchen sind entweder große Mehrheitskirchen oder kleine Minderheitskirchen in ihren Ländern. Nur in Mitteleuropa, vor allem in Deutschland, gibt es eine konfessionelle Mischung von jeweils etwa 50 Prozent Katholiken und 50 Prozent Protestanten. Solch unterschiedliche Voraussetzungen haben natürlich für die ökumenischen Erfahrungen und Einstellungen der Christen und der Kirchen erhebliche Konsequenzen. Denn der ökumenische Standard ist in den Kirchen und Ländern Europas recht unterschiedlich.

Mit den in der *Charta Oecumenica* festgelegten „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa" sind im Jahre 2001 die beiden repräsentativen Zusammenschlüsse der Kirchen in Europa - der CCEE und die KEK - 26 ökumenische „Verpflichtungen" eingegangen („Wir verpflichten uns ..."), welche nun die einzelnen Kirchen und Bischofskonferenzen sich zu eigen machen und unterzeichnen sollen. Die *Charta Oecumenica* ist in 30 Sprachen übersetzt und wurde in einigen Ländern (z.B. Niederlande, Ungarn und Deutschland) durch feierliche Akte im Rahmen der nationalen Ökumenischen Räte durch die höchsten Repräsentanten der Kirchen bereits unterzeichnet.

Weder CCEE noch KEK nehmen jedoch das Lehramt für die beteiligten Kirchen wahr, so dass es in der Einleitung der Charta Oecumenica heißt: „Sie hat jedoch keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter. Ihre Verbindlichkeit besteht vielmehr in der Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen und ökumenischen Organisationen."

Die *Charta* brachte also keinen Durchbruch bei der Lösung der dogmatischen Kontroversen zwischen den Kirchen, aber sie ist ein neuer Aufbruch der

europäischen Kirchen zu mehr ökumenischer Gemeinschaft. Immerhin ist die *Charta Oecumenica* das erste gemeinsame ökumenische Dokument der europäischen Kirchen seit 1000 Jahren. Die Unterzeichnerkirchen gehen damit ernste „Selbstverpflichtungen" ein, die bisher vom ökumenischen Status quo weithin noch längst nicht abgedeckt sind.

Das konfessionelle Problem

Der geschilderte Sachverhalt führt logisch zu der Frage, was denn die dogmatischen Hindernisse für eine Einigung der Kirchen sind, wenn doch ein Konsens im Fundamentalen des Glaubens an den dreieinen Gott gemeinsam festgestellt wird.
Die Antwort lautet: Die Konfessionen ziehen aus dem Grundkonsens unterschiedliche Konsequenzen bei der Frage, wie das Evangelium vermittelt wird und welche Rolle dabei der Kirche, den Sakramenten und dem Amt zukommt. Thesenhaft formuliert: Die Konfessionen sind im Wesentlichen eins im Glauben an den dreieinen Gott, aber uneins über das, was sie von sich selber glauben, von der Kirche und ihrer Autorität und von den Autoritäten in der Kirche.
Die Frage, ob diese Unterschiede wirklich kirchentrennend wirken müssen oder ob sie auch Ausdruck einer legitimen Vielfalt innerhalb der einen Kirche Christi sein können, ist heftig umstritten und Kern des konfessionellen Problems selbst. Zur Debatte steht, wie das Verhältnis der eigenen Konfessionskirche zur einen Kirche Jesus Christi gesehen wird: in einem Identitätssinn, der nur der eigenen Kirche das volle Kirchesein zuspricht und den anderen bescheinigt, sie seien nicht Kirche im eigentlichen Sinne? Oder in dem Sinne, dass die Einheit der Kirche im Glauben an Christus vorgegeben ist und sich in der Gemeinschaft und gegenseitigen Anerkennung der geschichtlich gewordenen Konfessionskirchen mit unterschiedlichen Kirchenstrukturen manifestiert?
Die *Charta Oecumenica* hat einen ekklesiologischen Grundkonsens mit den Worten des Glaubensbekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel (381) formuliert: „Wir glauben ‚die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche'." „Unsere unerlässliche ökumenische Aufgabe besteht darin, diese Einheit, die immer Gottes Gabe ist, sichtbar werden zu lassen." Und als Selbstverpflichtung heißt es: „Wir verpflichten uns, in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst." (*Charta Oecumenica* 1)
(1) Die meisten orthodoxen Vertreter haben bei der Erstellung der *Charta Oecumenica* diesen Formulierungen zugestimmt. Die Russische Orthodoxe Kirche beklagte freilich erhebliche Defizite[3]: Hier werde auf typisch protestantische Weise die ökumenische Bewegung mit der Kirche Christi verwechselt. Die Einheit der Kirche sei nie verloren gegangen und nun sichtbar wiederherzustellen, sondern sie sei bereits sichtbar mit den altkirchlichen Konzilsbeschlüssen bezeugt und in den orthodoxen Kirchen bewahrt. Ein Ruf zur Buße und Erneuerung müsse sich

an die richten, die von dieser Einheit der Kirche abgefallen sind. Es sei ekklesiologisch nicht richtig, von einer überkonfessionellen Zusammengehörigkeit in Christus zu sprechen. Wenn wir getrennt seien, dann seien wir in Christus getrennt. Der Versuch, die Lehre aufzuteilen in etwas, was „fundamental" sei und was nicht, und dann zu sagen, wir seien nur bei den sekundären Lehrfragen getrennt, sei für die Orthodoxen nicht akzeptabel.

Eine Reihe anderer orthodoxer Theologen kritisiert diese russisch-orthodoxe Position als einseitig und zu radikal, weil der christliche Glaube der Nichtorthodoxen nicht genügend gewürdigt werde. Aber das Votum aus Moskau macht deutlich, dass ein ekklesiologischer Konsens noch in weiter Ferne liegt.

(2) Fast gleichzeitig mit der Moskauer Bischofssynode veröffentlichte im Jahre 2000 die römisch-katholische Kongregation für die Glaubenslehre die Erklärung *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*[4]. Hier wird dargelegt, dass die eine Kirche Christi, die wir im Credo bekennen, nur in der römisch-katholischen Kirche „subsistiert", während die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit" haben, „die auf die katholische Fülle hindrängen"[5]. Den Orthodoxen fehle die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, weil sie die römisch-katholische Lehre vom Papstprimat nicht annehmen. Und bezüglich der reformatorischen Kirchen hieß es: „Die kirchlichen Gemeinschaften, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" (Nr.17).

Dieses römisch-katholische ekklesiologische Selbstbewusstsein schließt nicht aus, mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften möglichst eng zusammenzuarbeiten, wenn es um gemeinsame Glaubensinhalte und ethische Positionen geht.[6] Aber es wird deutlich, dass für das lehramtliche und öffentliche Reden der Kirche Christi nach römisch-katholischem Verständnis authentisch nur der Papst und seine Kurie und, ihnen zugeordnet, die römisch-katholischen Bischöfe zuständig sind und dass eine ökumenische Zusammenarbeit diese Autorität nicht beeinträchtigen darf.

Das Nachsynodale Schreiben von Papst Johannes Paul II. *Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003 macht deutlich, welche Sprachregelung und welche Ökumenekonzeption aus den ekklesiologischen Prinzipien folgen: Von „Kirche in Europa" ist im Singular die Rede, und zunächst ist nur die römisch-katholische Kirche im Blick. Erst bei weiteren Herausforderungen wird die Notwendigkeit zur ökumenischen Zusammenarbeit erwähnt, wobei aber schon die *Charta Oecumenica,* welche (nur) der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen verantwortete, keine Erwähnung findet.

Sicher, auch viele römisch-katholische Ökumeniker sind enttäuscht über diesen römischen Stil und den römischen Zentralismus. Es wird insgesamt jedoch deutlich, warum es so schwierig ist, dass die Kirchen mit einer Stimme sprechen.

(3) Die protestantischen Kirchen haben durchaus ebenfalls dass ekklesiologische Bewusstsein, bei ihnen sei die eine Kirche Jesu Christi verwirklicht *(subsistit)* und

die wahre Einheit der Kirche sei in Christus vorgegeben. Das schließt jedoch nicht aus, auch in anderen Konfessionskirchen die Kirche Jesu Christi zu erkennen und nach einem formulierten Konsens über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums dann volle „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" und die Verpflichtung zu gemeinsamen Zeugnis und Dienst in der Welt zu erklären, ohne dass es zu einer organisatorischen Union und zu einer Einheitsinstitution mit einer gemeinsamen Kirchenleitung kommt.

In der Leuenberger Kirchengemeinschaft lutherischer, reformierter, unierter und methodistischer Kirchen in Europa ist dieses Modell verwirklicht. Die Wiener Vollversammlung von 1994 hat mit der Erklärung „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit" zum ersten Mal seit der Reformation so etwas wie eine gemeinsame evangelische Kirchenkonstitution vorgelegt.[7] Ferner gibt es einige bilaterale Erklärungen zur gegenseitigen Anerkennung und Kirchengemeinschaft, z.B. die *Meißener Erklärung* zwischen der Church of England und der Evangelischen Kirche in Deutschland (1988) und die *Porvoo-Erklärung* zwischen den anglikanischen Kirchen in Großbritannien und den lutherischen Kirchen in Skandinavien und im Baltikum. Zwischen anderen evangelischen Kirchen gibt es noch keine offizielle „Kirchengemeinschaft", aber eine gegenseitige Einladung zum Abendmahl. In der Konferenz Europäischer Kirchen und in den nationalen Ökumenischen Räten (Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen) haben sodann neben den größeren Traditionskirchen etliche evangelische Freikirchen, Pfingstkirchen und neue charismatische Konfessionen ihren Platz, die oft nur auf nationaler, aber noch nicht auf europäischer Ebene organisiert sind.

Diese Vielfalt konfessionell bedingter ekklesiologischer und organisatorischer Optionen erschwert es zweifellos dem Protestantismus in Europa, mit einer Stimme zu sprechen. Viele wollen das auch gar nicht und leben selbstgenügsam für sich. Eine offizielle Rezeption der *Charta Oecumenica* mit ihren ökumenischen Verpflichtungen wäre für viele protestantische Christen und Kirchen ein enormer ökumenischer Fortschritt.[8]

Für den Beitrag der Kirchen im europäischen Einigungsprozess ist es eine äußerst wichtige Aufgabe, ekklesiologisch und praktisch das Mandat der übernationalen und interkonfessionellen ökumenischen Zusammenschlüsse in Europa zu klären: Vertritt beispielsweise gegenüber der Europäischen Union jede Kirche für sich ihre eigenen Interessen? Oder sind die Kirchen bereit, der Konferenz Europäischer Kirchen das Mandat zu geben, dort für sie zu reden und zu handeln? Das universalkirchliche Prinzip, das irgendwie alle Kirchen bekennen, müsste eigentlich dazu führen, auf allen geographischen Ebenen für die Verkündigung des Evangeliums diejenigen gemeinsamen ökumenischen Strukturen zu schaffen, die der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat am effektivsten gerecht werden. Beim Großteil der orthodoxen und protestantischen Kirchen spielt jedoch die „Autonomie", die „Autokephalie" oder die „Souveränität" der eigenen National-, Landes-, Volks- oder Freikirche eine so starke Rolle, dass die überkonfessionellen und übernationalen ökumenischen Gremien - nicht bei den

Ökumenikern, wohl aber bei vielen Amtsträgern und auch beim Kirchenvolk - oft nur als Servicebetriebe für die Wahrnehmung der eigenen Interessen im Blick sind. Der Satz eines evangelischen Kirchenvorstehers nach einem ökumenischen Gottesdienst ist symptomatisch: „Ökumene ist gut und schön, aber viel schöner ist es, wenn wir für uns alleine sind."

Die römisch-katholische Kirche hat zwar für sich selbst auf europäischer Ebene durch den Vatikan ein effektives Gremium für gemeinsames Reden und Handeln, aber die Bereitschaft zu gemeinsamen Aktionen mit den anderen Kirchen stößt stets dann an ihre Grenzen, wenn die eigene Autorität beeinträchtigt werden könnte, wie sie sich etwa im diplomatischen Wirken der apostolischen Nuntiaturen und im Reden und Handeln des Papstes und seiner Kurie manifestiert.

Europa mitgestalten

Die *Charta Oecumenica* für die wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa geht insofern über den geschilderten konfessionellen und ökumenischen Status quo hinaus, als sie unabhängig von konfessionell bedingten ekklesiologischen Prinzipien und mancherlei Institutions- und Funktionärsproblemen im 3. Kapitel einige Grundsätze für „Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa" beschreibt.

Statt utopisch oder restaurativ von einem „christlichen Europa" zu träumen, geht die Charta nüchtern von einem religiös und weltanschaulich pluralen Europa „zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer" aus. Daraus wird jedoch keine falsche Bescheidenheit abgeleitet, sondern im Gegenteil als Herausforderung betont: „Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen" (Nr. 2): „Wir wollen mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen" (Einleitung). Es wird daran erinnert, dass sich durch die Jahrhunderte hindurch „ein religiös und kulturell vorwiegend christlich geprägtes Europa entwickelt" hat, und es wird betont, dass „der christliche Glaube und die Nächstenliebe Hoffnung ausstrahlen für Moral und Ethik, für Bildung und Kultur, für Politik und Wirtschaft in Europa und in der ganzen Welt" (Nr. 7).

Mit diesen Worten wird vor allem die Verantwortung jedes einzelnen Christen herausgestellt, Europa vom christlichen Glauben her mitzugestalten. Die Aufgabe der Kirchen als internationale Gemeinschaften in Europa wird so beschrieben: „Die Kirchen fördern eine Einigung des europäischen Kontinents. Ohne gemeinsame Werte ist die Einheit Europas dauerhaft nicht zu erreichen. Wir sind überzeugt, dass das spirituelle Erbe des Christentums eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellt. Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Tole-

ranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit" (Nr. 7).

In diesem Sinne werden die Anliegen des ökumenischen Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufgegriffen und auf Europa bezogen, wobei freilich deutlich betont wird, dass „jeder Eurozentrismus zu vermeiden" und „die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit zu stärken" ist.

Im Einzelnen sind etliche dieser Grundsätze nicht ein spezifisch christliches Proprium, sondern auch Anliegen anderer Religionen und Weltanschauungsgruppen. Die *Charta Oecumenica* geht darum im Schlussteil auf die Gemeinschaft mit dem Judentum, auf die Beziehungen zum Islam und auf die Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen ein und betont die Notwendigkeit des Dialogs und die Bereitschaft, „gemeinsame Anliegen mit ihnen zu verfolgen" (Nr. 12). Für diese Beziehungen wird nicht der Begriff „ökumenisch" gebraucht. „Ökumenisch" bedeutsam im Sinne der interkonfessionellen und internationalen Beziehungen der christlichen Kirchen ist es freilich, dass die Kirchen sich mit der *Charta Oecumenica* auf gemeinsame Grundsätze für die Beziehungen zu den anderen Religionen und für die christliche Mission und Evangelisation in Europa verständigt haben.

Darüber hinaus ist es nun angesichts der dominanten Rolle der Europäischen Union dringend nötig, der Selbstverpflichtung der *Charta Oecumenica* Nr. 7 mehr als bisher gerecht zu werden: „Wir verpflichten uns, uns über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten."

Die Ökumeniker in den Kirchen kommen diesen Verpflichtungen bereits weitgehend nach, die kirchlichen Institutionen insgesamt haben aber immer noch erheblichen ökumenischen Nachholbedarf. Wenn die neue Verfassung der Europäischen Union in Kraft tritt, soll es zu einem regelmäßigen Dialog zwischen den verantwortlichen Gremien und Personen der Europäischen Union und der Kirchen kommen. Hier haben die Kirchen die Gelegenheit, etwa zur Fragen der Bioethik, des Schutzes des Lebens, der Migration, der Armutsbekämpfung, der Bildung und Kultur usw. die kirchliche Position gemeinsam vorzutragen und Europa im christlichen Geist mitzugestalten.

[1] *Frieden in Gerechtigkeit.* Die offiziellen Dokumente der EÖV in Basel (1989), Basel/Zürich 1989; *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens.* Dokumente der Zweiten EÖV in Graz (1997), Graz/Wien/Köln 1998.

[2] *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa,* hg. vom Rat der (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen in Europa und der Konferenz Europäischer Kirchen, St. Gallen/Genf 2001.

[3] Brief des Moskauer Patriarchats an die Konferenz Europäischer Kirchen vom 4. Juli 2000,

in: Archiv der KEK. Im gleichen Sinn, jedoch etwas mehr differenzierend, hat sich wenig später im August 2000 die Moskauer Bischofssynode in dem Beschluss geäußert: *Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen*, in: Orthodoxie aktuell, September 2000, 6-12, und in: Ökumenische Rundschau 50 (2001), 210-215.

[4] Deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

[5] Kirchenkonstitution des II. Vaticanum *Lumen gentium* Nr. 8.

[6] Vgl. die Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. 5. 1995, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 121, Bonn 1995; *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* vom 25. 3. 1993, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 110, Bonn 1993.

[7] Wilhelm Hüffmeier (Hg.): *Die Kirche Jesu Christi*, Leuenberger Texte 1, Frankfurt am Main 1995. Im selben Band ist die englische Fassung abgedruckt: *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity.*

[8] Zum Beispiel *Charta Oecumenica* Nr.3: „Wir verpflichten uns, Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein." Nr. 4: „Wir verpflichten uns, auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen."

Euro-Islam: Herausforderung oder Chance?

Karl-Josef Kuschel

Bevor wir auf Begriff und Inhalt des Konzepts Euro-Islam im engeren Sinne eingehen, bedarf es einer historischen Einordnung und Profilierung unseres Themas.

I. Europäische Identität gegen Judentum und Islam

In der Selbstdefinition Europas spielen zwei geistig-kulturelle Traditionen eine dominierende Rolle: das Christentum und der Humanismus. Die meisten Europäer würden ihre Geschichte als Abfolge von zwei Pluralisierungsschüben beschreiben: im 11. und im 16. Jahrhundert wurde die bis dahin gegebene christliche Einheit Europas aufgesprengt; es kommt zu einem konfessionellen *innerchristlichen Neben- und Gegeneinander* von Orthodoxie, Katholizismus und

Protestantismus. Im 18. Jahrhundert bricht ein zweiter Pluralisierungsschub durch: Die immerhin noch gegebene gesamtchristliche Einheit wird noch einmal gesprengt, und die meisten europäischen Gesellschaften spalten sich auf in einen christlich-kirchlich gebundenen und einen säkular-humanistisch ausgerichteten Teil. Dass es in Europa jahrhundertelang ein lebendiges Judentum und einen lebendigen Islam gegeben hat und gibt, spielt bei der Selbstdefinierung vieler Europäer *als Europäer* kaum eine Rolle.

Wenn vom *Judentum* die Rede ist, dann ist die Rede von einer vernachlässigbaren Minderheit. Mehr noch: Das Judentum wurde von einem latenten oder offenen europäischen Antijudaismus und Antisemitismus als ein Fremdkörper betrachtet, den es zu beseitigen galt - durch Assimilation oder Vernichtung. Die Verachtungs-, Diskriminierungs- und dann Vernichtungspraxis gegenüber dem Judentum ist denn auch Teil der europäischen, speziell der deutschen Geschichte. Europäische Identität hatte so stets *auch* die Dimension des Anti-Jüdischen.

Auch der *Islam* hat in der Geschichte europäischer Selbstwahrnehmung und Selbstdefinierung geschichtlich gesehen vor allem eine negative Rolle gespielt. Unter Historikern wird ernsthaft darüber diskutiert, ob nicht das, was man „europäische Identität" nennt, im Mittelalter erst dann entstanden ist, als Europa sich gegen die „islamische Bedrohung" zu wehren begann. Wenn man auch nicht so weit gehen will wie der belgische Historiker Henri Pirenne, der von der „Geburt des Abendlandes" aus dem Geist des Antiislamismus gesprochen hat nach der Devise: Mohammed hat Karl den Großen möglich gemacht[1], so gilt doch auch nach den neuesten Untersuchungen des italienischen Historikers Franco Cardini, dass erst mit der *Reconquista* in Spanien im Zusammenhang mit Santiago de Compostela von einem gemeinsamen europäischen Bewusstsein gesprochen werden kann.[2] „Europäische Identität" hätte so von vornherein die Dimension des Anti-Islamischen.

II. Die noch lebendige Vergangenheit: der Ungeist der Reconquista

Von daher erklärt sich, wenn man die europäische Geschichte im Blick auf Judentum und Islam weitgehend als Katastrophengeschichte rekonstruieren muss. Anstelle *gesicherter* Koexistenz, Konvivenz und Akzeptanz muss größtenteils eine Geschichte der Diskriminierung, Verwerfung, ja der Ausrottung erzählt werden. Die Geschichte des europäischen Judentums drohte mit dem Massenexodus von Juden oder ihrer Massenvernichtung in den Nazi-KZs von Auschwitz, Treblinka und Majdanek zu enden. Und die Geschichte des europäischen Islam?

In zwei Regionen Europas gab es bereits einen lebendigen Islam. Die eine Region ist *Sizilien*. 902 erobert, wird diese Insel rund 150 Jahre allein von Muslimen beherrscht. Erst im 11. Jahrhundert gelingt es den Normannen unter Robert Guiscard im Zusammenspiel mit dem Papst (1059 Belehnung durch Nikolaus II.),

die Insel-Muslime zu unterwerfen. Christlich-normannische Herrscher aber wie Roger I. und Roger II. praktizieren Toleranz gegenüber den muslimischen Mitbewohnern, so dass eine einzigartige *convivencia* möglich wird und damit eine Gleichzeitigkeit von christlichen Kirchen und Moscheen, von christlich-abendländischer Kultur und arabisch-muslimischer Zivilisation. Folgt man einem deutschen Historiker wie Eberhard Horst, so gilt: „Für eine Weltstunde genoss Sizilien Vorbildcharakter. In keinem anderen Land des christlich geprägten Mittelalters gab es eine in der wechselseitigen Duldung vergleichbare Koexistenz, ausgenommen das maurische Spanien".[3]

Der spätere Kaiser Friedrich II. wächst in diesem multireligiösen und multikulturellen Kontext Siziliens auf: im Königspalast zu Palermo. Ganz selbstverständlich war für ihn der Kontakt mit Muslimen, das Beherrschen der arabischen Sprache, das Kennenlernen arabischen Denkens und arabischer Kultur. Zwar hatte die Mehrzahl der Sarazenen zu Friedrichs Zeiten Palermo und andere größere Orte der Insel verlassen und vorwiegend Zuflucht im westsizilischen Bergland gesucht, aber arabische Lebensart ist die Luft, die Friedrich atmet. Palermo gilt als vielsprachiges Kulturzentrum, in dem lateinische, griechische und arabische Kultur sich durchdringen. Keiner der christlichen Herrscher des Mittelalters war denn auch besser vorbereitet für eine andere Grundhaltung gegenüber dem Islam als Friedrich II. Das wirkte sich insbesondere in seiner Kreuzzugs-Politik und in der Tatsache aus, dass Friedrich die Ansiedlung von 16-20.000 Muslimen in einer eigenen Siedlung auf dem Hochplateau von Lucera, 17 km nordwestlich von Forggia in Süditalien, gestattete.

Die Gegner nutzen denn auch diesen „Skandal" als Waffe gegen den Kaiser, der sich schon zu Lebzeiten dem Vorwurf der Ketzerei, gar der Gotteslästerung, ausgesetzt sieht. Nach seinem Tod leisten seine Feinde „ganze Arbeit". Die Muslime von Lucera, jetzt ohne persönlichen Schutz durch den Kaiser, fallen einer brutalen Vernichtungspraxis zum Opfer. Karl II. von Anjou, König von Neapel, lässt im Jahre 1300 Lucera zerstören, die muslimischen Einwohner dem Massenmord preisgeben und die wenigen Überlebenden versklaven. Dies alles im Einverständnis mit der päpstlichen Kurie. Für alle Zeiten sollte die von Friedrich gegründete „heidnische Kolonie" vom Erdboden vertilgt werden, ausgelöscht das „Ärgernis" auf christlichem Boden. Die Mauern von Lucera werden niedergebrannt und geschleift. Mit einem Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen in diesem Teil Europas ist es nun für Jahrhunderte vorbei.

Ähnlich verläuft die Geschichte in *Spanien* rund 200 Jahre später. Seit der muslimischen Eroberung im Jahre 711 und der Errichtung des Kalifats von Cordoba hatte es jahrhundertelang ebenfalls eine *convivencia* zwischen Juden, Christen und Muslimen auf der iberischen Halbinsel gegeben.[4] Ein kulturelles und religiöses Miteinander war möglich geworden - in aller Ambivalenz selbstverständlich, nicht zu idealisieren. Im Zuge der Kreuzzugsbewegungen freilich war auch in Spanien eine Stimmung der *reconquista* aufgekommen, die ihren Tiefpunkt 1478 in der Einführung der jetzt auch staatlich organisierten Inquisition hatte. Bis zu 9000 Autodafés, Urteilsvollstreckungen meist durch den Feuer-

tod, gehen auf das Konto einer der übelsten Gestalten der Kirchengeschichte, des Generalinquisitors Thomas de Torquemada. Zugelassen als gemeine staatliche Polizei- und Gerichtsbehörde, wütet seine Inquisition gnadenlos vor allem gegen angeblich nur oberflächlich zum Christentum bekehrte Juden und Muslime.
Das endgültige Ende der *convivencia* kommt im Jahre 1492 mit der „christlichen" Eroberung der Stadt Granada. Juden werden entweder brutal zur Taufe gezwungen (man schätzt ca. 240.000 Zwangskonvertierte) oder sofort aus dem Lande gewiesen (ca. 170.000 Menschen). Auf die Dauer ähnlich ergeht es den Muslimen. 1525 werden Verordnungen bezüglich Zwangstaufen erlassen, die ab 1567 noch unbarmherziger angewandt werden. Als es ein Jahr später zu einem großen Aufstand von Muslimen kommt, der blutig niedergeschlagen wird, ist dies nur der Anfang vom endgültigen Ende des Islam in Spanien. Dieses kommt 1609 mit einem Dekret König Philipps III. und führt zu einer jetzt generalstabsmäßig durchgeführten Vertreibung und Deportation von noch einmal ca. 150.000 Menschen. Bis heute ist diese Vertreibung der Juden und Muslime aus Spanien eine traumatische Wunde der europäischen Geschichte.

III. Sarajevo – Haus mit vier Eingängen

Bosnien-Herzegowina ist die einzige Region in Europa, in der das Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen die Jahrhunderte überdauert hat. Keine Region kennt eine derartige multikonfessionelle wie multireligiöse Komplexität. Zu den drei kulturellen Kontexten, dem muslimisch-bosniakischen, dem orthodox-serbischen und dem katholisch-kroatischen, kommt ab dem 16. Jahrhundert (nach Vertreibung der Juden aus Spanien) noch ein viertes Element hinzu - das sephardisch-jüdische. Der Sarajevoer Oberrabbiner Moritz Levy hat es schon 1911 in seinem Buch *Die Sephardim in Bosnien* eindrucksvoll beschrieben. Der bosnische Historiker Kemal Bakaršić hat dieses Werk in einer Neuausgabe 1996 gewürdigt und darauf hingewiesen: „Levys Werk ist ein einzigartiges, unübertroffenes und fundiertes Zeugnis, eine fundamentale kulturhistorische Quelle zur jüdischen Komponente der Eigentümlichkeit des bosnisch-herzegowinischen Raumes, eines offenen Hauses mit vier Eingängen"[5]. Keine Frage: Mit diesem Neben- und

Der Autor

Prof. Dr. Dr. h.c. Karl-Josef Kuschel, geb. 1948 in Oberhausen/Rhld., studierte Germanistik und Katholische Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen und lehrt seit 1995 Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist Vizepräsident der Stiftung Weltethos (Tübingen). Veröffentlichungen u.a.: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen (Düsseldorf 1999); Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint (Düsseldorf 2001); Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe (Düsseldorf 2002); Walter Jens. Literat und Protestant (Düsseldorf 2003); „Jud, Christ und Muselmann vereinigt"? Lessings „Nathan der Weise" (Düsseldorf 2004). Für CONCILIUM gab er zuletzt, zusammen mit Dietmar Mieth, das Heft „Auf der Suche nach universalen Werten" (4/2001) heraus. Anschrift: Sandäckerstrasse 2, D-72070 Tübingen. E-Mail: karljosef.kuschel@uni-tuebingen.de.

Miteinander jüdischer, christlicher und muslimischer Kulturen ist jene außerordentlich komplexe Situation geschaffen, von der Historiker Bosnien-Herzegowinas sagen, dass sie auf der einen Seite zu einem „kulturellen und geistigen Isolationismus", auf der anderen Seite aber zur „Gewöhnung an Andersheit als normalem Lebensinhalt" geführt hat.[6]

Seit über 500 Jahren also gibt es ein Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen in dieser Region. Westeuropa aber hat dies weitgehend ignoriert. Erst als der Krieg in den 90er Jahren ausbricht, geht eine Schockwelle durch Europa - aus der Angst geboren, man könnte selber involviert werden. Selbst Christen auf dem Balkan hatten trotz gemeinsamer kommunistischer Unterdrückung in Tito-Jugoslawien offensichtlich nicht begriffen, dass in ihrer Region auf europäischem Boden ein geschichtlich einzigartiges Lebens-Modell existiert, sonst hätten sie sich vielleicht früher und intensiver für ein interkonfessionelles und interreligiöses Miteinander engagiert.

Auch unter den christlichen Kirchen Europas hat niemand diese Erinnerungsarbeit geleistet und den Christen von Lissabon bis Warschau bewusst gemacht: Zwei geschichtliche Modelle des Zusammenlebens von Juden, Christen und Muslimen in Europa sind bereits auf entsetzliche Weise gescheitert: die Vernichtung der Muslime auf Sizilien im 13. Jahrhundert und die Vernichtung des Judentums und des Islam in Spanien seit dem 15. Jahrhundert. Zweimal also hatte Europa in seiner Geschichte die Chance, das Miteinander von Juden, Christen und Muslimen konstruktiv einzuüben; zweimal ist es auf entsetzliche Weise gescheitert. Bosnien-Herzegowina und der Kosovo sind die dritte Chance.

Ermutigend ist, dass aus dem Raum der *europäischen Literatur* Gegensignale kommen. So durch einen der bedeutendsten Schriftsteller der spanischen Gegenwartsliteratur, Juan Goytisolo. 1993 veröffentlicht er seine „Notizen aus Sarajevo", entstanden aufgrund eines Aufenthaltes während des Krieges. Goytisolo ist einer der wenigen Schriftsteller, der sich eine Sensibilität für die multireligiöse Dimension der europäischen, insbesondere der spanischen Kultur bewahrt hat. Sein Werk ist ein einziges Plädoyer, das Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen als eine Chance der Bereicherung für Europa zu betrachten. Die Austreibung des Islam aus Spanien nennt er eine Selbstverstümmelung der europäischen Kultur. In seinem Sarajevo-Buch kann man nachlesen: „Viele Europäer sind noch immer den Schemata einer historischen Vergangenheit von Christen und Moslems verhaftet. Die Gespenster der Vergangenheit agieren wie ein Alptraum in ihrem Unbewussten"[7]. Oder noch schärfer in seinem Reisebuch in die Welt des Islam (2000): „Der Islam ist die Hohlform, das Negativ Europas: Gegenstand seiner Aversion und ständige Versuchung"[8].

IV. Die neue religiöse Situation in Europa

Europa aber kann heute nicht länger diese multireligiöse Geschichte Bosnien-Herzegowinas ignorieren, da es selber in einen geschichtlichen Prozess der

Herausbildung multireligiöser Minderheiten verwickelt ist. Mittlerweile leben wieder 100.000 Juden in Deutschland, rund 3 Millionen Muslime.[9] In Frankreich sind es 4 Millionen Muslime, in England 3 Millionen. Hochrechnungen besagen, dass es im Jahre 2020 möglicherweise 20 Millionen Muslime in Europa sein werden. Die Präsenz so starker religiöser Minderheiten aber hat es zum Beispiel in Deutschland noch nie gegeben. Selbst das Judentum, in diesem Jahrhundert die größte religiöse und kulturelle Minderheit, hatte bis zu Beginn der 30er Jahre rund 600.000 Menschen umfasst. Noch nie also gab es in Deutschland eine religiöse Minderheit in Millionenstärke, und noch nie war diese Religion der Islam. Andere europäische Länder stehen vor ähnlichen Entwicklungen. Woraus folgt: Alle europäischen Gesellschaften sehen sich mit gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen konfrontiert, für die sie nicht vorbereitet sind.
Denn mental haben weder die meisten Europäer noch die meisten Muslime diese neue Situation in Europa schon verarbeitet. Das zeigen die immer wieder aufflackernden politischen Debatten um eine europäische bzw. nationale Leitkultur oder um die Frage, ob auch islamische Länder wie die Türkei zu Europa gehören. Unter Muslimen wird gestritten, wie man sich zum modernen, demokratischen Europa verhalten solle. Antiislamische Ängste, gar Ressentiments bestimmen die politischen Debatten hier; antisäkularistische und antimodernistische Vorurteile dort. Denn auch die meisten Muslime sehen sich gegenwärtig in Europa in einer historisch völlig neuartigen Situation. Zum erstenmal lebt eine größere Zahl von ihnen außerhalb des *Dar al-Islam* - und zwar in Ländern, deren Gesetzgebung nicht auf der Schari'a basiert. Entsprechend kontrovers ist auch unter ihnen die Diskussion, welche Zukunft der Islam in Europa haben wird. An welchem Modell soll man sich orientieren? Was sind die Optionen? Sind europäische und islamische Werte kompatibel?[10]

V. Was ist „Euro-Islam"?

Das Konzept Euro-Islam wurde Anfang der 90er Jahre durch den Göttinger Politik-Wissenschaftler Bassam Tibi in die deutschsprachige politische und politologische Diskussion eingeführt und seither in zahlreichen Publikationen immer wieder vertreten.[11] „Euro-Islam" meint dabei von Anfang an mehr als die Umschreibung des Tatbestandes, dass Islam nun auch in Europa verstärkt praktiziert wird, meint also mehr als Islam *in* Europa. Gewiss: Das Konzept reagiert *auch* auf die Tatsache, dass - im Zuge von ökonomischen Zwängen und Bedürfnissen der westeuropäischen Industriestaaten seit den 60er Jahren - auch immer mehr Menschen muslimischen Glaubens vor allem in europäischen Ballungszentren leben. Denn aus „Gastarbeitern" wurden zunehmend Mitbürger, aus „Arbeitskräften" Nachbarn, aus „Zuwanderern" Einheimische. Diese begannen im Verlauf der 80er Jahre verstärkt, sich auch als Gläubige öffentlich sichtbar zu machen - durch den Bau von Moscheen, durch Einrichtung islamischer Kulturzentren, islamischer Friedhöfe, ja einer ganzen islamischen Infrastruktur. „Euro-

Islam" ist also die Konsequenz der Tatsache, dass Muslime in beträchtlicher Zahl nicht mehr im islamisch geprägten, sondern im abendländisch-christlich geprägten Kontext leben müssen, ja leben wollen.

„Euro-Islam" freilich will mehr als ein empirisch unabweisbares Faktum benennen. Der Begriff fasst ein Konzept zusammen, das die Kompatibilität des Islam mit dem Geist Europas, präziser: mit den *politischen* Werten der europäischen Moderne, anstrebt. Er will weder auf eine simple „Verwestlichung" des Islam hinaus noch auf einen Totalanspruch für jedes Muslimsein überall auf der Welt. Wohl aber ist er zugeschnitten auf Muslimsein im *Kontext Europas.* Programmatisch vertritt er das Gegenkonzept zu einem Verständnis von „Islam *in* Europa", bei dem Muslime als Angehörige des *Dar-al-Islam* nach wie vor der *Schari'a* unterworfen sind. Genau dies ist das Verständnis eines konservativ-reaktionären Islamismus, der totalitär für alle Muslime überall auf der Welt die Fiktion eines einheitlichen Islam aufrechterhält und diese Einheitlichkeit durch die *Schari'a* definiert. Als solcher fordert er Anerkennung auch in Europa. „Islam *in* Europa" meint von daher die Anerkennung eines traditionell-unveränderten Islam unter Ausnutzung des Konzepts von Multi-Kulturalität, das in den meisten europäischen Ländern schon verfassungsmäßig garantiert ist. Nach diesem Konzept haben Muslime ihre „Nische" wie alle anderen religiösen, kulturellen oder ethnischen Minderheiten auch. Und in dieser Nische wollen sie ihren Islam unverändert leben, als ginge es beim Wechsel von Ankara nach Amsterdam, von Kairo nach Kopenhagen, von Fez nach Frankfurt nur um einen Kulissenaustausch.

Für Vertreter eines „Euro-Islam" aber ist dadurch eine gesellschaftliche Paradoxie gegeben, die auf Dauer zu unerträglichen Spannungen führen muss. Ausgerechnet das Konzept von Multi-Kulturalität fördert (entgegen seinen Intentionen) nicht die Integration, sondern die Zementierung von Parallel-, ja Gegengesellschaften zu den bestehenden säkular-christlichen Gesellschaften. Muslime bilden eine *Umma,* eine Solidargemeinschaft, die sich durch Praktizierung des islamischen Religionsgesetzes - unbekümmert um die neue Kultur - bewusst von der nichtmuslimischen Umwelt unterscheidet, ja darauf aus ist, die nichtmuslimische Umwelt islamisch zu durchdringen und auf Dauer sogar zu missionieren.

Gegen dieses Konzept eines „Islam *in* Europa" bildet das Konzept „Euro-Islam" die entschiedene Alternative. Es nutzt die Existenz des Islam in Europa für eine Veränderung des traditionellen Islam im Lichte der rechtlich-politischen Werteordnung, die in Europa gewachsen ist. Nach Tibi gibt es *fünf normative Grundlagen der europäischen Moderne,* die die Legitimität eines jeden demokratischen Gemeinwesens erzeugt. Ein „Euro-Islam" muss diese normativen Grundlagen respektieren, wenn er seinen Namen verdienen soll:

(a) *Pluralismus* auf allen Ebenen, jedoch im institutionell und rechtlich verbindlichen Rahmen der Spielregeln eines der kulturellen Moderne verpflichteten Konsenses. Die Anerkennung eines solchen Pluralismus durch Muslime bedeutet, dass sie sich nicht als separater, wohl aber als *integraler* Teil des pluralistischen Ganzen verstehen. Keine islamische Mission in Europa, Verzicht auf

Eroberungsvisionen und dualistisch-konfrontatives Denken, das die Spaltungen der Gesellschaften befördert: Haus des Islam - Haus des Krieges. Dem aus taktischen Gründen nicht immer deutlich ausgesprochenen Fernziel einer „Islamisierung Europas" muss eine klare Absage erteilt werden.

(b) *Toleranz* im Sinne der Aufklärung und der kulturellen Moderne. Nicht länger nur „Duldung" von Christen und Juden als „Schutzbefohlenen" *(Dhimmi)*, sondern Anerkennung der umfassenden Freiheit Anders-Denkender und Anders-Gläubiger. Die Toleranz der kulturellen Moderne ist weit offener als die traditionell islamische Toleranz. Sie kennt Menschen nur als gleichberechtigte Rechtssubjekte, unabhängig von ihrer Religion und Herkunft; sie unterteilt nicht in Bürger und Schützlinge.

(c) *Säkularität* im Sinne der Anerkennung autonomer Lebensbereiche. Gemeint ist nicht die Ideologie des Säkularismus, wohl aber „Säkularität" als Freiheit so verschiedener Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Kunst von religiöser Bevormundung. Diese Freiheit gehört zu den Errungenschaften der kulturellen Moderne Europas und schließt vor allem die Trennung von Staat und Religion ein.

(d) *Demokratische Zivilgesellschaft* als Garant rechtlich und institutionell abgesicherter Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre. Muslime genießen die verfassungsrechtlich geschützte Freiheit der öffentlichen oder privaten Religionsausübung. In der Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft aber sind sie Bürger wie alle anderen, ohne Sonderrechte.

(e) *Individuelle Menschenrechte.* Im Islam gibt es zwar das Konzept des *Haq adami*, ein Konzept von Menschenrechten. Aber es hat eine völlig andere Bedeutung als im europäischen Verständnis. Menschenrechte können vom Gottesrecht überspielt werden. Muslimische Menschenrechtsdeklarationen stehen deshalb auch stets unter dem Vorbehalt der *Schari'a.*

In diesem Sinne will „Euro-Islam" das Gegenteil von einem Ghetto-Islam sein. Ja mehr noch: er begreift sich als *Herausforderung (challenge)*, und zwar im Sinne der Verwerfung eines Konzeptes von Ghetto-Islam unter Ausnutzung europäischer Multikulturalität. Er betrachtet sich als *einzige Chance (opportunity)* auf Integration von Muslimen in Europa, indem es die religiös-spirituell-moralischen Werte des Islam kompatibel macht mit der politischen Freiheits- und Verfassungsgeschichte Europas. Es will Muslime nicht unter Ausnutzung des Konzepts von Multikulturalität von der übrigen Gesellschaft isolieren, sondern in die schon bestehenden pluralen Gesellschaften Europas integrieren. Tibi verbindet damit die Erwartung: „Wenn die in Europa lebenden Muslime die eingeführten Grundlagen der europäischen Moderne annehmen, dann könnten sie eine integrierte, aus Individuen freier Staatsbürger (also nicht als ein *Umma*-Kollektiv) bestehende Religionsgemeinschaft werden, die - nebenbei und indirekt - als ein Vorbild für ihre Herkunftsländer dienen könnte. Euro-Muslime könnten durch die Aneignung der kulturellen Moderne Vorposten der liberalen Reform und Demokratie in der Beziehung zwischen Orient und Okzident werden. Andernfalls besteht die Gefahr, dass die Extremisten, statt zur Verständigung zwischen den Zivilisationen beizutragen, den Konflikt zwischen den Zivilisationen anheizen. Ansätze

hierfür liegen bedauerlicherweise schon in einem beängstigenden Maße vor, ohne von der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen zu werden."[12]

VI. Die Zukunft des Islam in Europa ist unentschieden

Als europäischer Christ verfolgt man die innermuslimischen Debatten um die Zukunft des Islam in Europa mit größter Aufmerksamkeit, zumal sich Parallelen aus der komplexen christlichen Geschichte zum Verhältnis von Kirche und Staat geradezu aufdrängen. So wie es Jahrhunderte in der Geschichte der Christenheit gebraucht hat, um ein geregeltes, einigermaßen spannungsfreies Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Religion und Gesellschaft, Politik und Glauben zu etablieren, so wird es auch in der Geschichte des modernen Islam noch lange Anpassungszeiträume brauchen. Die Debatte um die politischen und rechtlichen Folgerungen aus islamischer Glaubenssubstanz ist weit davon entfernt, zu konsensfähigen Erkenntnissen zu kommen. Das Konzept von „Euro-Islam" trifft auf den erbitterten Widerstand islamistisch ausgerichteter Kräfte.

Und doch wird man registrieren müssen, dass es etwa im Raum islamischer Verbände in Deutschland nach dem 11. September 2001 zu Bewegungen gekommen ist. Zwar wurde in keiner Erklärung solcher Verbände (weder vom Zentralrat der Muslime in Deutschland noch vom Islamrat) je das Konzept „Euro-Islam" übernommen oder gar nur positiv kommentiert. Und doch sah man sich - aufgrund einer beispiellosen antiislamischen Welle gerade auch in Deutschland - vor die Notwendigkeit gestellt, nach dem 11. September das eigene Selbstverständnis der deutschen und damit europäischen Öffentlichkeit besser zu vermitteln als vorher. So entstand eine *Islamische Charta*, die im Februar 2002 veröffentlicht wurde. Betont wird, dass europäische Geschichte im 3. Jahrtausend nicht länger auf Kosten des Judentums oder unter Ignorierung des Islam geschrieben werden kann:

„Die europäische Kultur ist vom klassisch griechisch-römischen sowie jüdisch-christlich-islamischen Erbe und der Aufklärung geprägt. Sie ist ganz wesentlich von der islamischen Philosophie und Zivilisation beeinflusst. Auch im heutigen Übergang von der Moderne zur Postmoderne wollen Muslime einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung von Krisen leisten. Dazu zählen u.a. die Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus, die Ablehnung jeder Form von Rassismus und Chauvinismus." (Nr. 14)

Zum Selbstverständnis von Muslimen als Staatsbürger ihrer jeweiligen Gesellschaften wird festgehalten:

„Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteien-

pluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens." (Nr. 11)

„Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen ‚Gottesstaates' ab. Vielmehr begrüßen wir das System der Bundesrepublik Deutschland, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind." (Nr. 12)

Diese Erklärung hat in der deutschen Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit erfahren und muss verstanden werden als *Signal der Vertrauensbildung.* Wenn auch das Konzept von „Euro-Islam" nirgendwo Erwähnung findet, ist doch eine entschiedene Abgrenzung gegen jede islamistisch-totalitäre Versuchung erkennbar sowie das Bemühen, die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen europäischer Gesellschaften zu akzeptieren und doch ein authentisches Muslimsein zu leben. Man darf gespannt sein, wie der Grundsatzstreit zwischen traditionell-reaktionären und innovativ-zukunftsorientierten Kräften im Islam im europäischen Kontext weitergehen wird.

[1] Vgl. dazu Bryce Lyon u.a., *Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes* (mit Beiträgen von F. Gabriele, A. Guillou, B. Lyon, J. H. Pirenne, H. Steuer), Stuttgart/Zürich 1993.

[2] Franco Cardini, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses,* München 2000.

[3] Eberhard Horst, *Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam,* Freiburg/Basel/Wien 1997, 20.

[4] Vgl. dazu Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam,* Düsseldorf 1998. Ebenso: Arnold Hottinger, *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien,* Zürich 1995, [2]1996; Burchard Brentjes, *Die Mauren. Der Islam in Nordafrika und Spanien,* Berlin/Leipzig [2]1992.

[5] Moritz Levy, *Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel,* Nachdruck der Ausgabe von 1911, Klagenfurt 1996, 150.

[6] Ivan Lovrenovic, *Bosnien und Herzegowina. Eine Kulturgeschichte,* Wien/Bozen 1998, 98.

[7] Juan Goytisolo, *Notizen aus Sarajevo,* Frankfurt am Main 1993, 105f.

[8] Juan Goytisolo, *Kibla-Reisen in die Welt des Islam,* Frankfurt am Main 2000, 11.

[9] Vgl. dazu Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg/Br. 1998.

[10] Vgl. dazu Kai Hafez (Hg.), *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog,* Frankfurt am Main 1997.

[11] Unter den zahlreichen Veröffentlichungen des Verfassers zum Thema „Euro-Islam" seien nur diese genannt: Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte,* München/Zürich 1994, 298-314; ders., *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft,* München 1998, 241-243; ders., *Der Islam in Deutschland. Muslime in Deutschland,* München/Stuttgart 2000, 325-349.

[12] Tibi, *Im Schatten Allahs,* aaO., 306.

Gefährdet Europa die Enteuropäisierung (und Läuterung) der Kirche?

James K. Voiss

Europa befindet sich im Umbruch. Nach zwei Weltkriegen und dem Niedergang des kommunistischen Sozialismus in Mittel- und Osteuropa strebt die Europäische Union jetzt danach, unter den Ländern des europäischen Kontinents Bande zum gegenseitigen Nutzen zu etablieren. Es ist ein komplexes Unterfangen, das durch gelegentlich widerstreitende Werte und Wertesysteme gekennzeichnet ist. Im Bereich der Religion zeigt sich das vielleicht am deutlichsten. Soll Religion einen Platz im öffentlichen Diskurs der Europäischen Union haben? Soll sie im Leben der EU irgendeinen Einfluss ausüben? Der jüngste Beitritt von Ländern mit überwiegend katholischer Bevölkerung wie Polen, Ungarn und Litauen könnte positive Antworten signalisieren. Wenn jedoch in Betracht gezogen wird, wie pluralistisch Europa in kultureller und religiöser Hinsicht seit der Mitte des 20. Jahrhunderts geworden ist, insbesondere durch den Zustrom großer nichtchristlicher Bevölkerungsgruppen, dann erscheint eine solche Antwort weniger gesichert. Sowohl die angespannte Diskussion, ob die EU-Verfassung auf die christliche Geschichte Europas Bezug nehmen soll oder nicht, als auch die Bewegung in Frankreich, „auffällige religiöse Symbole" in öffentlichen Schulen zu verbieten, unterstreichen den noch ungewissen Platz der Religion im öffentlichen Leben des entstehenden Europas.

Der mögliche Einfluss unterschiedlicher religiöser Sensibilitäten auf das Leben der Europäischen Union verweist auf *einen* Aspekt der gegenwärtigen Komplexität. Die Frage der Beeinflussung geht jedoch auch in die entgegengesetzte Richtung. Welche Wirkung könnte die EU auf religiöse Institutionen haben? Dieser Essay stellt die Frage noch spezifischer: Droht Europa, oder genauer gesagt, droht das Schmieden einer transnationalen europäischen Identität in der EU, eine Dynamik in der römisch-katholischen Kirche auf Enteuropäisierung hin zu unterminieren?

Die Frage ist wichtig. Sie berührt das Verhältnis der Kirche zu Staat und Kultur, das Wesen der Identität und des Auftrags der Kirche und die interne Dynamik kirchlichen Lebens. Die Fragestellung als „Enteuropäisierung" zu formulieren ist leider problematisch, ja sogar irreführend. Sie impliziert, dass Enteuropäisierung einen wesentlichen Wert für die Kirche darstellt und irgendwie mit ihrer Läuterung verbunden ist. Ob sie jedoch ein Wert ist, was sie eigentlich bedeutet

und wie sie in Beziehung zur Läuterung der Kirche steht, ist keineswegs klar. Im Folgenden wird versucht, diese Fragen zu klären, um eine Grundlage zur Beurteilung der Rolle Europas selbst (falls es denn eine gibt) bei der Enteuropäisierung und Läuterung der Kirche zu schaffen.

Warum ist „Enteuropäisierung" überhaupt eine Frage?

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutete - von wenigen Ausnahmen abgesehen - die Ausbreitung der katholischen Kirche in der ganzen Welt die Verbreitung der europäischen Kultur als Trägerin und einzig angemessene Ausdrucksweise des westlichen kirchlichen Christentums. Lateinischer Gottesdienst, gotische, romanische und barocke Architektur und europäische Musik, die in nichteuropäische Umfelder exportiert wurden, gehören zu den deutlichsten äußeren Zeichen der normativen Verschmelzung zwischen der Kirche und der europäischen Kultur.

Das ist nicht überraschend. Seit der Zeit der Konstantinischen Wende hatte die Kirche in Europa ein symbiotisches (wenn auch oft gestörtes) Verhältnis zu wechselnden staatlichen und ökonomischen Mächten und Kräften auf dem Kontinent. Die Kirche *war* tatsächlich Dreh- und Angelpunkt der kulturellen Identität Europas und lieferte die gemeinsamen Symbole, die das soziale Leben innerhalb der sprachlichen und politischen Grenzen und über sie hinaus organisierten. Als die Entdecker des späten 15. und 16. Jahrhunderts die Horizonte der Welt über den Nordatlantik und das Mittelmeer hinaus sprengten, bedeuteten folglich die Bestrebungen der Kirche, den neu entdeckten Völkern „Heil zu bringen", dass ihnen auch die europäische Kultur gebracht wurde. Die Kirche, die in diese nichteuropäischen Kulturen eingepflanzt wurde, war durch und durch „europäisiert".[1]

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts hatte sich die Verschmelzung von Kirche und europäischer Kultur aufgelöst. Mehrere historische Faktoren trugen zu ihrem Ende bei, u.a. die Spaltung des europäischen Christentums in der Reformation, das intellektuelle Erbe der Aufklärung und die Entstehung des kommunistischen Sozialismus in Mittel- und Osteuropa. Die europäische Geschichte hatte die Kirche an den Rand des öffentlichen Diskurses gedrängt. Die daraus resultierende kritische Distanz zwischen der Kirche und der europäischen Kultur führte zu der Erkenntnis, dass die aus Europa in die nichteuropäischen Kulturen exportierte Kirche diesen Kulturen das aufgedrängt hatte, was postmoderne Denker später als hegemoniale Meta-Erzählungen kultureller Überlegenheit bezeichnen würden[2], und damit diesen nichteuropäischen Kulturen Ungerechtigkeit widerfahren ließ.

Diese sich wandelnden Sensibilitäten führten die Kirche dazu, ihre missionarischen Strategien zu überprüfen. Enteuropäisierung bezeichnet einen Teil des postkonziliaren missionarischen Programms. Das Aufpfropfen des europäisierten

Christentums auf die nichteuropäische Welt hatte im Namen des Evangeliums die legitime kulturelle Vielfalt unrechtmäßig unterdrückt. Irgendein Korrektiv war erforderlich. Enteuropäisierung scheint ein angemessener Name für dieses Korrektiv zu sein. Ist er es tatsächlich?

Geht es wirklich um „Enteuropäisierung"?

Seit dem Konzil haben die Überlegungen zum Verhältnis der kulturell-europäischen Exportkirche zur nichteuropäischen Welt unter zwei Oberbegriffen Gestalt angenommen: Weltkirche und Inkulturation. „Weltkirche" weist auf eine Vision für die Zukunft der Kirche hin und beschreibt eine Kurve der Entwicklung. Inkulturation bezeichnet den Prozess (die Prozesse), durch den (durch die) die Kirche (Weltkirche) dazu kommt, ihre kulturell spezifischen Formen zu erreichen.

Der deutsche Theologe Karl Rahner verwendete den Begriff Weltkirche, um die theologische Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu benennen.[3] Auf dem II. Vaticanum galt die Kirche nicht mehr als ein bloßer „europäischer Export" in die Welt; stattdessen übten nichteuropäische Bischöfe, die in den Kulturen beheimatet waren, in denen sie dienten, einen wechselseitigen (wenn auch begrenzten) Einfluss auf die Überlegungen der Kirche bezüglich ihres Wesens und ihrer Mission aus.[4] Rahners Überlegungen zu diesem *de-facto*-Ereignis machten geltend, dass dieses einen definitiven Wandel in der Selbstverwirklichung des Wesens der Kirche signalisiert. Analog zu den Beziehungen unter den Patriarchen der Frühkirche würden sich Regionalkirchen in der Weltkirche gegenseitig beeinflussen. Sie würden diese Beeinflussung als relativ autonome Kirchen ausüben, die immer mit der universalen Kirche verbunden bleiben, jedoch ihre eigene Besonderheit haben und ihre eigenen kulturellen Hintergründe widerspiegeln.[5] Das heißt, sie wären inkulturierte Kirchen.

Theologische Diskussionen über Inkulturation und Weltkirche spiegeln ähnliche Ziele für die Zukunft der Kirche wider. Sie stellen sich einen legitimen kulturellen, theologischen und kirchlichen Pluralismus vor. Leider kann in diesen Diskussionen die Betonung der Vielgestaltigkeit kirchlichen Selbstvollzugs zu der falschen Auffassung führen, dass schon der Austausch europäischer kultureller Formen gegen nichteuropäische eine inkulturierte Weltkirche schaffen wird. Tatsächlich liegt jedoch in beiden Diskussionen das Hauptanliegen ganz woanders. Beide Diskussionen stellen sich Veränderungen in äußerlichen Formen als Konsequenz einer Veränderung in der Dynamik vor, die im ureigenen Leben der Kirche wirksam ist. Das heißt, sie setzen die Entwicklung dessen voraus, was als *kommunikativer Polyzentrismus* in der Kirche bezeichnet werden könnte. Europa würde nicht mehr als alleiniges kulturelles Zentrum oder kulturelle Ressource fungieren, um dem kirchlichen Glauben Ausdruck zu verleihen. Vielmehr würden, wie Rahner gehofft hat, regionale Kirchen unter der Leitung ihrer eigenen Bischöfe Entscheidungen darüber treffen, wie sie am besten in ihren eigenen

unverwechselbaren kulturellen Kontexten Kirche sein könnten. Daraus würden vermutlich nichteuropäische Formen kirchlichen Lebens, kirchlicher Liturgie usw. erwachsen. Die vielgestaltigen Ausdrucksformen wären jedoch die Folge einer Verschiebung vom kulturell-europäischen Monozentrismus (die Voraussetzung für ein kulturell-europäisches Exportchristentum) zum kommunikativen Polyzentrismus.

Gefährdet Europa die Enteuropäsierung (und Läuterung) der Kirche?

Diese Entwicklungen würden die Entstehung der Kirche *als* Weltkirche fördern. In einem solchen kommunikativen Polyzentrismus könnten nichteuropäische Regionalkirchen sich gegenseitig (wie auch die Kirche in Europa) in Frage stellen und unterstützen, wenn es darum geht, wie sie ihre kirchliche Identität zum Ausdruck bringen. Das würden sie jedoch auf dem Boden des kirchlichen Selbstvollzuges tun, der für ihre eigene lokale Kultur am geeignetsten ist. Der kommunikative Polyzentrismus, der die Grundlage einer inkulturierten Weltkirche bildet, erfordert, dass innerhalb der Kirche ein Raum geöffnet wird, in dem die oder der *Andere* (in diesem Fall eine nichteuropäische Glaubensgemeinschaft) *als* Andere innerhalb der Einheit der Kirche gehört werden kann. Nichteuropäische Regionalkirchen wären dann nicht nur passive Empfängerinnen von Direktiven, die innerhalb eines ausschließlich europäisch-kulturellen Paradigmas entstehen und als solche für universell normativ gehalten werden.[6]

Die Kirche hier in den Vereinigten Staaten spiegelt auf der mesoskopischen Ebene die Dringlichkeit und die Komplexität wider, die sich der universalen Kirche in Bezug auf Fragen des kommunikativen Polyzentrismus und der Inkulturation stellen. Als eine Nation von Einwanderinnen und Einwanderern sind wir bestrebt (allerdings nicht immer erfolgreich), eine gesellschaftliche Einheit zu gestalten, die auch eine Vielfalt an Kulturerbe respektiert (ihr einen Raum öffnet). Amerikanische Bischöfe stehen vor der gleichen Herausforderung. In den Vereinigten Staaten hat der gewaltige Zustrom hispanischer/Latino-Katholikinnen und Katholiken die Annahme in Frage gestellt, dass, gleich welchen Kulturerbes, alle amerikanischen Katholikinnen und Katholiken irgendwie in eine durch europäische Kultureinflüsse (z.B. irische, italienische, deutsche und polnische) geprägte amerikanische Kirche hineinpassen müssen. Allein die große Zahl hispanischer/Latino-Katholikinnen und Katholiken hat dem interkulturellen Dialog in der amerikanischen Kirche große pastorale Dringlichkeit verliehen. (Andere Gruppen wie afrikanisch-amerikanische, vietnamesische, aber vor allem indigene Katholikinnen und Katholiken, die zahlenmäßig weit hinter der Größe der hispanischen/Latino-Bevölkerung liegen, haben in solchen Dialogen einen

Der Autor

James Voiss SJ ist Priester der Jesuitenprovinz Oregon und arbeitet zurzeit als Assistenz-Professor am Theologie-Department der Universität von Saint Louis. Seine Dissertation, die er 2000 an der Universität von Notre Dame abschloss, hat den Titel „A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church". Seither erschien von ihm noch ein Essay mit dem Titel „Hans Urs von Balthasar on the Use of Social Sciences in Ecclesial Reflection: Exposition, Analysis, and Critique" (in: M. H. Barnes [Hg.], Theology and the Social Sciences, Maryknoll, N.Y. 2000). Anschrift: 3601 Lindell Blvd., Saint Louis, MO 63108, USA. E-Mail: voissj@slu.edu.

weniger wichtigen Stellenwert.) Dieses interkulturelle Gespräch, das bedeutsamen kulturellen Anpassungen im kirchlichen Leben die Tür öffnet, entspricht dem, was die Vorstellung eines kommunikativen Polyzentrismus beabsichtigt. „Enteuropäisierung" versucht, diese komplexen Sachverhalte zu benennen. Die Förderung eines legitimen Polyzentrismus in der Kirche geht ganz sicherlich einher mit einer Beeinträchtigung der europäischen kulturellen Hegemonie, die so viele Jahrhunderte normativ gewesen war. Aber der Begriff Enteuropäisierung könnte zu der Annahme verleiten, dass die Ausrottung des europäischen Einflusses und der europäischen Kulturformen das Hauptziel sei. Das ist sie nicht. (Ironischerweise spiegelt die Formulierung Enteuropäisierung eben jenes eurozentrische Denken wider, das die Bemühungen um Enteuropäisierung vermutlich überwinden wollen.) Das Hauptanliegen ist die Veränderung der Dynamik des Lebens innerhalb der Kirche. Eine inkulturierte Weltkirche würde diese Dynamik in zweifacher Hinsicht bedeutsam verändern. Erstens würde sie Nichteuropäern und -europäerinnen eine wirksame Stimme bei der Gestaltung ihres eigenen kirchlichen Lebens geben (innerhalb der Einheit der einen Kirche). Zweitens würde sie Nichteuropäer und -europäerinnen aus ihren eigenen kirchlichen Glaubenserfahrungen heraus ermächtigen, der universalen Kirche zurückzuspiegeln, *wie* sie sowohl in nichteuropäischen als auch in europäischen Zusammenhängen ihr eigenes Wesen *glaubwürdiger* zum Ausdruck bringen könnte. Dies wirft die Frage der Läuterung auf.

Was hat Enteuropäisierung mit der Läuterung der Kirche zu tun?

Was bedeutet die Läuterung der Kirche? Bedeutet sie die Wiederherstellung der Formen kirchlichen Lebens, wie sie im Hochmittelalter vorherrschend waren? Bedeutet sie einen römischen Zentralismus, in dem die päpstliche oder vatikanische Sanktion für Reinheit bürgt? Bedeutet sie eine vordergründige kulturelle Anpassungslehre und Relativismus? Bedeutet sie die Ausmerzung jeglichen europäischen Einflusses aus dem Selbstvollzug der Kirche in nichteuropäischen Regionen der Welt?

Das Zweite Vatikanische Konzil wählte keines dieser Kriterien, um die Läuterung der Kirche zu bewerten. Es hat in der Tat nicht einmal einen leicht erkennbaren, unveränderlichen Maßstab gesetzt. Vielmehr entschied es sich, die Läuterung der Kirche als eine Dynamik des Heiligen Geistes zu beschreiben.[7] Die Dynamik, die dem Konzil vorschwebte, findet sich am Schnittpunkt dreier konziliarer Schlüsselworte: *aggiornamento* (Verheutigung), *ecclesia semper reformanda* (die immer läuterungsbedürftige/reformbedürftige Kirche) und die Erklärung, dass die Kirche ihrem Wesen nach *Sakrament* ist. Alle Hauptdokumente des Konzils lassen sich als Bemühungen lesen, die Kirche zu verheutigen und einen Prozess der immerwährenden Erneuerung zu initiieren, *um die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Kirche als Sakrament in der Welt zu stärken.* Der Maßstab, den das Konzil benutzte, um die Läuterung zu messen, war die Angemessenheit des Selbstvoll-

zugs der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (*Lumen Gentium* 1). Laut Konzil bedarf die Kirche immerdar der Läuterung, „damit das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahle" (*Lumen Gentium* 15, *Gaudium et spes* 43).[8]

Den Gedanken der Läuterung mit der dynamischen Sakramentalität der Gesamtkirche zu verknüpfen hat praktische Konsequenzen. Im menschlichen Bereich setzt die Stärkung sakramentaler Wirksamkeit effektivere Kommunikation voraus. Effektive Kommunikation benötigt eine gemeinhin verstandene symbolische Vermittlung (Sprache, Symbole, rituelle Handlungen, Strukturen gesellschaftlicher Organisation). Anders ausgedrückt, erfordert die Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens, dass diejenigen, die es empfangen, es als das erkennen können, was es ist. Um Menschen tiefer in ihre verwandelnde Dynamik hineinzuziehen, muss sich die Kirche als sakramentales Zeichen in Formen vollziehen, mit denen sich jeder einzelne Mensch in einer spezifischen Kultur befassen kann. Die Läuterung der Kirche als Sakrament erfordert ihre Inkulturation.

Die Kirche in unterschiedlichen Kontexten zu inkulturieren ist leichter gesagt als getan. Wie Robert Schreiter ausgeführt hat, erfordert dieser Prozess, dass man sich vorsichtig durch den Raum tastet, der zwischen den Alternativen liegt, die Kirche einerseits als Kulturkritikerin dieser Kultur einfach gegenüberzustellen und sie andererseits undifferenziert mit der lokalen Kultur und all ihren vererbten Formen zu identifizieren. Keine der beiden Optionen ist angemessen.[9] Inkulturation vollzieht sich in einem Kommunikationsprozess, in dem die Kultur, die die Kirche empfängt, als mit-bedingende, mit-vermittelnde Partnerin mit der universalen Kirche in der sakramental-kommunikativen Begegnung ernst genommen wird.[10] Die Wirksamkeit der Kirche als Sakrament in nichteuropäischen Kulturen wird bis zu einem gewissen Grade von der Bereitschaft der universalen (historisch europäischen) Kirche abhängen, von der lokalen Kultur zu lernen, welche Kommunikationsmittel für sie zu diesem bestimmten Zeitpunkt (*aggiornamento*) in diesem kulturellen Kontext sakramental am wirksamsten sind. Und wenn die Kirche entdeckt, dass die ursprünglich benutzten Mittel in einer nichteuropäischen Kultur weniger angemessen sind, als sie für diesen Kontext sein könnten, müssen sie zwecks einer größeren sakramentalen Wirksamkeit immer neu geläutert werden (*ecclesia semper reformanda*). Die hier beschriebene Dynamik der Kommunikation ist das, was oben unter der Überschrift eines legitimen kommunikativen Polyzentrismus signalisiert wurde.

Diese Überlegungen zu Läuterung und Inkulturation weisen auf eine weitere Schwierigkeit in der Sprache der Enteuropäisierung hin. Die Fragestellung dieses Essays impliziert, dass Enteuropäisierung wesentlich mit der Läuterung der Kirche verbunden ist. Enteuropäisierung bedeutet die Ausrottung oder Neutralisierung der europäisch-kulturellen Einwirkung auf den Selbstvollzug der Kirche, die in nichteuropäische kulturelle Kontexte implantiert wurde. Folglich wird angenommen, dass die Kirche um so lauterer würde, je weniger sie europäisch-kulturelle Elemente in nichteuropäischen Zusammenhängen beibehielte.

Diese Formulierung scheint zwar die Ziele der Inkulturation widerzuspiegeln und die Weltkirche zu fördern; tatsächlich aber verzerrt sie die eigentliche Fragestellung. Wie oben gezeigt wurde, geht es bei der Inkulturation grundsätzlich darum, ob einheimische, nichteuropäische Kulturen irgendwie wirksam beeinflussen können, wie sich die Kirche innerhalb ihrer eigenen Kontexte selbst verwirklicht. Es geht *nicht einfach* um europäische und nichteuropäische kulturelle Formen. Eine nichteuropäische Kultur könnte legitimerweise entscheiden, dass einige Aspekte europäischer Kultur ihren kirchlichen Glauben angemessener ausdrücken als die Ressourcen ihrer eigenen lokalen Kultur. Eine andere nichteuropäische Kultur könnte diesbezüglich zum gegenteiligen Entschluss gelangen. Beide wären inkulturierte Ausdrucksformen der einen Kirche. Die eigentliche Frage lautet, in welchem Maße die universale Kirche lokale Kirchen in nichteuropäischen Kontexten unterstützt und bestärkt, die adäquatesten Möglichkeiten zu entdecken, die die Kirche innerhalb des besonderen (nichteuropäischen) kulturellen Kontextes zu einem wirksamen sakramentalen Zeichen machen.

Welche Rolle spielt Europa?

Dieser Essay hat geltend gemacht, dass die Sprache der Enteuropäisierung ein begrenzter und vielleicht sogar irreführender Weg ist, das nachkonziliare Interesse an der Förderung einer interkulturellen Weltkirche in Worte zu kleiden. Er hat den kommunikativen Polyzentrismus als die grundlegende Dynamik für Inkulturation wie auch für die immerwährende Läuterung der Kirche als Sakrament identifiziert, die das Konzil gefordert hat. Eine Frage bleibt noch. Gefährdet Europa - insbesondere die entstehende Europäische Union - die Entwicklung eines solchen kirchlichen Polyzentrismus? Eine kurze Antwort wird genügen müssen.

Es ist unwahrscheinlich, dass das entstehende Europa direkt Einfluss auf die interne Arbeitsweise der Kirche ausüben wird. Die symbiotische Synthese zwischen Kirche und europäischer Kultur vor der Reformation, die eine „europäisierte" Exportkirche hervorbrachte, existiert nicht mehr. Sowohl der kulturelle und der religiöse Pluralismus in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union als auch die eigene Lehre der katholischen Kirche in Bezug auf religiöse Freiheit verhindern, dass diese Synthese je wieder hergestellt wird. Zudem scheint das heutige Europa - gerade jetzt im Prozess der Schaffung seiner neuen Identität - gemischte Gefühle gegenüber jeder Identifikation mit den religiösen Symbolen der Vergangenheit zu haben (sehr zum Kummer Johannes Pauls II.).[11] Als entstehende korporative Wirklichkeit befasst sich Europa nicht mit dem internen Leben der Kirche. Folglich scheint es die Enteuropäisierung, die Läuterung oder die Entstehung eines kommunikativen Polyzentrismus in der Kirche nicht zu bedrohen.

Dennoch ist die Zukunft des kirchlichen kommunikativen Polyzentrismus (der

Enteuropäisierung) keineswegs gesichert. Nicht jeder in der Kirche ist der Meinung, dass der hier erörterte Polyzentrismus gefördert werden soll. Einige betrachten den sich daraus ergebenden Pluralismus als Bedrohung für einen anderen wichtigen kirchlichen Wert: die sichtbare Einheit in der Kirche. Seit dem Konzil hat sich die durch diese konkurrierenden Werte hervorgerufene Spannung innerhalb der Kirche noch nicht aufgelöst, obwohl gegenwärtig die Betonung der sichtbaren Einheit den Ausschlag gibt. Demgemäß wurde während des Pontifikats Johannes Pauls II. die entscheidungstragende Macht stark zentralisiert und in den Händen von römischen Kurienfunktionären konzentriert. Es ist wichtig zu bedenken, dass die spezifische kirchliche Kultur der römischen Kurie nicht mit der europäischen Kultur identisch ist. Dennoch ist sie fraglos europäisch, da sie der historischen Synthese von Kirche und Kultur aus früheren Zeiten wie auch dem europäischen Erbe und/oder der Ausbildung vieler seiner einflussreichsten Mitglieder sehr viel zu verdanken hat. Somit wirkt sich die Konzentrierung der entscheidungstragenden Macht in den Händen römischer Kurienfunktionäre zweifach auf die vorliegende Diskussion aus. Erstens verstärkt sie die europäische Vormachtstellung in der Kirche. Zweitens wirkt sie dem hier diskutierten kommunikativen Polyzentrismus entgegen.[12] Es ist diese innerkirchliche Zentralisierung der entscheidungstragenden Macht, nicht die Entstehung der Europäischen Union, die die Enteuropäisierung der Kirche gefährdet.

[1] Für einen prägnanten Überblick über diese Situation siehe Karl Rahner, *Ritenstreit - neue Aufgaben für die Kirche*, in: Schriften zur Theologie, XVI: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich u.a. 1984, 178.

[2] Für einen Überblick über die Kritik an Meta-Erzählungen siehe Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids, MI 1996, 42-46. Lieven Boeve untersucht einige der theologischen Folgen dieser Kritik: *Critical Consciousness in the Postmodern Condition: New Opportunities for Theology?*, in: Philosophy and Theology 10(1997/2), 449-468.

[3] Der Aufsatz von Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: Schriften zur Theologie, XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich u.a. 1980, 287-302, stellt seine fruchtbare Behandlung des Themas Weltkirche dar. Für eine weitere Erörterung siehe im gleichen Band *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, 303-318 und *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, 319-332.

[4] Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation*, aaO., 288-291.

[5] Siehe Karl Rahner, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, aaO., 327-329 und *Theologische Grundinterpretation*, aaO., 288-290.

[6] Eine solche Verschiebung provoziert Widerstand, wie Rahner selbst erkannt hat. Siehe seine Diskussion in *Ritenstreit*, aaO., 179.

[7] Siehe z.B. *Gaudium et spes*, in: LThK 14, Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg u.a. 1968, 21, 38, 43.

[8] Die Formulierung, wie sie in *Lumen Gentium* erscheint, weist darauf hin, dass die Mitglieder der Kirche eine Läuterung durchmachen müssen, sodass sie das Licht Christi glaubwürdiger zu bezeugen vermögen. Die Verwendung in *Gaudium et spes* ist viel breiter gefasst, indem sie signalisiert, dass sich die gesamte Kirche einer Läuterung unterziehen muss, so dass sie das von ihr verkündete Evangelium besser bezeugen kann. Das Konzil sah keinen Gegensatz zwischen den beiden. Eine Läuterung des Lebens der Mitglieder resultiert in einer Läuterung

der sichtbaren Erscheinung der Kirche. Eine Läuterung der Kirche führt zu einer Läuterung der Mitglieder. Es scheint, dass das Konzil hier ein gegenseitiges Verhältnis erkennt.

[9] Robert Schreiter, *Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?* in: CONCILIUM 30 (1994/1), 12-18, insb. 17. Ähnliche Spannungen entstehen, wenn die Weltkirche zur Diskussion steht. Siehe z.B. Avery Dulles, *The Emerging World Church: A Theological Reflection*, in: George Kilcourse (Hg.), Proceedings of the Catholic Theological Society of America, Bd. 39, Washington, D.C. 1984, 1-12.

[10] Zu Kriterien für Inkulturation siehe Robert J. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 182-187.

[11] Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa* (28. Juni 2003), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 161, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, insb. 7, 24 und 110.

[12] Zu diesen beiden Punkten ist die jüngste Kritik an den Praktiken der römischen Kurie durch den ehemaligen Ordensgeneral der Karmeliter Camilo Macisse aufschlussreich. Siehe Camilo Macisse, *Violence in the Church*, in: The Tablet (22. November 2003), 8-9.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Eine europäische Zivilreligion?

Giuseppe Ruggieri

I. Zum Verständnis der aktuellen Situation

Die christlichen Kirchen fühlen sich in den Prozess der europäischen Einigung, die nicht nur auf wirtschaftlicher, sondern auch auf politischer Ebene immer näher rückt, zutiefst involviert. Dieses Interesse der Kirchen an Europa ist nicht zufällig. Spätestens seit Paulus wohnt dem christlichen Glauben der beinahe natürliche Drang inne, die Grenzen zwischen Völkern und Nationen zu überwinden. Seit Christus die ganze Welt erlöst hat, gibt es keine Griechen oder Barbaren mehr, denn wir sind alle „eins" in Christus, und das ist im Hinblick auf die Bindungen, die ein Volk zusammenhalten und es von den anderen Völkern unterscheiden, an sich schon ein dialektisches Prinzip. Allerdings steht dieses Prinzip der Einheit aller Frauen und aller Männer in Christus formal gesehen nicht im Widerspruch zu den zahlreichen Unterschieden, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet haben, denn es stellt die Einheit auf eine Ebene, die radikal anders ist als die Ebenen der Kultur, der Politik oder der Gesetzgebung.

Und doch kann es nicht umhin, jede soziale und politische Ordnung, die eine Abschaffung der Grenzen anstrebt, mit Genugtuung zu begrüßen.

Wenn wir uns nun von dieser abstrakten und idealen Vorstellung ab- und der konkreten Geschichte zuwenden, erscheinen die Dinge komplexer. Denn auf der einen Seite hat der Glaube in seinen radikalsten Äußerungen durchaus Haltungen hervorgebracht - und tut dies noch immer -, die der herrschenden Weltordnung kritisch gegenüberstehen und sie aufgrund der inneren oder äußeren Zwietracht der Völker als vergänglich oder sogar als dem Plan Gottes entgegengesetzt betrachten. Auf der anderen Seite hat der christliche Universalismus - zumindest seitdem zwischen dem Christentum und dem späten römischen Reich „Frieden" geschlossen worden ist, ein „Friede", der auch Bestand hatte, als die Barbaren das Erbe ebendieses römischen Reiches antraten - vor allem im Mittelalter eine übernationale Gemeinschaft geschaffen: das „Christentum", das sich sowohl von der Kirche als auch von den einzelnen Staaten unterschied, jedoch seine eigene Einheit, seine Gesetze und seine allgemein anerkannten Gebräuche hatte. Und dieses „Christentum" hat dann auch seine unvermeidlichen Feinde gehabt[1], denn die Einheit, die es repräsentierte, gehörte der kulturellen, juristischen und politischen Ebene an und stand nicht selten im Widerspruch zu jener Einheit, die das Evangelium vom Reich allen Frauen und allen Männern verheißt.

Dieses Christentum ist in der westlichen Welt formell abgeschafft worden, als man in zwei Revolutionen, der amerikanischen und der französischen, zwei Grundsätze formulierte: einerseits den Grundsatz, wonach der Staat nicht für Gesetze „respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof" zuständig sei (1. Entwurf der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika), und andererseits den Grundsatz, wonach „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi" (Artikel 10 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte). Wenn man genau hinsieht, haben die Formulierungen aus den beiden Verfassungen eines gemeinsam: Die Gesetze werden im Hinblick auf die religiösen Überzeugungen sozusagen für „gleichgültig" erklärt - und damit war einer der Grundpfeiler des Christentums in sich zusammengestürzt.

Doch auch hier erscheint die konkrete Geschichte komplexer, denn trotz der im Westen von der protestantischen Reformation herbeigeführten Kirchenspaltung und trotz seiner formellen Abschaffung durch die neue, von den Revolutionen der Moderne geschaffene Ordnung hat das mittelalterliche Christentum in gewisser Weise bis heute überlebt - in seinen „Resten" (den Überbleibseln bestimmter Gesetze und Gebräuche) und als ein nicht nur für die Katholiken

Der Autor

Giuseppe Ruggieri ist Professor der Theologie am theologischen Kolleg „San Paolo" in Catania und Mitglied des Instituts für Religionswissenschaften in Bologna. Er ist Herausgeber der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia". Seine jüngste Buchveröffentlichung ist: Cristianesimo, chiese e vangelo (Bologna 2002). Für CONCILIUM gab er zuletzt, zusammen mit José Oscar Beozzo, das Heft „Strukturen für eine ökumenische Kirche" (3/2001) heraus. Anschrift: Piazza Dante 32, I-95124 Catania, Italien. E-Mail: rotger@tin.it.

verbindliches „Ideal". Die mehr als tausendjährige gegenseitige Durchdringung der Forderungen des christlichen Glaubens und der sozialen Sitten und Gesetze hat der Kultur der europäischen Völker sozusagen ihren unauslöschlichen Stempel aufgedrückt. Diese Spuren des Christentums müssen auf der anderen Seite dem Säkularisierungsprozess Rechnung tragen, der in der westlichen Welt stattgefunden hat und den manche neuerdings auf das Weltbild der jüdisch-christlichen Tradition zurechtbiegen wollen, während andere hierin einen unauflöslichen Widerspruch sehen. In der Tat hat die Säkularisierung, objektiv betrachtet, eine sowohl für das Christentum als auch für die Kirchen vollkommen neue Situation geschaffen.[2] Der Begriff „Säkularisation", der in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden 1646 die Enteignung kirchlichen Besitztums zugunsten der Fürsten oder der reformierten Landeskirchen bezeichnet, erscheint bereits in den kirchenrechtlichen Disputen des ausgehenden 16. Jahrhunderts und meint dort den Übergang eines Ordensangehörigen vom Ordensstand in den weltlichen Stand. Diese Wortherkunft ist kein bloßes gelehrtes Kuriosum, sondern ist wesentlich für die Entwicklung des Begriffs und der aus ihm hervorgegangenen historischen Visionen. „Seit seinem ersten Auftauchen ist der Begriff der Säkularisierung also geprägt von einem *antithetischen Schema:* von jenem Dualismus von *regularis* und *säkular,* der, wenngleich erst virtuell, schon die moderne Metamorphose der ‚Paulinischen Paare' himmlisch/irdisch, kontemplativ/aktiv, spirituell/weltlich enthält".[3] Die moderne Mentalität assoziiert mit diesem Begriff also nicht nur den Prozess, in dessen Verlauf die kirchliche Kontrolle über das soziale Leben abnimmt - durch den Verlust des Besitzes oder der Kontrolle bestimmter Güter, durch institutionelle Veränderungen in den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft oder auch durch Veränderungen in der Mentalität -, sondern verbindet damit außerdem eine Vision von einem Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, dass der herrschenden spirituellen Situation entspricht.

Doch das Phänomen der Säkularisierung lässt sich nicht auf das bis hierher Gesagte reduzieren. Auch wenn sich einige mit dieser Erkenntnis schwer tun: Die religiöse Dimension des Zusammenlebens in der Gesellschaft ist von der Säkularisierung nie geleugnet, sondern in der Form der „Zivilreligion" stets aufrechterhalten worden. Um zu den Ursprüngen dieses Konzepts zu gelangen, müsste man sehr, sehr weit zurückgehen: bis zu Terentius Varro († 27 v. Chr.), auf den sich Augustinus bezieht. Eine „Zivilreligion" war für Varro notwendiger Bestandteil der Stadtverwaltung.[4] Doch nicht er, sondern Rousseau ist der Autor, auf den sich die Zeitgenossen stützen.[5] Der Amerikaner R. Bellah hat Rousseaus Konzept einer Zivilreligion wieder aktuell gemacht, das heißt, er hat es nicht nur mit den für die Lenkung eines Staates notwendigen religiösen Wahrheiten, sondern auch mit den für seine Weltanschauung grundlegenden Werten einer Gemeinschaft ausgestattet.[6] Zwar erhält der Begriff „Zivilreligion" je nach nationalem oder kulturellem Zusammenhang in den verschiedenen Gebieten Europas eine jeweils andere Bedeutung[7], doch Rousseaus Formulierungen sind gewissermaßen weitsichtig und besitzen noch heute eine Klarheit, um die sich manche

der Autoren, die sich auf ihn beziehen, vergeblich bemühen: „Es gibt somit ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis[8], und es ist Aufgabe des Souveräns, dessen Artikel aufzustellen, wenngleich auch nicht als religiöse Dogmen, sondern als *Ausdruck des sozialen Gewissens* [Hervorhebung von mir, G.R.], ohne welches es unmöglich ist, ein guter Bürger oder ein treuer Untertan zu sein. Ohne jemanden zwingen zu können, daran zu glauben, kann er jedoch aus dem Staat verbannen, wer nicht an sie glaubt. Er kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich der Gesellschaft widersetzt (= *insociable*) und daher unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben und im Bedarfsfalle sein Leben seiner Pflicht zu opfern."[9]

Von den Unterschieden in der Praxis der Zivilreligion in den jeweiligen Ländern oder Kontinenten einmal abgesehen (in den Vereinigten Staaten hat sich ein ganz anderes Verhältnis zwischen Religion und Staat herausgebildet als bei den europäischen Völkern), muss man jedoch auf eines ganz besonders achten. Die *civil religion* sagt nichts aus über die politische Bedeutung, die jede Religion unweigerlich besitzt, sei sie nun eher konservativ oder eher revolutionär. Sie ist kein Synonym für Begriffe wie „politische Theologie", „politisches Christentum" und dergleichen mehr. Eine Religion kann in der Tat politisch außerordentlich relevant sein, und zwar auch dann, wenn sie von der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit abgelehnt wird. Worauf es jedoch ankommt, ist, wie H. Lübbe zutreffend bemerkt, die Tatsache, dass die *civil religion* „das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur [ist], die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert, das heißt auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig dargestellt"[10].

Die Entwicklung der westlichen Gesellschaften hat der konkreten Dynamik der Zivilreligion noch eine weitere Variante hinzugefügt. Denn auch wenn die Werte der Zivilreligion nicht Eigentum der Kirchen sind, ist es dennoch ebenso zutreffend, dass sich in der Splitterkultur der nachindustriellen Gesellschaft niemand eher als die Kirchen in der Lage zeigt, diesen Werten Nahrung zu geben. Die Kirchen erfahren eine neue Anerkennung ihrer Funktion, und zwar genau von ebenjenen säkularisierten Gesellschaften, die ihre Kontrolle nicht mehr dulden wollen und eifrig auf die Bewahrung von Pluralismus und religiöser Freiheit bedacht sind. Nichts ist in diesem Zusammenhang aussagekräftiger als die Worte, die der bayrische Kultusminister am 30. August 1995 bei einem offiziellen Empfang im Saal der Münchner Residenz an die zu ihrem zweiten Kongress zusammengekommenen katholischen Theologen Europas richtete:

„Was bedeuten Glauben und Kirche heute? Trotz einer Diagnose, die eher desillusionierend wirkt, ist es meiner Ansicht nach falsch, zu resignieren. Ich meinerseits, als Politiker, der sich seiner eigenen Verantwortung bewusst ist, halte es angesichts dieser Situation für vernünftig und notwendig, in unserem Land die starke Position der beiden großen christlichen Konfessionen zu verteidigen, und das nicht (nur) im Interesse der Kirchen, sondern eher deswegen, weil dies auch im Interesse unseres Staates liegt. Das, was der Staat den Kirchen garantiert, vom juristischen Schutz bis hin zu ökonomischen Leistungen, ist nämlich keineswegs ein Akt der Wohltätigkeit. Wenn man ein bisschen nachdenkt, wird man einsehen, dass der Staat, indem er so handelt, sich selbst einen ‚Gefallen' tut. Es ist offensichtlich, dass die Kirchen in der Vergangenheit und auch heute überaus wichtige Faktoren der Integration in unserer Gesellschaft und in unserem Staat darstellen. Sie stabilisieren die politische Kultur, indem sie einer großen Zahl von Männern und Frauen Werte und Wertebewusstsein vermitteln. Auf diese Weise geben sie nicht nur dem Einzelnen Halt, sondern bilden zugleich auch ein Gegengewicht zu der in unserer Gesellschaft immer stärker ausgeprägten Individualisierung und Aufsplitterung."[11]

Es entsteht somit eine merkwürdige Ungleichheit der Ziele: Die Kirchen werden aufgefordert, Aufgaben im Hinblick auf die Dynamik der Gesellschaft und die Erfordernisse ihres zivilen Zusammenhalts wahrzunehmen, doch die Kirchen ihrerseits verfolgen mit dieser Dienstleistung ihren eigenen Zweck. Denn es ist offensichtlich, dass die Kirche und die Zivilgesellschaft (und der Staat als ihre Erscheinungsform) aus einander entgegen gesetzten Absichten heraus handeln. Auf kirchlicher Seite will man sich nicht auf eine bloße soziale Funktion beschränken lassen; man macht die Ursprünglichkeit und Unabänderlichkeit der eigenen Sendung geltend und stellt die eigene Existenz nicht auf die politische Basis eines gegenseitigen Vertragsverhältnisses, sondern auf das göttliche Fundament, auf dem die Kirche selbst sich erhebt, und auf ein Menschenbild, in dem der von Gott geschaffene und auf Gott hin ausgerichtete Mensch mit all seinen Belangen Teil des legitimen Wirkungsbereiches der Kirche ist. Der angestrebte Einfluss auf die Dynamik der Zivilgesellschaft wird von den Kirchen als die Konsequenz eines von Christus selbst empfangenen Auftrags betrachtet.
Auf der anderen Seite neigt man dazu, diesen „Anspruch" nicht zu beachten. Ein moderner laizistischer Staat gründet sich auf einen in der betreffenden Verfassungscharta niedergelegten Bürgervertrag und erkennt die religiösen Überzeugungen dieser Bürger „de facto" an, insofern sie den Überzeugungen der anderen Vertragsteilnehmer nicht im Wege stehen. Während der laizistische Staat (und die öffentliche Meinung unserer modernen Gesellschaften) also die unweigerlich aus den religiösen Unterschieden entstehenden konfliktiven Elemente und den jedem Konflikt zugrunde liegenden Absolutheitsanspruch ignoriert, erkennt er durchaus an, welche Funktion die Glaubensinhalte wahrnehmen können, wenn es darum geht, den Frieden zwischen den Bürgern zu garantieren. Denn selbst die Aufmerksamkeit für die Armen und die Verkündigung der Solidarität dienen als ein Ventil, das den Druck der sozialen Ungleichheit auf ein erträgliches Maß

herabmindert. Hierbei handelt es sich um eine überaus wichtige Funktion im Hinblick auf die Kontrolle kollektiver Gewalt, die, wenn nicht das einzige, doch gewiss eines der vorrangigsten Ziele des Staates ist. Vor diesem Hintergrund muss das wiederholte Drängen des gegenwärtigen Bischofs von Rom auf eine Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas verstanden werden. Aus historischer Sicht ist dies ein völlig legitimes, doch auch einseitiges Anliegen. Denn wenn der Einfluss des Christentums (und seiner jüdischen Wurzeln) auf die Entstehung auch des modernen Europa nicht geleugnet werden kann, dann kann auch der Einfluss anderer Faktoren nicht geleugnet werden, die sich nicht auf das Christentum zurückführen lassen, wie etwa der arabischen Kultur im Mittelalter oder der Gesamtheit der modernen Wertesysteme, die häufig in Abgrenzung vom historischen Christentum, wenn auch nicht in Abgrenzung vom Evangelium formuliert worden sind (eine Unterscheidung, die Rousseau selbst in dem oben zitierten Text getroffen hat). Doch eine Verfassung ist kein historischer Text, und es ist nicht die Aufgabe der europäischen Verfassung, die Geschichte Europas zu rekonstruieren.

Es gilt also, den Kern des bestehenden Problems zu erfassen, den man vielleicht so formulieren könnte: Wie ist die faktische oder formelle Anerkennung der Rolle, die die Kirchen für die Aufrechterhaltung einer „Zivilreligion" der Bürger spielen, zu bewerten?

II. Die Herausforderung an den Glauben der Kirchen

Ich glaube, dass die Aufgabe des Theologen in dieser denkbar komplizierten Situation, die ich beschrieben habe, vor allem darin besteht, zu erkennen, worum es tatsächlich geht. Das Szenario, das sich in der gegenwärtigen Lage entfaltet, hängt nicht davon ab, ob die Erwähnung der christlichen Wurzeln Europas formal in den Text der neuen europäischen Verfassung aufgenommen wird. Über diese letztlich unbedeutende Frage hinaus hat die konkrete Entwicklung der Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und der europäischen Gesellschaft eine Alternative ins Blickfeld gerückt, die spätestens seit dem vierten Jahrhundert wie ein roter Faden die gesamte Kirchengeschichte durchzieht.[12] Das Problem, das sich gegenwärtig stellt, ist nur eine neue Variante der Schwierigkeit, die die Kirchen immer gehabt haben und die darin besteht, sich die eigene eschatologische Dimension, den vorrangigen und wesentlichen Bezug zum Evangelium vom Reich zu bewahren. Je mehr sich die Kirchen nämlich von der Dynamik der zivilen Gesellschaften vereinnahmen lassen, um den Zielen zu dienen, die diese Gesellschaften sich auf historischer Ebene gesetzt haben, desto unwahrscheinlicher ist es, dass es ihnen gelingt, deutlich zu machen, wie radikal sich das Gottesreich von allem unterscheidet, was eine menschliche Gesellschaft bewegt. Und dann wird die Botschaft, zu deren Trägerinnen sie sich machen, nach und nach aus der Dimension des Evangeliums in die Dimension eines ethischen Wertesystems übergehen. Ohne hier näher auf die Diskussion der „Werte" eingehen zu können

- darauf, ob sie für die subjektive Erkenntnis eine objektive Transzendenz besitzen oder nicht, ob sie eine Erfahrung darstellen, die sich auf das moralische Empfinden zurückführen lässt oder nicht etc. -, ist von unserem Standpunkt aus betrachtet eine Feststellung wesentlich: Der „Wert" hat in unserer Gesellschaft den Begriff des Guten ersetzt und bezeichnet das, was gegenwärtig das Handeln einer Person oder einer gesellschaftlichen Gruppe zu bestimmen vermag. Wenn wir also die Dynamik unserer Gesellschaften begreifen wollen, dann müssen wir Max Webers soziologische Reduktion der Werte akzeptieren.[13] Die Transzendenz der Werte ist lediglich eine normative, die sie, unabhängig von ihrer Gültigkeit an sich, zu Bezugsgrößen des konkreten, historischen Handelns des Menschen werden lässt. Der Vorrang der Dimension der Werte vor der Dimension des Guten setzt voraus, dass man der durch den Menschen vorgenommenen „Wertung" Priorität einräumt.

Die Gesellschaften bewerten den sozialen Nutzen der Kirche heute anders als in der Vergangenheit. Von einem Klima der Gegensätzlichkeit ist man zu einer eher ruhigen Symbiose übergegangen. Denn auch in den säkularisierten Gesellschaften tragen die Kirchen erheblich dazu bei, die Werte am Leben zu erhalten, auf die diese Gesellschaften angewiesen sind, wenn sie bei der Verfolgung der Ziele, die sie sich gesteckt haben, nicht aus dem Gleichgewicht geraten wollen. Doch wenn die Kirchen diese von ihnen sogar angestrebte Rolle tatsächlich übernehmen, dann müssen sie wissen, dass sie damit zugleich auch eine entsprechende „Übersetzung" der Botschaft des Evangeliums akzeptieren, die auf diese Weise Teil einer ihr fremden Dynamik wird. Das heißt, sie müssen entscheiden, welche Weise, dem Menschen zu dienen, ihrer Berufung am ehesten entspricht: die Verkündigung des Reichs oder die Errichtung einer „religiösen" Stadt.

Man kann das Problem auch an folgender Alternative verdeutlichen: Entweder die Kirche nimmt ein öffentliches Erscheinungsbild an, das die Logik des Evangeliums sichtbar macht; oder sie nimmt ein Erscheinungsbild an, mit dem sie die Ziele einer bestimmten Gesellschaft unterstützt. Man muss allerdings realistisch sein und zugeben, dass es für die Kirchen sehr schwierig ist, sich der Anerkennung zu entziehen, die eine demokratische und im Wesentlichen säkularisierte Gesellschaft ihnen zuteil werden lässt. Es handelt sich hierbei um eine neue, noch unbekannte Form einer uralten Verbindung. Spätestens seit dem vierten Jahrhundert, als das Christentum zu einer Religion der Massen geworden ist, hat es die Funktion übernommen, die in Israel die „Religion der Väter" und im Römischen Imperium die traditionelle „heidnische" Religion innegehabt haben.

Und es trifft ebenfalls zu, dass diese Anerkennung es den Kirchen zuweilen ermöglicht, auch die Rechte der Opfer ebendieser Gesellschaften geltend zu machen. Doch wieder muss man realistisch sein und zugeben, dass diese Verbindung eine Quelle des Leids und des Unbehagens für alle ist, die empfänglich geblieben sind für das, was das Zweite Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium* 8,3) als die *via Iesu* bezeichnet, den vorgeschriebenen Weg des Evangeliums, den Weg der Armut, der Demut und der Entsagung. Dieser Weg Jesu ist den Erfordernissen des menschlichen Zusammenlebens auch in puncto Zivilreligion nicht

zwangsläufig entgegengesetzt. Doch das Bestreben der Christen, die der *via Iesu* gerne folgen möchten, richtet sich darauf, das Positive am Reich Gottes sichtbar zu machen, das immer schon in der Geschichte Wirklichkeit wird, und zwar vor allem unter den Opfern jener Gesellschaften, die einen Gott suchen, der, wie der Psalmist sagen würde, „meine Hände zu kämpfen lehrte und meine Arme, den ehernen Bogen zu spannen" (vgl. Ps 18,35). Nicht weniger realistisch als diejenigen, die die Funktion des Christentums als Zivilreligion akzeptieren, beobachten die, die sich um die Reinheit des Evangeliums sorgen, die unvermeidlichen Verluste, die die Kirchen bei dem Versuch erleiden, Gott das zu geben, was der Kaiser für sich selber braucht.

Vor dieser Alternative, die das Leben der Kirche noch heute prägt, kann sich der Theologe vielleicht nur darauf beschränken, an das schmerzliche Verantwortungsbewusstsein des Franz von Assisi zu erinnern, der seine Brüder in seinem Testament (1226) dazu aufrief, der *forma evangelii* treu zu bleiben und gleichzeitig die *forma ecclesiae romanae* zu respektieren. Auch hier zeigt die Geschichte, dass der Versuch, die eine Form wie eine Kriegsstandarte gegen die andere ins Feld zu führen, d.h. den realistischen Kompromiss einer um soziale Anerkennung bemühten Kirche gegen die Forderung der Nachfolge auf der *via Iesu* auszuspielen und umgekehrt, dass ein solcher Versuch letztlich das Evangelium der Barmherzigkeit dessen missachtet, der „alle im Ungehorsam eingeschlossen hat, um an allen Barmherzigkeit walten zu lassen".

Gewiss kann man eine „ideale" Theologie verfassen und versuchen, die Notwendigkeit einer „Volkskirche" auf der einen Seite oder die Forderung nach der „Radikalität des Evangeliums" auf der anderen Seite darzustellen. Im ersten Fall würde man dem Realismus als dem unausweichlichen Maß aller Dinge huldigen und im zweiten die ungetrübte Authentizität der Treue zu den Ursprüngen preisen. Ich glaube, ich habe deutlich gemacht, was ich für das Richtige halte. Aber ich ziehe den demütigen Standpunkt des heiligen Franziskus der Heuchelei gezwungener Rechtfertigungen oder der Hybris einer intoleranten Reinheit vor.

[1] Vgl. Giuseppe Ruggieri (Hg.), *I nemici della cristianità*, Bologna 1997.

[2] Hans-Wolfgang Strätz, *Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur*, in: A. Rauscher (Hg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800, Paderborn 1976; ders., *Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen*, in: A. Langner (Hg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München/Paderborn, 1978; ders., Art. *Säkularisation, Säkularisierung II*, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. V, Stuttgart 1984.

[3] Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main/Leipzig 1996, 21, mit Bezugnahme auf die Untersuchungen von Strätz.

[4] Varro unterschied zwischen der „mythischen" Theologie, also der in der Mythologie enthaltenen Gotteserkenntnis, auf die die Dichter zurückgreifen; der „natürlichen" Theologie der Philosophen, die Wahres und Falsches zu unterscheiden wissen; und der „bürgerlichen" Theologie, „quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent": M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 9, hg. von B. Cardauns, Mainz/Wiesbaden 1976.

[5] Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social,* hg. von M. Halbwachs, Paris 1943, Buch IV, Kap. 8.

[6] An dieser Stelle seien nur einige seiner zahlreichen Arbeiten zu diesem Thema genannt: Robert N. Bellah, *Civil Religion in America,* in: Daedalus 96 (1967), 1-21; ders., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial,* New York 1975; eine Übersicht bietet Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur,* Gütersloh 1987. Es fällt auf, dass dieser Autor darauf verzichtet, den von Bellah benutzten amerikanischen Begriff zu übersetzen.

[7] Vgl. das kürzlich erschienene, von Richard Puza zusammengestellte Heft 183/2 (2003) der Theologischen Quartalschrift zum Thema Zivilreligion, das sich mit der Situation in Frankreich, Ungarn, Deutschland, Belgien, den Niederlanden und Italien befasst.

[8] Der Begriff des „zivilen Glaubens" existierte bereits bei Voltaire. Rousseau spricht ohne Unterschied von „zivilem Glauben" und „ziviler Religion".

[9] Rousseau, *Du contrat social,* aaO., 427 (dt. Übersetzung: Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts,* Frankfurt am Main/Leipzig 1996, 184).

[10] Hermann Lübbe, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität,* in H. Kleger/A. Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 206.

[11] Ich zitiere auf der Grundlage der mir vorliegenden französischen Übersetzung der Ansprache, die an die Anwesenden verteilt wurde.

[12] Zum Folgenden vgl. Giuseppe Ruggieri, *Cristianesimo, chiese e vangelo,* Bologna 2002, 339-358.

[13] Vgl. Max Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften,* in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur, 7 (1917), 40-88.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Christentum in einem multireligiösen Europa

Thomas Bremer

Europa war immer multireligiös

Europa war immer multireligiös. Es ist kein neues Phänomen, dass neben dem Christentum in seinen verschiedenen Ausformungen auch Angehörige anderer Religionen in Europa präsent sind. Die Christianisierung des Kontinents dauert viele Jahrhunderte, in denen fast überall Formen der vorchristlichen Religionen und Synkretismus zu finden waren, und noch vor ihrem Abschluss gab es Juden

und Muslime in verschiedenen Teilen Europas. Doch sind auch die Teilungen innerhalb des Christentums zu beachten, die Trennung zwischen dem christlichen Osten und dem Westen seit dem 11. Jahrhundert, die verschiedenen Bewegungen des Hochmittelalters und die Reformationen des 16. Jahrhunderts, die ebenfalls für eine Vielfalt der europäischen Religionslandschaft sorgten. Schon vor der Vertreibung von Juden und Muslimen aus Südwesteuropa tauchten Angehörige dieser Religionen in Südosteuropa auf, und obgleich die Präsenz von Islam in Albanien und Bosnien wohl ohne die Kriege und Unruhen der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts nicht so deutlich ins öffentliche Bewusstsein gerückt wäre, haben beide Religionen dort eine jahrhundertelange Tradition. Die Türkei, um deren EU-Kompatibilität diskutiert wird, war lange Zeit eine bedeutende europäische Macht. Schließlich haben die Wanderungsbewegungen der Moderne dazu beigetragen, dass heute auch fernöstliche und afrikanische Religionen fast überall in Europa vertreten sind. Allein in Hamburg, einer traditionell vom Luthertum geprägten Stadt, gibt es über 50 verschiedene schwarzafrikanische Gemeinden und Kirchen[1] - ein Beispiel dafür, dass traditionelle religiöse Milieus kaum noch existieren.

Europa war also immer multireligiös. Und dennoch galt und gilt Europa als der christliche Kontinent schlechthin. Das Christentum ist bekanntlich zur vorherrschenden Religion in Europa geworden, so dass die anderen Religionen zwar präsent waren, aber doch immer als Randerscheinung betrachtet wurden. Den christlichen Kirchen ist es in der Geschichte weitgehend gelungen, sich als die allein berechtigte, weil allein richtige Religion darzustellen. Dieser Exklusivismus bezog sich zunächst auch auf andere, konkurrierende Formen des Christentums, und erst allmählich, nach 1648, erkannten sich die Großkirchen gezwungenermaßen, durchaus nicht freiwillig und aus Einsicht, in ihrer Existenz gegenseitig an, ohne sich jedoch in ihrem Kirche-Sein zu akzeptieren und ohne die Verfolgung und Benachteiligung kleinerer christlicher Gruppen und Kirchen abzulehnen. Die Stabilisierung des Christentums in Europa durch die Verbindung mit Herrschaftsstrukturen trug entscheidend nicht nur dazu bei, dass es zur vorherrschenden Religion auf dem europäischen Kontinent wurde, sondern auch dazu, dass überall dort, wo christliche Herrscher an der Macht waren, die von ihnen kontrollierten Gebiete als christlich betrachtet (oder christlich gemacht) wurden und der Kontinent somit für den christlichen Glauben arrondiert wurde. Ein ganz ähnliches Phänomen lässt sich auch für den Islam beobachten; gerade an den Kontaktstellen zwischen den beiden Religionen, vor allem in Südosteuropa, lässt sich historisch sehr deutlich sehen, wie beide Ansprüche miteinander konkurrierten: Wechselten Gebiete von österreichischer unter osmanische Herrschaft, so waren sie eben nicht mehr „christlich", und umgekehrt. Die konkrete Religionsausübung der Bevölkerung spielte für diese Betrachtungsweise keine große Rolle. In Zentraleuropa jedoch waren die Herrschaftsstrukturen und Grenzen unangefochten, jedenfalls konnten sie nicht unter nichtchristliche Kontrolle geraten, und so war und blieb Europa christlich. Die faktische Präsenz von anderen Religionen wurde marginalisiert - entweder bezüglich des Islam in Südosteuropa,

das „am Rande" Europas lag, oder innergesellschaftlich, wo andere Religionen bei einzelnen Menschen zuweilen toleriert wurden, wenn das aus verschiedenen Gründen opportun erschien, etwa bei Juden.

Kolonien und Missionare

Mit der Entdeckung und Eroberung anderer Kontinente änderte sich diese Situation. Die europäischen Staaten hatten jetzt Kolonien, in denen der größte Teil der Bewohner nicht-christlich war. Die Missionierung dieser „Heiden" ging Hand in Hand mit der Eroberung und Herrschaftskonsolidierung der betreffenden Gebiete, und die Kolonialstaaten arbeiteten hier mit ihren Mehrheitskirchen eng zusammen. Ein Problembewusstsein entstand so zunächst nicht; allerdings nahm das Interesse an den Religionen der betreffenden Gebiete zu, und in der wissenschaftlichen Theologie entstanden allmählich Fächer wie die Religionswissenschaft oder die Missionswissenschaft. Europa als der christliche Erdteil schlechthin bemühte sich also (in vielen Fällen erfolgreich) um den Export des Christentums in den Rest der Welt. Die anderen Religionen wurden zwar zunächst nicht als Gesprächspartner ernst genommen, und auch von Toleranz ihnen gegenüber kann keine Rede sein, aber sie wurden in ihrer Existenz wahrgenommen. Diese Beschäftigung trug in nicht geringem Maße dazu bei, dass die nicht-christlichen Religionen in Europa vom Objekt der Betrachtung zum Subjekt des Dialogs werden konnten. Während bis weit in das 20. Jahrhundert Karrieren in den europäischen Mutterländern nur für solche Abkömmlinge der Kolonien möglich waren, die sich in Lebensweise, Bildung und auch Religion weitgehend angepasst hatten, wurde die Übernahme der christlichen Religion bei Menschen, die keine Leitungsfunktionen übernahmen, nicht als notwendig erachtet, so dass mehr und mehr Muslime, Hindus, Sikhs und andere nach Europa kamen. Die schon erwähnte Verstärkung der Migrationsbewegungen in den Jahren nach 1945 tat ein Übriges dazu.

Die Erkenntnis, dass Europa mehr und mehr aufhörte, ein christlicher Kontinent zu sein, war insbesondere für die christlichen Großkirchen ein oft langwieriger und durchaus schmerzhafter Prozess. Sie mussten sich damit abfinden, dass ihre einst unangefochtene Position zunehmend in Bedrängnis geriet. Zugleich aber entstand in ihnen ein Verständnis für den Wert und die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs. Somit unterscheidet sich die heutige Situation - trotz aller Schwierigkeiten und Mängel - erheblich von der vergangener Jahrhunderte. Erstmals können wir ein Zusammenleben verschiedener Religionen feststellen, das nicht primär auf Konkurrenzverhalten beruht und auf die Überzeugung reduziert ist, die Anderen seien zu Angehörigen der eigenen Religion zu machen. Die Vielfalt der Religionen ist eine Tatsache, mit der sich inzwischen auch die Vertreter der traditionellen Religionen abgefunden haben, ja der sie zuweilen sogar positive Seiten abgewinnen können.

Die Theologie der Religionen

Daraus folgt die Frage, was das für das Christentum und für die Theologie bedeutet. Das Christentum erhebt grundsätzlich den Anspruch, dass seine Erklärung Gottes und der Welt die einzig wahre ist, dass sie auch für alle diejenigen Menschen Gültigkeit hat, die das Christentum nicht kennen oder die es ablehnen. Die Überzeugung muss notwendig bereits mit der puren Existenz anderer Erscheinungsformen von Religion kollidieren. Diese kann dann nur insofern Sinn haben, als die anderen Religionen in irgendeiner Weise auf das Christentum und den christlichen Gott verweisen. Diese Ansicht ist in den Dokumenten des II. Vaticanums ausgedrückt[2], und sie steht in einer Spannung zur Theologie der Religionen, insbesondere zu deren neueren Entwicklungen, die nicht nur den anderen Religionen einen eigenen Wert zugestehen, sondern sie in einer gewissen Parallele zum Christentum verstehen, was in den letzten Jahren auch römische Lehräußerungen provoziert hat.

Es ist zu beachten, dass konkrete Lebensumstände, Kontexte, nicht nur die theologische Ausdrucksweise prägen, sondern auch Anlass für theologisches Erkennen sind. Das bedeutet, dass die christlichen Kirchen in Europa die Präsenz anderer Religionen nicht nur theologisch und pastoral reflektieren müssen, sondern dass diese Präsenz auch den Anspruch des Christentums auf Absolutheit vor die Herausforderung stellt, den anderen Religionen ihren gebührenden Platz im eigenen Denksystem zuzuweisen. Das erfordert einen langen und intensiven theologischen Denkprozess, und wie die von der Theologie der Religionen aufgeworfene Frage noch nicht erledigt ist, so wird sich auf diese Herausforderung keine eindeutige und allgemein befriedigende Antwort finden lassen. Die europäischen Kirchen stehen aber dennoch vor der Notwendigkeit, jetzt Umgangsweisen mit den anderen Religionen zu finden, und zwar nicht nur praktische Wege zu ihrer Tolerierung, sondern auch theologische Ansätze ihrer Integration in das Verständnis von europäischem Christentum. Diese Aufgabe ist um so dringender, da die Kirchen in die europäische Unheilsgeschichte bezüglich anderer Religionen verstrickt sind, so dass es hier auch um die Übernahme von historischer Verantwortung geht.

Der Autor

Thomas Bremer, geb. 1957, Dr. theol., ist Professor für Ökumenik und Friedensforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Er studierte Katholische Theologie, Slawische und Klassische Philologie in München und Belgrad und wurde 1990 mit einer Arbeit zur Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Orthodoxie in Russland und Serbien, die ökumenischen Beziehungen zwischen westlichen und östlichen Kirchen sowie Kirchen und Religionsgemeinschaften in Konfliktsituationen. Er ist Mitherausgeber bzw. Redaktionsmitglied mehrerer Zeitschriften, u.a. von „Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung" und „The Journal of Eastern Christian Studies". Veröffentlichungen u.a.: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Würzburg 1992); Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine (Erfurt 2001); Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien, Freiburg 2003. Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Ökumenisches Institut, Universität Münster, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster. E-Mail: th.bremer@uni-muenster.de.

Wie können die Kirchen dieser Verantwortung angemessen nachkommen? Ein erster und notwendiger Schritt ist es, die faktische Präsenz der anderen Religionen im „christlichen" Europa dadurch zu akzeptieren, dass man sie in ihrem Dasein und in ihrem Anderssein wahrnimmt und sie nicht als fremde Phänomene bestenfalls duldet. Dadurch soll das Ergebnis der notwendigen theologischen Auseinandersetzung jedoch nicht vorweggenommen werden. Zunächst also müssen die Kirchen in Europa die anderen Religionen wahrnehmen. Das kann auf vielfache Weise geschehen: Ein erster Schritt ist das Kennenlernen. Vielfach leben die Angehörigen der traditionellen Kirchen und die anderer Kirchen und religiöser Gemeinschaften nebeneinander, ohne von ihren Glaubenstraditionen und religiösen Praktiken viel zu wissen. Die Erfahrung zeigt, dass solche Prozesse gesteuert werden können und müssen. Ein aktives Aufeinander-Zugehen ist also notwendig. Wichtig ist dabei, dass sich Begegnungen und Kontakte nicht nur auf die Ebene der Kirchenleitungen und der Führungen nichtchristlicher Religionsgemeinschaften beschränkt, sondern auch die Gläubigen einschließt. Sie müssen sich in ihren religiösen Überzeugungen und Praktiken kennen lernen. Zugleich müsste den Vertretern der anderen Glaubensgemeinschaften gezeigt werden, dass sie nicht als Fremdkörper empfunden werden, sondern dass ihre Präsenz eine Bereicherung der europäischen religiösen Landschaft darstellt. Das kann insbesondere durch praktische Handlungen geschehen, zumal oft die Frage nach Gebets- und Versammlungsräumen für diese Gemeinschaften ein Problem ist, bei dem ihnen die verfassten Großkirchen behilflich sein können. Damit würden sie auch ein Zeugnis davon ablegen, was in einem modernen Verständnis ein christlicher Umgang mit anderen Religionen ist. Ein solcher Dienst ist überzeugender als alle Worte. Dabei darf die christliche Haltung nicht davon abhängig sein, wie groß die Gesprächsoffenheit oder Toleranz der anderen Seite ist. Der christliche Imperativ der Nächstenliebe, der sich hier bewähren muss, wird nicht außer Kraft gesetzt, wenn der Nächste nicht auf das Angebot zum Dialog eingeht oder wenn er andere Grundsätze vertritt. Dass allerdings die Prinzipien des christlichen Glaubens dadurch nicht in Frage gestellt werden können, bleibt klar. Dialog mit anderen Religionen bedeutet ja nicht die Übernahme von deren Wertsystemen; im Gegenteil kann das Christentum so seine eigenen Werte herausstellen und in die Tat umsetzen.

Damit sind einige Grundsätze für ein konkretes Miteinander der Religionen im Europa umrissen. Doch bleibt die Frage nach der theologischen Bedeutung. Etwas überspitzt ließe sich fragen: Welche Heilsbedeutung hat es, wenn Islam, verschiedene asiatische Religionen, Judentum und viele weitere Erscheinungsformen von Religion in Europa nicht nur durch einzelne Gläubige vertreten sind, sondern ihre Präsenz stabilisieren und sogar unter Menschen, die ursprünglich Christen oder nicht religiös waren, Anhänger gewinnen können? Welche Wege gibt es für die christlichen Kirchen, mit dieser Herausforderung theologisch umzugehen?

Diese Frage entscheidet sich theologisch an der grundsätzlichen Haltung zu der Problematik, die durch die Theologie der Religionen behandelt wird. Sie ist

abhängig von der Heilsbedeutung, die den anderen Religionen zugestanden wird. Sollte davon ausgegangen werden, dass sie keine haben, kann auch ihre Präsenz in Europa keine haben. Dann sind sie tatsächlich ein Fremdkörper, der bestenfalls toleriert werden kann. Ein aktiver Dialog und lebendiger Austausch sind unter solchen Voraussetzungen nicht denkbar. Selbst wenn man annähme, dass die Gegenwart der Anderen in Europa (nur) eine Herausforderung für das Christentum darstellt, bliebe es grundsätzlich dabei, dass sie nicht Träger eines eigenen Wertes, nicht Subjekt wären, sondern Objekt oder Instrument, dessen Zweck letzten Endes in einer Neubelebung der christlichen Tradition bestünde.
Anders verhält es sich jedoch, wenn die anderen Religionen nicht nur als Herausforderung betrachtet werden (dass sie das sind, steht außer Zweifel), sondern ihnen auch ein Wert an sich zuerkannt wird. Europa ist der Kontinent, der geprägt ist durch das Miteinander unterschiedlicher Sprachen, Nationen, Kulturen und eben auch Religionen. Die Präsenz der nicht-christlichen Religionen ist gleichsam dem besonderen Charakter Europas geschuldet, weil die Vielheit und das Miteinander zum Wesen Europas gehören. In der Logik, dass das christliche Europa Menschen anderer religiöser Überzeugungen zulässt und ihnen bei sich eine Heimat bietet, liegt es, dass es auch die Religion dieser Menschen selbst achtet und zulässt. Die Toleranz gegenüber ihnen ist nicht nur gesellschaftlicher Notwendigkeit und nicht nur dem Druck des Faktischen geschuldet. Sie ist dem Christentum immanent, ungeachtet seines Anspruchs, die „richtige" Interpretation der Welt zu bieten. Lange Zeit gab es dieses Bewusstsein nicht, und es ist, wie oben dargestellt, durch die reale Gegenwart der anderen Religionen gewachsen. Aber das ändert nichts daran, dass es in sich richtig ist. Die Kontextualität der religiösen Situation in Europa hat es mit sich gebracht, dass sich die Kirchen der Notwendigkeit des Dialogs mit den anderen bewusst geworden sind; ein Beispiel dafür, dass religiöser Kontext neue Erkenntnisse schaffen kann, die dann aber dennoch ganz berechtigt und gültig sind.

Die Frage nach dem Christentum im multireligiösen Europa

Es zeigt sich also, dass die reale Lage in Europa ein Interpretationsmuster bietet, das dazu beitragen kann, den Wert der Religionen zu erkennen, die auf dem Kontinent traditionell als Minderheitsreligionen betrachtet werden mussten. Den unterschiedlichen Formen des Christentums als den Glaubensgemeinschaften der Mehrheit ist es dadurch ermöglicht worden, die anderen Religionen als die anderen zu erkennen, sie also in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen und diese als Wert zu sehen, der die christliche Weltsicht nicht notwendig in Frage stellt, sondern sie u.U. sogar ergänzen oder vervollkommnen kann. Es liegt auf der Hand, dass die monotheistischen Religionen des Judentums und des Islam hierbei eine besondere Rolle spielen, und zwar nicht nur aufgrund ihrer historischen Bedeutung für und in Europa, sondern auch und vor allem wegen der theologi-

schen Herausforderung, die sie mit ihrer Nähe zum Christentum, aber auch mit ihren akzentuierten Unterschieden spielen. Das müsste umgekehrt, aus den gleichen Gründen, auch ein besonderes Interesse der christlichen Kirchen an der Begegnung mit diesen beiden Religionen und ihren Vertretern in Europa bedeuten. Dass damit auch eine eminent politische Konnotation verbunden ist, liegt vor allem beim Islam auf der Hand.

Die Frage nach dem Christentum im multireligiösen Europa hat noch eine weitere Dimension. Europa galt und gilt als der „christliche" Kontinent. Tatsächlich aber ist es so, dass nicht nur Phänomene von Säkularisierung in den christlichen Kirchen Europas in einer Intensität wie kaum irgendwo anders deutlich geworden sind, sondern dass durch das Anwachsen der Mitgliederzahlen der übrigen Religionen diese mehr und mehr an Bedeutung gewinnen und die traditionellen christlichen Bekenntnisse nicht nur Mitglieder, sondern auch gesellschaftlichen Einfluss verlieren. In manchen Gebieten, insbesondere in Großstädten, haben die nichttraditionellen religiösen Formen die hergebrachten quantitativ bereits übertroffen. Auch das stellt eine Herausforderung an die christlichen Kirchen dar, können sie doch in „ihren" eigenen Gebieten in die Situation einer Minderheit gelangen. Erstmals sehen sie sich einer Konkurrenz gegenüber, die - auf Grund der Grundsätze der modernen freiheitlichen politischen Systeme - die selben Freiheiten und Privilegien wie sie genießt und somit in einem offenen Wettbewerbsverhältnis zu den Kirchen steht. Dass es sich wenigstens teilweise tatsächlich um ein solches handelt, wird schon daran deutlich, dass sich zahlreiche Menschen, die aus einer christlichen Tradition kommen, einer anderen, nicht europäischen Religion zuwenden. Auch das Phänomen der wachsenden Bedeutung von Esoterik sollte in diesem Zusammenhang genannt werden.

Für die Kirchen stellt sich hier also eine weitere Herausforderung. Die Mission, die Europa jahrhundertelang nach außen getragen hat, wird nun - in einer ganz anderen Weise - nach innen notwendig werden. Schon früh wurde in der ökumenische Bewegung der Begriff von der „Mission auf allen Kontinenten"[3] geprägt. Mehr denn je zeigt sich jetzt die Bedeutung dieser Denkweise in der Realität. Europa ist nach wie vor ein „christlicher" (oder besser: christlich geprägter) Kontinent, aber mehr denn je muss es das auch wieder werden.

Schließlich sei noch die christliche Theologie genannt. Die geschilderte Situation hat auch für sie weit reichende Konsequenzen. Sie kann nicht mehr von einer christlich-europäischen Binnenperspektive ausgehen, sondern ist darauf angewiesen, ihre Aussagen im Kontext der Anwesenheit anderer Religionen zu formulieren. Die Erfahrungen der Missionswissenschaft, der ökumenischen Theologie und der kontextuellen Theologie werden ihr hierbei sicherlich zu Gute kommen. Eine Strukturveränderung der institutionalisierten Theologie und eine intensive Auseinandersetzung mit der Religionswissenschaft hat in vielen Ländern bereits begonnen, in anderen steht sie erst noch bevor, wird aber auch dort unausweichlich sein. Die Folgen für die traditionelle christliche Theologie sind unabsehbar.

Einige Thesen

Zusammenfassend sollen in einigen Thesen, die kurz erläutert werden, die wichtigsten Ergebnisse der vorstehenden Überlegungen dargestellt werden:

1. Europa ist der Kontinent, der am stärksten durch große ethnische, religiöse, sprachliche, politische und kulturelle Vielfalt auf relativ engem Raum geprägt ist, so dass es hier grundsätzlich auch eine Tradition für religiösen Pluralismus gibt.
Vielfalt in jeder Hinsicht ist geradezu ein Wesensmerkmal des europäischen Kontinents. Das hat zu zahlreichen Konflikten und Spannungen geführt, ebenso aber auch zur Herausbildung von Toleranz, wenn auch in einem langen und oft schmerzhaften Prozess. Auch wenn dabei oft praktische oder politische Notwendigkeiten im Vordergrund standen, so ist das Resultat doch die Entwicklung von unterschiedlichen Gesellschaften, die friedlich nebeneinander und miteinander leben können.
2. Die christlichen Kirchen und ihre Theologien haben zwar lange Zeit gebraucht, um den Wert der Präsenz anderer Religionen in Europa anders denn als Bedrohung wahrzunehmen, haben aber doch einen Beitrag zur Entwicklung der Toleranz geleistet.
Andere Religionen galten wegen des Absolutheitsanspruchs des Christentums traditionell als Nicht-Religionen, als falsche Überzeugungen. Erst sehr spät ist ein Bewusstsein für den Wert dieser Religionen im Christentum entstanden. Aus Konfrontation und Missionsbewusstsein konnte so Dialog entstehen. Damit haben die Kirchen mit dazu beigetragen, dass es zu einer Begegnung mit anderen Religionen kommen konnte. Die vorausgehende Unheilsgeschichte dieser Kontakte darf dabei nicht verschwiegen werden.
3. Diese Präsenz stellt nicht nur eine Herausforderung, sondern auch eine Chance für das Christentum dar. Es kann auf neue Weise zeigen, wie es mit dem missionarischen Impuls umgehen kann.
In der Missionsgeschichte des Christentums hat es sich erwiesen, dass über die Beschäftigung mit anderen Religionen Verständnis für diese gewachsen ist, sodass sich etwa kontextuelle christliche Theologien entwickeln konnten. Es wurde bewusst, dass auch die christlichen Kirchen in den Herkunftsländern der Missionare der Mission bedürftig waren. Durch die Gegenwart der anderen Religionen in Europa können diese Anstöße aus der Missionstheologie auch für Europa fruchtbar gemacht werden.
4. Die durch die Theologie der Religionen gestellten Fragen bedürfen einer reflektierten Antwort, damit die Haltung des Christentums in Europa gegenüber den anderen Religionen gefestigt werden kann.
Grundsätzlich ist die Beziehung der christlichen Kirchen zu den anderen Religionen davon abhängig, wie die Kirchen deren Wert einschätzen. Die kritische Anfrage, die von der Theologie der Religionen gestellt wurde, muss eine Antwort finden, damit eine Position gegenüber den anderen Religionen entwickelt werden kann. Dabei beeinflusst die Gegenwart der Religionen auch schon den Weg zu dieser Antwort.

5. Das europäische Christentum wird seinen Charakter durch die Präsenz anderer Religionen in Europa erheblich verändern.
Es ist zu erwarten, dass sich mittel- bis langfristig gerade in Europa die religiösen Mehrheitsverhältnisse ändern werden. Doch auch abgesehen von den statistischen Gegebenheiten wird die Begegnung mit anderen Religionen mehr und mehr bewirken, dass sich die christlichen Kirchen in bedeutendem Maße verändern werden. Traditionelle Elemente werden neuen Formen weichen müssen.
6. Das Christentum erhält dadurch aber auch die einmalige Chance, in der Begegnung mit anderen Religionen Zeugnis von seinen Grundsätzen abzulegen.
Im Kontakt mit den anderen Religionen in Europa haben die christlichen Kirchen vielleicht erstmals die Chance, auf breiter Ebene ihre Lehre gegenüber den anderen Religionen zu leben und dadurch die Fehler zu vermeiden, die historisch in den Missionsversuchen oft begangen worden sind. Die Kirchen können so ein authentisches Zeugnis davon ablegen, was für sie im Zentrum steht.
7. Die eventuelle Nichtbeachtung dieser Grundsätze in anderen Religionen darf kein Grund sein, von diesen abzuweichen.
Die Grundsätze christlichen Daseins in einer modernen Gesellschaft - wie etwa Freiheit, Gleichberechtigung, Achtung der Menschenrechte - sind auch in der Begegnung mit dem anderen unaufgebbar. Eine Relativierung ist auch nicht gegenüber demjenigen zulässig, der sie selber nicht anerkennt. Gerade in ihrer Bestreitung müssen sie sich als gültig erweisen.

[1] Vgl. Michael Biehl, *Religionen in Hamburg*, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 4 (2003), 67-73, hier 72.

[2] Vgl. hierzu etwa *Nostra Aetate* 1; 2.

[3] „Den Wandel von der West- zur Weltmission brachte die Weltmissionskonferenz in Mexico-Stadt 1963 mit der Formel ‚Mission in sechs Kontinenten' zum Ausdruck": Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 269.

Das postkommunistische Europa und das Fortbestehen des Atheismus

Miklós Tomka

I. Religion als Widerstand

Die amputierten Teile sind wieder angenäht. Allmählich gewinnt Europa seine alte Größe zurück. Es kann mit beiden Lungenflügeln atmen. Ein historischer Irrweg wurde beendet. Die Wunden sind aber noch nicht geheilt. Es kann mehrere Generationen dauern, bevor der kommunistische Totalitarismus mit Millionen von Toten, mit der Zerstörung des sozialen Gewebes und der kulturellen Selbstverständnisse schlicht Geschichte wird. Neue Erfahrungen des globalen oder europäischen Miteinanders sind vonnöten, bevor die Völker Osteuropas vergessen können, dass sie von den Großmächten, darunter von europäischen, gegen ihren Willen der hemmungslosen Sowjetmacht preisgegeben wurden. Erinnerungen an die erfahrene Ohnmacht, an das Objektsein in einem grausamen politischen Experiment lasten auf einem halben Kontinent. Das Menschsein und das soziale System wurden gleichermaßen verletzt. Die Religion und die Kirchen wurden selbstverständlich in Mitleidenschaft gezogen. Gleichwohl sind sie die wichtigste Kraft des impliziten, kulturellen und gemeinschaftlichen, manchmal auch des institutionellen, organisierten Widerstandes gegen den Totalitarismus, die einzigen nicht restlos vereinnahmten öffentlichen sozialen Institutionen geblieben.

II. Atheismus und Religion: soziale Marker

Das „kommunistische Europa" der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war ein aus sehr unterschiedlichen Teilen bestehendes künstliches Gebilde. Vormoderne und hoch modernisierte Gesellschaften lebten nebeneinander, und dazwischen gab es alle Schattierungen. Auch eine andere unsichtbare kulturelle Trennungslinie verlief durch das kommunistische Lager. Manche Länder des Sowjetblocks hatten eine ostkirchliche Tradition, andere eine westkirchliche. Erstere hatten wenig historische Erfahrungen mit einer soziokulturellen Differenzierung, wie es die westlicheren Länder im Investiturstreit, in der Renaissance, in der Reformation und in der Aufklärung erlebten. Traditionen und mentale Prädispositionen

waren dementsprechend unterschiedlich. Und nicht zuletzt war die gesellschaftliche Verwurzelung der Kirche ungleich. In Polen konnte die Kirchenorganisation ihre Eigenständigkeit dem Parteistaat gegenüber bewahren. In anderen Ländern wurde die Kraft der religiösen Organisation gebrochen oder in die Knie gezwungen. In Polen ist Religiosität mit Kirchlichkeit fast gleichbedeutend geblieben. In anderen Ländern entwickelte sich die Religiosität häufig ohne institutionell gewährleistete Integration und Kontrolle. (Der Sonderfall Polen wird an anderer Stelle ausführlicher analysiert. Hier soll vor allem über die anderen Staaten und Gesellschaften nachgedacht werden.)

Trotz gemeinsamer Leiderfahrungen hat sich die Vielfalt der Völker nicht eingeebnet. Tiefreichende Spaltungen sind auch innerhalb der einzelnen Gesellschaften spürbar. Nackte Gewalt und eine Strategie sozialer Selektion produzierten in allen ehemals kommunistischen Staaten hohe Anteile von Nichtglaubenden und Atheisten, jeweils ausgestattet mit Macht und Einfluss. Ihre Existenz ist selbst nach 1989 ein Faktum. Diesem gegenüber steht die Tatsache der überall sichtbaren, in vielen Ländern dominanten Zuwendung zur Religion. Atheismus und Religion sind soziale Marker geworden, Faktoren der Polarisierung.

III. Die Sekten

Besonders im Westen wird mit Vorliebe vom „religiösen Revival" gesprochen. In Wirklichkeit belegen die Fakten sehr wohl eine wesentliche Zunahme des religiösen Interesses, aber weniger allgemein eine größere Zunahme der Partizipation am Leben der Kirche. Als Alternativtendenz meinen viele Beobachter eine Explosion der Sekten beobachten zu können. In der Tat: In vielen Ländern vermehren sich rasant die Zahlen der registrierten Kirchen bzw. Sekten, wie auch die Zahlen der registrierten Gemeinden, nicht aber die Mitgliederzahlen. Eine institutionelle Zerbröckelung ist kaum zu bestreiten. Diese sollte aber nicht mit einem Terraingewinn der Sekten à la Lateinamerika für identisch gehalten werden. Wenn man zusätzlich auch die Wiederentstehung alter nationaler Religionen und eine gewisse Faszination, welche von *New Age* und dem Buddhismus ausgeht, in Betracht zieht, so kann lediglich das Unvermögen der herkömmlichen Kirchen, das zutage tretende religiöse Interesse zu binden und zu integrieren, festgestellt werden.

IV. Die verschiedenen Konzeptionen von Religiosität

Der vermutlich bedeutendste Streit in unserem Themenbereich tobt über die Konzeption der Religion und der Religiosität selbst. Sie ist für viele ein Recht des Individuums, eine urpersönliche Entscheidung, die gesichert, aber nach Möglichkeit aus dem öffentlichen Leben herausgehalten werden soll. Diese Auffassung ist eine Minderheitenposition im ehemals kommunistischen Europa, besitzt

aber nicht wenig Macht. Für die Mehrheit ist die Religion vor allem Trägerin des kollektiven Gedächtnisses und Rückgrat der nationalen Identität, mit einer großen Verantwortung für die Genesung und Humanisierung der Gesellschaft und für die Ermöglichung der Entwicklung zu autonomen Individuen. Diese Erwartung gewinnt dadurch Gewicht, dass die Kirche die zahlenstärkste Gemeinschaft innerhalb einer ihrer früheren organischen sozialen Bindungen beraubten gesellschaftlichen Vielfalt ist. Sie ist auch eines der wichtigsten institutionellen Netzwerke mit hohem sozialem Prestige und ebenso hohen Wiedergutmachungsforderungen. Die beiden Vorstellungen von Religion und Kirche stützen sich offensichtlich auf ungleiche Vorstellungen von Mensch und Gesellschaft und haben sehr unterschiedliche Konsequenzen im gesellschaftlichen Handeln. Von diesem Punkt an ist die Frage der Religion eine aktuelle, brennende, politische Angelegenheit, ein Gebiet entgegengesetzter Interessen.

Das eben genannte Problem wird gelegentlich als Anachronismus abgetan. Ethnische, historische, kollektive Identitäten, vor allem die Nation seien historisch überholte Größen, heißt es. So eine Kritik zieht aber die soziale Wirklichkeit Osteuropas nicht in Betracht. Individuen bedürfen der Bindungen und Gruppen, um ihre Identitäten ausreifen lassen zu können. Eine gegliederte Zivilgesellschaft ist aber in Osteuropa höchstens in Ansätzen vorhanden. Modernisierungsprozesse und der Parteistaat haben ihre anfänglichen Strukturen aus der Vorkriegszeit zerstört. Zusätzlich dazu hapert es mit der staatlich-gesellschaftlichen Integration. Die große Mehrheit der Staaten der Region hat erst nach dem Ersten Weltkrieg oder gar erst nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums Eigenständigkeit erlangt. Um diese innerlich zu legitimieren und ein staatsbürgerliches Ethos zu begründen, sollen nationale Mythen von einer früheren Größe und von angeblichen historischen Kontinuitäten herhalten. Man mag Mythen belächeln, die Motive ihrer Produktion sind jedoch harte Realitäten. Lebenswünsche und Verwirklichungschancen der Osteuropäer liegen in großer Entfernung voneinander. Es bedarf keiner besonderen Phantasie, um die nachteilige, vielleicht hoffnungslose Situation der Einzelnen als Schicksal des gesamten Volkes zu verallgemeinern. In Osteuropa empfindet man sich als Kollektiv von der Geschichte verfolgt und von mächtigeren Nationen diskriminiert. Gefühle der Gemeinsamkeit im geschichtlichen Ausgeschlossensein aus der europäischen Entwicklung, in der gegenwärtigen Minderwertigkeit und eines, verglichen mit den reicheren westlichen Ländern, niedrigeren Bruttosozialprodukts sind kräftige Faktoren eines nach innen gekehrten Nationalismus. Dieser ist giftig, doch eine identitätsstiftende Quelle. Die Nation, die Tradition,

Der Autor

Miklós Tomka, geb. 1941 in Ungarn; Studium in Budapest, Leuven, Leyden. Gastprofessuren in Bamberg, Innsbruck, Salzburg. Bis 2004 Mitglied des Herausgeberkollegiums von CONCILIUM. Leiter der Abteilung Religionsphilosophie im Institut für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Professor für Religionssoziologie in Szeged, Ungarn. 1989 Mitbegründer des Ungarischen Pastoralinstitutes und Leiter der Religionssoziologischen Forschungsstelle. Anschrift: Várviz u. 4., H-1171 Budapest, Ungarn. E-Mail: tomka@hcbc.hu.

die kulturelle Besonderheit wie auch die Religion sind Elemente, welche soziale Zugehörigkeiten definieren und auch für die Personwerdung eine Basis bieten. Es fragt sich, ob es andere Wege gibt, um individuell und auch gemeinsam aus eigener Kraft aus einer historisch, geopolitisch und ökonomisch benachteiligten Situation herauszukommen oder diese zumindest psychisch zu meistern. Im Osteuropa der Gegenwart leisten jedenfalls die Nation und die Religion einen wesentlichen Beitrag zu der Ausgestaltung einer sozialen und individuellen Identität, welche mit diesem Problem konfrontiert wird.

V. Das Gewicht der sozialen Lage für die religiöse Einstellung

Den genannten Spannungen und Entwicklungen zufolge konkurrieren auf einem seltsam differenzierten weltanschaulichen Kraftfeld vier ungleich starke Strömungen miteinander. In Osteuropa gibt es noch große Räume traditioneller Lebensweise. Die Lebendigkeit der Volksfrömmigkeit ist in diesen von Land zu Land verschieden, doch insgesamt von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sie kann den Kontingenzen des Lebens Plausibilitäten und Gewissheiten der Tradition entgegensetzen. Sie ist unentflechtbar mit lokalen Gemeinschaften und mit der Alltagskultur verbunden. Zu einer Zeit, als der Totalitarismus jede soziale Eigenständigkeit zermürben und verhindern wollte, blieb die religiöse Überlieferung und deren gemeinschaftliche Pflege oft der einzige Rahmen, in welchem sich der Mensch in historischen und sozialen (und nicht ausschließlich auf das Materielle beschränkten) Bezügen verstand. Die Religion des Volkes ist, über konfessionelle Unterschiede hinaus, auch weiterhin die zahlenmäßig dominante Religionsform in Osteuropa, welche allein ihrer Verbreitung wegen auch in einem sich vereinigenden Europa nicht ohne Bedeutung bleibt.

Unbestritten wird diese Art von Religion von den Individuen wenig reflektiert. Sie ist mehr Milieu und soziales Regelsystem als persönliche Entscheidung. Sie steht nicht restlos unter kirchlich-institutioneller Kontrolle, sondern ist mit naiven und abergläubischen Deutungen durchsetzt. Sie ist Teil einer agrarischen Kultur, die „Religion des Dorfes" und einer vormodernen Welterfahrung. Sie ist nicht in Einklang mit dem modernen wissenschaftlichen Denken. Sie bietet viel Angriffsfläche für aufklärerische und auch für theologische Kritik. Soziologen würden sie als kulturelle Verspätung beschreiben. Statt jedoch schulmeisterlich die Zeigefinger zu heben, sollten die Koordinaten akzeptiert werden. Diese Art von Religion ist im Einklang mit der historischen der ökonomischen und der sozialen Lage Osteuropas. Sie ist ganz besonders die ureigene Realität der Orthodoxie. Ihre einfache Denkstruktur reproduzierte sich aber auch in der kommunistischen Ideologie der vergangenen Jahrzehnte. Die Simplifizierung und die Behauptung alternativloser Gewissheiten lebt auch in der Auffassung mancher Sekten weiter.

VI. Alte und neue Religionen

Gute Argumente sprechen dafür, dass so eine Denkart mit der Zeit überholt sein wird. Allerdings bezeichnet hier „Zeit" nicht die Uhrzeit oder Jahre, sondern soziale Entwicklungswege. Man darf darauf hoffen, dass kollektive Benachteiligungen und soziale Abkapselungen sich verflüchtigen werden. Erfahrungsgemäß entstehen aber neue. Der Schwund einer vormodernen Religion dürfte jedenfalls mit der ökonomischen und bürgerlichen Entwicklung und mit dem Prozess der Individualisierung in Osteuropa zusammenhängen. Deren Tempo wird nicht allein von den Menschen in dieser Region selbst bestimmt.

Im Zentrum eines anderen signifikanten Typs osteuropäischer Religiosität steht nicht die Tradition, aber die selbständig und unter schwersten Bedingungen gewonnene Erkenntnis. Dieser Typ ernährt sich aus der Verfolgungserfahrung. Er wurde existentiell im Leiden und im Widerstand beglaubigt und erhärtet. Das Zeugnis vieler machte ihn vor der Wende dem Kommunismus überlegen und trägt heute zum Aufblühen der Religiosität bei. Er hat jedoch zwei Schwachstellen. Er erwuchs aus der Religion der vorkommunistischen Epoche und war auf deren Verteidigung fixiert. Manche der überlebenden Märtyrer der Kirche sind nach dem Zusammenbruch des Kommunismus nicht mehr fähig, ein den gegenwärtigen Erfordernissen entsprechendes Christentum zu akzeptieren. Eine mit vielen Opfern verteidigte und bewahrte exklusivistische und unversöhnliche vorkonziliare Religiosität kann sich jetzt nur schwer zu einem *aggiornamento* durchringen. Diese Art der Religion läuft Gefahr, in der Tradition zu versteinern, sich in Nostalgien zu verlieren und die Welt und die Moderne - und ganz besonders Glaubende und Nichtglaubende im Westen - pauschal zu verdammen.

Die andere Schwachstelle steigert das Problem. Der Kommunismus vermochte das umfassende Funktionieren der Organisation der Kirche zu unterbinden. Kleinere Gemeinschaften und Kreise haben damit an Bedeutung gewonnen. Sie veranlassten die Individuen zur selbstständigen Begründung und Pflege ihres Glaubens. Besonders in städtischen, jüngeren und akademischen Kreisen wurde die Religion zur Zielsetzung und zum Instrument, um dem Totalitarismus innerlich widerstehen zu können. Freunde und Bekannte bestärkten einander in ihrer Überzeugung, wobei aber oft keiner unter ihnen über ein sachlich fundiertes religiöses Wissen verfügte. Die Gemeinschaftsbildung mündete nicht selten einerseits in ein Elitebewusstsein, andererseits in eigenartige heterodoxe Glaubenspositionen.

VII. Die andere Seite der Münze

Alte und neue Religiositäten sind nur eine Seite der Medaille. Den Kommunismus verbindet man instinktiv weder mit Volksfrömmigkeit, noch mit einer Religiosität aus dem Widerstand, sondern mit Atheismus. Bei diesem Wort ist aber eine Differenzierung vonnöten. Der Atheismus war und blieb in Osteuropa immer nur

ein Ausnahmephänomen, eine Position von Propagandisten und bezahlter Demagogen. Für große Bevölkerungsteile, besonders für die Arbeiterschaft und für die frühere Führungselite sind unbekümmerte Religionslosigkeit, religiöser Indifferentismus und Wissenschaftsgläubigkeit charakteristisch.

Der Kommunismus hat die Religion aus der Öffentlichkeit, aus der Bildung und der öffentlichen Kultur ausgeschlossen. Der Parteistaat konnte durch die Schließung der Kirchen, durch das Verbot der religiösen Orden und Institutionen, durch die Schikanierung der Priester etc. die normale pastorale Tätigkeit einengen. Die Mobilität, die Verstädterung und Industrialisierung schwächte die Tradition und die Kraft geerbter sozialer Bindungen. Durch die Kombination von Repressalien und Belohnungen konnten schließlich aufwärts strebende Menschen und Schichten von jeglicher Ausübung der Religion ferngehalten werden. Kinder wurden nicht getauft. Selbst wenn die Großmütter sie zur Taufe trugen, haben sie oft nie wieder eine Kirche von innen gesehen. Die Schulbücher und die Medien verbreiteten böswilligen Unsinn über die Religion und die Kirchen.

Auch gläubige Menschen haben viel von ihrer religiösen Kultur eingebüßt. Ein ständig wachsender Anteil von Nichtglaubenden ist ohne jegliches Wissen über und ohne irgendeine Bindung zur expliziten, historisch ausgeformten, institutionalisierten Religion aufgewachsen. Religion hat in ihrem Leben keine Bedeutung. Weil sie keinen Bedarf für Religion haben, sind sie auch von ihrer gesellschaftlichen Präsenz nicht erbaut. Im Allgemeinen sie sind jedoch weder für noch gegen die Religion eingestellt. Zu Spannungen kommt es erst, wenn sie die Ansprüche der Kirchen oder der Gläubigen für übermäßig empfinden. Ein solcher Streitfall kann es sein, wenn auf christlicher Grundlage moralische Normen für die gesamte Gesellschaft formuliert werden oder wenn die Kirchen - durchaus dem Selbstverständnis der Christen und vieler konservativ denkender Menschen entsprechend - sich als Hüterinnen der Tradition oder von Grundwerten verstehen. Ein rotes Tuch ist es in den Augen ansonsten friedlicher Nichtglaubender, wenn konservative Politiker die Schaffung einer „christlichen Slowakei", eines „christlichen Ungarns" oder eines „christlichen Bulgariens" usw. zum Ziel setzen. Dahinter wird sofort die prinzipielle Ablehnung des Pluralismus und der Menschenrechte der Nichtglaubenden vermutet. Ein Streit entfacht sich auch um die Restitutionsforderungen der Kirchen herum. Zu den Erfolgen kommunistischer Informationspolitik gehört, dass in allen Ländern der Region große Teile der Bevölkerung die Religions- und Kirchenverfolgung nicht wahrgenommen haben und diese jetzt überhaupt bezweifeln. Wenn aber die Kirchen keine besonderen Nachteile erlitten haben sollen, so sind auch ihre Wiedergutmachungsansprüche unbegründet.

Die Nichtglaubenden waren jahrzehntelang von religiösen Informationen und auch von den Informationen über die Gläubigen abgeschnitten. Sofern sie sich darüber irgendwelche Vorstellungen machten, waren diese allermeist falsch. Die Wende und die allmählich wachsende soziale Präsenz der Religion, der Kirchen und der Gläubigen - und deren gesellschaftlichen Gewichtes - trafen schockartig die Nichtglaubenden. Dieser Schock ist noch nicht unter Kontrolle. Umgekehrt

meinten im Kommunismus viele Menschen mit einer unreflektierten Volksreligiosität, darunter auch ein Großteil des Klerus, dass mit dem Spuk des Totalitarismus auch die Säkularisierung überwunden wird. Der unverändert hohe Anteil der Nichtglaubenden und besonders deren Macht sind harte Brocken, die die Christen noch nicht verdauen konnten. Beide Gruppen empfinden sich jetzt von den jeweils anderen eingeengt. Beide meinen, dass die anderen unrechtmäßig zu ihrem gesellschaftlichen und politischen Gewicht gekommen sind. Beide verstehen die gegenwärtige Situation als ein Provisorium. Beide wollen zu einer - nach ihrer Auffassung - „gerechten Ordnung" zurückkehren.

VIII. Grenzen und Perspektiven für die Religion in Osteuropa

Alles in allem herrscht in Osteuropa in der Frage der Religion eine tiefe Polarisierung, bisweilen sogar eine Kampfstimmung, wobei die Kräfteverhältnisse von Land zu Land sehr verschieden sind. In Rumänien herrschen polenähnliche Religiosität und fast staatskirchliche Verhältnisse. In Slowenien regiert der politische Laizismus. In den östlichen Bundesländern Deutschlands und auch in Tschechien stellen die Nichtglaubenden die Mehrheit, in der Slowakei, Ungarn, Kroatien usw. steht es umgekehrt. Selbst innerhalb einzelner Länder gibt es gelegentlich schärfste Unterschiede. Die Westukraine bewahrte eine ungebrochene Volksfrömmigkeit mit fast hundertprozentiger Gläubigkeit. Die Bevölkerung der Ostukraine ist über fünfzigprozentig konfessionslos. Die Wende, die Stunde der Wahrheit auch über die Religion, hat überall zu neuen Abgrenzungen, zu politischen und wirtschaftlichen Rivalitäten und Konfrontationen geführt.

Die gegebene Situation nötigt auch die Christen und die Kirchen, ihre gesellschaftlich-politische wie auch ihre pastorale Position zu bestimmen. Die politischen Faktoren, das Trennende, scheinen überall großes Gewicht zu haben. Die Ansprüche auf Wiedergutmachung, auf Institutionen und auf ein öffentliches Mitspracherecht wiegen oft schwerer als ein Dienst- und Sendungsbewusstsein für alle, für Glaubende wie Nichtglaubende. In mehreren Ländern gibt es Gruppen von Akademikern, welche vermitteln wollen, sich aber immer wieder in die Nesseln setzen, weil sie sich nicht genug in die Situation der Kirchenorganisation oder der großen Gruppe mit einer traditionellen Religiosität oder auch der Nichtglaubenden hineinversetzen können. Das Tauziehen geht also weiter. Es wurde vielleicht noch nicht einmal klar, dass zu einer Lösung mehrere Aufgaben gleichzeitig bewältigt werden müssen.

Glaubende wie Nichtglaubende müssen sich mit der Existenz der anderen Gruppe abfinden und deren Recht auf eine eigene Position anerkennen. Das schließt den klaren und eindeutigen Verzicht auf einen Weltanschauungsstaat ein. Für die Christen sollte es dabei nicht einfach um politische Opportunität, sondern um eine fundamentale Position des christlichen Glaubens gehen.

Unterschiedliche Werte, Interessen und Bestrebungen sind normale Elemente

einer pluralen Gesellschaft. Sie dürfen an sich weder als illegitim, noch gleich als Kampfansagen verstanden werden. Konkurrenzen und Rivalitäten müssen akzeptiert, ihre friedliche Austragung gelernt werden. Die Christen und die Kirchen müssen sich dazu durchringen, dass sie ihre Vorstellungen nur im Wettbewerb mit der Politik, den Medien und anderen Kräften durchsetzen können.

Osteuropa ist ein Gebiet des rasanten gesellschaftlichen Wandels. Die letzten althergebrachten Sozialstrukturen lösen sich jetzt auf, neue entstehen. Traditionelle Regelungen werden von der Individualisierung aufgehoben. Die bislang noch dominante Form der Religiosität wird damit in Frage gestellt. Das widerspricht nicht der Tatsache, dass die vielerorts lebendige Volksfrömmigkeit Schätze birgt, welche gepflegt und in die Moderne hinübergeführt werden können - wenn die genannte soziale Entwicklung bejaht und sorgfältig begleitet wird. Die traditionellen Teile der Kirchen besitzen somit eine große Chance, zu deren Wahrnehmung sie aber über ihren Schatten springen müssen.

Die Kirchen haben im Kommunismus gut ausgebaute Subkulturen erhalten können. Nach der Wende hatten sie diese zu neuem Aufschwung gebracht und institutionell weiter befestigt. Jetzt wird ihnen bewusst, dass sie sich damit von anderen Teilen der Gesellschaft, nicht zuletzt von urbanen Mittelschichten und von der Jugend isoliert haben. Die Erfüllung der christlichen Sendung erfordert aber einen Dialog mit und eine Präsenz in allen Teilen der Gesellschaft. Es reicht nicht, die Existenz anderer Strömungen, Parteien, Subkulturen und Ideologien zu akzeptieren. Die Verkündigung erfordert ein lebendiges Vertrauensverhältnis zu allen Gruppen, eine Aneignung der anderen Denkweisen und Sprachgewohnheiten. Diese Beziehung muss aufgebaut werden, ohne den eigenen, noch nicht ganz verheilten und den neu dazukommenden Wunden zuviel Bedeutung beizumessen. Eine Kirche dagegen, die diese Aufgaben nicht zu lösen vermag, läuft Gefahr, (in manchen Ländern) Spielzeug des Staatskirchentums und/oder einer neuentstandenen Zivilreligion zu werden oder (in anderen Ländern) sich mit sich selbst zu begnügen und sich sektiererisch von der Mehrheit der Gesellschaft zu entfernen.

Das postkommunistische Europa meldet sich also mit fast diametral entgegengesetzten Phänomenen. Es bringt in ein gemeinsames Europa einerseits vormoderne gesellschaftliche Verhältnisse und große Scharen von Menschen mit einer ungebrochenen Volksfrömmigkeit ein. Andererseits treten aus Osteuropa gleichfalls große Gruppen von Menschen in Erscheinung, die keiner religiös-kulturellen Tradition teilhaftig geworden sind und damit weniger an die europäische Tradition, sehr gut aber an den europäischen Laizismus Anschluss finden. Das Bild wird dadurch noch komplizierter, dass im Hintergrund dieses Kontrasts eine sehr positive Beurteilung von und die Zuwendung zur Religion in Osteuropa steht. Säkularisierungstheoretiker Peter Berger nannte Westeuropa wegen seiner hohen Entchristlichung die Sackgasse des Christentums. In Osteuropa wehen andere Winde.

Russland – ein Teil Europas?

Vladimir Fëdorov

> „Und doch können wir uns unmöglich von Europa lossagen. Europa ist uns zum zweiten Vaterland geworden - ich selbst bin der erste, der sich leidenschaftlich zu Europa bekennt und immer bekannt hat. Europa ist uns allen *fast* ebenso teuer wie Russland."[1]
>
> Dostoevskij

> „Gehört also Russland zu Europa? [...] Wie es beliebt! Beliebt es, so gehört es dazu; beliebt es, so gehört es nicht hinzu; beliebt es, so gehört es teilweise dazu und so weit, als es beliebt. In Wirklichkeit aber, in dem soeben erörterten Sinne, gibt es überhaupt kein Europa, gibt es vielmehr nur eine westliche Halbinsel Asiens [...] Ist aber wirklich das große Wort ‚Europa' ein Wort ohne bestimmte Bedeutung, ein leerer Schall ohne bestimmten Sinn? Oh, natürlich keineswegs! Sein Sinn ist vielmehr sehr inhaltsreich - nur ist er kein geographischer, vielmehr ein kulturhistorischer [...]"[2]
>
> Danilevskij

Die Frage der Beziehungen Russlands zu Europa, ob Russland zu Europa gehört, ist seit Hunderten von Jahren Gegenstand hitziger Debatten. Doch selbst heute gibt und kann es keine eindeutige Antwort auf die Frage geben, ohne dass man zuvor die zentralen Begriffe und den Kontext des Themas abklärt. Was den Kontext angeht, so ist dieser heute weitgehend klar, sofern wir mit europäischer Integration das jetzige Modell der Europäischen Union im Blick haben. Ist das der Fall, dann sind die formalen Kriterien eines Beitritts zur Union eindeutig. Doch selbst bei dieser Art von Diskussion kann man schwerlich die kulturellen, historischen und spirituellen bzw. religiösen Hintergründe außer Acht lassen. Deshalb reiben sich viele Europäer, nicht bloß russische Staatsbürger, verwundert die Augen über einen (eventuell) bevorstehenden Beitritt der Türkei zur Europäischen Union, während eine solche Perspektive für Russland noch in weiter Ferne liegt. Um die Gründe für diese Verwunderung zu verstehen, braucht man sich bloß die Antworten anzuhören, die in Russland wie in Europa schon in lange zurückliegender Zeit zu vernehmen waren und debattiert wurden.

Wir meinen, dass man außer den ökonomischen und rechtlichen Kriterien heute noch einen weiteren Aspekt als neues Kriterium in die Diskussion einbringen könnte: den Stand ökumenischer Aufgeschlossenheit, die Bereitschaft innerhalb jeder Religion, einschließlich der christlichen, nach Einheit zu streben, und die Bereitwilligkeit zu einem friedlichen interreligiösen Dialog und zur friedlichen Zusammenarbeit, das heißt zu Toleranz und religiösem Pluralismus, die man ganz

und gar als Wert begreift. Und genau das ist jenes neue Element, das fraglos eine europäische Errungenschaft des 20. Jahrhunderts darstellt und das Russland in signifikantem Ausmaß einstweilen noch fremd ist. In diesem Sinne gehört Russland vorerst noch nicht zu Europa. Im gleichen Sinne ist es aber auch, das müssen wir wohl hinzufügen, kein Teil Asiens, wo eine Kultur des religiösen Pluralismus schon zur Tradition geworden ist.[3] Man mag dagegen Einwände erheben und sich auf die jahrhundertelange Erfahrung berufen, wo Christen und Muslime im Russischen Reich in bester Eintracht zusammenlebten. Man kann sich auch an einige bemerkenswerte Treffen von Vertretern verschiedener Religionen auf höchster Ebene erinnern, die erst jüngst in Russland stattgefunden haben. Doch leider ist die ökumenische Situation in Russland heute noch nicht weit genug herangereift und eine Arbeit auf diesem Gebiet bringt, gesellschaftlich betrachtet, Nachteile mit sich. Doch kehren wir zur Eingangsfrage zurück: Ist Russland nun ein Teil Europas oder ist es das nicht?

Die Antworten Danilevskijs

Wahrscheinlich hat N. Danilevskij, ein Naturforscher, Philosoph und Kulturhistoriker, in seinem Buch *Rossija i Evropa* die in Russland wohl bekannteste und gründlichste Antwort auf diese Frage gegeben. Während die zweite Auflage[4] seines Buches von 1200 Exemplaren, die 1871 ausgeliefert wurden, bis zum Tod des Autors 1885 nicht verkauft werden konnte, war die Auflage von 1991 in einer Höhe von 90.000 Exemplaren im Handumdrehen vergriffen.[5] Das allein zeigt schon, wie aktuell das Thema und die Position des Autors auch heute noch sind. Das Buch trug den Untertitel *Eine Untersuchung über die kulturellen und politischen Beziehungen der slawischen zur germanisch-romanischen Welt.* Zum ersten Mal weltweit analysierte hier ein Wissenschaftler die Kulturen bzw. Kulturtypen, einschließlich der russischen, gleichsam in Vorwegnahme der späteren Arbeiten von G. Schmoller, A. Toinby und L. Gumilev.

Große Anerkennung fand sein Werk bei Pitirim Sorokin, einem prominenten russischen Soziologen und Kulturwissenschaftler, der nach 1923 in den USA lebte. Er schrieb: „Das ist das Wesentlichste von Danilevskijs Buch: Begonnen als ein politisches Pamphlet im eigentlichsten Sinne, fundierte es seine politischen Behauptungen derart gründlich, dass eine glänzende geschichtsphilosophische und kultursoziologische Abhandlung daraus wurde und es schließlich als ein ungewöhnlich gescheites und einwandfreies Stück politischer Vorhersage auftrat."[6] Natürlich können wir heute, 130 Jahre später, nicht jedes Wort, das er schrieb, unbesehen übernehmen. So sind z.B. China und Indien keineswegs mehr, wie Danilevskij damals ausführte, untergehende Kulturen. Sie machen vielmehr gegenwärtig einen tiefgehenden Reformprozess durch. Und Japan, über das damals niemand auch nur ein Wort verlor, entwickelt sich heute immer mehr zu einem eigenständigen Kulturtyp.

Der Gedanke, einen Allslawischen Bund ins Leben zu rufen, den er in den

Schlusskapiteln seines Buches entwickelt, dürfte uns meiner Meinung nach heute kaum weiterbringen, doch genau diese Idee wirkt auf gewisse nationalistisch eingestellte Kreise ungemein anziehend. Immerhin sind Danilevskijs Vorstellungen von den gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Westen und Osten doch von einigem Interesse und passen durchaus in die (politische und kulturelle) Landschaft. Er schrieb: „Weder bildet der Fortschritt folglich ein ausschließliches Privilegium des Westens oder Europas - noch der Stillstand ein ausschließliches Schandmal des Ostens oder Asiens: Beide sind nur charakteristische Anzeichen des Alters, in dem sich ein Volk befindet, wo es auch leben, wo sich auch seine ‚Bürgerlichkeit' entwickeln mag - zu welchem Stamme es auch gehört. Wenn demnach auch tatsächlich Asien und Europa, Osten und Westen selbständige, scharf umgrenzte Ganze bilden, so könnte auch dann die Zugehörigkeit zum Osten und zu Asien nicht irgendwie als Minderwertigkeit gelten."[7]

Danilevskij, der Europa als den germanisch-romanischen Kulturtyp betrachtete, bekräftigt, dass Russland „sich nicht durch eine einzige der Wurzeln [nährte], durch welche Europa sowohl wohltätige wie schädliche Säfte unmittelbar einsog: aus dem Boden der von ihm zerstörten alten Welt - es nährte sich auch nicht durch die Wurzeln, welche aus der Tiefe des germanischen Geistes Nahrung schöpften. Russland bildete keinen Teil des erneuerten Römischen Reiches Karls des Großen, welches gleichsam den allgemeinen Stamm bildet, durch dessen Teilung sich der ganze ästereiche europäische Baum bildete [...] Russland kannte auch nicht den Zwang, aber zugleich auch [nicht] den erziehenden Einfluss der Scholastik, und es arbeitete auch nicht jene Freiheit des Gedankens aus, welche die neue Wissenschaft schuf; es lebte auch nicht von den Idealen, welche sich in der germanisch-romanischen Kunstform verkörperten. Mit einem Worte: es hat Anteil weder an dem europäischen Guten noch dem europäischen Bösen. Wie kann es dann aber zu Europa gehören? Weder wirkliche Bescheidenheit noch wirklicher Stolz erlauben es Russland, für Europa zu gelten. Es verdiente nicht diese Ehre, und wenn es eine andere verdienen will, so soll es kein Verlangen nach dieser offenbaren, die ihm nicht zukommt."[8]

Auch hielt Danilevskij es für unmöglich, das Verhältnis Russlands zu Europa als das einer Adoption des Ersteren durch Letzteres zu begreifen. Er schrieb: „Wir sehen nicht, dass Europa irgendwie verwandtschaftliche Gefühle hegt in seinen Beziehungen zu Russland; doch nicht darum handelt es sich hier, vielmehr darum: ist eine solche Adoption überhaupt möglich?" Zutreffender würde man

Der Autor

Vladimir Fëdorov, Erzpriester in St. Petersburg, war zehn Jahre Direktor des Orthodoxen Instituts für Missiologie und Ökumenismus und stellvertretender Leiter des Russian Christian Institute for Humanities. Die letzten zwei Jahre war er als Berater für den mittel- und osteuropäischen Raum im Programm des Weltrates der Kirchen für eine ökumenische theologische Ausbildung tätig.

Veröffentlichungen: Orthodoxie: pro et contra, St. Petersburg 2001 (russisch); Orthodoxe Mission heute, St. Petersburg 1999 (russisch); als Mitherausgeber: Religion and Nationalism, St. Petersburg 2000 (englisch); als Herausgeber zusammen mit P. Koslowskij: Kirche und Staat, Hannover 1998. Anschrift: PIMEN, 191002, Post Box 31, St. Petersburg, Russland. E-Mail: pimen@quantum.ru.

wohl von einer Aufpfropfung sprechen: „dem Wildling ward ein europäischer Pfropf eingefügt! [...] In diesem Fall muss natürlich unsere Losung sein: ‚Ich bin ein Europäer und halte nichts Europäisches mir für fremd' *(Europaeus sum et nihil europaei a me alienum esse puto).* Alle europäischen Interessen sollen auch russische werden. Man muss folgerichtig sein, man muss die europäischen Wünsche, die europäischen Bestrebungen anerkennen als eigene Wünsche und Bestrebungen [...] Wenn man Europa ist, kann man natürlich in diesem und jenem im Besonderen nicht einverstanden sein mit Deutschland, Frankreich, England, Italien; aber mit Europa, d.h. mit sich selber, muss man unbedingt einverstanden sein, man muss sich von allem lossagen, was Europa - ganz Europa - einstimmig für unvereinbar erklärt mit seinen Anschauungen und Interessen; man muss gewissenhaft sein, der einmal auf sich genommenen Berufung zu folgen."[9]
Die zwiespältige Antwort N. Danilevskijs ist nicht verwunderlich. Über Jahrhunderte hinweg gab und gibt es immer noch eine gewisse Spannung zwischen Russland und dem restlichen Europa, eine eigenartig doppelgesichtige Beziehung des russischen Menschen, insbesondere des Intellektuellen gegenüber Europa. Wir können hier eine Art von Symbiose feststellen, in der Anziehung und Abstoßung, Bewunderung und Missfallen, Übernahme europäischer Erfahrungen und ein Anspruch auf Einzigartigkeit zusammentreffen. Diese Dualität tritt in den Umbruchperioden der russischen Geschichte besonders auffällig in Erscheinung. Und sie ist in vielerlei Hinsicht nur ein Spiegelbild der doppelbödigen Einstellung Europas zu Russland. N. Danilevskij drückt es so aus: „Ganz gleich, was für Interessen Europa spalten, in ihrer Abneigung gegen Russland finden sich alle Parteien zusammen."[10] Und weiter: „Der entscheidende Punkt ist, dass Europa uns nicht als Teil von sich selbst betrachtet [...] Europa sieht in Russland und im Slawentum nicht nur eine fremde, sondern eine feindliche Macht [...] In ihren Augen kann der Russe menschliche Würde erst dann beanspruchen, wenn er seine nationale Identität vollständig aufgegeben hat."[11] Heute würden wir das als Messen mit zweierlei Maßstäben bezeichnen.

Russland und Europa: Verbindungen und Widerstände

Man kann jedoch nicht behaupten, es habe seinerzeit, als N. Danilevskij sein Buch schrieb, in Westeuropa eine eindeutig negative Haltung zur Europäisierung Russlands gegeben. In seinem 1888 in Deutschland veröffentlichten Buch gab Aleksander Brückner, ein polnischer Slawist von der Universität Dorpat, einen umfassenden und objektiven Überblick über eine Vielzahl kultureller und historischer Phänomene lange vor Peter dem Großen und auch danach bis in die jüngere Zeit hinein; er beschreibt die kulturelle Entwicklung als historischen Prozess, dessen Anfänge bis in die Moskauer *Rus* zurückreichen und wo die von Peter eingeführten Neuerungen einer schon längst eingeschlagenen Entwicklungsrichtung nur einen noch stärkeren Schub verliehen.

In seiner Einführung fasst der Autor seinen im Buch vertretenen Standpunkt so zusammen: „Der Eintritt der Russen in die europäische Völkerfamilie ist die wichtigste Erscheinung der Geschichte Osteuropas. Auch in der Weltgeschichte nimmt diese Tatsache eine hochbedeutsame Stelle ein [...] den Germanen und Romanen traten die Slawen als gleichberechtigtes politisches Element zur Seite; zu der katholischen und protestantischen Welt gesellte sich die griechisch-orthodoxe. Die Bühne historischer Entwicklung, durch die Entdeckung der neuen Welt um ein gewaltiges Stück nach Westen sich erweiternd, dehnte sich gleichzeitig in großem Maßstabe nach Osten hin aus.

Für die Entwicklung Russlands ist ein solcher Anschluss an den Westen entscheidend gewesen. Von der Lösung der Frage, ob dieses Reich in ein Verhältnis zu Europa treten werde oder nicht, hing alles ab [...] Gegenüber der Expansibilität der europäischen Zivilisation als einer elementaren Macht, gegenüber der Empfänglichkeit der Russen für die Segnungen des Fortschritts wollte es ehedem nichts bedeuten, dass hier und da im Westen früher gelegentlich danach gestrebt wurde, Russland von seiner Anteilnahme an einer allgemein menschheitlichen Entwicklung auszuschließen, es auf einer niedern Kulturstufe festzubannen, will es jetzt nichts bedeuten, dass in Russland selbst auch wohl noch in neuester Zeit Anwandlungen einer Abkehr von Europa wahrzunehmen sind. Ebenso wenig wie etwa einer Regierung oder einem Herrscher oder einer Partei das Verdienst oder, wenn man will, die Schuld einer Europäisierung Russlands beigemessen werden kann, ebenso wenig liegt es in der Hand Einzelner oder Weniger oder Vieler, die Ergebnisse eines Prozesses, welcher Jahrhunderte währte, ungeschehen oder rückgängig zu machen.“[12]

Wie im 19. Jahrhundert, so sind auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Antworten auf die gestellte Frage in Russland wie in Europa weiterhin zwiespältig. Doch heute ist unter den russischen Politologen, Wissenschaftlern, Politikern und der *Intelligentsia* die Überzeugung ziemlich weit verbreitet, dass „Russland ein europäisches Land war, ist und bleiben wird [...] dass es dem europäischen Christentum angehört und seine tausendjährige Geschichte einen unabdingbaren Bestandteil des allgemeinen europäischen Prozesses darstellt. Wenn auch die russische Bevölkerung, ethnisch gesehen, sehr gemischt ist, aus vielen Völkern und Stämmen besteht, so ist doch der kulturelle Code grundlegend europäisch. Europäische Ideale ebenso wie europäische Wissenschaft und Kunst haben in Herz und Sinn der Russen ihren festen Platz. Auf die eine oder andere Weise hat sich die europäische Geschichte ins russische Selbstbewusstsein eingegraben und auf die Entstehung und Ausgestaltung Russlands als Staat und Nation ausgewirkt. Was uns verbindet, sind das Streben nach gemeinsamen geistigen Werten sowie die allgemeinen Ideale des Guten und Schönen. Das Schicksal Europas ist auch unser Schicksal.“[13]

Zwischen Europa und Asien

In dem Buch *Europa: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft* analysieren die Autoren, russische Wissenschaftler, die Haupttendenzen der ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Entwicklung Europas Ende des 20. und Anfang des 21. Jahrhunderts, seinen Platz und seine Rolle in der gegenwärtigen multipolaren Welt sowie seinen Beitrag zur wirtschaftlichen Globalisierung und Ausformung einer neuen politischen Ordnung und zu weltweiter Sicherheit. Die Verfasser behaupten mit Nachdruck, dass „Russland immer zu Europa gehört hat und auch gehören wird", dass es „ein unveräußerlicher, homogener Teil der europäischen Kultur ist"[14]. Doch sie fügen ebenso entschieden hinzu: „Russland - das ist nicht nur Europa, sondern auch Asien"[15].

Diese Bemerkung wie auch die Erfahrung der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Russlands in den letzten 15 Jahren zeigen, dass die Ausführungen N. Danilevskijs bei all ihrer Zweideutigkeit auch heute noch aktuell sind. Die russische Gesellschaft und Öffentlichkeit, das heißt: seine akademische Elite, fängt langsam, aber sicher an zu begreifen, dass alle Versuche einer überstürzten Verwestlichung des Landes sich einer nach dem andern als mindestens ebenso schmerzhaft und widersprüchlich erwiesen haben, was das Ergebnis betrifft, wie die jeweils vorausgegangenen, da „Demokratie" - wie die liberalsten Wirtschaftsreformer versichern - „sich nicht in einem Zug verwirklichen ließ. Was kam also dabei heraus? Heraus kam eine chaotische Neuverteilung von Besitz und Macht und deren Konzentration am einen und eine wachsende Armut am anderen Ende"[16]. Viele sind inzwischen zu der Ansicht gelangt, Russland sei nicht mehr zu retten und Wohlstand sei ihm vom Schicksal einfach nicht gegönnt, denn so sei eben die russische Wesensart und Kultur, die man ihrer Meinung nach nicht ändern könne.

Weit entfernt und doch so nah

Im Zusammenhang mit den Petersburger Dreijahrhundert-Feierlichkeiten 2003 lebte die Debatte über Russlands Platz in Europa und Europas Bedeutung für Russland erneut wieder auf und sorgte für die nötige Lautstärke. Bemerkenswert ist jedoch, dass die Hinneigung zu Europa in Russland nicht erst seit der Reformperiode Peters des Großen aufkam. Sie ist in Wirklichkeit so alt wie die Herausbildung russischer Eigenstaatlichkeit. „Der Mitte des 9. Jahrhunderts am östlichen Rand Europas von den Nachkommen Ruriks gegründete Staat war nicht weniger europäisch als Polen, Tschechien, Pannonien (Ungarn) oder Serbien, die alle auf der politischen Bühne des Subkontinents um dieselbe Zeit herum entstanden."[17] Das altrussische Reich *(Rus)*, dem die Traditionen der klassischen antiken Bildung insgesamt fremd waren, hatte zur westeuropäischen Welt ausgesprochen enge Beziehungen. Nicht selten waren russische Prinzen mit Königen aus dem Westen verwandt. Und außer der byzantinischen war Russland die

westeuropäische Kunst bekannt und wohl vertraut. Die Mongoleneinfälle unterbrachen diese Beziehungen. Doch sie wurden im 15. Jahrhundert, als in Moskau eine neue politische Kraft ans Ruder kam, die das Erbe des untergegangenen Byzantinischen Reiches antrat, wieder neu geknüpft. Menschen aus dem Westen fanden in Russland häufig Brot und Arbeit. Doch westliche Reisende, die „Moskovia" besuchten, betrachteten das Land gewöhnlich als barbarisch und wiesen auf Beispiele primitiver lokaler Gebräuche und die extreme Unwissenheit von Russen selbst in den höchsten Gesellschaftsschichten hin. Russland und Europa erschienen als krasse Gegensätze. Religiöse Intoleranz breitete sich immer mehr aus. In den Augen eines ausländischen Katholiken waren die Russen Schismatiker, und die Protestanten entdeckten bei ihnen einen primitiven Aberglauben.

Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts konnten Ausländer in der russischen Gesellschaft nur selten ein Bildungsinteresse ausfindig machen. Doch bereits damals wurden Hunderte, ja Zehntausende von Ausländern zur Arbeit in allen möglichen russischen Wirtschaftszweigen angeworben. Mit Beginn der Regentschaft Peters I., der „ein Fenster nach Europa aufstieß", wie Algarotti, ein Freund Voltaires es ausdrückte, wurde die Orientierung an Westeuropa offizielle Politik. Die Liebe zu Europa (Europäismus) war nun kein Ausdruck von Opposition mehr und musste nicht länger verheimlicht werden. Sie kam nicht nur in Mode, sondern galt als unverzichtbarer Bestandteil der Weltanschauung des gebildeten Adels. Alle zeitgenössischen Intellektuellen waren mehr oder weniger Anhänger einer Europäisierung.

Das 18. Jahrhundert erwies sich dann als Periode einer „friedlichen" und relativ freien Entfaltung des Europäismus. Nach und nach wurden damals die Werte der europäischen Kultur von immer breiteren Schichten der Gesellschaft angenommen.[18] Der russische Staat selbst wurde zum wichtigsten Betreiber der Europäisierung des Landes. Mit Beginn der Zeit Peters des Großen mischte sich Russland zudem aktiv in europäische Angelegenheiten ein, vor allem bei den Nachbarstaaten. Russlands Gesandte waren überall anzutreffen, und über verwandtschaftliche Beziehungen kam es zwischen dem Zarenhof von St. Petersburg und etlichen deutschen Höfen zu einer Annäherung.

Die Regierungszeit Katharinas der Großen lieferte der Welt wiederum eine Menge Gesprächsstoff über ihr Land. Die persönlichen Vorzüge der Zarin, ihre Freundschaft mit vielen zeitgenössischen Denkern von Rang und Namen und ihre spektakulären militärischen Siege brachten in Europa eine ganze Literatur voller Lobeshymnen auf Katharina hervor. Die Intellektuellen Russlands gaben sich alle Mühe, in Sachen Aufklärung „auf der Höhe der Zeit" zu sein. Die Ideen französischer Aufklärer veränderten von Grund auf das geistige Profil Europas und gewannen in Russland zahlreiche Anhänger. Diese Ideen wurden nicht so sehr intellektuell begriffen und angeeignet, sondern eher wie Handbücher fürs Leben und die alltägliche Lebensführung übernommen. Viele Adelsfamilien vertrauten ihre Kinder französischen Lehrern, den Anhängern Voltaires, an. Ein ganzes Repertoire für alltägliches Verhalten und kulturell hochstehende Lebensformen für Freidenker (Libertinisten) formte sich heraus. Dazu gehörten, versteht sich,

ein spontaner und aktiver Atheismus, eine nihilistische Einstellung gegenüber allen Autoritäten und eine dünkelhafte Überheblichkeit gegenüber den allgemein anerkannten moralischen Normen.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren ausgeprägt antiklerikale Tendenzen und Stimmungen in Russland weit verbreitet. Der dramatisch verlaufende Napoleonische Krieg, der wichtigste Interessen der europäischen Regierungen und Völker berührte, machte Alexander I. zum „Befreier Europas". Die Großmut, mit der er Frankreich behandelte, und selbst seine Rolle auf dem Wiener Kongress förderten seine Popularität unter den Europäern. Doch seit Ende seiner Herrschaft kippte die öffentliche Meinung Europas gegenüber Russland in Feindseligkeit um, was sich im zweiten Viertel des Jahrhunderts auch in den europäischen Gazetten widerspiegelte.

Dafür gab es natürlich zahlreiche Gründe: zum Beispiel den Druck, den Russland auf die Innenpolitik deutscher Staaten ausübte, angefangen von der Zeit der Kongresse bis hin zu den Ereignissen der Jahre 1848 und 1849, sein unfreundliches Verhalten gegenüber der Juli-Monarchie in Frankreich, die Niederwerfung des polnischen Aufstandes, das Gerede über einen „Panslawismus" u.a.m. Im westlichen Europa charakterisierte man die politische Ordnung Russlands als Despotismus, was vielen ausreichte, um die Gefahr einer Bedrohung der ureigenen europäischen Kultur durch einen neuen Hunnenansturm „an die Wand zu malen". Nebenbei bemerkt, stellte der „Panslawismus" durchaus eine solche Bedrohung dar. Jedermann wusste, dass es in Russland keine unabhängige öffentliche Meinung gab, da die Masse der Bevölkerung völlig unterdrückt war.

Die Herausforderung der Integration

Heute wird das Verhältnis Europas zu Russland in vielerlei Hinsicht von Faktoren bestimmt, die nicht nur ökonomisch und kulturell bedeutsam sind. Für einen russischen Denker des 19. Jahrhunderts war der Maßstab echter europäischer Kultur eine „Literatur, die fähig war, alle wesentlichen Aspekte nationalen Lebens zu umgreifen; Forschungsfreiheit für die Wissenschaft, die zudem weit genug verbreitet war, um auch für die praktischen Bedürfnisse der Menschen von Nutzen zu sein; und schließlich jenes staatsbürgerliche Bewusstsein, in dem gesellschaftliche Initiativen schon zu einem Recht und zur Gewohnheit geworden sind"[19]. Und wenn Literatur und Wissenschaft auch keine Sachverhalte waren, die Europa und Russland auseinander brachten, so wird doch „hier (was den Grad staatsbürgerlichen Bewusstseins angeht) nach Meinung Pypins die Frage nach der russischen Zivilisation und ihres Eintritts in die Kulturwelt höchst kompliziert"[20].

Wie anfangs bereits erwähnt, ist ökumenische Offenheit für das Integrationspotential Europas der entscheidende Punkt. Ich denke dabei an ein öffentliches Klima in der Gesellschaft, das frei ist von falschen konfessionellen Stereotypen, aus denen sich Spannungen und Konflikte ergeben. In erster Linie handelt es sich

dabei um Spannungen unter den christlichen Konfessionen. Doch die Perspektive ist natürlich weiter gespannt. Man wird hier wohl alle interreligiösen Beziehungen mit in Betracht ziehen müssen. Dieser Punkt wäre im Einzelnen zu analysieren. Solange das Verhältnis von Orthodoxen und Katholiken in Russland so abweisend und unterkühlt bleibt, wie es bis jetzt noch ist, solange wird sich ein Integrationserfolg kaum einstellen. Antiökumenische Ausfälle bei den Orthodoxen verlieren zwar heute einerseits an Schärfe und die Forderungen, die Russisch-Orthodoxe Kirche möge den Weltrat der Kirchen verlassen, verstummen allmählich. Doch in der breiten Masse von Laien und Klerus insgesamt herrscht, was die Ökumene angeht, vorerst noch weitgehende Unwissenheit. Das von der Russisch-Orthodoxen Synode im Jahre 2000 herausgegebene Dokument[21] orientiert sich zwar am Streben nach Einheit, doch es hat die Situation nicht zum Besseren gewendet. Wir brauchen eine ernsthafte ökumenische Strategie in der theologischen und religiösen Ausbildung und Erziehung. Ich möchte außerdem darauf hinweisen, dass man in Russland der *Charta Oecumenica*[22] nicht das geringste Interesse entgegen gebracht hat. Obwohl die Russisch-Orthodoxe Kirche sich an der Abfassung des Dokuments beteiligte, hat sie es nie unterzeichnet.

Was die Perspektiven einer ökumenischen Bildung und Erziehung angeht, so könnte man hier zur Überlegung Dostoevskijs, die wir als Motto diesem Beitrag vorangestellt haben, eine Parallele ziehen: „Europa ist uns zum zweiten Vaterland geworden", schrieb er. Für ihn bestand der erste Schritt auf dem Weg zur Einheit darin: „so muss vor allem ein jeder von uns erst Russe werden, das bedeutet aber soviel wie: ‚er selbst'. Dann wird sich vom ersten Schritt an alles verändern. Russe werden, heißt aufhören, sein eigenes Volk zu verachten. Sobald der Europäer sieht, dass wir unser Volk und unsere Nationalität achten, wird er sofort auch uns achten. In der Tat, je stärker und selbständiger wir uns in unserem nationalen Geiste entwickeln würden, desto stärkeren und tieferen Widerhall dürften wir im Europäer finden und ihm sofort verständlicher werden"[23].

Unser Mangel an ökumenischer Aufgeschlossenheit ist die Folge mangelnder religiöser Bildung insgesamt. Wir haben die ideologisierte Mentalität unseres postkommunistischen Bewusstseins noch nicht überwunden und die Werte unseres Glaubens jenen geöffnet, die sie suchen. Noch erfüllen wir vorläufig nicht in vollem Umfang unsere christliche Sendung in der posttotalitären Gesellschaft. Es gibt zwar schon gute Ansätze in der Richtung wie etwa das „Sozialkonzept", doch es mangelt immer noch an Offenheit und Toleranz nicht nur gegenüber Menschen aus anderen Konfessionen und Religionen, sondern auch gegenüber Nichtglaubenden und bisweilen sogar gegenüber Glaubensbrüdern aus der eigenen Kirche, die eine abweichende Meinung vertreten.

Demgegenüber stoßen wir in Europa auf ein großes Interesse für das religiöse Denken Russlands, wie etwa dasjenige des Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev oder der Vertreter der sogenannten Pariser Theologischen Schule des 20. Jahrhunderts. So war in der Tat die Suche nach einem „integralen Bewusstsein" oder, wie V. Solov'ev es ausdrückte, einer „positiven All-Einheit" in der

russischen Philosophie stets vorherrschend. Gleichzeitig wurde dem Westen der Verlust ganzheitlichen Denkens im Leben vorgeworfen sowie die Zersplitterung kultureller Kreativität in (voneinander) getrennte, in sich selbst verwurzelte, das heißt autonome Sachgebiete. Am schärfsten arbeitete Ivan Kireevskij in seinem Artikel „Die Aufklärung Europas" diesen Gedanken heraus. Diese Kritik, die von vielen russischen Philosophen geteilt wird, ist keine bloße Fiktion, sondern eine kulturelle Besonderheit, die tatsächlich russischer Kreativität zugrunde liegt und mit der russischen Wesensart zusammenhängt. Das wird zum Beispiel schon daran deutlich, dass Russland das Phänomen einer *l'art pour l'art* so gut wie nie gekannt hat. Dabei hatten viele Autoren wie Gogol, Tolstoj und Dostoevskij gehofft, diese kulturelle Eigenart durch eine Umwandlung ins Christliche vollenden zu können. Doch leider sind heute viele Orthodoxe gegenüber V. Solov'ev und einer Reihe anderer Religionsphilosophen voreingenommen und negativ eingestellt. Insgesamt haben wir hier das gleiche Phänomen eines Fundamentalismus vor uns wie den „Komplex des Neophyten", und es braucht einfach seine Zeit und zusätzliche schöpferische Anstrengungen und Mittel, um diese Krankheit zu überwinden.

Wichtig heute für Russland und Europa, für unsere gemeinsame Zukunft ist es, dass wir klar erkennen, was einer Integration dienlich ist, und was sie behindert. Religiös-ethische Werte, die nicht aufgezwungen, sondern in jeder Tat des Lebens für alle sicht- und greifbar werden - sie bilden das geistige Fundament. Auf der anderen Seite ist jeder Extremismus, egal, in welcher aggressiven Form er auftritt, nennen wir ihn nun Fundamentalismus oder anders, ein Stolperstein auf dem Weg zur Einheit. In diesem Zusammenhang verdient der Aufruf Juri Kagramanovs[24] zu einem tieferen Verständnis der Notwendigkeit einer *Ars vivendi für das 20. Jahrhundert* unser aller Aufmerksamkeit. Er spricht von der Suche nach den einigenden Werten und verweist als Vorbilder auf die Orthodoxie und den islamischen Sufismus. Freilich sollte man diese *Ars vivendi* im konfessionellen Sinne in einen umfassenderen Horizont einordnen: als Wert nämlich, der von einem vereinten Europa voll und ganz *be*griffen und in seiner vollen Tiefe *er*griffen und umgesetzt wird.

[1] Fëdor M. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja,* Januar 1877, 2; deutsch: F. M. Dostojewski, *Tagebuch eines Schriftstellers* (Januar 1877), in: Sämtliche Werke in zehn Bänden, aus dem Russischen von K. H. Rahsin, Bd. V, München 1992, 312.

[2] Nikolaj J. Danilevskij, *Rossija i Evropa, Vzgljad na kul'turnyja i političeskija otnošenija Slavjanskago mira k Germano-Romanskomu,* hg. von N. Strachov, St. Petersburg [5]1894; deutsch: *Russland und Europa. Eine Untersuchung über die kulturellen und politischen Beziehungen der slawischen zur germanisch-romanischen Welt,* übersetzt und hg. von K. Nötzel, Stuttgart/Berlin 1920, Nachdruck Osnabrück 1965, 19f.

[3] Es sei die Bemerkung erlaubt, dass Russland meiner Ansicht nach weder zu Europa noch zu Asien gehört, obgleich sein gewachsener Zusammenhang mit jeder dieser beiden Kulturwelten offensichtlich ist. Russland ist das erwachsen gewordene Kind einer ganzen Reihe von Kulturen (mit stark byzantinischem und nahöstlichem Einschlag). Deshalb sollte es auch nicht als *Teil* von irgendetwas betrachtet werden, sondern als Partner in einem Integrationsprozess, der freilich nicht von früher einmal angenommenen geographischen Kriterien begrenzt werden darf.

[4] Die erste Ausgabe erschien in der Zeitschrift *Zarja* (Morgendämmerung) in den Jahren 1869-1871.

[5] Ein Nachdruck erschien 1995 in einer Auflage von 14.000 Exemplaren im Petersburger Verlag Glagol' in Zusammenarbeit mit der Universität von St. Petersburg. In deutscher Übersetzung erschien sein Buch in Stuttgart/Berlin 1920, Nachdruck Osnabrück 1965.

[6] Pitirim A. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis,* Boston 1951; deutsch: *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie. Moderne Theorien über das Werden und Vergehen von Kulturen und das Wesen einer Krise,* Stuttgart/Wien 1953, 86.

[7] Danilevskij, *Russland und Europa,* aaO., 40.

[8] AaO., 21-22.

[9] AaO., 22.

[10] Zitiert bei Sorokin, *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie,* aaO. 61.

[11] Zit. nach Sorokin, *Kulturkrise,* aaO.

[12] Aleksander Brückner, *Die Europäisierung Russlands: Land und Volk,* Gotha 1888, 1-2.

[13] Anatolii I. Utkin, *Možet li Rossija vojti snova v Evropu* (Kann Russland wieder Anschluss an Europa finden?), in: Nesavisimaja gazeta, 17. 12. 1999; vgl. auch im Internet: www.ng.ru/politics/1999-12-17/3_could.html. Nach Utkin hat der Westen viel zu verlieren, wenn er Moskau isoliert. Utkin leitet das Nordamerika-Institut an der Russischen Akademie der Wissenschaften.

[14] N. Smelov (Hg.), *Evropa: včera, cegodnja, zavtra* (Europa: gestern, heute, morgen), Moskau 2002, 3.

[15] Ebd. 4.

[16] Das ist zum Beispiel die Ansicht von E. Jasin, der nicht nur ein hervorragender Ökonom ist, sondern auch Mitgestalter der Reformen Jelcins war.

[17] V. Šukin, *Istoričeskaja drama russkogo evropeizma* (Das historische Drama des russischen Europäismus), in: Vestnik Evropy, Nr. 4 (2002).

[18] Vgl. die ausführliche Diskussion darüber bei Jurij M. Lotman, *Besedy o russkoj kul'ture. Byt i tradicii russkogo dvorjanstva* (Gespräche über die russische Kultur. Leben und Traditionen des russischen Adels, 18. bis Anfang 19. Jahrhunderts), Petersburg 1994, 180-209.

[19] Aleksandr N. Pypin, *Rossija i Evropa. Metamorphosy Evropy,* Moskau 1993, 126.

[20] Ebd.

[21] Vgl. *Basic Principles of the Russian Orthodox Church's Attitude to the Non-Orthodox,* vgl. im Internet: www.mospat.ru/chapters/e_principles/

[22] Anm. d. Ü.: Vgl. *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa,* unterzeichnet am 22. April 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Straßburg. Text und Entstehungsgeschichte dokumentieren Viorel Ionita/Sarah Numico (Hg.) *Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa,* Genf/St. Gallen 2003; vgl. dazu auch Nikolaus Klein, Straßburg - „Anfang eines Anfangs"? in: Orientierung 65 (2001), 121-124 und ders., Welche Tagesordnung für Europa? Zur Rezeption der Charta Oecumenica, in: Orientierung 67 (2003), 219-220.

[23] Dostojewski, aaO. 312-313.

[24] Jurij Kagramanov, *Kakoe evrasijstvo nam nužno?* (Welche eurasische Idee brauchen wir?), in: Novy Mir (2002) Nr. 3.

Aus dem Englischen und Russischen übersetzt von Franz Schmalz

Johannes Paul II., Polen und Europa

Patrick Michel

Seit 1979, dem Jahr der allerersten Reise in seine Heimat, die damals noch zum „anderen Europa" gehörte, wies Johannes Paul II. dem „polnischen Papst, [dem] slawischen Papst" die Mission zu, „die geistliche Einheit des aus den beiden großen Traditionen des Westens und des Ostens entstandenen christlichen Europa" zu bezeugen: „ein einziger Glaube, eine einzige Taufe, ein einziger Gott und Vater aller". Von Anfang an war so alles gesagt: Europa ist eins. Und dieses Europa endet weder in Prag, noch in Budapest oder Krakau. Für Johannes Paul II. reicht es, wie Timothy Garton Ash 1986 festhielt, „von jenseits der Sümpfe des Pripjet [über die] historischen Grenzen Osteuropas in der Ukraine und Weißrussland [bis zu] den Zwiebeltürmen von Sagorsk"[1]. Vor allem ist dieses Europa christlich. Und es ist nur eins, weil es christlich ist.

Eine solche Sicht stellte das europäische Gleichgewicht in Frage, das aus dem Kräfteverhältnis am Ende des Zweiten Weltkrieges hervorgegangen war und stellte daher eine besondere Herausforderung für das sowjetische System dar. In seinem Rundschreiben *Slavorum apostoli* beschrieb Johannes Paul II. das Lebenswerk der Heiligen Cyrill und Methodius, die mit dem hl. Benedikt zu Patronen Europas erklärt wurden - wodurch er das Bild von den „zwei Lungenflügeln" erläuterte, die dem Kontinent zu atmen erlaubten. In ihrem Lebenswerk sieht er „einen entscheidenden Beitrag zur Bildung Europas, und zwar nicht nur in der religiösen, christlichen Gemeinschaft, sondern auch für seine gesellschaftliche und kulturelle Einheit" (*Slavorum apostoli*, Nr. 27), sowie „einen hervorragenden Beitrag für die Bildung der gemeinsamen christlichen Wurzeln Europas [...], von denen kein ernsthafter Versuch, die Einheit des Kontinents auf neue und aktuelle Weise wiederherzustellen, absehen kann" (*Slavorum apostoli*, Nr. 25).

Das „Zeichen" eines slawischen Papstes

Als Karol Wojtyla auf den Papstthron kam, schien die Frage nach der Einheit Europas allerdings noch völlig im Abstrakten verhaftet zu sein. Die besondere Stellung seines Heimatlandes fand jedoch große Beachtung. Als Außenposten der lateinischen Welt widerstand die polnische Gesellschaft gleichzeitig mit großer Hartnäckigkeit der Sowjetisierung und machte dadurch den Katholizismus zu einem Symbol und Vektor des Widerstandes. Und gleichzeitig auch zu

einem Ort der Verwirklichung der Moderne, einer authentischen Moderne, die es so erlaubte, diejenige in Frage zu stellen, durch die das Regime sich zu rechtfertigen trachtete und welche von den Polen als pervertiert betrachtet wurde. Abgesehen von dieser Neuheit also, die in der Wahl des ersten nichtitalienischen Papstes seit mehreren Jahrhunderten bestand, war die Wahl Karol Wojtylas durch das Konklave in der Tat ein Versuch der Universalkirche, sich eines zweifelsohne spezifischen, jedoch exemplarischen Falles anzunehmen, um ihn zu einem Modell zu machen. Übrigens nicht in erster Linie das Modell Polens als belagerter Festung, die sich den Luxus dieser Kultur des Zweifels, welche das Abendland erstickt hat und in der sich der Einfluss der Kirche immer mehr aufgelöst hat, nicht leisten konnte, sondern vielmehr dasjenige (wenn auch aus dem Vorgenannten gespeist) eines triumphierenden Katholizismus, der sich als zentraler soziopolitischer Faktor erweist, der sowohl in Übereinstimmung mit der Moderne steht, als auch einen neuen Horizont aufzeigt - wenn auch nicht durch ein „Nachher", so doch zumindest durch ein „Jenseits". Nachdem die Kirche aufgrund des Entstehens und der Weiterentwicklung der modernen Welt zum Verschwinden verdammt schien, teilt Polen ihr nunmehr, indem es den Prozess umkehrt, einen Platz mitten im Herzen und in voller Übereinstimmung mit der Gesellschaft zu.

Das von Johannes Paul II. verfolgte Vorhaben einer „Neuevangelisierung" hat seinen Angelpunkt daher in dem „Zeichen" der Wahl eines slawischen Papstes, wobei der Zusammenbruch des Kommunismus anscheinend die Lesart bestätigt, nach der die Wahl eines slawischen Papstes zum entscheidenden Moment der Zurückeroberung der Welt wird, die von dem Punkt ausgeht, an dem die Moderne sich am deutlichsten ad absurdum geführt hatte. Nach der Ansicht Johannes Pauls II. sollte der Sieg der Kirche über den atheistischen Kommunismus ein Vorbote des Sieges der Religion über das sein, was diesen Kommunismus ursprünglich bewirkt hatte, nämlich dieser „Kampf gegen Gott, [der] seit dreihundert Jahren das Denken und Leben des Abendlandes zu weiten Teilen bestimmt"[2]. Nachdem das Christentum über die pervertierte bzw. barbarische Form der Moderne triumphiert hat, gilt es nach 1989, sich für ihre „zivilisierte" Form zu interessieren.

Selten war daher ein Pontifikat derart von der Politik geprägt wie das von Johannes Paul II. Es gibt ein Vorher, vor 1989, das sich um die Vorstellung dreht,

Der Autor

Patrick Michel ist Doktor der Politikwissenschaft und arbeitet seit 1984 für das nationale Forschungszentrum CNRS, wo er u.a. mit vergleichender Analyse, mit vergleichenden Studien der Außenpolitik und Religionssoziologie befasst war. Er ist außerdem Lehrbeauftragter am Institut für Politische Studien in Paris und zurzeit stellvertretender wissenschaftlicher Leiter in der Abteilung Geistes- und Sozialwissenschaften (Humanity and Social Sciences) des CNRS. Veröffentlichungen u.a.: Probleme der Krise in Polen (als Mitherausgeber, Köln 1986); Les religions à l'Est (als Herausgeber, Paris 1992); Politique et religion – La grande mutation (Paris 1994); La religion au musée (Paris 1999); L'armée et la nation – Place, rôle et image de l'institution militaire dans les sociétés de l'Europe médiane (als Herausgeber, Paris 2001). Anschrift: 68, rue La Fontaine, F – 75016 Paris, Frankreich. E-Mail: patrick.michel@cnrs-dir.fr.

dass es „kein gerechtes Europa ohne die Unabhängigkeit Polens“ geben kann, und es wird ein Nachher geben, in dem der von Johannes Paul II. genannte Gegner, die „Demokratie ohne Werte“, die nicht durch die Religion informierte Demokratie, in der ersten Reihe steht, nachdem sich der Schleier des Kommunismus gelüftet hat. Somit bestätigt der Papst, was der italienische Theologe Sergio Quinzio behauptet hatte, nämlich dass sein Problem nicht darin besteht, dass er Pole ist, sondern darin, dass er kein Abendländer ist.[3]

Das Anliegen, bei dem es in der „Neuevangelisierung“ geht, beruht in der Tat auf einer Zweideutigkeit, die nur in der Politik und durch sie wirksam werden konnte. Dadurch, dass er sowohl den Kampf gegen, als auch den Sieg über den Kommunismus in Zeichen und Etappen des größeren Zusammenhangs der Rückgewinnung der modernen Welt, die dem Einfluss der Kirche entzogen war, eingeordnet hat, hat sich Johannes Paul II. diese Zweideutigkeit zu Nutze gemacht, indem er das sowjetische System als barbarische Version der politischen Moderne dargestellt hat, obwohl es doch in Wirklichkeit ihre völlige Ablehnung war. Das im Osten gegenwärtige Schema war nicht das eines Kampfes zwischen Religion auf der einen und Totalitarismus auf der anderen Seite. Vielmehr ging es hierbei um den Gebrauch, welchen die Gesellschaft von ihrem Bezug zum Absoluten machte und damit den Anspruch der Machthaber auf Totalität an den Tag (und an den Pranger) brachte.

Die Menschenrechte als erste Kirchenpflicht

Diese Zweideutigkeit betrifft im wesentlichen die Menschenrechte. Kardinal Wojtyla hatte ihre Verteidigung seit 1975 zur „ersten Kirchenpflicht“ gemacht und sich damit scheinbar in Widerspruch zu einer jahrhundertealten Tradition gebracht, welche die Menschenrechte als Kriegsmaschine gegen die „Gottesrechte“ einsetzte. Sie betrifft, genauer gesagt, den *Inhalt* der Menschenrechte. Als sich zu Beginn der siebziger Jahre in Polen eine Plattform zivilen Widerstands bildete, war es für ihre verschiedenen Gruppierungen natürlich nicht notwendig, genau zu bestimmen, worin für sie der Inhalt der „Menschenrechte“ bestand, die im Mittelpunkt ihrer Forderungen standen. Es reichte aus, so zu tun, als bestünde ein Konsens in diesem Punkt. Mit anderen Worten: Die religiöse Freiheit des Menschen konnte daher als emblematische Zusammenfassung aller Menschenrechte betrachtet werden. Der Kirche war es selbstverständlich kein vordringliches Anliegen, sich zu fragen, worin die Rechte der Nichtgläubigen in einem auf mirakulöse Weise vom Kommunismus befreiten Polen bestehen könnten. Doch als diese Situation dann tatsächlich eintrat, musste sich das Problem der inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte mit Vehemenz zurückmelden.

In anderer Hinsicht führte bei den Polen die Benutzung von Themen, Symbolen und Sprachmustern aus dem kirchlichen Bereich nicht notwendig zur Annahme der Kategorien, auf denen diese Themen, Ausdrücke und Symbole beruhen. Aufgrund der Weigerung des sowjetischen Machtapparates, sie ideologisch zu

integrieren, erhielten diese Begriffe eine spezielle Durchschlagkraft. Die Kirche war in Polen kaum mehr als eine Funktion: Indikator eines echten Verhältnisses zum Pluralismus (oder, wenn man so möchte, der Indikator eines Verhältnisses zum echten Pluralismus). Angesichts des „real existierenden Sozialismus" stellte die Kirche den „real existierenden Pluralismus" dar. Und dies noch mehr und noch deutlicher als der Bezug auf die Nation, der bis zu einem gewissen Grad von den Machthabern instrumentalisiert werden konnte. Und dies gerade auch unabhängig vom speziellen Inhalt seiner Kategorien, der keine andere Bedeutung hatte als wiederum die, nicht von den Machthabern integriert werden zu können. Mit anderen Worten: Ihre Durchschlagkraft, ihr zwingender Charakter standen in engem Zusammenhang mit dem Vorhandensein eines Gegners, der ihnen einen Sinn verlieh.

Die Risiken einer „Demokratie ohne Werte"

In diesem Zusammenhang ist es nicht bedeutungslos, dass die Verwirrung bei Johannes Paul II. nach dem Zusammenbruch des Kommunismus eintritt. Bereits in *Centesimus Annus* stellte man eine gewisse Ernüchterung angesichts der Entwicklung in Zentral- und Osteuropa nach 1989 fest: Die Gesellschaften, welche die durch die „Unterbrechung der Moderne" vorübergehend ausgesetzte kirchliche Rückgewinnung des europäischen Terrains einleiten sollten, verfielen in Wirklichkeit allen Schwächen ihrer westlichen Gegenüber. So praktizieren in Polen in den Großstädten weniger als 30 Prozent der jungen Menschen ihren Glauben und mehr als die Hälfte hält sich von jedem kirchlichen Einfluss fern. 60 Prozent der Jugendlichen geben zwar an, gläubig zu sein, doch dies stellt einen Rückgang um 30 Prozent im Vergleich zu 1980 dar. Die jungen Leute behaupten, eher auf ihr eigenes Gewissen zu hören als auf die kirchlichen Vorschriften. 70 Prozent der Mädchen und 66 Prozent der Jungen befürworten Verhütungsmittel (gegenüber 35 Prozent und 46 Prozent im Jahr 1988). Mehr als 60 Prozent halten es für normal, Geschlechtsverkehr vor der Ehe zu haben.[4]
In *Veritatis Splendor* kommt die Ernüchterung am deutlichsten zum Ausdruck, insbesondere dort, wo Johannes Paul II. „das Risiko der Allianz von Demokratie und ethischem Relativismus" anspricht und feststellt, dass „eine Demokratie ohne Werte sich leicht in einen offenen oder versteckten Totalitarismus verwandelt". Dieser Demokratie ohne Werte wird der Papst eine dreifache Bekräftigung entgegenstellen: die Betonung der Universalität, der Autorität und der Norm. Man kennt ihre Ausdrucksformen, die gleichzeitig an einer erneuten Bekräftigung der katholischen Wahrheit an allen vier Enden der Welt teilhaben und auf oft apokalyptische Weise die „von der Kultur des Todes gezeichneten Gesellschaften und Kulturen" brandmarken. Doch die Kritik der Moderne allein reicht nicht aus, um die Existenz eines Raums zu belegen, über den sie keine Macht habe und jede Behauptung des Universalen als Totalität stößt sich an der Evidenz des Pluralen und Relativen, wie die Entwicklung der Welt sie in Szene setzt.

Das wiederum gilt auch für Polen. Sobald sich die europäische Frage stellte, hat die Absicht des Beitritts innerhalb der katholischen Kirchenstruktur zu heftigen Auseinandersetzungen geführt. Die polnischen Bischöfe haben nicht nachgelassen, das Prinzip der Achtung der Unterschiede zu unterstreichen, sowie die besondere Rolle, die Polen in einem vereinten Europa zu spielen hätte. Sie haben sich gewiss bemüht, mit einer Stimme zu sprechen und sich dabei auf den Papst als entschlossenen Verfechter des polnischen Beitritts zu beziehen, doch ohne dabei die Divergenzen zwischen den Befürwortern und den Kritikern innerhalb der Bischofskonferenz verbergen zu können. Und die wachsenden Gegensätze in einer pluralistisch gewordenen katholischen Landschaft, die von der im Umfeld des Radiosenders *Radio Marya* (zwei Millionen Hörer) erhobenen Anklage vom „Europa von Sodom und Gomorra" bis zum Aufruf Johannes Pauls II. reichen („Polen braucht die Europäische Gemeinschaft wie auch die Europäische Gemeinschaft Polen braucht").[5]

Karol Wojtyla: Durchschlagskraft eines Beispiels

Die Wahl eines Polen zum Papst im Jahre 1978 stellte einen Bruch dar und konnte von daher nur ein Zeichen sein, das mit einer Mission verbunden war. Ein Vierteljahrhundert später und jenseits des heroischen Einsatzes des Papstes in dem Prozess, der in seinem Heimatland und im restlichen Ostblock zum Niedergang des Kommunismus führen sollte, wird deutlich, dass dem angekündigten Bruch eine offensichtliche Kontinuität entgegengestellt werden kann sowie dem Zeichen eine politische Zweideutigkeit und der Mission eine Erfahrung der Grenze. Johannes Paul II. steht in der Tat in der langen Tradition der Weigerung, sich mit der modernen Zivilisation „zu versöhnen und nachzugeben", wie es sein Vorgänger Pius IX. in der Mitte des 19. Jahrhunderts ausgedrückt hatte. „Tod eines Papstes, Ende einer Tradition. Ende einer Tradition, Fortdauer eines Beispiels", befand Emile Poulat bereits, als Karol Wojtyla sein Amt antrat.
Die auf dem Zeichen der Wahl eines slawischen Papstes beruhende Sicht Europas stößt sich in der Tat an einer doppelten Wirklichkeit, welche der Beitritt Polens zur Europäischen Gemeinschaft mitnichten verdeckt (und dies unabhängig davon, welchen Anteil Johannes Paul II. am Erfolg des Referendums haben mag): Sie stößt sich an den großen Bedenken, welche die Orthodoxen gegen Johannes Paul II. haben und die sich bei der Griechenlandreise im Jahr 2001 erneut bestätigt haben, wie auch bei seiner jüngsten Kroatienreise sowie an dem Widerstand, der ihm von den europäischen Gesellschaften entgegenschlägt, wovon gerade auch die Diskussionen bei der Abfassung der Europa-Verfassung zeugen (Jean-Louis Tauran bezeichnete sie als ein „ideologisches Unternehmen, das die autoritäre Versuchung offenbart, die Geschichte umschreiben zu wollen"). Dies alles sind Elemente, die auf das Fehlschlagen der Vision eines Europa hinweisen, das aus seinen gemeinsamen christlichen Wurzeln emporwächst.

[1] Timothy Garton Ash, *L'Europe centrale existe-t-elle?*, in: Lettre Internationale (nur frz. Ausgabe), Herbst 1986, 5.

[2] Vgl. Johannes Paul II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, hg. von Vittorio Messori, Hamburg 1994.

[3] Sergio Quinzio, *Vatikanische Strategien. Katholische Visionen in einer Welt der Technik*, in: Lettre International (dt. Ausgabe, Nr. 11), Winter 1990, 21-23.

[4] Tomasz Potkaj, *Kosciol nie jest cool*, in: Tygodnik powszechny, 22.-29. Dezember 2002, Nr. 51/52,13.

[5] Zit. nach: Le Monde, 10. Juni 2003.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Online-Dokumente über die Kirchen und Religionen in der Europäischen Union

Zusammengestellt von Massimo Faggioli

A) Dokumente der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE)

Die 1980 gegründete COMECE setzt sich aus Bischöfen zusammen, die von den nationalen Bischofskonferenzen der Länder der Europäischen Union entsandt werden, und verfügt über ein ständiges Sekretariat in Brüssel. Österreich, Belgien, England und Wales, Frankreich, Irland, Italien, Deutschland, Griechenland, Luxemburg, die Niederlande, Portugal, Skandinavien, Schottland und Spanien haben einen eigenen Delegierten, während die Bischofskonferenzen der Tschechischen Republik, Ungarns, Litauens, Maltas, Polens, der Slowakei, Sloweniens und der Schweiz assoziierte Mitglieder sind. Ziel der COMECE, die zweimal im Jahr eine Vollversammlung abhält, ist es, die politischen Prozesse in der Europäischen Union zu beobachten und die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen voranzutreiben, die ein geeintes Europa mit sich bringt.

http://www.comece.org/upload/pdf/com_santiago_030509_fr.pdf:
die Erklärung *En route vers Saint-Jacques-de-Compostelle* vom 9. Mai 2003 zur Wallfahrt der COMECE nach Santiago de Compostela im Mai 2004. In diesem Dokument wird das Jahr 2004 als entscheidender Moment für die Geschichte des geeinten Europa und auch für die Rolle der Kirchen in Europa bezeichnet.

http://www.comece.org/upload/pdf/com_coeurs_030610_fr.pdf:
die Erklärung *Ouvrons nos coeurs. La responsabilité des Catholiques et le projet de l'Union Européenne,* die die wichtigsten Schritte der europäischen Einigung in der Zeit zwischen 1989 und 2004 und insbesondere zwischen 2002 und 2004 nachzeichnet. Einem ersten grundsätzlichen Teil über die christliche Tradition folgen ein zweiter Teil über die Erklärung Robert Schumans und ein dritter Teil über die Verantwortung der Katholiken in Europa.

B) Erklärungen der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK)

Die KEK ist eine Vereinigung von 126 orthodoxen, protestantischen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen und 43 anderen assoziierten Organisationen auf dem europäischen Kontinent. Die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied der KEK, unterhält zu ihr jedoch enge Beziehungen. Die Generalversammlung der 1959 gegründeten KEK wird mindestens alle sechs Jahre einberufen. Die KEK unterhält Büros in Genf, Brüssel und Straßburg. Gemeinsam mit dem CCEE, mit dem sie seit 1971 ein gemischtes Komitee bildet, das einmal im Jahr zusammentritt, hat sie die ersten beiden europäischen ökumenischen Versammlungen organisiert (Basel 1989 und Graz 1997).

http://www.cec-kek.org/English/IntegrationprocE.htm:
Dokument der Arbeitsgruppe zum europäischen Einigungsprozess *Churches in the Process of European Integration*, Mai 2001

http://www.cec-kek.org/English/AdamisSpeech.pdf;
http://www.cec-kek.org/English/vanBijsterfeld.pdf;
http://www.cec-kek.org/English/Diamantopoulou.pdf:
Vorträge von M. Adamis (Botschafter der slowakischen Gesandtschaft bei der EU), S. van Bijsterfeld (Katholische Universität Tilburg) und A. Diamantopoulou („Commissioner Responsible for Employment and Social Affairs" der Europäischen Kommission) während eines Seminars zum Thema *EU Constitution and the Churches* vom 23. bis 25. Oktober 2003 in Brüssel

http://www.cecassembly.no:
Dokumente der Versammlung der KEK (25. Juni bis 2. Juli 2003 in Trondheim), darunter auch der Abschlussbericht, dessen erste beide Kapitel mit *Europe at a Crossroads* und *Towards an EU Constitution* überschrieben sind

http://www.cec-kek.org/English/conpackwebindex.htm:
Dokumente, mit denen die KEK und namentlich ihre *Working group on European Integration* die Arbeiten des Europäischen Konvents zwischen März 2002 und März 2003 begleitet hat; an diesem Forum beteiligt waren: Church of Greece, COMECE, Diakonisches Werk der EKD-Diakonie, Eurodiaconia, The Evangelical Lutheran Church of Finland, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Quaker council for European Affairs (QCEA)

C) Aktivitäten des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)

Der CCEE entstand im März 1971 in Rom aus der Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er steht den europäischen Bischofskonferenzen zur Seite und soll die Zusammenarbeit unter den europäischen Bischöfen fördern. Der CCEE besteht aus den Vorsitzenden aller europäischen Bischofskonferenzen und hat derzeit 34 Mitglieder. Gemeinsam mit

der KEK, mit der er seit 1971 ein gemischtes Komitee bildet, das einmal im Jahr zusammentritt, hat der CCEE die ersten beiden europäischen ökumenischen Versammlungen organisiert (Basel 1989 und Graz 1997).
http://www.ccee.ch/english/press/berlino2.htm:
Building a Reconciled Europe, Schlussfolgerungen der vom CCEE organisierten Versammlung der Generalsekretariate der 30 europäischen Bischofskonferenzen (vom 24. bis 28. Mai 2003 in Berlin), auf der man sich mit den Fragen der EU-Erweiterung und der europäischen Verfassung auseinandersetzte.
http://www.ccee.ch/english/press/consultazione03fine.htm:
The Treasure of the Orient for the Churches and Europe: Informationen über das vom CCEE und der KEK organisierte Treffen mit Delegierten aus 15 mittel- und osteuropäischen Ländern vom 27. bis 30. November in Leányfalu (Budapest)
http://www.ccee.ch/english/press/jk2004fine.htm:
das Dokument *CCEE and CEC Move Towards The Third European Ecumenical Assembly* vom 3. Februar 2004 über die gemeinsamen Aktivitäten von CCEE und KEK im Hinblick auf die dritte europäische ökumenische Versammlung 2007
http://www.ccee.ch/francais/domaines/comiteislam.htm:
Dokumente (1994-2003) des gemeinsamen Komitees von CCEE und KEK *Islam en Europe* über die Rolle der Kirchen in den pluralistischen Gesellschaften aus der Sicht der europäischen Moslems und über die Verantwortung und das Engagement von Christen und Moslems in Europa.

D) Dokumente des päpstlichen Lehramts – Johannes Paul II.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_it.html:
Ecclesia in Europa, Nachsynodales Mahnschreiben Johannes Pauls II. vom 28. Juni 2003 mit Bezug auf die zweite Synode der Bischöfe für Europa (vom 1. bis 23. Oktober 1999)

E) Dokumente der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Die EKD umfasst 23 lutherische, reformierte und unierte Kirchen der deutschen Bundesländer und besteht auch auf nationaler Ebene. Ihre Organe sind die Synode, der Rat und die Versammlung.
http://www.ekd.de/bevollmaechtigter/bruessel/stellungnahmen_konvent_zukunft_europas.html:
Gemeinsame Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal K. Lehmann und des Ratspräsidenten der EKD M. Kock über die Zukunft Europas vom 21. Juni 2002

http://www.ekd.de/EKD-Texte/2096.html: Dokumente mit Stellungnahmen der EKD zu den europäischen Fragen (1997-2001)

F) Dokumente der Leuenberger Konkordie

Die *Leuenberger Kirchengemeinschaft* ist 1973 mit einer in Leuenberg geschlossenen Übereinkunft entstanden, die die 450-jährige Trennung der lutherischen und der reformierten Kirchen beendete. Heute sind es 103 Kirchen, die die Konkordie unterzeichnet haben: Dazu gehören neben den reformierten Kirchen auch die waldensische Kirche und die methodistischen Kirchen Europas. Sie sind in einer Generalversammlung (die alle sechs Jahre zusammentritt), einem gewählten Exekutivkomitee und einer gewählten Präsidentschaft sowie einem Sekretariat repräsentiert.

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/document.jsp?news_id=19&lang=en&side_id=36:
Stellungnahme des Exekutivkomitees der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur Arbeit des Europäischen Konvents vom 22. Juni 2002

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/document.jsp?news_id=24&lang=en&side_id=36:
Stellungnahme der Kirchengemeinschaft zur Konvention über die Zukunft Europas vom 22. Juni 2002

http://lkg.jalb.de:8080/lkg/jsp/documentslist.jsp?lang=en&side_id=21&be=8:
Liste der Publikationen der Leuenberger Konkordie über die Kirchen im zukünftigen Europa, unter anderem *Evangelisch in Europa* und *Unterwegs nach Europa* (2003).

G) Dokumente der Porvoo-Gemeinschaft

Mit dem Namen der Stadt Porvoo (Finnland) bezeichnet man den Abschlussbericht der Gespräche zwischen den offiziellen Vertretern vier anglikanischer sowie acht nordischer und baltischer Kirchen zwischen 1989 und 1992. Der gemeinsamen Erklärung von Porvoo schlossen sich die Kirchen von England und Irland, die Kirche von Wales, die Episkopalkirche von Schottland, die Kirchen von Dänemark, Norwegen und Schweden und die evangelisch-lutherische Kirche von Estland, Finnland, Island, Lettland und Litauen an. Sie ist ein Instrument der sichtbaren Gemeinschaft zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und anderer europäischer Landeskirchen.

http://www.porvoochurches.org/statements/en.htm:
The Porvoo Common Statement von 1993 mit dem Kapitel *Our Common Mission Today* über die Rolle der Kirchen im neuen Europa

H) Erklärungen und Aktionen des Präsidenten der Europäischen Kommission Romano Prodi und der Gruppe der *Policy Advisers* des Präsidenten

Die Gruppe der *Policy Advisers* von Präsident Prodi ist eine Untereinheit der Europäischen Kommission, die dem Präsidenten direkt Bericht erstattet. Die „Michalski-Gruppe" unter der Leitung von Prof. K. Michalski vom *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (IWM) in Wien, der unter anderem S. Ferrari, B. Geremek, M. Rocard und S. Veil angehören, ist von Präsident Prodi als Beitrag zur europäischen Wertediskussion eingerichtet worden.

http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/spirit_statement_prodi_en.pdf:

Erklärung des Präsidenten der Europäischen Kommission Romano Prodi bezüglich der *High Level Advisory Group* zum Dialog zwischen Völkern und Kulturen im europäischen Mittelmeerraum

http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/michalski_210503_speech_prodi_en.pdf:

Vortrag des Präsidenten der Europäischen Kommission Romano Prodi über *The role of religion in European integration* anlässlich der dritten Zusammenkunft der Reflexionsgruppe zur kulturellen und spirituellen Dimension Europas (Brüssel, 21. Mai 2003)

http://europa.eu.int/comm/commissioners/prodi/pdf/spirit_report_en.pdf:

Bericht *Dialogue between Peoples and Cultures in the Euro-Mediterranean Area* vom Oktober 2003, erstellt von der *High Level Advisory Group* auf Initiative des Präsidenten der Europäischen Kommission Romano Prodi

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/publications/seminar_anti_semitims/index_en.htm:

Europe, against anti-Semitism for a Union of diversity. Ein unter dem Dach der Europäischen Kommission am 19. Februar 2004 in Brüssel organisiertes Seminar des europäischen jüdischen Kongresses und des Kongresses der europäischen Rabbiner

http://europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities/dialogue_religions_humanisms/events/index_en.htm:

Verzeichnis der Zusammenkünfte (2003) zwischen den *Policy advisers* des Präsidenten und Vertretern der Kirchen und Religionen in Europa (European Council of Jewish Communities; European Council of Religion Leaders; European Conference of Grand-Imams; Pan european Conference of the Greek Orthodox Church u.a.)

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Europa: Anfänge und Ziele

Gianni Vattimo: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München/ Wien: Hanser 2004, 192 S., € 19,90

Peter Brown: Die Entstehung des christlichen Europa, München: C.H. Beck 1999, 404 S., € 6,20

Jacques LeGoff: Die Geburt Europas im Mittelalter, München: C.H. Beck 2004, 344 S., € 24,90

„Europa" als politischer Idee mangelt es an Glanz und Ausstrahlung. Kaum jemand entwickelt glühende Leidenschaften für die blasse Tochter der politischen Vernunft und der Brüsseler Bürokratie. Ihren säkularen Reizen kann der EU-Bürger höchstens dann etwas abgewinnen, wenn er die Union mit den weiterhin virulenten Ausgeburten des Nationalismus und des religiösen Fundamentalismus um ihn herum vergleicht. Der fragile Raum für säkulare Politik konnte in Europa nur entstehen, weil die Staaten auf ihrem langen Weg zur Toleranz religiöse Absolutheitsansprüche ausgeschaltet haben. Doch es sieht so aus, als ob der „Megatrend Religion" in Europa erneut Einzug hält und die Säkularisierung wieder zurückschraubt - sei es in Gestalt von Papst Johannes Paul II., der die kommunistischen Regime in die Knie gezwungen hat, sei es in Gestalt von islamistischen Terrornetzwerken, die den liberalen Rechtsstaat herausfordern. Auch die Debatten um die „Homo-Ehe", das Kopftuch in Schulen und den Beitritt der Türkei stellen die Staaten der EU erneut vor die Gretchenfrage: Wollen sie Politik und Religion konsequent trennen oder neue Formen einer christlichen Dominanzkultur zulassen?

Der italienische Philosoph Gianni Vattimo hat sich in den letzten Jahren immer wieder mit der veränderten Bedeutung der Religion in der Postmoderne beschäftigt. Die Verabschiedung des platonisch-metaphysischen Denkens im Gefolge von Nietzsche und Heidegger bildet das vitale Zentrum seiner Religionsphilosophie. Jener metaphysische Gott ist seit Nietzsches Proklamation die tausend Tode des postmodernen Pluralismus gestorben. Vattimo sieht darin eine neue Chance für den Gott der Bibel, sofern sich die christliche Religion nicht länger im Stile der Identitätsbehauptung mit starken Wahrheits- und Moralansprüchen, sondern des „schwachen Denkens" in die Gesellschaft einbringt. Vor diesem Hintergrund wertet Vattimo in seinem neuesten Buch *Jenseits des Christentums* die

europäische Säkularisierung nicht als „Preisgabe der Religion", sondern als „Verwirklichung ihrer tiefsten Berufung", denn auf paradoxe Weise realisiere sie das Prinzip der Kenosis des christlichen Gottes, der sich freiwillig erniedrigt hat und Mensch geworden ist. Wie Gott nicht an seiner göttlichen Macht festhielt, habe auch das Christentum seine politisch-theologische Macht losgelassen.

Diese Denkfigur hat jedoch ihre Tücken, denn den *character indelebilis* der sich in ihr vollziehenden Taufe vermag die Moderne nicht mehr abzuschütteln. Ob sie will oder nicht - sie bleibt im beweglichen Gummizaun des christlichen Interpreten gefangen. Der hermeneutische Philosoph erweist sich als politischer Theologe des Katholischen: „In dem Moment, indem man erneut an ein geeintes Europa denkt, wird auch das wieder aktuell, was historisch sein Element der Einheit dargestellt hat, das Christentum, und sagen wir es ruhig, das katholische Christentum". Der Protestantismus könne diese Rolle nicht spielen - hier schließt sich Vattimo Novalis an -, da gerade er die Religion in die nationalstaatlichen Grenzen eingezwängt habe. Vattimos unscharfe Begrifflichkeit, die zwischen dem christlichen Abendland und dem Europa der demokratischen Revolutionen nicht unterscheidet, blendet auch die prägende Rolle des Judentums und des Islam in der Geschichte Europas aus. Er spricht zwar bisweilen von der jüdisch-christlichen Tradition Europas, wo sich aber die radikale Transzendenz der jüdischen Tradition philosophisch artikuliert - wie bei Levinas oder Derrida -, erklärt sie der Turiner Philosoph schlichtweg zum Relikt. Dabei bedient er sich der geschichtstheologischen Spekulationen des Joachim von Fiore: Das am Alten Testament ausgerichtete Denken dieser jüdischen Philosophen sei demzufolge ebenso überholt wie das Zeitalter des christlich-metaphysischen Denkens. Einzig dem postmetaphysischen Denken, in dem sich das Prinzip der inkarnatorischen Schwächung Gottes verwirkliche, gehöre die Zukunft. Mit diesem unverhohlenen Dominanzanspruch erweist sich Vattimos Philosophie selbst nur als Säkularisat des katholischen Absolutheitsanspruchs vorkonziliarer Provenienz.

Auch wenn man sich diesem Anspruch nicht beugen will, stellt sich die Frage nach der christlichen Substanz Europas. Besonders aufschlussreich sind dazu die Beiträge der Religions- und Mentalitätshistoriker, die sich *zwischen* den herkömmlichen Disziplinen der Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte bewegen. In der Reihe ?Europa bauen", die von fünf europäischen Verlagen gemeinsam herausgegeben wird, haben sich mit Peter Brown und jetzt Jacques LeGoff, der die Federführung für die ganze Reihe hat, zwei herausragende Mentalitätsgeschichtler der Bedeutung des Christentums für Europa angenommen.

Peter Brown erzählt die Geschichte der Christianisierung Europas im ersten Jahrtausend mit großer Aufmerksamkeit für die Unterschiede der regionalen Mentalitäten, die er durch zahlreiche Beispiele anschaulich macht. In die historische Imagination Europas bezieht er auch den Nahen Osten ein, da sich die Identität der europäischen Christenheit in Abgrenzung von der nestorianischen Kirche und dem Islam definiert hat. Die in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung noch weithin übliche Germanozentrik lässt Brown damit weit hinter sich.

Den Aufstieg der neuen Religion im Römischen Reich bis zur Konstantinischen Wende erklärt der in Princeton lehrende Historiker mit der ausgeprägten Sozialfürsorge, die die Gemeinden zusammenhielt und für Außenstehende attraktiv machte. Während das *Imperium Romanum* bis zum 5. Jahrhundert noch eine kulturelle Klammer um die Kirche legte, zerfällt die Einheit mit der Völkerwanderung in regionale „Mikro-Christenheiten", die sich weitgehend abgeschottet voneinander entwickeln und auf je eigene Weise die römische Tradition mit der Kultur der einwandernden Völker vermischen.

Das Christentum war zunächst eine Religion der Städte, während die ländliche Bevölkerung „paganus", heidnisch, blieb. Soziologisch unterscheidet Brown zumeist zwischen der Führungsschicht und den einfachen Leuten. Verschiedene Institutionen wurden für die frühmittelalterliche Gestalt des Christentums prägend: Als ringsum die Strukturen des Imperiums zerfielen, übernahmen die christlichen Bischöfe die Verantwortung für den Schutz der städtischen Bevölkerung und für die Rechtsprechung. Die christlichen Könige griffen typischerweise auf das alttestamentliche Königtum zurück, um ihrem Amt eine sakrale Aura zu verleihen. Ins Zentrum stellt Brown aber einen Papst, nämlich Gregor den Großen, der in seiner *Regula Pastoralis* die „Pastoralmacht" begründete, indem er die Seelenführung nach dem Modell des benediktinischen Abtes zur geistlichen Aufgabe des Klerus insgesamt machte.

An einen Wendepunkt kam die Christianisierung immer dann, wenn die äußere Missionierung an ihr Ziel kam und der Wunsch nach Vollendung und religiöser Distinktion neue Formen der Frömmigkeit hervorbrachte. In diesem Zuge setzte sich in der lateinischen Christenheit ab dem 7. Jahrhundert immer mehr ein aus Irland stammendes, auf das Jenseits ausgerichtetes Imaginäres durch, das auf asketische Bußleistungen und das Totengedenken größten Wert legte.

Mit dem wachsenden Frankenreich und dem geschrumpften Byzanz führten im letzten Viertel des ersten Jahrtausends zwei Reiche das Erbe der römischen Zivilisation fort. Doch ihre unterschiedliche Haltung im Bilderstreit bahnte bereits frühzeitig das Schisma zwischen der lateinischen und der orthodoxen Kirche an, mit dem die Einheit der europäischen Christenheit zerbrach.

Jacques LeGoff, der die *Geburt Europas im Mittelalter* behandelt, nimmt die von Peter Brown gelegte Fährte auf, konzentriert sich aber auf das Hoch- und Spätmittelalter. Mit Vehemenz richtet sich LeGoff dagegen, Karl den Großen zum „Vater Europas" zu küren. Vielmehr handle es sich beim Frankenreich „um den ersten aller gescheiterten Versuche [...], ein Europa unter der Herrschaft eines Volkes oder eines Reichs zu bauen", was „dem wahren Europagedanken" widerspreche. Die Geburtsstunde Europas erblickt LeGoff stattdessen in der Gründung des schon dem Namen nach polyzentrischen „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation" durch Otto I., das immerhin bis 1803 Bestand hatte.

Das Christentum, das diesem Reich die Heiligkeit verlieh, ging mit ihm durch Höhen und Tiefen. Im 11. und 12. Jahrhundert n. Chr. vollzog es eine Wende zur Militanz. Die Kreuzzüge wendeten die Kampfbereitschaft nach außen gegen den Islam, während die Dämonisierung der Ketzer, Juden und Sodomiter die Verfol-

gung im Inneren anstachelte. Das „schöne Europa" des 13. Jahrhundert besaß seine soziologische Grundlage im Aufschwung der Städte: Hier nahm die demokratische Selbstverwaltung ihren Anfang, hier entfaltete sich die geistige Blüte der Universitäten und fanden die neuen Bettelorden ihr Betätigungsfeld, und von hier aus unterhielten die Kaufleute ihre Handelsbeziehungen. Die aufflackernde Hinwendung zum Neuen und zum Irdischen wurde freilich im 14. Jahrhundert von den apokalyptischen Reitern Hunger, Krieg und Pest wieder zunichte gemacht; der Tod hielt Einzug in Europa und formte ein „Christentum der Angst" (Delumeau).

An seinem Gesamturteil lässt der prägnant erzählende LeGoff dennoch keinen Zweifel: Die Christenheit ist für ihn „nur eine lange und sehr wichtige Episode in einer Geschichte, die vor dem Christentum begonnen hat und über sein Abflauen hinausgeht". Die eigentlichen Wurzeln Europas liegen in der indoeuropäischen Tiefenstruktur, in Athen, Jerusalem und Rom.

Michael Brinkschröder

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Hartmut Lehmann: *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa,* Göttingen: Wallstein 2004, 192 S., € 21,00

Michael Mitterauer: *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs,* München: C.H. Beck 2003, 350 S., € 24,90

Alfons Nossol: *Brücken bauen. Wege zu einem christlichen Europa von morgen,* Freiburg u.a.: Herder 2002, 240 S., € 19,90

Gisela Bock: *Frauen in der europäischen Geschichte,* München: C.H. Beck 2000, 393 S., € 24.90

Franco Cardini: *Europa und der Islam,* München: C.H. Beck 2000, 308 S., € 27.90

René Rémond: *Religion und Gesellschaft in Europa,* München: C.H. Beck 2000, 304 S., € 29.90

Massimo Livi Bacci: *Europa und seine Menschen,* München: C.H. Beck 1999, 278 S., € 29.90

Peter Burke: *Die europäische Renaissance,* München: C.H. Beck 1998, 342 S., € 24.90

Jürgen Habermas: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 255 S., € 10,00

Lutz E. von Padberg: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter,* Ditzingen: Reclam 1998, 307 S., € 7,10

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Struktureller Verrat

Regina Ammicht Quinn, Hille Haker und
Maureen Junker-Kenny

Der Titel dieses Hefts, „Struktureller Verrat", soll zwei Aspekte der Krise des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche zum Ausdruck bringen: die Übergriffe selbst, die sich das rückhaltlose Vertrauen und den guten Willen der Kinder und Eltern gegenüber ihren Seelsorgern zunutze machten, und die darauf folgenden Erfahrungen mit der Institution, die den Opfern ungläubig oder gar feindselig begegnete und nur auf Verschleierung und juristischen Selbstschutz bedacht war, wenn diese, oft Jahre später, den schweren Entschluss gefasst hatten, das geschehene Verbrechen bei den kirchlichen Behörden zur Anzeige zu bringen. Auf beiden Ebenen müssen wir die schmerzliche Frage stellen, ob es eine Komponente, einen Hintergrund oder eine Mentalität gibt, die zur Entstehung und zum Umgang mit der Krise beigetragen hat und die strukturell begründet ist.

Der erste Beitrag des vorliegenden Bandes ist *Marie Collins'* Bericht von ihrem sexuellen Missbrauch durch einen Krankenhausgeistlichen und von dem Kampf, den sie mit den Vertretern der Amtskirche auszufechten hatte, bis diese ihrer Klage Gehör schenkten und Maßnahmen in die Wege leiteten, um den Missbrauch weiterer Kinder zu verhindern. Die Entscheidung, „das Schweigen zu brechen", ist ein Schritt heraus aus dem Schicksal, zu einem Opfer gemacht worden zu sein.

Die *sozialpsychologischen Ansatzpunkte* in *Teil I* betrachten das Problem vom Standpunkt der Soziologie, der kognitiven und der pädagogischen Psychologie und von einer ethnischen Analyse aus. Die Soziologinnen *Nancy Nason-Clark* und *Lanette Ruff* untersuchen, was man unter sexueller Gewalt versteht. *Peter Adriaenssens* stellt die schweren physiologischen und psychologischen Hirnschäden dar, die der sexuelle Missbrauch in der Regel bei der Entwicklung eines Kindes verursacht. Ausgehend von den Erfahrungen in seiner Beratungsstelle, wo man versucht, den Opfern in einer familiären Umgebung zu helfen, skizziert er die Motivation, die Ziele und die Methoden dieser Arbeit des Heilens, die auf „eine neue Geschichte guter Elternschaft" zielt. Die alles in Frage stellende Erfahrung von Kindern mit ihren wichtigsten Bezugspersonen, den Eltern in ihrem Zuhause, aus dem es kein Entrinnen gibt, ist ein Aspekt, der unter veränderten Vorzeichen auch in der Situation des Missbrauchs durch einen Priester eine Rolle spielt. Die Erfahrung, zwischen Selbstanklage und der Anklage des Täters hin- und herge-

rissen zu sein, scheint darauf hinzuweisen, dass einem Kind innerhalb der für dieses Alter kennzeichnenden Abhängigkeitsstrukturen nur eine mögliche Reaktion bleibt, nämlich die, das Misstrauen sowohl gegen andere als auch gegen sich selbst zu verinnerlichen. Das Gefühl des getäuschten Vertrauens - und ein Kind kann es sich kaum leisten, dieses Vertrauen nicht zu schenken! - wird noch erschwert durch die Gefühle von Scham und Schuld. Weitere Einblicke in die Asymmetrie des Machtverhältnisses zwischen Kindern und Erwachsenen gewährt *Traci Wests* Analyse der ethnischen Zugehörigkeit als eines zusätzlichen Machtmerkmals in Gesellschaften mit einer mehr oder weniger explizit hierarchischen Schichtung.

Sowohl der Opferbericht als auch die sozialtheoretischen Analysen in Teil I werfen Fragen auf, die in den biblischen, historischen, theologischen und institutionellen Reflexionen der Teile II und III wiederkehren:

- *Sexueller Missbrauch als Ausübung von Macht:* In den vergangenen zwei Jahrzehnten haben feministische Studien über die Verantwortung für Schutzbefohlene die Merkmale und den ethischen Wert asymmetrischer Beziehungen gegen einen abstrakten, individualistischen, „zollfreien" Autonomiebegriff abzugrenzen versucht. Welche anthropologischen, ethischen, pädagogischen und religiösen Erkenntnisse können uns dabei helfen, diesen Prozess des gegenseitigen Lernens und Wachsens zwischen Kindern und Erwachsenen, zwischen Menschen in Situationen der Abhängigkeit und ihren mächtigen Gegenpolen zu schützen? Inwiefern ist diese zerbrechliche Reise eines altersgemäßen Vorgeschmacks auf vollkommene Freiheit bedroht von der Gefahr, dass Erwachsene ihre Macht über Kinder missbrauchen, während die Kinder sich im Interesse ihres eigenen physischen und psychischen Überlebens sowie ihres persönlichen Zugehörigkeitsgefühls den Regeln dieser Beziehung zu den Erwachsenen unterwerfen müssen? Was unterscheidet sexuellen Missbrauch von anderen Praktiken der Machtausübung? Inwieweit kommt kindliche Trennungsangst mit ins Spiel? Wie weit darf Nähe gehen, ohne das im Entstehen begriffene Selbstgefühl eines Kindes zu verletzen oder seine bzw. ihre bestehenden Werte, Weltanschauungen und Wege zu Gott zu gefährden? Und welche Verwirrung und Verzweiflung kommt hinzu, wenn der Priester seine „Schlüsselposition" im Hinblick auf Gott missbraucht?
- *Die Definition der Opferrolle:* Sollte die klare Unterscheidung zwischen dem Leidenden und dem Angreifer aufgegeben und auch der Letztgenannte als „Opfer" im weiteren Sinne verstanden werden, der unter der Kommerzialisierung des Sexualtriebs in einer marktorientierten Kultur und unter einer unzureichenden Vorbereitung auf den Zölibat im Rahmen der Priesterausbildung zu leiden hat? Wie ist der Befund zu bewerten, dass im Gegensatz zum sexuellen Missbrauch innerhalb der Familie viele der überführten Priester nicht im klinischen Sinne pädophil sind, das heißt ihre Opfer unter Kindern im vorpubertären Alter suchen? Lässt die Diskrepanz zwischen der Schläue, mit der der Täter sich die Autorität seines Erwachsenseins und seines Standes zunutze macht, um Kinder und Jugendliche am Beginn der Pubertät aus-

zuwählen, und dem Licht, das dies auf den Grad seiner emotionalen und sexuellen Reife wirft, den Schluss zu, dass die moralische Sicht, die diese Taten auf eine freie Willensentscheidung des Täters zurückführt, unvollständig ist? Sollte eine moralische Position aus psychologischer und christlicher Perspektive auch ein Versöhnungsangebot an einen reuigen Täter beinhalten? Was wären angesichts der Gefahren, die ein eigennütziger Mechanismus wie die Suche nach dem Sündenbock mit ihren deutlichen und emotionsgeladenen Schwarzweißbildern mit sich bringt, geeignete Formen, die Norm eines reifen, verantwortungsvollen und nicht manipulativen Umgangs mit Sexualität zu etablieren?

- *Spezifische Strukturen, Kategorien und Überzeugungen der römisch-katholischen Kirche:* Wenn ein auf Gehorsam und Keuschheit basierendes System der Zulassung zum priesterlichen Dienst an der Geisteshaltung und Denkweise eines Sexualstraftäters Anteil hat und ihm zudem die praktischen Gelegenheiten zu dieser Straftat bietet, welche theologischen Schlussfolgerungen ergeben sich dann im Hinblick auf den Ausschluss von Frauen und einen etwaigen ontologischen Unterschied zwischen Priestern und Laien? Hat die Passivität einer Dienstleistungen erwartenden Gemeinde und der mangelnde Sinn für die Notwendigkeit von Kontrolle in irgendeiner Weise zu der einseitigen Machtverteilung beigetragen? Inwieweit sind auch die Gläubigen für eine Kirche verantwortlich zu machen, die in ihren autoritären Strukturen von unerfüllten Sehnsüchten profitiert - nach Transzendenz, Heilung, Einheit und dem Sieg über den Tod? Bis zu welchem Grad ist jeder Bürger mitschuldig an den Exzessen seiner Kultur, indem er marktfördernde Süchte wie Sexbesessenheit, Diätwahn und Alkoholismus oder eine Gewaltfaszination toleriert, die mit dem

Die Autorinnen

Regina Ammicht Quinn, *Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; Dissertation und Habilitation im Fach Theologische Ethik; Privatdozentin für theologische Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz ^{2}2000). Anschrift: Humboldtstraße 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.*

Hille Haker, *Professorin für Christian Ethics an der Harvard University, The Divinity School, Cambridge/Massachusetts. Studium der Kath. Theologie, Germanistik und Philosophie in Tübingen, Nijmegen und München. Veröffentlichungen u.a.: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der „Jahrestage" von Uwe Johnson (Tübingen 1999); Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens (Paderborn 2002). Anschrift: Hille Haker, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge MA 02138, USA. E-Mail: hhaker@hds.harvard.edu.*

Maureen Junker-Kenny *ist Associate Professor am Trinity College von Dublin, wo sie Praktische Theologie und Christliche Ethik unterrichtet. Veröffentlichungen u.a.: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Stuttgart 1998); Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics (Aldershot 1999); als Herausgeberin: Memory, Narrativity, Self, and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur (Münster 2003). Anschrift: School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: maureen.junker-kenny@tcd.ie.*

religiösen Horrorfilm sogar im Namen der Frömmigkeit ein neues Genre hervorgebracht hat?

- *Der zukünftige Schutz der Kinder:* Ist „null Toleranz", die Haltung, die die römisch-katholische Kirche derzeit in den Vereinigten Staaten praktiziert, die bestmögliche Maßnahme, um der institutionellen Verschleierung ein unzweifelhaftes Ende zu bereiten, oder ist dauerhafte Betreuung und Therapie ein besserer Weg, um Kinder in Zukunft zu schützen? Kann die Ambiguität eines an die Täter gerichteten Hilfsangebots toleriert werden oder ist ein sauberer Schnitt die einzige institutionelle Antwort, die von der Öffentlichkeit akzeptiert werden wird? Wie könnte eine Kooperation zwischen staatlichem und kanonischem Recht aussehen?

Einige für die Beantwortung dieser Fragen nützliche Kriterien können in den *biblischen, historischen und theologischen Ansatzpunkten* von *Teil II* gefunden werden. *Andreas Michel* untersucht die biblischen Quellen, die sich mit sexueller Gewalt an Kindern befassen, und kommt zu dem Schluss, dass in den über 200 Texten des Ersten Testaments, die Gewalt gegenüber Kindern thematisieren, sexuelle Gewalt nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Annahme, dass es im Ersten Testament kein Verbot von Inzest oder sexuellem Kindesmissbrauch gebe, scheint aus exegetischen und ethischen Gründen ebenso anachronistisch wie unangemessen. Die texthermeneutischen Probleme beginnen laut Michel bereits mit den Begriffen von „Kindheit" und „Jugend", die in der Gesellschaftsgeschichte der Zeit des Ersten und des Zweiten Testaments nicht klar voneinander zu trennen sind. Michel erörtert sexuelle Gewalt an Jungen im Zusammenhang mit der Tatsache, dass Knabenliebe in der Antike im Nahen Osten nicht verboten war; sexuelle Gewalt an (noch nicht geschlechtsreifen) Mädchen findet keine Erwähnung, während Gewalt an jungen Frauen in manchen Texten im Zusammenhang mit der Verfügungsgewalt des Vaters oder des Ehemannes über die Frau behandelt wird. In der religiösen Verurteilung des Inzests in Lev 18 sieht Michel einen Beleg dafür, dass aus dem Fehlen eines ausdrücklichen Inzest-Verbots nicht auf eine Duldung des Inzests geschlossen werden kann.

In seiner Untersuchung über sexuelle Gewalt als Verletzung eines spezifisch christlichen Gebots, Kinder zu beschützen, weist *Hubertus Lutterbach* darauf hin, dass es eine der großen humanitären Errungenschaften des Christentums gewesen ist, Kinder vor sexuellen Übergriffen zu bewahren. Nicht nur ein grundlegend anderes Sexualitätsverständnis als das des antiken Griechenlands, sondern vor allem die christliche Achtung vor Kindern als Modellen der „Gotteskindschaft" haben diese einschneidende Veränderung herbeigeführt. Der Glaubwürdigkeitsverlust in der gegenwärtigen Krise um den Missbrauch von Kindern ist umso schwerwiegender, als die Kirche hier ihre eigenen Wurzeln verraten hat.

Eamonn Conway untersucht die Frage, ob herrschende theologische Deutungen des Priestertums zum sexuellen Kindesmissbrauch beigetragen haben. Er erläutert zunächst das typische Profil des dem Priesterstand angehörenden Sexualstraftäters, der in einer überdurchschnittlich hohen Anzahl der Fälle selbst als Kind missbraucht worden ist, und stellt anschließend zwei maßgebliche

Konzepte des Priestertums einander gegenüber: das Modell der *repraesentatio Christi,* das den Unterschied zwischen Priester und Gemeinde betont, und das Modell der *repraesentatio ecclesiae,* wonach der Priester das gemeinsame Zeugnis der christlichen Gemeinschaft zusammenfassend repräsentiert und leitet. Dadurch, dass er die herrschenden Vorstellungen und die Ergebnisse einer aktuellen empirischen Studie über das Selbstverständnis der Priester in mehreren europäischen Ländern zueinander in Beziehung setzt, ist er in der Lage, sowohl die Indikatoren des Missbrauchsrisikos als auch die Hintergründe der gängigsten Reaktionen seitens der Amtskirche zu bestimmen.

Teil III über die *Konsequenzen für Kirchenleitung, kanonisches Recht und Pastoraltheologie* beginnt mit *John Beals* Artikel über die Krise der Kirchenleitung, die durch den skandalösen Umgang der kirchlichen Autoritäten mit den Missbrauchsfällen deutlich geworden ist. Auch er bezieht sich auf die *repraesentatio Christi* als Modell der *communio*-Ekklesiologie, das die Bedeutung des Heiligen Geistes in einer trinitarisch strukturierten Kirche vernachlässigt. Infolgedessen werden Meinungsverschiedenheiten und Konflikte allzu leicht in Vorstellungen von mangelnder Loyalität und Verrat hineingepresst. Hinzu kommt, so Beal, dass der Bürokratie, die zwischen dem zentralistischen Rom und den Ortskirchen vermittelt, mangelnde Kommunikationsfähigkeit vorgeworfen werden muss. Ihre Funktionäre dienen als Filter, die unwillkommene Informationen von den Entscheidungsträgern fernhalten, und als Kanal, durch den die Informationen an die jeweiligen Ortskirchen weitergeleitet werden. Diese für hierarchische Organisationen typische bürokratische Struktur ist anderen - auf Beratung ausgerichteten - Kommunikationsstrukturen nicht förderlich; sie zerstört sie vor allem dann, wenn es darum geht, unbequemen Wahrheiten wie dem sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester ins Auge zu sehen. Statt die nahe liegende Schlussfolgerung zu ziehen, dass Kirche und Institution nicht identisch sind, ist die Kirche fest entschlossen, die kranken Teile ihres Leibes zu „läutern" und zu „amputieren" - selbst auf die Gefahr hin, dass unter dieser Maßnahme auch unschuldige Amtsträger zu leiden haben. Nur wenn die existierenden Kommunikationsstrukturen auf den Kopf gestellt werden und die Informationen auch von unten nach oben ungehindert fließen können, werden die kritischen Stimmen innerhalb der Kirche nicht länger verteufelt und ins Abseits gedrängt werden.

Die folgenden beiden Artikel von *Hans-Jürgen Guth* und *Rik Torfs* befassen sich mit den besonderen Maßnahmen, die das kanonische Recht auf der Ebene der Welt- wie der Ortskirchen vorsieht. Sie stimmen darin überein, dass es ein angemessenes Normensystem gibt, dessen Anwendung jedoch Rik Torfs zufolge wegen der noch immer weit verbreiteten Vorstellung von der Kirche als einer *societas perfecta* und wegen der unterentwickelten internen Rechtskultur auf erhebliche Schwierigkeiten stößt. Guth ist der Ansicht, dass der Ruf nach strengeren Normen die Möglichkeiten des kanonischen Rechts unterschätzt, das in kodifizierter Form seit 1917 und 1983 sowie seit 1990 auch für die mit Rom unierten Ostkirchen vorliegt. Im Hinblick auf die in diesen Kodizes festgelegten Vorgehensweisen zeigt Guth, dass die katholische Kirche sexuellen Missbrauch

durch Priester und Ordensleute im Kontext der „Sünden gegen die Keuschheit", jedoch ohne ausdrücklichen Bezug zum sechsten Gebot abhandelt. Die erst 1983 bestätigte Altersgrenze von 16 Jahren zeigt, wie schwierig das Thema der sexuellen Gewalt an Minderjährigen im kanonischen Recht ist. Die gesetzliche Perspektive orientiert sich an der Identität des Priesters, ohne die Situation des Opfers zu berücksichtigen - die Pflicht zur sexuellen Enthaltsamkeit darf nicht gefährdet werden. Guth befasst sich mit dem *Motu proprio* aus dem Jahr 2001, das die rechtliche Verantwortung für sexuellen Missbrauch der Kongregation für die Glaubenslehre überträgt, was von der sonst bei Straftaten üblichen Regelung abweicht, wonach die Diözesanbischöfe für ihre Priester und der Papst „nur" für die Bischöfe und Kardinäle verantwortlich ist. Er kritisiert, dass die Ortsbischöfe, abgesehen von der Tatsache, dass sie zu einer Kultur der Geheimhaltung und Vertuschung beitragen, oft nicht vertraut sind mit den verfahrensrechtlichen Möglichkeiten des kanonischen Rechts, das einen Fall beispielsweise auch der staatlichen Gerichtsbarkeit übergeben kann und das die Verjährungsfrist erst kürzlich - im Jahr 2001 - auf zehn Jahre erhöht hat. In seinem kritischen Vergleich verschiedener deutscher Vorgehensweisen mit den nordamerikanischen Regelungen betont Guth, dass das Vertrauen nur durch eine offene und transparente Umsetzung der bestehenden gesetzlichen Normen zurückgewonnen werden kann.

Rainer Bucher vertritt in seinen Überlegungen über „Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage" die These, dass die westlichen Kirchen lernen müssen, in den Ruinen ihrer Machtsysteme zu leben. Ein Merkmal dieses Sachverhalts ist die Tatsache, dass Priester zwar innerhalb der Kirche zahlreiche Privilegien genießen, jedoch mit einer äußerst vor-modernen Theorie ihres Priestertums in einer postmodernen Gesellschaft leben müssen. Missbrauchssituationen sind die Selbstzerstörung einer als kreative Konfrontation zwischen Gegenwart und Evangelium verstandenen Seelsorge. Die verloren gegangene gesellschaftliche Macht der Kirche und des Priestertums wird in der allerintimsten Sphäre wieder neu beansprucht. Der Gott, der auf diese Weise verkündet wird, ist kein Gott der Erlösung und der Solidarität mit den Machtlosen, sondern ein Götze der Macht. Somit ist der sexuelle Missbrauch innerhalb der Kirche „Gottes Niederlage in seiner Kirche".

In unseren abschließenden Bemerkungen reflektieren wir drei Herausgeberinnen unseren persönlichen Standpunkt als Laientheologinnen und Mütter und fragen nach der Zukunft der kirchlichen Politik und des theologischen Denkens.

Den folgenden Kollegen und Kolleginnen danken wir herzlich für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Hefts: Alberto Antoniazzi, Erik Borgman, Paulo Fernando Carneiro de Andrade, James A. Coriden, Virgil Elizondo, Rosino Gibellini, Thomas J. Green, M. Catherine Hilkert, Alberto Melloni, Teresa Okure, David N. Power, Paul Schotsmans, Brian Tierney und Rik Torfs.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Schweigen brechen: Die Opfer

Marie L. Collins

Ich war zwölf Jahre alt, als ich mit Knochenmarkentzündung in ein Kinderkrankenhaus eingeliefert wurde. Ich war ein glückliches Kind, erfolgreich und beliebt in der Schule, kontaktfreudig und selbstbewusst. Ich hatte nie einen Grund gehabt, einem Erwachsenen zu misstrauen, und hatte von Sexualität keine Ahnung. Ich war überhaupt nicht in der Lage, mit den mir bevorstehenden abscheulichen Vorkommnissen und dem Wirrwarr von Gefühlen in ihrem Gefolge zurechtzukommen.

Pater Paul, der katholische Geistliche - ein junger Mann, der erst wenige Jahre zuvor seine Priesterausbildung beendet hatte -, besuchte mich sehr bald nach meiner Einweisung. Das Krankenhaus wurde von Ordensschwestern geführt, und die Erwachsenen um mich herum bezeugten Pater Paul größte Hochachtung. Bei den Kindern war er sehr beliebt, mich besuchte er jedoch häufiger als die anderen. Ich fühlte mich geehrt, dass solch ein wichtiger Mann mein Freund sein wollte. Ich hatte Schmerzen, war nervös und einsam, aber Pater Paul schien zu verstehen, wie ich mich fühlte. Er nahm sich Zeit, mir zuzuhören, wenn ich darüber sprach, wie ich meine Familie vermisste, und von meiner Angst vor der Operation redete. Er gab mir das Gefühl, ich sei seine spezielle Freundin. Ich vertraute ihm völlig. Jetzt erkenne ich, dass er dabei war, mein Vertrauen zu gewinnen - mich auf das „vorzubereiten", was noch kommen würde.

Als er anfing, mich intim zu berühren, war ich schockiert und verwirrt. Instinktiv fühlte ich, dass das, was geschah, verwerflich war. Ich versuchte, ihn davon abzuhalten, aber mein Protest stieß auf Argumente, die ich nicht entkräften konnte. Er sagte mir, wenn ich dächte, dass das „Spiel", wie er es anfangs bezeichnet hatte, verwerflich sei, sei ich eben „nicht normal". Er sei „ein Priester, und Priester können kein Unrecht begehen"! Heute hört sich das sehr merkwürdig an, aber für ein Kind der damaligen Zeit klang es wahr. Er sagte, ich sei „durcheinander". Falls ich meinte, etwas sei verwerflich, dann hätte ich „Recht und Unrecht verwechselt". Als ich weiterhin protestierte, ging er so weit zu sagen, dass ich „dumm" sei. Er gab mir das Gefühl, dass ich im Unrecht und unvernünftig war. Seine ständig wiederholten Argumente überzeugten mich: Ich war blöd und das, was geschah, war irgendwie meine Schuld.

Während meiner letzten Woche stand Pater Paul am Fußende meines Bettes und bearbeitete mich, ihm zu erlauben, ein intimes Foto von mir zu machen, ein Foto, das zu einem einzigen Zweck gemacht wurde - der sexuellen Befriedigung des

Betrachters. Als er das Foto machte, fühlte ich mich erniedrigt und gedemütigt. Der folgende Tag war der Tag der wöchentlichen Beichte. Wiederum stand Pater Paul am Fußende meines Bettes, dieses Mal mit einem Gebetbuch statt eines Fotoapparates in der Hand und mit einer Stola um die Schultern - fromm und Respekt einflößend. Wie konnte er nur die Heuchelei nicht erkennen? Ich wollte eigentlich beichten, wie „schlecht" ich gewesen war, aber ich wusste, dass er sich ärgern würde, und sagte deshalb nichts. Dadurch fühlte ich mich noch schlechter. Ich war eine gewissenhafte Katholikin und erst einige Monate zuvor gefirmt worden; jetzt hatte ich eine „ungültige Beichte" abgelegt.

Mein Peiniger hatte Macht und Autorität - er war ein Erwachsener, ich war ein Kind. Es war ein ungleicher Kampf. Er nutzte meine Verletzlichkeit, meine Abhängigkeit und meine Unschuld aus. Meine Eltern und das Krankenhaus hatten mich in der Hoffnung in seine Obhut gegeben, dass mein Wohlergehen für ihn vorrangig sein würde. Für Pater Paul jedoch rechtfertigten seine perversen Bedürfnisse diesen Vertrauensbruch. Er benutzte sein Priesteramt, um seinem abscheulichen Tun leichter nachgehen zu können.

Ich verließ das Krankenhaus nach drei Wochen als ein sehr verändertes Kind. Schuldig und verwirrt *wusste* ich, dass ich ein schlechter Mensch war, und ich wollte nicht, dass irgend jemand davon erfuhr. Ich ging wieder zur Schule, aber nicht mehr selbstbewusst oder fröhlich. Ich hatte ständig Angst und zog mich in mich selbst zurück. Ich war ein schlechter Mensch, aber wenn ich es nicht zuließ, dass Menschen mir nahe kamen, würden sie es nicht erfahren. Ich war überzeugt, dass alles meine Schuld gewesen war, dass irgendetwas Schlechtes in mir es verursacht hatte. Ich wurde depressiv und ging nicht nach draußen, um zu spielen. Ich wollte nur, dass die Welt mich in Frieden ließ.

Mein Rückzug in mein Inneres wirkte sich auf meine Interaktion mit anderen aus; meine familiären Beziehungen litten erheblich. Ich entfernte mich so sehr von meinem Bruder, dass wir uns jahrelang entfremdet waren. Mit 17 ging ich erstmals mit einem Freund aus. Während dieser Freundschaft wurde ich zum ersten Mal mit psychiatrischen Problemen in ein Krankenhaus eingewiesen. Ich litt unter akuten Angstsymptomen und bekam Beruhigungstabletten verschrieben. Das war der Beginn eines Lebens mit Medikamenten und Krankenhausaufenthalten, die notwendig waren, damit ich überhaupt funktionieren konnte.

Ich konnte mich mehrere Jahre auf einer Arbeitsstelle halten, wobei ich Panikattacken und Depressionen medikamentös unter Kontrolle hielt. Die Heirat mit einem guten und fürsorglichen Mann und die Geburt eines prächtigen Sohnes verschafften mir eine gewisse Normalität. Leider hielt sie nicht lange. Mit 30 musste ich meinen Beruf aufgeben, da ich an Agoraphobie zu leiden begann. Jahre folgten, in denen andere die einfachsten Aufgaben für mich übernehmen mussten - meinen Sohn zur Schule bringen, Lebensmittel einkaufen -, während ich eine Gefangene meiner Ängste blieb. Mein Gefühl von Wertlosigkeit war immer vorhanden. Ich glaubte, ich sei eine armselige Ehefrau und Mutter. Wenn ich Anfälle schwerer Depressionen hatte, wurde ich ins Krankenhaus eingewiesen. In diesen Situationen dachte ich häufig, dass meine Familie ohne mich besser

dran wäre. Ich sah mich als eine bloße Belastung. Erst später, während der Therapie, wurde deutlich, dass all diese Probleme auf den sexuellen Missbrauch zurückzuführen waren.

Fünfundzwanzig Jahre nach dem Missbrauch, als ich mich einer Psychoanalyse unterzog, sprach ich zum ersten Mal davon. Mein Arzt arbeitete schwer daran, mir bei der Einsicht zu helfen, dass der Missbrauch nicht meine Schuld gewesen war. Irgendwann fühlte ich mich stark genug, der Kirche zu melden, was geschehen war, obwohl es das Schwierigste war, das ich je hatte tun müssen. Ich wollte, dass sie es wusste, falls mein Peiniger noch eine Vertrauensstellung bei Kindern innehatte. Ich ging zu einem höher gestellten Vikar in meiner Gemeinde. Die Reaktion des Vikars bestand darin, mir zu sagen, ich sei für die Taten meines Peinigers wahrscheinlich verantwortlich gewesen, und er lehnte es ab, seinen Namen zu notieren oder ihn zu melden. Das erschütterte mich zutiefst und warf mich in den Abgrund der Schuld zurück. Ich konnte mich nicht dazu überwinden, nochmals darüber zu sprechen. Im Laufe der nächsten zehn schweigsamen Jahre ertrug ich weitere Einweisungen ins Krankenhaus wegen Depressionen. Abgesehen von der Wirkung, die die Ablehnung des Vikars auf mich hatte, blieben auch weiterhin Kinder gefährdet.

Im Jahre 1995 warfen die irischen Medien ein Schlaglicht auf die Pädophilie, und ich dachte, ich müsste noch einen Versuch unternehmen, den sexuellen Missbrauch zu melden. Ich schrieb an den Erzbischof von Dublin und an das Krankenhaus, in dem ich Patientin gewesen war. Das Krankenhaus bot sofort jegliche Hilfe an, die ich benötigte, einschließlich Beratung. Die Kirche schickte mir einen Brief, in dem sie dazu riet, mich mit einem Anwalt in Verbindung zu setzen, und auch darum bat, telefonisch mit ihr einen Termin zu vereinbaren, um Bericht zu erstatten. Diese Antwort ließ die legalistische Haltung erahnen, die sich gegenüber allen anderen behaupten sollte, mit der die Kirche meinen Fall behandelte und mit der sie immer noch mit ähnlichen Fällen umgeht. Ich wollte die Kirche nur darauf aufmerksam machen, dass eines ihrer Mitglieder eine Gefahr für Kinder darstellen könnte. Gedanken an Anwälte oder Rechtsansprüche kamen mir nicht in den Sinn, aber die erste Reaktion der Kirche war, mich an einen Anwalt, nicht an eine therapeutische Behandlung zu verweisen!

Die Autorin

Marie Collins ist Gründungsmitglied der Depressionsselbsthilfegruppe „Aware", für die sie seit zehn Jahren Beratungsarbeit macht. Sie ist Leiterin von „One in Four", einer Selbsthilfegruppe für die Opfer von sexuellem Kindesmissbrauch, und Mitglied der „Lynott Working Group", die an Richtlinien für den Kinderschutz in der katholischen Kirche in Irland arbeitet. Marie Collins veröffentlichte Artikel in der „Irish Times" und im „Irish Examiner" und hält Vorträge über sexuellen Kindesmissbrauch, Kinderpornographie und die Ausbeutung von Kindern. Sie ist seit 28 Jahren verheiratet und hat einen Sohn. Anschrift: 12 Carriglea Court, Firhouse, Dublin 24, Irland. E-Mail: mariecollins@ntlworld.ie.

Zu der Zeit war ich praktizierende Katholikin und hatte hohe Erwartungen an den Umgang der Kirche mit meinem Bericht. Ich erwartete, dass sich die Kirche dafür interessieren würde, was mir passiert war, und schnell handeln würde, um

sicherzustellen, dass keine Kinder irgendeiner Gefahr überlassen würden. Nach einiger Zeit wurde mir jedoch bewusst, dass wenig Interesse an mir bestand. Ich galt als Nervensäge, als Bedrohung, und schließlich als Feindin!

Als ich den Kanzler der Diözese traf, um Bericht zu erstatten, wurde mir gesagt, dass Pater Pauls Akte überprüft worden und nie zuvor Beschwerde gegen ihn eingelegt worden sei. Ich hatte das Gefühl, dass dies in Verbindung mit all den anderen Dingen, die mir gesagt wurden, dazu diente, mich davon abzuhalten, eine Meldung zu machen, aber ich tat es dennoch. Danach war ich fünf Monate völlig ohne Kontakt. Diese fünf Monate waren eine extrem schwierige und schmerzhafte Zeit. Als ich wieder mit dem Kanzler sprach, wurde mir gesagt, dass Pater Paul innerhalb weniger Tage nach meinem Bericht den Missbrauch zugegeben habe, der Kanzler sei jedoch zu beschäftigt gewesen, um sich wieder bei mir zu melden! Mir wurde auch gesagt, dass seine Akte erneut überprüft worden sei und es sich herausgestellt habe, dass er sich in der Vergangenheit des Missbrauchs schuldig gemacht habe. Mir wurde mitgeteilt, dass Pater Paul sofort aus seiner Gemeinde entlassen worden sei und die Kirche meinen Fall der Polizei gemeldet habe. Ich fragte, ob die Polizei von seinem Geständnis und seiner früheren Akte in Kenntnis gesetzt worden sei. Mir wurde versichert, das sei geschehen.

Als ich später mit der Polizei sprach, fand ich heraus, dass nichts von dem stimmte, was die kirchliche Amtsperson über den Kontakt mit ihr gesagt hatte. Die Kirche hatte meinen Fall nicht gemeldet. Das Krankenhaus hatte Bericht erstattet, aber als die Polizei an den Kanzler herantrat, lehnte dieser es ab, irgendeine Aussage über Pater Paul zu machen außer zu bestätigen, dass er im Krankenhaus Seelsorger gewesen war. Als die Polizei von mir erfuhr, dass er den Missbrauch zugegeben hatte und eine Vorgeschichte in Sachen Missbrauch in seiner kirchlichen Akte hatte, musste ich eine neue Aussage machen. Ich gab der Polizei einen Brief, den ich vom Kanzler erhalten hatte und der das Geständnis von Pater Paul bestätigte. Als der Kanzler davon erfuhr, war er sehr böse auf mich und drohte damit, mich zu verklagen, weil ich der Polizei seinen Brief ausgehändigt hatte. Über seine Drohung war ich sehr bestürzt, und da mir meine rechtliche Position nicht klar war, engagierte ich einen Rechtsanwalt. Er sagte mir, dass das, was ich getan hatte, vollkommen in Ordnung gewesen sei, und dass ich weiterhin mit den Zivilbehörden zusammenarbeiten und ihnen alle Informationen, die ich hatte, geben solle. Als Nächstes erfuhr ich, dass Pater Paul, nachdem ich ihn angezeigt hatte, noch monatelang in seiner Gemeinde belassen wurde - in der eine seiner Aufgaben die Vorbereitung der Firmlingsgruppe war -, bevor er vorübergehend beurlaubt wurde. Seine Anstellung in der Gemeinde wurde erst ein Jahr später aufgehoben, als er festgenommen wurde. Es hatte den Anschein, dass die Kirche trotz ihres Wissens um seine Schuld hoffte, dass sich alles beruhigen würde und er seine Arbeit wieder aufnehmen konnte, ohne dass seine Kollegen oder seine Gemeindemitglieder von der Gefahr wussten, die er für Kinder darstellte.

Mittlerweile hatte ich meine Illusionen verloren und war sehr verletzt. Wie jedes Opfer, das erst nach ganz langer Zeit sexuellen Missbrauch anzeigt, durchlebte

ich viele seelische Qualen. Anstatt dass meine Kirche mich in dieser schwierigen Zeit unterstützte, schützte sie meinen Peiniger. Ich wurde belogen und von der Kirche bedroht, weil ich mit der Polizei zusammenarbeitete. Ein Vikar in meiner Gemeinde, der mir half, wurde abgezogen; seine Vorgesetzten sagten ihm, er solle nicht mit mir reden, weil er begonnen hatte zu hinterfragen, wie mein Fall behandelt wurde.

Diese kalte, defensive Haltung der Kirche wurde beibehalten, als polizeilich gegen Pater Paul ermittelt wurde. Ich bat um ein Treffen mit dem Erzbischof, das mir auch gewährt wurde. Ich fragte ihn, ob es moralisch richtig sei, eine Zusammenarbeit mit der Polizei abzulehnen, wenn er wisse, dass ich misshandelt wurde, wenn er wisse, dass Pater Paul zugegeben hatte, dass er ein Kinderschänder sei. Die Antwort des Erzbischofs lautete, dass Pater Paul trotz seines Geständnisses ein Recht auf seinen guten Namen habe und nicht für schuldig gehalten werden dürfe, bis seine Schuld vor Gericht erwiesen sei. Falls sein Fall nicht vor Gericht ginge, bedeutete das, dass er wieder zum Dienst und Kontakt mit Kindern eingesetzt werden könnte. Der Erzbischof behauptete, dass er dem Rat seines Rechtsbeistandes folgen müsse. Falls das zum moralisch Richtigen im Widerspruch stand, schien es nicht von Bedeutung zu sein. Ich wies darauf hin, dass die ureigenen Richtlinien der Kirche in Irland nicht beachtet würden.[1] Darin heißt es: Die „grundsätzliche Unschuldsvermutung muss aufrechterhalten und respektiert werden, *es sei denn, das Gegenteil ist nachgewiesen worden.*" In meinem Fall wurde durch das Schuldbekenntnis von Pater Paul das „Gegenteil" nachgewiesen. Der Erzbischof erwiderte, es handele sich lediglich um „Richtlinien", die als solche nicht verbindlich seien - ungeachtet der Tatsache, dass den Laien in der Diözese zugesichert wurde, sie würden buchstabengetreu befolgt.

Während der polizeilichen Ermittlungen wurde ein zweites Opfer aufgespürt. Dieser zweite Fall verlieh dem meinen Gewicht und Pater Paul wurde wegen beider Fälle angeklagt. Nach einer Gerichtsverhandlung wurde er in allen Anklagepunkten für schuldig befunden und verbüßte eine Freiheitsstrafe. Am Tag seiner Verurteilung gab der Erzbischof vor der Presse eine Stellungnahme ab, in der es hieß, die Diözese habe die Polizei „unterstützt". Ich stellte die Ehrlichkeit dieser Aussage in Frage; daraufhin teilte mir die Diözese mit, dass sie nicht gesagt habe, sie habe dabei *„in jeder Hinsicht* kooperiert". Durch diese zynische Manipulation der Fakten wurden die Laien irregeführt.

Das wurde für mich ein Wendepunkt; ich kam zu der Überzeugung, dass ich mich auf meine Kirche nicht mehr verlassen konnte, keinen Respekt mehr für eine Institution haben konnte, die seit über vierzig Jahren ein Teil meines Lebens gewesen war. Kurz danach erfuhr ich, dass bereits im Jahr vor meiner Anklage Bedenken zur Interaktion von Pater Paul mit Kindern in seiner Gemeinde gegenüber der Diözese geäußert worden waren. Der Vikar, dem ich anfangs berichtet hatte, wurde nicht diszipliniert, weil er es unterlassen hatte zu handeln - er wurde sogar befördert. Kurz nach der Gerichtsverhandlung wurde er Pfarrer in eben der Gemeinde, in der Pater Paul die zwölf Jahre vor seiner Festnahme als Vikar tätig gewesen war. Nachdem er mich Jahre zuvor zerstört hatte, war er jetzt

- ohne jegliche Weiterbildung im Umgang mit Opfern - in einer Position, in der vielleicht jüngere Opfer des gleichen Kinderschänders mit ihren Enthüllungen an ihn herantreten würden. Zeigte die Kirche irgendwelche Sorge um sie?

Als ein Fernsehdokumentarfilm über meine Geschichte vorbereitet wurde, weigerten sich die kirchlichen Behörden mitzumachen. Sie drohten mit einem Gerichtsverfahren, falls der Film gesendet würde, da sie behaupteten, er sei unwahr und ich löge. Trotz dieses Versuchs, die Medien zum Schweigen zu bringen, wurde meine Geschichte bekannt. Anhaltender Druck der Medien und die Wut der Laien verschafften mir eine Entschuldigung des Erzbischofs und das Eingeständnis, dass meine Kritik gerechtfertigt sei und die Entscheidung, nicht mit der Polizei zusammenzuarbeiten, ein Fehler gewesen sei (Diözese von Dublin, 13. 4. 2002). Diese Erklärung war sehr vorsichtig formuliert. Ein Beispiel dafür ist der Satz, dass Pater Paul vier Monate nach meiner Meldung nicht aus seinem *„Haus"* entfernt worden war. Das sollte Lesende glauben machen, dass er nicht in seiner Gemeinde war, sondern sicher in seinem Haus weit weg von Kindern wohnte. Tatsächlich arbeitete er diese vier Monate wie gewöhnlich in seiner Gemeinde; warum wurde das Wort „Haus" statt „Gemeinde" benutzt? Dies ist ein weiteres Beispiel für Selbstschutz durch Verharmlosung - und dabei wurden die Laien hinsichtlich der Wahrheit in einer bestimmten Situation abermals irregeführt.

Nach dem Prozess machte ich eine jahrelange Therapie durch, die mir half, mein Leben zurückzugewinnen, Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen wiederzuerlangen. Langsam fand ich mich mit dem ab, was mit mir und meinem Leben geschehen war. Seitdem ist meine Depression nicht wieder aufgetreten. Ich schaue nicht verbittert darauf zurück, wie anders mein Leben verlaufen wäre, wenn Pater Paul meinen Weg nicht gekreuzt hätte - es hat keinen Zweck. Ich habe ihm vergeben; er war ein Mann mit einem Problem. Das Handeln meiner Kirche ist nicht so leicht zu verzeihen. Sie traf ihre Entscheidungen im hellen Tageslicht. Sie hat sich für ihre Priorität entschieden: den Schutz der Institution. Den Verwundbaren Gottes Liebe zu zeigen und Gefährdete zu schützen stand nirgendwo auf ihrer Tagesordnung. Im kürzlich erschienenen Bericht über die irische Kirche „Zeit zuzuhören - Der katholische Klerus in Irland stellt sich dem Problem der sexuellen Misshandlung von Kindern"[2] hat sich das in vielen ähnlichen Fällen als Norm erwiesen.

Ich kämpfe noch immer darum, das Vertrauen und den Respekt wiederzugewinnen, die ich einst gegenüber der katholischen Kirche hatte. Ich bin traurig, dass ich noch nicht soweit bin, in vollem Umfang praktizierende Katholikin zu sein. Meine Religion wurde mir nicht von meinem Peiniger, sondern von der Kirche weggenommen. Damit bin ich nicht allein. Die Entfremdung von der Kirche hat bei Opfern und Familienmitgliedern „eher auf Grund der Art [stattgefunden], wie auf ihre Beschwerde über den Missbrauch reagiert und mit ihr umgegangen wurde, statt als direkte Folge des Missbrauchs selbst"[3].

Die Kirche muss die Fehler der Vergangenheit zugeben, um aus ihnen zu lernen. Die Zeit für eine vollständige Neubewertung der Strukturen und des Ethos der

Institution ist gekommen. Soll es in dieser geschlossenen Männer-Gesellschaft einen Platz für Frauen geben? Kann eine ausschließlich männliche Gruppe die Bedürfnisse und Gefühle einer Gesellschaft, die zu 50 Prozent weiblich ist, verstehen und widerspiegeln? In der Ehe ergänzen sich Mann und Frau, um ein Ganzes zu bilden. Die Kirche lehnt die Scheidung ab, da beide, Mann und Frau, für das Wohlergehen der Familie so wichtig sind. In der Kirche jedoch haben wir eine männliche Geistlichkeit, die von jeder weiblichen Dimension absolut geschieden ist. Das macht sie doch wohl unfähig bei der Entscheidungsfindung für ihre „Familie" - die Gläubigen. Wir haben gesehen, wie misshandelnde Priester von ihren Vorgesetzten von Gemeinde zu Gemeinde versetzt wurden in der Hoffnung, den Skandal dadurch totzuschweigen, während sie das ihnen anvertraute junge Leben missachteten. Hätten Frauen Kinder ebenso leicht Gefahren ausgesetzt? Ich bezweifle es. Kritische Stimmen sagen gelegentlich, dass Frauen zu sehr durch ihre Gefühle beeinflusst werden. Leider ist es ein gravierender Mangel an Gefühlen für Opfer und schutzlose Kinder, der zu der gegenwärtigen Krise der Kirche geführt hat.

Das Prinzip, dass der Schutz der Institution an erster Stelle steht, muss durch die, die in der Kirche sind, in Frage gestellt werden. Das vorrangige Anliegen, einen „Skandal" um jeden Preis zu vermeiden, hat im Falle der klerikalen Misshandlung von Kindern zu ungeheuren Schäden an der Institution geführt, die die Hierarchie schützen wollte. Dieses Fehlverhalten hat dazu geführt, dass mehr Menschen ihrer Religion den Rücken gekehrt haben, als es bei irgendeinem „Skandal" je der Fall gewesen wäre.

Für normale Gläubige scheint es in der Kirche nur eine Moral von Bedeutung zu geben, die Sexualmoral. Die Kirche scheint davon geradezu besessen zu sein. Kinderschändung hat wenig mit Sex zu tun; sie ist ein Macht- und Gewaltverbrechen. Die Mehrzahl der Misshandlungen findet zu Hause in der Familie hinter verschlossenen Türen statt, und dennoch hören wir Predigten über die Übel der Homosexualität, Empfängnisverhütung usw., aber keine über die Übel ehelicher Gewalt oder Kinderschändung. Wie viel Wertschätzung erfahren Kinder von der Kirche? Völlig zu Recht werden keine Mühen gescheut, um Abtreibungen zu verhindern; erfährt aber ein Kind, sobald es auf die Welt kommt, wirklich genügend Wertschätzung?

Es muss eine bessere Kommunikation auf allen Ebenen geben. Die Kirche muss sich selbst durchleuchten und sehen, dass sie im Begriff ist, ihre Fähigkeit zu verlieren, mit Menschen zu kommunizieren. Die Zeiten, in denen Edikte erlassen wurden und blinder Gehorsam erfolgte, sind vorbei, selbst in Irland. Die Zeiten haben sich geändert, und statt sich zu weigern, das zu akzeptieren, muss sich die Kirche bemühen herauszufinden, wie sie sich mit ihnen verändern kann. Die Kirche muss sich nach vorn in das 21. Jahrhundert hinein bewegen und erkennen, dass heute Vertrauen und Respekt erworben werden müssen und nicht länger als selbstverständlich betrachtet werden können.

Die Laien müssen gehört, ihre Fragen beantwortet, ihre Ansichten beachtet werden. Auch Priester müssen ihre Stimme finden. Ich habe viele Priester kennen

gelernt, die sich scheuen, den Mund aufzumachen, das Handeln ihrer Vorgesetzten zu kritisieren und Veränderung zu suchen, weil sie befürchten, ihre zukünftige Karriere könnte negativ beeinflusst werden. Wie kann eine Kirche gesund sein, wenn die, die in ihr sind, sich scheuen zu reden? Alle, denen das Wohlergehen der katholischen Kirche wahrhaftig am Herzen liegt, müssen den Mut aufbringen und an Veränderungen arbeiten. Macht die Türen auf und lasst das Licht herein!

[1] Phil Garland, *Child Sexual Abuse: Framework for a Church Response*, Report of the Irish Catholic Bishop's Advisory Committee on Child Sexual Abuse by Priests and Religious, Dublin 1996, S. 15; s. auch Abschnitt 4.6.6. Im Internet unter: www.catholiccommunications.ie/pastlet/csaframework.pdf.

[2] Helen Goode/Hanna McGee/Ciaran O'Boyle, *Time to Listen - Confronting Child Sexual Abuse by Clergy in Ireland*, Dublin 2003.

[3] AaO., 201.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Was ist sexuelle Gewalt?

Nancy Nason-Clark und Lanette Ruff

> Dann wieder habe ich alles beobachtet, was unter der Sonne getan wird, um Menschen auszubeuten. Sieh, die Ausgebeuteten weinen, und niemand tröstet sie; von der Hand ihrer Ausbeuter geht Gewalt aus, und niemand tröstet sie. (Koh 4,1)
>
> Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würde. (Mk 9,42)

Es gibt viele Formen sexueller Gewalt. Dazu gehört Gewalt sexueller Art, die innerhalb der Beziehung mit einem Intimpartner geschieht. Dazu gehört die Vergewaltigung oder sexuelle Belästigung durch einen Fremden. Dazu gehören Massenvergewaltigungen sowie der versuchte oder erzwungene Geschlechtsverkehr im Kontext bewaffneter Auseinandersetzungen.[1] Dazu gehört, dass Menschen für ihr Leben mit Sex bezahlen müssen[2]: Sexsklaven im weltweiten Menschenhandel oder Frauen, die in Kriegszeiten wie „Territorium" behandelt werden, das erobert oder geplündert werden kann. Sexuelle Gewalt geschieht in Flüchtlingscamps, in Gefängnissen[3] und unter einheimischen oder eingewanderten Arbeitern. Sie kennt keine geographischen Schranken. Ihre Qual und ihre verheerenden Folgen überschreiten alle Grenzen.[4] Oft sind Kinder von sexueller Gewalt betroffen - man spricht dann gemeinhin von sexuellem Kindesmissbrauch.

„Jeden Tag befinden sich [in den USA, Anm. d. Red.] im Durchschnitt etwa 234.000 überführte Sexualstraftäter im Gewahrsam oder unter der Aufsicht von Besserungsanstalten. Fast 60 Prozent stehen unter bedingter Beobachtung." (US-Justizministerium, Februar 1997, NCJ-163392)

„Dem ‚National Child Abuse and Neglect Data System' zufolge [Nationales Datenerfassungssystem zu Missbrauch und Vernachlässigung von Kindern] handelte es sich 2001 bei etwa 9,6 Prozent der nachgewiesenen Fälle von Kindesmissbrauch und Kindesvernachlässigung um sexuellen Missbrauch. Auf tausend Kinder unter 18 Jahren kommen damit fast 1,2 Opfer sexuellen Missbrauchs." (www.americanhumane.org am 8. 3. 2004)

„Eine vom ‚National Institute of Justice' [Nationales Justiz-Institut] durchgeführte Studie hat ergeben, dass 13 Prozent der weiblichen und 3,4 Prozent der männlichen

Jugendlichen Opfer sexueller Übergriffe sind." (US-Justizministerium, April 1997: Das Überhandnehmen und die Folgen von Straftaten an Kindern)

„In der Altersgruppe von 12 Jahren und darüber erlitten zwischen 1992 und 2000 im Durchschnitt 140.990 Personen eine vollendete, 109.230 eine versuchte Vergewaltigung, und 152.680 Personen wurden Opfer vollendeter oder versuchter sexueller Übergriffe, so das ‚National Crime Victimization Survey' [Nationale Verbrechensopferstatistik] ... 94 Prozent der Opfer aller vollendeten Vergewaltigungen, 91 Prozent der Opfer aller versuchten Vergewaltigungen und 89 Prozent der Opfer aller vollendeten und versuchten sexuellen Übergriffe zwischen 1992 und 2000 waren weiblich." (US-Justizministerium, August 2002, NCJ 194530)

„Dritte Feststellung: Die Nachforschungen haben ergeben, dass der verbreitete sexuelle Missbrauch von Kindern die Folge einer institutionellen Akzeptanz dieses Missbrauchs und einer massiven und durchgängigen Unfähigkeit der Führungskräfte ist." (Büro des Justizministers, Commonwealth of Massachusetts, 23. Juli 2003: „Der sexuelle Missbrauch von Kindern in der römisch-katholischen Erzdiözese Boston", Amtlicher Abschlussbericht, S. 3)

Miedema und Nason-Clark schreiben zum Thema der innerfamiliären Gewalt (2004), dass es sich hierbei um ein komplexes und facettenreiches Phänomen handelt, das auch Gewalthandlungen mit größtenteils geschlechtsspezifischem Hintergrund umfasst. Innerfamiliäre Gewalt hat nicht nur persönliche Gründe, sondern ist zudem eine Folge sozialer Ungleichheit und damit auch ein Produkt der jeweiligen Gesellschaft. Sie trifft die Opfer tief und dauerhaft und hat Auswirkungen auf ihr soziales Wohlbefinden sowie auf ihre emotionale und physische Gesundheit, die auch dann noch zu beobachten sind, wenn der eigentliche Missbrauch lange zurückliegt. Dementsprechend sind die Folgen innerfamiliärer Gewalt sehr weitreichend und erstrecken sich auf viele Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens. Dieses Problem darf nicht auf die leichte Schulter genommen werden: Es hat die Macht und das Potential, den Lebensweg von Individuen und Familien nachhaltig zu verändern.

Enthüllungen, Anklagen und erwiesene Tatbestände des sexuellen Missbrauchs von Kindern in den Vereinigten Staaten, Kanada und andernorts haben auch das Gemeindeleben von Grund auf verändert - Einfluss und Ansehen des Priesteramts sind dahin, und das öffentliche Image der römisch-katholischen Kirche hat schwer gelitten. Nur wenige - Priester wie Gläubige - sind unberührt geblieben von der jüngsten Aufmerksamkeit der Medien für das, was fehlgeleitete Kleriker Kindern hinter den verschlossenen Türen von Kirchen, Waisenhäusern und Jugendzentren angetan haben (vgl. Jenkins 1996), und so ist es unmöglich, die Zahl der sekundären Opfer auch nur annähernd zu bestimmen. Manche haben die Kirche für immer verlassen. Manche haben sie verlassen und sind ohne ihre Kinder wieder zurückgekehrt (Nason-Clark 1998). Manche sind geblieben und haben versucht, ihren Kummer mit sich alleine auszumachen. Andere haben ihre Solidarität mit den Opfern und ihren Familien öffentlich artikuliert und von der Kirche eine Antwort gefordert. In einem aber stimmen alle überein: Man kann die

Uhr nicht zurückdrehen. Was verborgen war, ist nun öffentlich. Der sprichwörtliche Teppich der Kirche ist aufgerollt, und der darunter gekehrte Schmutz ist sichtbar geworden. Innerhalb und außerhalb der Kirchenmauern hat die Öffentlichkeit auf die sexuellen Gewalttaten von Männern, die - vom Zölibat ganz zu schweigen - Armut und Gehorsam gelobt haben, mit einem Aufschrei reagiert. Die Empörung ist bei Gläubigen und Nicht-Gläubigen dieselbe.

Was ist sexuelle Gewalt?

Anhand von Statistiken aus aller Welt zeigen Kroeger und Nason-Clark (2001), dass das Opfer einer vom Vater, Onkel, Bruder, Großvater oder einem anderen erwachsenen Verwandten verübten sexuellen Gewalttat mit unzähligen zweideutigen und widersprüchlichen Emotionen zu kämpfen hat. Sie schreiben: Das Opfer „kann Liebe und Hass zugleich empfinden". Oft ist das Opfer zudem wirtschaftlich vom Täter abhängig oder schweigt aus Angst vor Vergeltungsmaßnahmen.

In anderen Fällen geschieht die Gewalttat nicht von Seiten eines Familienmitglieds, sondern eines Erwachsenen, dem das Opfer vertraut - einem Trainer, einem Lehrer oder einer religiösen Autoritätsperson.

Täuschung ist ein weiteres zentrales Kennzeichen des Missbrauchs, und die Verletzbarkeit, die das Opfer nach einem solchen Vertrauensbruch empfindet, kann gar nicht zu hoch eingeschätzt werden. Das Vertrauensverhältnis bietet einerseits dem Täter die Gelegenheit zur Tat und erhöht andererseits die Wahrscheinlichkeit, dass das Opfer den Missbrauch geheim halten wird.

In *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting* (1998) zeigt James Kincaid, dass in unserer Kultur nur wenige Nachrichten so medienwirksam sind wie die über Kindesmissbrauch. Sensationelle Fälle, die Schauspieler wie Woody Allen oder Popstars wie Michael Jackson betreffen, erregen in hohem Maße die Aufmerksamkeit der Medien und der Öffentlichkeit, und dasselbe gilt für entsprechende Nachrichten über Lehrer und Führer von Pfadfindergruppen. In einem Kapitel seines Buchs *Perversion among the Prominent* vertritt Kincaid die Ansicht, dass die sexuelle Belästigung eines Kindes durch einen Priester die beste Story ist, die einem Journalisten auf seiner beruflichen Laufbahn begegnen kann. Einige der wirkungsvollsten Beispiele unter den von den Medien aufgegriffenen Fällen sexuellen Missbrauchs geschehen in Internaten oder anderen Plätzen, an denen Jugendliche sich unfreiwillig aufhalten, wie Trainingszentren oder Waisenhäusern. Die Tendenz ist überall dieselbe, angefangen bei dem kanadischen Film

Die Autorinnen

Nancy Nason-Clark ist Professorin der Soziologie an der Universität von New Brunswick in Fredericton, Kanada. Sie ist die Herausgeberin der Zeitschrift „Sociology of Religion: A Quarterly Review". Veröffentlichungen u.a.: The Battered Wife: How Christians Confront Family Violence (1997); No Place for Abuse: Biblical and Practical Resources to Counteract Domestic Violence (mit Catherine Clark Kroeger, 2001); Refuge from Abuse: Hope and Healing for Abused Christian Women (demnächst); Understanding Abuse: Partnering for Change (als Mitherausgeberin, 2004); Feminist Narratives and the Sociology of Religion (mit M. J. Neitz, 2001). Anschrift: Department of Sociology, University of New Brunswick, P.O. Box 4400, Fredericton, N.B., Canada E3B 5A3, Kanada. E-Mail: nasoncla@unb.ca.

Lanette Ruff ist Doktorandin am Soziologie-Department an der Universität von New Brunswick. Sie promoviert über Formen der Elternschaft religiöser Männer und Frauen. E-Mail: Lanette_Ruff@rogers.com.

The Boys of St. Vincent bis hin zu den Fernsehdokumentationen von CNN: Wie kann ein Priester, ein heiliger „Mann Gottes" unschuldige Kinder belästigen?[5] Manche haben die sexuelle Gewalt im Klerus als ein „Krebsgeschwür" bezeichnet (Benyei 1998), andere als ein „Verbrechen" (Shupe 1998). Ob wir uns nun an ein medizinisches Modell oder an das strafrechtliche System halten - die Tatsache an sich ist eindeutig: Die religiösen Institutionen befinden sich in einer Krise, die Beobachter bereits als die größte Bedrohung für die organisierte Religion der Gegenwart bezeichnet haben (Jenkins 1998).

Sexueller Missbrauch von Kindern – eine Definition

Die Definition des sexuellen Kindesmissbrauchs ist keine rein akademische Übung. Sie ist aus einer ganzen Anzahl von Gründen überaus wichtig, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Möglichkeit, die Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Von solchen Definitionen hängt es ab, ob der Grad des sexuellen Missbrauchs an Kindern exakt festgestellt werden kann und welche öffentlichen und institutionellen Maßnahmen ergriffen werden, um ihn zu unterbinden und seinen Opfern mitfühlend zu begegnen.

Der allererste Punkt in jeder Definition ist der, dass das Opfer ein Kind und der Täter ein Erwachsener ist. An zweiter Stelle steht das Kriterium der sexuellen Mündigkeit. Die meisten Rechtsprechungssysteme legen das Mündigkeitsalter gesetzlich fest, auch wenn sie möglicherweise in der Frage, ab welchem Alter eine mündige Zustimmung zu sexuellen Handlungen erfolgen kann, unterschiedlicher Auffassung sind. Allein anhand dieser beiden Punkte lässt sich der sexuelle Missbrauch von Kindern als nicht einvernehmliche sexuelle Handlung zwischen einem Erwachsenen und einem Minderjährigen definieren. Zu Recht wird die Vorstellung, dass eine sexuelle Handlung zwischen Kindern und Erwachsenen freiwillig und in vollem Einvernehmen geschehen *könne*, von Finkelhor (1984) zurückgewiesen; eine sexuelle Handlung ist nur dann einvernehmlich, wenn die betroffene Person weiß, wozu sie ihre Zustimmung gibt, und wenn es ihr wirklich freisteht, ja oder nein zu sagen. Finkelhor legt überzeugende Beweise dafür vor, dass Kinder nicht in der Position sind, einem Erwachsenen, der sie um sexuelle Gefälligkeiten bittet, frei ihre Zustimmung zu geben, und dass die Folgen und Auswirkungen einer solchen sexuellen Handlung auf das Leben des Kindes verheerend sind - sowohl kurzfristig als auch langfristig im Hinblick auf sein späteres Sexualleben im Erwachsenenalter. Daher müssen Definitionen des sexuellen Missbrauchs von Kindern die sexuelle Mündigkeit eines Kindes in Betracht ziehen, sowohl inner- als auch außerfamiliären Missbrauch mit einschließen, alle Handlungen berücksichtigen, die der sexuellen Befriedigung des Erwachsenen dienen, und auch solche Handlungen umfassen, bei denen die Kinder nicht berührt, sondern beispielsweise mit obszönem oder pornographischem Material konfrontiert werden (Colton und Vanstone 1996).

Laut Benyei (1998, 62f) erfüllt jeder sexuelle Kontakt mit einem Minderjährigen

den Tatbestand des sexuellen Missbrauchs; dazu gehören Streicheln, Entkleiden, Entblößung oder Voyeurismus, vaginale oder rektale Penetration, Fellatio oder Cunnilingus, unangemessene, sexuell motivierte Umarmungen oder Küsse oder anzügliche Bemerkungen. Grauzonen wie beispielsweise Umarmungen, so führt sie aus, ließen sich danach beurteilen, ob der/die Minderjährige selbst sich in der Situation wohl oder durch ein derartiges Verhalten eher bedroht fühle. Sexueller Kindesmissbrauch kann im familiären Umfeld geschehen, wo als Täter Eltern oder Stiefeltern, Geschwister, Cousins und Cousinen, Onkel und Tante oder die Großeltern in Betracht kommen. Sexueller Kindesmissbrauch kann aber auch zwischen nicht verwandten Personen geschehen, wobei der Täter dann meist ein Vertrauens- oder Autoritätsverhältnis zu dem Kind unterhält - wie ein Trainer, ein Gruppenleiter bei den Pfadfindern oder ein Priester/Pfarrer (Kinnear 1995).

In Fällen des sexuellen Missbrauchs von Kindern werden die Opfer dazu gezwungen oder genötigt, den sexuellen Wünschen des Täters Folge zu leisten. Dies geschieht manchmal auf dem Wege der Manipulation durch Geschenke oder Versprechungen, doch meistens durch die Machtposition des Täters, durch die das Opfer auch zur Geheimhaltung gezwungen wird. Es gibt noch weitere Faktoren, die darüber entscheiden, ob die Opfer den Missbrauch enthüllen oder nicht, etwa ihre Loyalität gegenüber der Person, von der sie missbraucht worden sind (und die Furcht davor, das Verhältnis zu dieser Person durch eine Enthüllung aufs Spiel zu setzen); das Gefühl, schuldig und für das Geschehene persönlich verantwortlich zu sein; die Furcht davor, dass man ihnen nicht glauben wird und dass sie Demütigungen und vielleicht auch noch anderes werden in Kauf nehmen müssen, weil sie ihre Leidensgeschichte erzählt haben; und schließlich eine persönliche Verweigerungshaltung, weil das Entsetzliche, das ihnen geschehen ist, emotional einfach zu problematisch ist, als dass sie sich ganz bewusst damit auseinandersetzen könnten (vgl. Benyei 1998; Finkelhor 1984; Bross, Krugman, Lenherr, Rosenberg und Schmitt 1988). Manchen Opfern erscheint es auf den ersten Blick leichter zu schweigen, als sich dem Risiko einer öffentlichen oder privaten Demütigung auszusetzen, ein Fall, der dann eintritt, wenn ihre Geschichte nicht beachtet oder als Lüge hingestellt wird; dieses Phänomen bezeichnet Benyei (1998) als Suche nach dem Sündenbock.

Finkelhor (1984) nennt vier Voraussetzungen für sexuellen Missbrauch: Faktoren, die die Motivation des Täters betreffen, ein Kind sexuell zu missbrauchen; Faktoren, die dazu führen, dass der Täter seine innere Hemmschwelle dem sexuellen Missbrauch gegenüber überwindet; Faktoren, die dazu führen, dass der Täter äußere Hindernisse beseitigen kann; und Faktoren, die dazu führen, dass der Täter von Seiten des Kindes nur geringen Widerstand erwartet. Das Wechselspiel zwischen inneren und äußeren Faktoren macht deutlich, dass jeder Lösungsvorschlag für dieses schwerwiegende gesellschaftliche Problem viele verschiedene Bereiche in den Blick nehmen muss.

Als Gebiet der wissenschaftlichen Forschung haben Sexualdelikte - ihre Opfer ebenso wie ihre Täter oder auch mögliche Maßnahmen zur Bekämpfung ihrer Häufigkeit und Schwere - an Bedeutung gewonnen. Der Gegenstand ist inter-

disziplinär, was bedeutet, dass eine Vielzahl „unterschiedlicher Gruppierungen sich gegenseitig den Anspruch streitig machen, das Phänomen des sexuellen Übergriffs erklären" und für Täter und Opfer geeignete Maßnahmen empfehlen zu können (Thomas 2000, 15). Die Erklärungen variieren stark, je nachdem ob sie von der Presse, der Öffentlichkeit und gewählten Politikern oder von gesellschaftlich anerkannten „Experten" auf dem Gebiet der Sexualität und des Missbrauchs stammen: von Therapeuten, Ärzten, Wissenschaftlern und Aktivisten. Und sie reichen von einer stark vereinfachenden Sichtweise, die den Täter als „Monster" betrachtet, bis hin zu Modellen von kindlichen Opfern, aus denen später erwachsene Täter werden. Ein Fachgebiet allein ist ganz sicher nicht ausreichend, um die umfassende Dynamik zu verstehen, die zum sexuellen Missbrauch von Kindern führt, und ebenso wenig genügt eine einzige Gruppe von Experten, um dieses Problem zu lösen. Anstrengungen von kirchlicher wie von weltlicher Seite sind vonnöten und müssen ineinander greifen, um der sexuellen Gewalt an Kindern ein Ende zu bereiten, mag der Täter nun ein Elternteil oder ein Priester sein.

Außerdem muss bedacht werden, dass nicht nur die Opfer selbst, sondern auch ihre Familie und ihr Freundeskreis von den Auswirkungen des sexuellen Missbrauchs an Kindern betroffen sind.[6] Wenn Missbrauch innerhalb einer Glaubensgemeinschaft geschieht, dann befinden sich unter den sekundären Opfern auch andere Gemeindemitglieder, Kirchenmitarbeiter und (vielleicht) Seminaristen (vgl. Nason-Clark 1998; Benyei 1998; Kroeger und Nason-Clark 2001).

Ist sexuelle Gewalt ein neueres Phänomen?

Die Frage, ob sexuelle Gewalt ein eher neues Phänomen und ein Produkt der Moderne ist, wird recht häufig gestellt. Die Antwort auf diese Frage lautet: nein. Was neu ist, ist die Tatsache, dass Enthüllungen mittlerweile ernst genommen und die Täter nicht länger gedeckt werden. Jenkins (1998) sagt, dass der sexuelle Missbrauch von Kindern durch Kleriker in der römisch-katholischen Kirche „dem Ansehen und der Glaubwürdigkeit" der Kirche, ihrer Führung und der einfachen Priester „unvergleichlichen Schaden zugefügt" habe.[7] Mindestens bis in die späten 1980er Jahre hinein haben die kirchlichen Autoritäten den Missbrauch nicht nur vertuscht, sondern auch den Opfern gegenüber ein gewissenloses und unbarmherziges Verhalten an den Tag gelegt (Jenkins 1998). Übergriffe wurden schlichtweg verharmlost (und sodann aus dem Gedächtnis der Organisation gelöscht) und die betreffenden Priester in ein Umfeld versetzt, wo sie - so glaubte man zumindest - weniger stark in Versuchung geführt werden und sich darauf beschränken würden, Gott vor der Gemeinde und die Gemeinde vor Gott zu vertreten. Wie Jenkins treffend bemerkt: „Diese optimistische Einschätzung war unbegründet, und einige Priester blieben ungeschoren und wurden zu Serientätern von geradezu epischen Ausmaßen" (1998, 118).

Sexualstraftaten von Priestern sind objektiv betrachtet keine Erfindung unserer

Zeit (Shupe 1998). Der Soziologe Anson Shupe zeigt vielmehr, dass sogar die Historiker des mittelalterlichen Europa[8] beobachtet haben, wie fruchtbar der Boden der Religion im Hinblick auf potentielle sexuelle Gewalt innerhalb der ungleichen Machtverhältnisse in der römisch-katholischen Kirche ist. Die Geschichte des sexuellen Kindesmissbrauchs außerhalb der christlichen Kirche zeigt, dass „erzwungener Geschlechtsverkehr" in allen Epochen verbreitet gewesen ist (Brownmiller 1975) und dass es auch Versuche gegeben hat, die Täter zu belangen (Myers u.a. 2002).

Besonders brutal jedoch war der Missbrauch religiöser Macht. Shupe spricht in diesem Zusammenhang von Klerikaldelikten und vertritt die Ansicht, dass die Geschichte uns in „Kreuzzügen, Hexenverfolgungen, Inquisitionen und Pogromen eine dunkle Seite" religiöser Macht zeigt, die sich zuweilen als „Ausbeutung und Missbrauch der Gläubigen einer religiösen Gruppe durch Eliten, denen man vertraut, und durch die Führer dieser Religion" manifestiert. „Juristisch gesprochen stellt dieses Delikt eine Verletzung eines Treuhandverhältnisses dar" (1998, 1). Letztlich werden die, die ihren Führern das größte Vertrauen entgegenbringen und sie auf einen Sockel stellen, leichter als andere zu Opfern von Ausbeutung und Missbrauch nicht nur sexueller Natur.

Weltweit ist die sexuelle Belästigung von Kindern eines der am heftigsten verabscheuten Verbrechen des gesamten Strafrechts (Briggs 1995, xiii). In ihrem Buch *From Victim to Offender: How Child Sexual Abuse Victims Become Offenders* legt Briggs dar, dass zahlreiche Opfer zu Tätern werden und dieselben Taten begehen, die sie früher, als sie noch in der Rolle des Opfers waren, gehasst haben. Anhand von Angaben inhaftierter und nicht inhaftierter Männer, die der sexuellen Belästigung von Kindern überführt worden waren, zeigt Briggs, dass alle Befragten bis auf einen nach eigener Aussage während ihrer Kindheit über längere Zeit von mindestens einem Erwachsenen sexuell missbraucht worden waren, sich selbst jedoch vor dieser Studie nicht als Opfer sexueller Gewalt betrachtet hatten. Geschichte wiederholt sich immer wieder: Die Spirale dreht sich weiter. Das ist einer der vielen Gründe, weshalb es nicht nur für die Sicherheit Einzelner, sondern auch für den Schutz der Gesellschaft als Ganzes so wichtig ist, dass wir schnell auf den sexuellen Kindesmissbrauch reagieren. Die Täter müssen zur Verantwortung gezogen werden, und die Opfer und ihre Familien brauchen therapeutische Hilfe. Andernfalls wird sich das Muster des Missbrauchs immer weiter fortsetzen.

Obwohl sexueller Missbrauch nichts Neues ist, hat unsere moderne Technologie doch einige neue Formen sexueller Gewalt geschaffen. Debbie Mahoney schreibt in ihrem 2001 verfassten Artikel *Child Predators on the Web:* „Kinderschänder bilden ein virtuelles Netzwerk und eine Online-Gemeinschaft, die in der Geschichte so noch nicht da gewesen ist. Der Pädophile hat heutzutage die Möglichkeit, seine Identität zu verbergen und sich glaubwürdig als Mitglied einer Gruppe von Teenagern auszugeben. Aus dieser Tarnung heraus kann er potentielle Opfer ins Visier nehmen. Darüber hinaus ist das Eindringen in die private Welt eines Kindes oder Teenagers ein Weg, sich ohne große Mühe Informationen

über potentielle Opfer zu beschaffen" (2001, 81). In unserer Gesellschaft eines sich ständig wandelnden technologischen Fortschritts kann es geschehen, dass die neueste Methode, einem Kind Gewalt anzutun, nur einen Mausklick entfernt ist.

Die religiösen und die weltlichen Träger unserer Kultur müssen auf der Hut sein und dafür sorgen, dass die minderjährigen Opfer geschützt und die erwachsenen Täter zur Rechenschaft gezogen werden. Einer der ersten Schritte auf dem Weg zur Heilung der Opfer von Gewalttaten besteht darin, die persönlichen Umstände der Gewalttat offen zu legen (vgl. Nason-Clark und Kroeger, erscheint demnächst). Rod Tobin (1999) nennt in *Alone and Forgotten: The Sexually Abused Man* drei Hauptgründe dafür, dass sexuell missbrauchte Männer nicht über die in der Vergangenheit erlittenen Gewalttaten sprechen wollen: (1) das negative Urteil der Familienmitglieder und den Verlust von Freundschaften, (2) die Stigmatisierung in den Augen der Gesellschaft und (3) das mangelnde Einfühlungsvermögen der Therapeuten sowie negative Erfahrungen mit therapeutischen Sitzungen (1999, 12). In *How Long Does it Hurt? A Guide to Recovering From Incest and Sexual Abuse for Teenagers, Their Friends, and Their Families,* weisen Mather und Debye (1994) auf die Notwendigkeit hin, Teenagern deutlich zu machen, dass es immer der Missbraucher ist, der für den Missbrauch verantwortlich gemacht werden muss. Wenn nach einer sexuellen Gewalttat eine der wichtigsten oder sogar die wichtigste Frage eines Kindes oder Teenagers „Warum?" lautet, dann ist es wichtig, den Täter niemals zu entschuldigen oder seine persönliche Verantwortung für die begangene Tat zu schmälern. Den Opfern auf ihrem Weg zur Heilung beizustehen ist nicht nur die Aufgabe der christlichen Kirche, sondern sollte in der Verantwortung eines jeden Gläubigen liegen. Kirchen sollten nicht nur heilige Räume, sondern auch sichere Orte sein.

Abschließende Bemerkungen

Sexuelle Gewalt setzt immer ungleiche Machtverhältnisse zwischen dem Missbrauchten und dem Missbrauchenden, dem Opfer und dem Täter voraus. Dies ist der Fall, wenn es sich um einen Erwachsenen und einen Minderjährigen handelt - was gemeinhin als sexueller Kindesmissbrauch bezeichnet wird.

Kein gläubiger Christ - ob Laie oder geweiht - ist unberührt geblieben von der Wucht und den Auswirkungen der Krise des von religiösen Amtsträgern verübten sexuellen Missbrauchs und ihrer Darstellung in den Medien. Einige werden der Auffassung sein, dass die Versuche, den Missbrauch zu bemänteln, einen noch weitaus größeren Skandal darstellen als die sexuellen Gewalttaten der Priester selbst, so verabscheuungswürdig und unentschuldbar diese auch sind (Nason-Clark 1998). Langfristig gesehen ist Geheimhaltung schädlicher als der ursprüngliche Vorfall, über den man glaubte, Schweigen bewahren zu müssen (Benyei 1998). Alle Gläubigen - doch vor allem die, die kirchliche Führungspositionen bekleiden - müssen ihren Beitrag dazu leisten, dass jeder Versuch, das

Ineinandergreifen von Religion und Gewalt in „heiliges Schweigen" zu hüllen, unterbunden wird.

[1] Vgl. Vesna Nikolic-Ristanovic, *Living Without Democracy and Peace: Violence against Women in the Former Yugoslavia,* in: Violence Against Women 5 (1999), 66-80.

[2] Vgl. Steven Bittle, *Youth Involvement in Prostitution:* A Literature Review and Annotated Bibliography, Ottawa (Department of Justice) April 2002.

[3] Vgl. Amnesty International, *Breaking the Chain: The Human Rights of Women Prisoners,* www.amnesty.org/ailib/intcam/women/report4/html, 8. März 2004.

[4] Trotz der verheerenden Auswirkungen des sexuellen Missbrauchs schätzt das *National Child Abuse and Neglect Data System,* dass 61 Prozent aller Vergewaltigungen und sexuellen Übergriffe nicht bei der Polizei angezeigt werden, vgl. www.americanhumane.org, 8. März 2004.

[5] Vgl. John N. Smith (Drehbuchautor) und National Film Board of Canada (Produzent), *The Boys of St. Vincent,* Canadian Broadcasting Corporation 1993.

[6] Vgl. Betty Joyce Carter, *Who's to Blame? Child Sexual Abuse and Non-Offending Mothers,* Toronto 1999.

[7] The Boston Globe, Investigative Staff, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church,* Boston 2003.

[8] Anson Shupe zitiert Emmanuel Le Roy Ladurie als ein Beispiel (1998, 5).

Literatur

American Humane, *Fact Sheet: Child Sexual Abuse,* www.americanhumane.org/site/PageServer?pagename=nr_fact_sheets_childsexualabuse, 3. März 2004

Benyei, Candace Reed, *Understanding Clergy Misconduct in Religious Systems: Scapegoating, Family Secrets, and the Abuse of Power,* New York (The Haworth Pastoral Press) 1998

The Boston Globe, Investigative Staff, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church.* Boston 2003

Briggs, Freda (Hg.), *From Victim to Offender: How Child Sexual Abuse Victims Become Offenders,* St. Leonards, NSW 1995

Bross, D./Krugman, M./Lenherr, D./Rosenberg, D./Schmitt, B., *The New Child Protection Handbook,* New York 1988

Brownmiller, Susan, *Against Our Will: Men, Women and Rape,* New York 1975

Bureau of Justice Statistics [Greenfeld, L.A.], *Sex Offenses and Offenders: An Analysis of Data on Rape and Sexual Assault,* Washington (US-Justizministerium) 1997

Bureau of Justice Statistics [Rennison, C.M.], *Rape and Sexual Assault: Reporting to Police and Medical Attention, 1992-2000* (Nr. NCJ 194530), Washington (US-Justizministerium) 2002

Colton, Matthew/Vanstone, Maurice, *Betrayal of Trust: Sexual Abuse by Men Who Work with Children,* London 1996

Finkelhor, David, *Child Sexual Abuse: New Theory and Research,* New York 1984

Jenkins, Philip, *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis,* New York 1996

Jenkins, Philip, *Creating a Culture of Clergy Deviance,* in: Anson Shupe (Hg.), Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power, New Brunswick, NJ 1998, 118-132

Kincaid, James R., *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting,* Durham 1998

Kinnear, Karen L., *Childhood Sexual Abuse: A Reference Handbook,* Santa Barbara 1995

Kroeger, Catherine Clark/Nason-Clark, Nancy, *No Place for Abuse: Biblical and Practical Resources to Counteract Domestic Violence.* Downers Grove, IL (InterVarsity Press) 2001

Mahoney, Debbie, *Child Predators on the Web,* in: Carlos A. Arnaldo (Hg.), Child Abuse on the Internet: Ending the Silence, New York 2001, 81-83

Mather, Cynthia L./Debye, Kristina E., *How Long Does it Hurt? A Guide to Recovering from Incest and Sexual Abuse for Teenagers, Their Friends, and Their Families,* San Francisco 1994

Miedema, Baukje/Nason-Clark, Nancy, *Introduction,* in: Mary Lou Stirling/Catherine Ann Cameron/Nancy Nason-Clark/Baukje Miedema (Hg.), Understanding Abuse: Partnering for Change, Toronto 2004, 1-19

Myers, John E. B. u.a., *Prosecution of Child Sexual Abuse in the United States,* in: Jon R. Conte (Hg.), Critical Issues in Child Sexual Abuse, Thousand Oaks 2002, 27-69

Nason-Clark, Nancy, *The Impact of Abuses of Clergy Trust of Female Congregants' Faith and Practice,* in: Anson Shupe (Hg.), Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power, New Brunswick, NJ 1998, 85-100

Nason-Clark, Nancy/Kroeger, Catherine Clark, *On the Road to Healing: A Resource for Abused Christian Women,* erscheint demnächst bei InterVarsity Press, Downers Grove, IL

National Institute of Justice, *The Prevalence and Consequences of Child Victimization* (Seminarreihe „Research in Progress"), Washington (US Justizministerium) 1997

Office of the Attorney General, Commonwealth of Massachusetts, *The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston: Executive Summary and Scope of Investigation,* Boston 2003

Shupe, Anson, *The Dynamics of Clergy Malfeasance,* in: ders. (Hg.), Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power, New Brunswick, NJ 1998, 1-11

Thomas, Terry, *Sex Crime: Sex Offending and Society,* Cullompton 2000

Tobin, Rod, *Alone and Forgotten: The Sexually Abused Man,* Carp, ON 1999

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Kindesmisshandlung: Wie die normale Entwicklung gestört wird

Peter Adriaenssens

Kinder sind abhängig von denen, die sie großziehen. Im positiven Sinn bedeutet dies, dass sie Wissen, Emotionen und soziale Fertigkeiten in einem sicheren Milieu erwerben. Aber es bedeutet auch, dass zwischen Kindern und denen, die sie großziehen, allerlei misslingen kann. Kindesmisshandlung kommt oft vor. Je nach der Definition von physischer Gewalt, Verwahrlosung und sexuellem Missbrauch werden die Zahlen der Fälle von Misshandlung noch differieren. Im Durchschnitt ist mindestens jedes zehnte Kind Opfer von Misshandlung (Draijer

1990). Allem Anschein nach ist dies ein stark unterschätzter Prozentsatz. Es gibt viele Untersuchungen, die darauf hinweisen, dass große Gruppen von Kindern zu Unrecht *nicht* als Opfer von Kindesmisshandlung erkannt werden, weil sie nicht den Kriterien viel zu eng gefasster juristischer Definitionen entsprechen. Untersuchungen stellen fest, dass Ärzte, Therapeuten und andere Helfer sich um 50% der Opfer physischer Kindesmisshandlung und 75% der Opfer emotional-affektiver Verwahrlosung nicht kümmern und sie auch nicht melden, weil es sich bloß um leichte bis mäßig ernste Fälle handle. Bei sexuellem Missbrauch stehen die Dinge nicht besser. Für die Mehrheit von ihnen, gut 80%, ist der Täter ein Bekannter, meist ein Familienmitglied (Finkelhor 1993).

1. Kindesmisshandlung beschädigt

Physische Gewalt gegen Kinder beginnt meist vor dem sechsten Lebensjahr, während sexueller Missbrauch vor allem im Alter zwischen 7 und 12 Jahren beginnt. Dass dann ein Schaden entsteht, der die Entwicklung beeinträchtigt, kann nicht überraschen. Und es besteht in der Folge ein großer Unterschied zu der Gewalt, die jene Erwachsenen erleiden, deren Jugend in Sicherheit verlief.
Heute wird immer besser dokumentiert, wie Kindesmisshandlung Gehirnverletzungen nach sich zieht und in einer Phase, in der sehr wichtige Fundamente gelegt werden, in die Entwicklung eines Kindes eingreift. Wenn wir uns die Entwicklung eines Kindes als einen Hausbau vorstellen, bedeutet dies, dass während der Errichtung der Fundamente ein Orkan ausbricht, der die einzelnen Grundpfeiler des Hauses zerbricht oder beschädigt. Trotz dieser Naturkatastrophe aber wird weitergebaut, ohne Reparaturen durchzuführen. Dann aber entsteht ein Haus, an dem die Bewohner ihr Leben lang Mängel feststellen werden: Feuchte Mauern, Risse in den Wänden, weil sich das Haus bewegt, schlechte Isolierung ... Und wenn Reparaturen ausgeführt werden, wird man immer wieder auf die großen Fehler stoßen, die während des Bauens gemacht wurden. Die Fundamente sind nicht so gelegt worden, wie es sich gehörte. Ein Kind in der Entwicklung ist ein solches Haus, an dem noch die Gerüste stehen. Und auch das verletzte Kind und sein Helfer können die Entwicklung nicht aufhalten, und es wird ihm keine Pause gegönnt, in der erst einmal eine gründliche Reparatur möglich wäre.

Der Autor

Peter Adriaenssens, geb. 1954, ist Doktor der Medizin und Professor für Kinder- und Heranwachsendenpsychiatrie an der Uniklinik Gasthuisberg in Leuven sowie seit 1993 Direktor des Vertrauenszentrums für Kindesmisshandlung und -vernachlässigung. Zahlreiche Veröffentlichungen auf niederländisch, französisch, englisch und deutsch über Kinderpsychiatrie, Erziehung und Kindesmissbrauch. 1996, zur Zeit des „Falls Dutroux", wurde er vom belgischen König Albert II. eingeladen, als nationaler Experte die Defizite im belgischen Umgang mit sexuellem Kindesmissbrauch zu analysieren. Er veröffentlichte seine Erkenntnisse zusammen mit einer sechsköpfigen Expertenkommission. Anschrift: University Hospital Gasthuisberg, Dept. of Child Psychiatry, Herestraat 49, B-3000 Leuven. E-Mail: Peter.Adriaenssens @uzleuven.be.

Wir skizzieren hier in Kürze drei Ebenen, auf denen wir heute über Beweise für eine Verbindung zwischen Kindesmisshandlung und Hinschäden verfügen (Glaser 2000; Putnam 2003).

1.1. Kindesmisshandlung beschädigt das Netzwerk der Nervenzellen und daher die Intelligenz

In den letzen zehn Jahren ist immer deutlicher erkennbar geworden, welche Auswirkung Kindesmisshandlung auf die Hirnentwicklung hat. Dass vor allem Kleinkinder dadurch verletzbar sind, kann nicht überraschen. Der Umfang des Gehirns nimmt während des ersten Lebensjahres stärker zu als in allen anderen Phasen des Lebens. Während der ersten Lebensjahre findet ein spektakuläres Wachstum der Nervenzellen statt, die untereinander Netzwerke bilden. Voraussetzung dafür ist aber, dass es eine gesunde Stimulierung des kleinen Kindes gibt. Wenn es diese nicht gibt - wie z.B. bei einem drogenabhängigen Elternteil oder in einer Familie mit viel Gewalt zwischen den erwachsenen Partnern oder bei sexuellem Missbrauch des Kindes - kommt dieses Wachstum zum Stillstand, oder es kommt sogar zum Abbau von Nervenzellen. Die Folgen sind ernster Natur: Ein Erwachsener, der sich regelmäßig aggressiv gegenüber dem kleinen Kind verhält, schädigt die Intelligenz des Kindes und nimmt ihm die Chance, eine gute Abstimmung von Emotionen und Verhalten zu lernen. Ein derartiger Mangel kann dann wieder in etwas späterem Lebensalter zu zwanghaftem Verhalten, zu verstärktem Starrsinn, zu Hyperaktivität, Aggressivität oder anderen in den Bereich der Kinderpsychiatrie gehörenden Störungen führen. Der Täter wird diese Symptome dann oft als Entschuldigung für sein Verhalten hernehmen.

1.2. Kindesmisshandlung greift das Erinnerungsvermögen an

Diese Schädigung des Hirnaufbaus wird noch verstärkt durch eine abnorme Produktion des Stresshormons. Kindesmisshandlung ist eine Quelle von großer Angst und von Stress. Und das regt zugleich eine angepasste Reaktion an, die gepaart ist mit einer erhöhten Produktion des Stresshormons Cortysol. Das Gehirn ist nicht dafür eingerichtet, in einem Bad dieses Hormons zu wachsen. Dies führt zum Verlust von Zellen in bestimmten Hirnstrukturen, was wiederum die Qualität des Erinnerungsvermögens schädigt. Diesbezügliche Untersuchungen liefern erste Beweise dafür, dass die abwechselnd einander widersprechenden Erklärungen von Opfern und die Fehler, die in ihren Aussagen entdeckt werden können, auf den Folgen einer Schädigung durch Kindesmisshandlung beruhen und also nicht einfach als „Manipulation" oder „Insinuation" durch Hilfswillige oder als „Lügen" der Opfer erklärt werden können.

1.3. Kindesmisshandlung beschädigt die emotionale Intelligenz

Kindesmisshandlung wirkt sich auch noch auf eine dritte Ebene im Gehirn aus, nämlich das Zentrum der Verarbeitung der Emotionen, die Amygdala. Die Amygdala sorgt für die Freisetzung von „Fluchthormonen" und „Kampfhormonen", die

bewirken können, dass der ganze Leib aktiviert werden kann. Die Amygdala bildet eine Art von Krisenzentrum, das alle ankommenden Reize auf Schwierigkeiten hin überprüft. Wenn dieser Alarm ausgelöst wird, hat das einen emotionalen Sturm zur Folge.

Die Amygdala ist von Geburt an vollkommen ausgebildet. Sie ist offenbar stark beinflussbar durch beeindruckende oder chronische Erfahrungen. Kindesmisshandlung liefert dazu die eindeutigste Illustration. Wenn diese geschieht, findet eine extreme Aktivierung der Amygdala statt. Dadurch lebt das Opfer biologisch und psychisch dauernd in einer Flucht/Kampf-Verfassung. Die Hyperaktivität der Amygdala bleibt auch dann erhalten, wenn diese Gefahr gebannt ist. Ihre Aktivität wird regelwidrig gereizt, wodurch das Opfer im ferneren Leben viele Umstände zu Unrecht als beängstigend oder gefährlich erlebt.

1.4. Signale von Kindesmisshandlung sind Symptome von Konstruktionsfehlern

Die Auswirkung von Kindesmisshandlung geht also weiter als der eventuell äußerlich sichtbare Schaden. Noch lange nach dem Aufhören der Unsicherheitssituation kann die Lebensqualität geschädigt sein. Die vielen emotionalen Verhaltensschwierigkeiten, die man bei misshandelten Kindern beobachten kann und die zusammengefasst mit dem Begriff „posttraumatische Stress-Störungen" bezeichnet werden, sind also nicht eine „bloß" psychische oder emotionale Reaktion. Sie sind vielmehr die im Verhalten und in Emotionen zutage tretenden Äußerungen der Konstruktionsfehler im Gehirn, die eine Folge von Kindesmisshandlung sind. Dies kann uns motivieren, Risikofaktoren rechtzeitig anzupacken oder einer bestehenden Kindesmisshandlung schon in der Anfangsphase Einhalt zu gebieten, weil auch ein frühes Stadium schon von verheerendem Einfluss auf die Nervenentwicklung ist. Ein schnelles Eingreifen ist besser als abzuwarten, bis es deutlich sichtbare Auswirkungen von Misshandlung (die „handgreiflichen Beweise") gibt, die eigentlich nur Symptome eines bereits „installierten Schadens" sind, der viel mühsamer zu reparieren ist.

2. Der Täter unterzieht das Kind einer Gehirnwäsche und beschädigt das Fundament jeder gesunden Beziehung: Verbundenheit und Vertrauen

Wer ein Kind misshandelt, trifft damit meistens ein Kind, das bereits eine gewisse Verletzlichkeit aufweist. Oft ist bei den Opfern die Situation durch folgende Phänomene gekennzeichnet:

- Kinder von Eltern, die viele Probleme miteinander haben;
- Kinder von Eltern, die an Alkoholismus leiden, Medikamente missbrauchen, drogenabhängig sind oder unter schwerwiegenden emotionalen Störungen leiden;

- junge Menschen, die sozial isoliert oder übertrieben in sich selbst gekehrt sind;
- Zusammenleben mit einem Stiefvater;
- wenn eine Mutter häufig von zu Hause abwesend ist oder keinen Blick für das Familienleben hat;
- Kinder, die keinen guten Kontakt zu ihren Eltern haben;
- Eltern, die die Sorge für ihr Kind häufig anderen überlassen oder ihnen keine Aufmerksamkeit zuwenden;
- Kinder, die hyperaktiv sind oder ein schwieriges Temperament haben;
- Kinder mit einer geistigen Behinderung.

Die Art und Weise, wie ein Täter zu Werk geht, trifft überdies die psychische Entwicklung des heranwachsenden Kindes. Jedes Kind muss einen Weg suchen, um die beiden Bilder eines Elternteils (die „gute" Mama, die das Kind umsorgt, und die „harte" Mama, die böse ist) zu integrieren als eine einzige Person, die zwei Teilaspekte aufweist. Der Täter gibt vor, „zum Wohl des Kindes" zu handeln, und er tut Dinge, die von dem Kind als peinlich, beschämend und erniedrigend empfunden werden. Dieses gespaltene Verhalten des Täters behindert die Integration auf Seiten des Kindes. Es lebt in andauernder Angst, das Gute des Elternteil-Täters zu verlieren, und gleichzeitig erlebt es die Angst angesichts dessen, was als schlecht empfunden wird. Der Täter trifft hier ein Fundament der Beziehung zwischen Erwachsenem und Kind: das Vertrauen in Erwachsene, die es großziehen, und den Glauben an sich selbst. Das Kind entwickelt sich in Richtung einer Persönlichkeitsspaltung. Einerseits ist da ein gutes Kind, das positive Beziehungen zu anderen erlebt und ein gutes Selbstbild hat. Andererseits ist da auch das Entgegengesetzte: das schlechte Kind, das beängstigende, frustrierende und aggressive Beziehungen zu anderen erlebt. Dies hat zur Folge, dass das Kind zumeist in Schwarz-weiß-Begriffen denkt. Entweder es fühlt sich wohl, und der Rest der Welt ist nichts wert, oder aber - und dies geschieht öfter - es findet sich selber schlecht und alle anderen sind „o, so gut". Aufgrund dieser Spaltung geht das Pendel zwischen Gut und Böse fortwährend hin und her.

Wer Gewalt übt gegen ein Kind, dringt nicht allein in seinen Leib ein, sondern auch in den Geist und in die Entwicklung des Opfers. Gewalt geht Hand in Hand einher mit einer Gehirnwäsche. Täter geben ihrem Tun einen pädagogischen Charakter, indem sie es als „normal" und als „im Interesse des Kindes" hinstellen. Wer schlägt, tut dies, „damit das Kind daraus eine Lehre zieht und ein besseres Verhalten zeigt". Sexueller Missbrauch wird als „Initiation" dargestellt. Physische und sexuelle Gewalt gehen immer Hand in Hand mit emotionaler Gewalt: Die Motivation des Täters soll dem Kind den Eindruck vermitteln, dass der Erwachsene keinen Grund habe, sich selbst zur Diskussion zu stellen, und dass, wenn es da doch ein Problem gibt, dies am Kind liegt. Dies verstärkt das Empfinden, ein schlechtes Kind zu sein. Dieser Prozess verstärkt noch die loyale Bindung des Kindes an den Täter. Judith Herman nennt dies eine „traumatische Bindung" (1990). Täter und Opfer bilden eine traumatische Zweieinheit.

Wir schließen aus all dem, dass Kinder und Jugendliche, die Opfer von Kindesmissbrauch sind, drei Arten von Folgen zu erleiden haben: Sie leiden oft an einer

vorgegebenen Verletzlichkeit, sie weisen eine Schädigung ihrer Gehirnstruktur und ihrer psychischen Entwicklung auf.

3. Wer sind die Täter?

Die meisten Täter haben ein Familienleben, sie leisten Berufsarbeit oder beteiligen sich an ehrenamtlicher Tätigkeit als Mitglieder angesehener Organisationen. Manche werden von Eltern aufgrund ihres Umgangs mit Kindern bewundert. Wenn jemand wegen der Ausübung sexueller Gewalt angezeigt wird, kommt es denn auch häufig zu Gegenaktionen von Menschen, die überzeugt sind, dass es sich hier um ein Missverständnis handeln müsse. Denn: „Wir kennen diesen Menschen sehr gut, und es ist völlig unmöglich, dass er so etwas tun könnte."
Das Lebensalter der Täter differiert sehr. Erwachsene Täter sind im Durchschnitt ungefähr 30 Jahre alt, aber ein Drittel aller Täter sind Minderjährige. Die meisten erwachsenen Täter zeigen ihr erstes abweichendes Verhalten schon vor dem 18. Lebensjahr. Die Zahl erwachsener Täter, die wegen sexuellen Missbrauchs von Kindern in Behandlung kommen, nimmt sehr stark zu. Minderjährige und volljährige Täter weisen auffallende Ähnlichkeiten auf.
Die meisten Täter, die Kinder misshandeln, sind Männer. Dies gilt mindestens für 80% von ihnen. Es handelt sich an erster Stelle um Väter, gefolgt von Stiefvätern. Brüder und Vettern bilden eine schnell zunehmende Gruppe, die physische, emotionale und sexuelle Gewalt übt. Von allen Männern, die sexuellen Missbrauch begehen, richtet sich nur eine Minderheit auf Kinder. Finkelhor und Lewis (1990) haben ausgerechnet, dass 4 bis 17% der Mitglieder der männlichen Bevölkerung niemals ein Kind missbrauchen. Gewalt ausübende Frauen bleiben eine wenig bekannte Gruppe. Ihr Verhalten als Täterinnen wird übrigens bequemerweise oft als „bemutternd" oder als „ein Fall übertriebener Mutterliebe" bezeichnet (Saradjian, 1996). Frauen, die Gewalt üben, kooperieren übrigens oft mit männlichen Tätern arbeiten als Babysitter oder suchen systematisch Beziehungen zu heranwachsenden Jungen. Eher als Männer bevorzugen Täterinnen jüngere Kinder, und sie wenden sich eher an Kinder, die sie schon kennen, als an unbekannte. Was die Schwere der Taten betrifft, gibt es keinen Unterschied gegenüber männlichen Tätern (Rudin 1995).

4. Die Folgen

Zahlreiche Untersuchungen zeigen, dass Misshandlung in der Jugend zu einem breiten Spektrum von Gefühls-, Verhaltens- und Beziehungsproblemen führen kann. Es kann sich dabei um schnell auftretende Folgen oder um Langzeitauswirkungen handeln.

4.1. Folgen im Kindesalter

Die häufigste Beschwerde ist die posttraumatische Stress-Störung. Diese umfasst Probleme wie Alpträume, Isolierungsgefühle und die Unfähigkeit, sich an den gewöhnlichen Alltagsaktivitäten zu freuen, psychosomatische Beschwerden, Starrblick und Schuldgefühle. Bei Kindern kann sich dies auch in der Schule äußern: durch Konzentrationsschwierigkeiten und abnorme Schreckreaktionen, die verursacht werden durch Vorfälle, welche die Erinnerung an die traumatische Erfahrung wachrufen. Kinder mit einer posttraumatischen Stress-Störung zeigen vor allem einen Ableugnungsmechanismus. Aber obwohl sie auf der Ebene des Bewusstseins ihre Gedanken noch verdrängen können, entziehen sich körperliche Reaktionen zumeist ihrer Kontrolle: Schwitzen, Muskelverspannungen, Herzklopfen, das Suchen von Schmerz und Selbstverwundungen. Dies hängt wahrscheinlich zusammen mit hormonalen und anderen biologischen Prozessen im gesamten Körper.

Daneben gibt es ein ganzes Spektrum von psychopathologischen Phänomenen. Klinisch signifikante pathologische Befunde hat Gomes-Schwartz (1990) bei 17% der vier bis sechs Jahre alten Opfer vermerkt, bei 40% der sieben bis dreizehn Jahre alten und bei 8% der vierzehn- bis achtzehnjährigen Opfer. Andere haben bei 36% internalisierende Störungen (wie Depression und Sich-isolieren) festgestellt und bei 38% externalisierende Probleme (wie antisoziale Verhaltensstörungen). Finkelhor (1990) kam denn auch zu dem Schluss, dass 40% der misshandelten und missbrauchten Kinder, die von Klinikern untersucht wurden, unter pathologischen Störungen leiden.

4.2. Langzeitfolgen

Die Folgen können andauern bis ins Erwachsenenalter. Angst und Depression stellen die wichtigste Beschwerde dar bei den Erwachsenen, die als Kinder Opfer gewesen sind. Ferner kann noch ein ganzes Spektrum psychischer Störungen auftreten. Die meisten Studien kommen zu dem Schluss, dass ungefähr 30% der Erwachsenen, die als Kinder sexuell missbraucht wurden, in ihrem Leben als Erwachsene schwerwiegende psychopathologische Befunde aufweisen. Untersuchungen haben ergeben, dass es vor allem Situationen sind, in denen Kindesmisshandlung von früher Kindheit an und während längerer Zeit geschehen ist, die das größte Risiko schwerwiegender Langzeitstörungen darstellen.

5. Das Vertrauenszentrum: Ausgerichtet auf Hilfeleistung bei Kindesmisshandlung

In Flandern haben wir eine Antwort auf das Problem der Kindesmisshandlung zu geben versucht, bei der das Wohl des Opfers in den Vordergrund gestellt wird. Es gibt dabei keine Meldepflicht. Aber die Gesellschaft erwartet, dass eine faktische Norm respektiert wird, wobei Sorge getragen wird für jede in Not befindliche Person. Wenn dies durch Hilfeleistung geschehen kann, ist das gut, wenn aber nötig, muss die Justiz eingeschaltet werden.

In den achtziger Jahren haben wir als Antwort auf diese Herausforderung das

Modell eines Vertrauenszentrums (Adriaenssens 1998) entwickelt. Wir sind an die Öffentlichkeit gegangen und haben ein Angebot gemacht: Man könne selbst „vertraulich" Kontakt zu uns aufnehmen, falls Kindesmisshandlung im eigenen Familienkreis vorkommt oder falls man ein Kind kennt, das Opfer geworden ist. Die Familie, in der Gewalt vorkommt, ist von zentraler Bedeutung. Kindesmisshandlung tritt ja in einem ganz bestimmten Verhältnis zwischen Erziehern und einem Kind auf. Wenn man den zugrunde liegenden Familienmodellen nicht Rechnung trägt, läuft man Gefahr, dass es nur zu einer Verschiebung der Problematik kommt (z.B. ein anderes Kind außerhalb der Familie wird dann zum Opfer; oder Verschiebung zu psychischer statt physischer Gewalt u.ä.). Das will nicht heißen, dass die Gewalt aufgrund eines „Begreifens, was hier geschieht" klein geredet werden soll. Das Vertrauenszentrum hat eine normierende Funktion: Ihr Kind wird misshandelt, und das darf nicht sein. Die ungerechte Situation für das Kind und der Machtmissbrauch werden benannt. Wenn diese Spur erst einmal gezogen ist, kann auch die zweite Spur aufgezeigt werden: Was ist mit diesen Eltern oder diesem Elternteil geschehen, das zu einem solchen Verhalten Anlass gegeben hat? Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, nicht in einer einseitigen Spur zu landen: Sei es, dass man den Eltern als Kriminellen begegnet, oder sei es, dass man aus Verständnis für die Vergangenheit der Eltern oder eines Elternteils alles glattzubügeln versucht. Ausgehend von der Tradition der Hilfeleistung wird die Vermutung von Kindesmisshandlung dadurch beantwortet, dass man Hilfe anbietet. Dies geschieht aber nicht wertfrei. Wir betrachten die Situation aus der Sicht des Kindes und helfen dem misshandelnden Elternteil, die einseitig eigene Wahrnehmung aufzugeben und das Leiden der anderen Partei (des Kindes) zu erkennen. Wir fügen die Beziehung zwischen Elternteil und Kind in einen Konfrontationsrahmen ein. Die Bearbeitung geht aus von der Überzeugung, dass es im Täter auch gesunde Wertvorstellungen gibt, die angesprochen werden können und mit denen er selbst neue Realitäten schaffen kann. Durch eine Konfrontation, in der das Tun des Elternteils eindeutig „Kindesmisshandlung" genannt wird, schaffen wir Raum für das Positive. Das Verbot der Misshandlung führt zu einem Paradox: Der Elternteil muss seine Wahlfreiheit aktivieren, um die gewünschte Beziehung zum Kind zu realisieren. Wir streben das Bestmögliche an, wobei Sicherheit für das Kind eine erste Bedingung ist.

Bei der Einrichtung des Vertrauenszentrums im Jahr 1986 wurden uns 3% der Kinder durch Familienmitglieder gemeldet (der Rest durch Professionelle), 2002 waren dies schon ungefähr 50% (von etwa 1000 Kindern, die alljährlich dem Vertrauenszentrum gemeldet werden). Die Berichte, mit denen wir uns fortwährend in der Gesellschaft in Erinnerung bringen (durch eigene Publikationen, durch Mithilfe der Medien, Vorlesungen) sprechen immer mehr Menschen an und ermutigen sie, dem guten Beispiel anderer zu folgen.

Hilfeleistung beginnt bei uns damit, dass die Täter die Fakten, also das, was geschehen ist, erkennen und zugeben. Wenn Opfer erleben, dass dies geschieht, wird die Gefahr von Langzeitfolgen verringert. Wie wir der Konfrontation einen wichtigen Stellenwert in unserer Methodik zuerkennen, so ist auch das Erkennen

von Verantwortung für das, was geschehen ist, das Erkennen von Schuld, vorrangig beim Versuch der Korrektur der traumatischen Zweieinheit von Kind und Täter. Wer erkennt, dass er sein Kind misshandelt hat, begegnet der existentiellen Angst, vernichtet zu werden. Die meisten Täter sind selbst einmal Kinder mit unglücklichen Erfahrungen in jungen Jahren gewesen. Sie fürchten sich, die Wahrheit ins Gespräch zu bringen, weil sie als Kinder gelernt haben, dass die Antwort Strafe und Demütigung war. In der Beziehung zum Helfer eröffnet sich die Chance einer diese Erinnerung korrigierenden Erfahrung. Der Helfer horcht auf die Geschichte des Elternteils, der misshandelt hat und sucht zusammen mit ihm Möglichkeiten, wie eine neue Geschichte aufgebaut werden kann, eine Geschichte guter Elternschaft. In der Beziehung zwischen Helfer und Täter entsteht Verbundenheit, und das bringt dessen festgefahrene Entwicklung wieder in Gang. Das Verhalten des Helfers macht auch deutlich erkennbar, dass wir den Blick auf das, was geschehen ist, nicht verengen auf bloß physische oder sexuelle Gewalt, sondern dass wir unseren Blick auf die breite Basis richten, von der her dieser Täter seine Macht missbraucht hat, um ein Kind zu beherrschen, zu demütigen und zu schädigen. Dessen Leben war ein Teufelskreis. Durch Zusammenarbeit entsteht stattdessen eine Art spiralförmiger Bewegung.
Natürlich kann nicht jeder in dieser Bewegung mitwirken. In einem Viertel der Fälle kommt es zu keiner Einsicht, und dann halten wir an unserer Wertordnung fest. Das bedeutet, dass wir dann selber diesen Fall der Justiz melden. Hilfeleistung dient nicht dazu, „zu vergeben", ohne dass das Gute erreicht wird, ohne dass das Kind als Opfer erkannt und anerkannt wird und dann in Sicherheit leben kann.

Literatur

Adriaenssens, Peter/Smeyers, Liesbet/Ivens, Carla/Vanbeckevoort, Bart, *In vertrouwen genomen,* Tielt 1990

Draijer, Nel, *Seksuele traumatisering in de jeugd. Gevolgen op lange termijn van seksueel misbruik van meisjes door verwanten,* Amsterdam 1990

Finkelhor, David, *Is child abuse overreported? The data rebut arguments for less intervention,* in: Public Welfare 48 (1990), 23-29

Finkelhor, David, *Epidemiological factors in the clinical identification of child sexual abuse,* in: Child Abuse & Neglect, 17 (1993), 67-70

Finkelhor, David/Lewis, I. A./Hotaling, Gerald/Smith, Christine, *Sexual abuse in a national survey of adult men and women: Prevalence, characteristics, and risk factors,* in: Child Abuse & Neglect 14 (1990), 19-28

Glaser, Danya, *Child abuse and neglect and the brain: a review,* in: Journal of Child Psychology and Psychiatry 41 (2000), 97-116

Gomes-Schwartz, Beverly/Horowitz, Jonathan M./Cardarelli, Albert P., *Child sexual abuse: The initial effects,* Newbury Park, CA, 1990

Herman, Judith Lewis, *Trauma en herstel.* De gevolgen van geweld - van mishandeling thuis tot politiek geweld, Amsterdam 1990 (Originalausgabe: Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence From Domestic Abuse To Political Terror, New York 1992)

Putnam, Frank W., *Ten-Year Research Update Review: Child Sexual Abuse*, in: J Am Acad Child Adolesc Psychiatry 42 (2003/3), 269-278

Rudin, Margaret M. u.a., *Characteristics of child sexual abuse victims according to perpetrator gender*, in: Child Abuse & Neglect 19 (1995), 963-973

Saradjian, Jacqui, *Women who sexually abuse children: from research to clinical practice*, Chichester, UK, 1996

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus

Traci C. West

Wenn Kinder von Geistlichen sexuell missbraucht werden, ist dies immer auch eine Verletzung der Psyche. Der Täter greift die spirituelle und emotionale Identität der Opfer an. Zum Erreichen seines Zieles kann er unter anderem zu folgenden Mitteln greifen: das Opfer einschüchtern, mit Scham erfüllen, isolieren, terrorisieren, das ihm entgegengebrachte Vertrauen missbrauchen oder die Bibel einsetzen. Diese emotionale und spirituelle Dynamik des sexuellen Missbrauchs durch Priester betrifft nicht nur die zwischenmenschliche Ebene (das Verhältnis der beiden betroffenen Personen), sondern besitzt darüber hinaus gesellschaftliche Dimensionen, die zum Weiterbestehen der zerstörerischen Auswirkungen des Missbrauchs grundlegend beitragen.

Die Dynamik aus Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, sexueller Orientierung und Klasse beeinflusst nicht nur die jeweilige zwischenmenschliche Interaktion, sondern hat auch Langzeitfolgen für das überlebende Opfer des sexuellen Missbrauchs durch Geistliche. Diese soziale Dynamik spielt hinein in die Manipulationen des klerikalen Täters wie auch in die Reaktionen der Opfer, aber wie genau und zu welchem Grad jeder Faktor eine Rolle spielt, hängt von den spezifischen Umständen des Missbrauchs ab. Außerdem prägt die soziale Bedeutung, die dem Geschlecht, der ethnischen Zugehörigkeit, der Sexualität und der Klasse beigemessen wird, maßgeblich den religiösen institutionellen Kontext des sexuellen Missbrauchs und für wie gravierend er gehalten wird. Das Trauma der

Opfer wird nach der eigentlichen Tat nicht selten durch die Reaktion des Umfeldes (z.B. durch Mitglieder der eigenen Familie, der Kirchenleitung, der Vertreter der Strafjustiz) noch verschlimmert. Daher ist die Erfahrung von Einschüchterung, Scham, Einsamkeit, Terror, Vertrauen oder die Berufung auf Bibelstellen bei sexuellem Missbrauch durch einen Geistlichen immer von einer Kombination aus emotionaler, spiritueller sowie gesellschaftlicher Dynamik geprägt.
In diesem Artikel werde ich das in der US-amerikanischen Gesellschaft vorherrschende Verständnis von Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit untersuchen, wobei ich mich besonders auf die psychosozialen Auswirkungen dieser miteinander verwobenen Faktoren konzentriere. Meine Untersuchungen der ethnischen Zugehörigkeit und des Rassismus beziehen sich hauptsächlich auf afroamerikanische Beispiele, meine Diskussion des Geschlechtsfaktors konzentriert sich auf die traumatischen Missbrauchserlebnisse durch männliche Täter. Wie entsteht durch diese psychosoziale Dynamik beim sexuellen Missbrauch von Kindern und Frauen durch Kleriker moralischer Schaden? Wenn unsere primäre Sorge den Interessen und Bedürfnissen der überlebenden Opfer gilt, welche Faktoren müssen dann berücksichtigt werden, um die Fortdauer dieses moralischen Schadens in unserer Gesellschaft anzugehen?

Das Erkennen der psychosozialen Dynamik

Unglücklicherweise geht der allgemeine Trend dahin, die psychologischen und die sozialen Auswirkungen des Missbrauchs der Intimität zu trennen. In seiner Studie über das sexuelle Fehlverhalten katholischer Priester erklärt der Psychiater Len Sperry, dass sexuelles Fehlverhalten als „eine psychische Störung, ein Verbrechen oder eine unmoralische Handlung“[1] begriffen werden kann. Für Sperry lenkt die Einstufung als psychische Störung den Blick mehr auf die persönlich-individuellen Aspekte des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker, während die Einstufung als Verbrechen oder als unmoralische Handlung mehr die sozialen Aspekte im Blick hat. Mit Recht vertritt er die Überzeugung, dass sowohl die individuellen als auch die sozialen Folgen des Missbrauchs beachtet werden müssen. Will man jedoch sexuelles Fehlverhalten von Geistlichen begrifflich sinnvoll fassen und thematisieren, ist es meiner Ansicht nach notwendig, noch einen Schritt weiter zu gehen. Ein Ansatz, der eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen individuellen und sozialen Folgen voraussetzt, ist unzureichend und irreführend. Unsere Auffassung von moralischem Fehlverhalten muss sich dahingehend ändern, dass sie die destruktiven Folgen von Misshandlung, die als individuell bezeichnet werden (die psychologische und die spirituelle Dimension), ganz einschließt. Und diese „individuellen“ Folgen müssen als untrennbar mit der sozialen Dynamik verbunden begriffen werden. Ebenso muss sich unser zugrunde liegendes Verständnis des Problems des sexuellen Missbrauchs durch Geistliche verändern: Wir müssen von einer rein individualistischen Betrachtungsweise, die sich auf die psychischen Störungen, das Verbrechen oder die unmoralische Hand-

lung des klerikalen Täters konzentriert, wegkommen - hin zum Erkennen des Zusammenspiels von Institution und Gesellschaft mit dem Täter, welches auf eine wesentlich breiter angelegte, systemische Problematik des moralischen Schadens hinweist.

Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus

Zu sehen, dass das Leiden des überlebenden Opfers eine persönliche Dimension hat, die nicht von sozialen (und institutionellen) Belangen getrennt werden kann, bildet den Ausgangspunkt. Die falsche Dichotomie, die den individuellen vom sozialen Aspekt trennt, verschleiert die dem Missbrauch eigene entscheidende Dynamik. Indem wir uns z.B. dem Faktor „Geschlecht" zuwenden, weigern wir uns zu ignorieren, dass die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht über die Grenzen der christlichen Konfessionen hinweg eins der durchgängigsten charakteristischen Merkmale von Tätern aus dem Bereich des Klerus darstellt, und das gilt für die Erfahrungen sowohl von männlichen als auch von weiblichen Opfern. Das bringt die Frage auf, welche Art von institutioneller Macht das „Mannsein" in der Kirche besitzt, dass es z.B. die Einschüchterung der missbrauchten Person intensivieren oder verstärken kann? Welche gesellschaftlich festgelegten Bedeutungsmuster von „Männlichkeit" tragen, in Verbindung mit dem jeweiligen klerikalen Täter, zum Leiden der vom Missbrauch gequälten Person bei? Die Art der Macht, die der Männlichkeit in der Kirche beigemessen wird (die Gott und den männlichen Klerikern verliehen wird), hat Anteil daran, wie sich der Täter spirituellen und emotionalen Zugang zum Opfer verschafft, wie das Opfer sich in der Lage bzw. berechtigt fühlt, auf den Täter zu reagieren; und sie beeinflusst die Auswirkungen des Missbrauchs im Hinblick darauf, wie die Tat von der missbrauchten Person, der Kirche und dem weiteren sozialen Umfeld interpretiert wird.

Welche Rolle das Geschlecht innerhalb der Auswirkungen des sexuellen Missbrauchs durch Geistliche spielt, ist zum Teil deshalb ein Schlüssel für die Forschung, weil im kirchlichen System von Autorität und Machtverständnis die Geschlechtszugehörigkeit von so zentraler Bedeutung ist. Das äußert sich besonders im römisch-katholischen und orthodoxen Beharren auf der theologischen Notwendigkeit eines ausschließlich männlichen Klerus. Es tritt außerdem in der Betonung des Bekenntnisses zu Gott als Vater zutage, das innerhalb des christlichen Verständnisses von Gott als Trinität eindeutig einen Schwerpunkt bildet, der sich durch alle Traditionen der Kirche zieht. Um z.B. den vereinzelten, aber zunehmenden Gebrauch inklusiver Sprache für Gott in der Liturgie im Zaum zu halten, führte meine eigene, neun Millionen Mitglieder starke Denomination der United Methodists in den 90er Jahren Sprachregelungen für

Die Autorin

Traci C. West ist Associate Professor für Ethik und afroamerikanische Studien an der Drew University in Madison, NJ, USA. Sie ist ordinierte Pastorin der United Methodist Church und arbeitete schon in der Campus- und Gemeindeseelsorge. Veröffentlichungen u.a.: Wounds of the Spirit: Black Women, Violence, and Resistance Ethics (New York 1999) sowie zahlreiche Artikel über Gewalt gegen Frauen, Sexualität, Sozialpolitik und Rassismus. Anschrift: Drew University Theological School, 36 Madison Avenue, Madison, NJ 07940, USA. E-Mail: twest@drew.edu.

liturgische Feiern in der Kirche ein. Man wollte sicherstellen, dass die trinitarische Rede von Gott, die bei Tauf- und Ordinationsriten verwendet wird, sich ausschließlich auf den „Vater" bezieht. Nach der Bedeutung der Männlichkeit, die das Leid der Missbrauchsopfer mitverursacht haben könnte, zu fragen heißt deshalb, nach institutioneller (und sozialer) Schuld zu fragen. Es bedeutet zu erforschen, wie das tief verwurzelte kirchliche Verständnis moralischer Autorität am Missbrauch beteiligt ist.

Auch der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit darf nicht unbeachtet bleiben. Für die Diskussion des von katholischen Priestern in den Vereinigten Staaten verübten sexuellen Missbrauchs spielt er eine besondere Rolle. Die Psychologin Nanette de Fuentes schreibt:

„Die mehr als 61 Millionen Mitglieder der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten bilden ein buntes Mosaik aus verschiedenen ethnischen und sozioökonomischen Hintergründen ... Zum Beispiel werden in der Erzdiözese Los Angeles, einer der größten im ganzen Land, Messen in 37 Sprachen angeboten. ... Es ist nicht ungewöhnlich für eine Gemeinde, die hauptsächlich aus lateinamerikanischen oder afroamerikanischen Mitgliedern besteht, Iren, Filipinos oder Vietnamesen als Priester zu haben. Dennoch ist die Frage und Bedeutung von kultureller Unterschiedlichkeit und ethnischer Zugehörigkeit in der Literatur über die Opfer sexuellen Fehlverhaltens durch Priester bislang fast vollständig übersehen worden ..."[2]

Eigentlich ist eine wesentlich ausführlichere Untersuchung der Konsequenzen dieser ethnischen Vielfalt nötig, als ich sie hier versuchen kann. Aber wenn die Rolle, die die ethnische Zugehörigkeit spielt, nicht genügend in Betracht gezogen wird, verringern sich unser Verständnis und unsere Fähigkeit, das Problem des von Geistlichen verübten sexuellen Missbrauchs wirklich anzugehen.

Zudem muss man sagen, dass die Rassenproblematik die amerikanische Gesellschaft überall dort, wo es um Macht, vor allem auch um institutionelle Macht, geht, durchdringt. Wir brauchen eingehendere Untersuchungen darüber, wie sehr sich z.B. die Tatsache, dass ein Täter weiß und männlich ist, in seiner Einschüchterungsstrategie, die er gegen das Opfer anwendet, auswirkt. Außerdem: Welchen Einfluss hat etwa die lateinamerikanische Abstammung und die Männlichkeit eines Täters sowie die einschüchternde, unausweichliche Gegenwart der gesellschaftlichen Vorstellung von weißer Überlegenheit auf die Reaktion seiner Gemeindemitglieder bezüglich gegen ihn gerichteter Beschwerden? Die komplexen Verknüpfungsmöglichkeiten von Männlichkeit und ethnischer Zugehörigkeit beinhalten nicht nur wichtige Informationen über die Auswirkungen des Missbrauchs auf die direkt Betroffenen, sondern auch darüber, wie er gesellschaftlich gewertet wird.

In Berichten über den sexuellen Kindesmissbrauch durch katholische Priester sind bereits einige Fragen, die mit dem Geschlechtsfaktor zusammenhängen, diskutiert worden, wie z.B. die Frage, warum mehr Männer als Frauen mit Anklagen wegen Missbrauchs, den sie als Kinder und Jugendliche erlitten, her-

vortreten; oder die Frage, ob Jungen ein erreichbareres Ziel für den Missbrauch von Priestern darstellen als Mädchen; oder ob Serientäter öfter Jungen als Mädchen wählen, weil möglicherweise mehr geistliche Täter homosexuell sind.[3] Diese Art der Berichterstattung sucht in erster Linie nach Geschlechterklischees und -trends. Konzentriert man sich dagegen darauf, welche Rolle die Geschlechtszugehörigkeit bei der Steigerung der vom überlebenden Opfer empfundenen Qual spielt, muss man genauer erforschen, was genau am Missbrauch durch Kleriker moralisch falsch ist. Das führt uns zu der Frage, welche Rolle das Geschlecht vom institutionellen (und sozialen) Standpunkt aus gesehen spielen *sollte*, um zu verhindern, dass sie zum Fortbestehen des Missbrauchsproblems beiträgt.

Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus

Sofern die Berichterstatter über sexuellen Missbrauch durch den Klerus davon Kenntnis geben, ist zu fragen: Wie kann der Faktor der ethnischen Abstammung, der ebenfalls eine Rolle spielt, den Missbrauch fördern? In den Nachrichten der Massenmedien der Vereinigten Staaten werden in der Regel keine Angaben über die ethnische Identität gemacht, wenn die beteiligten Personen Weiße sind.[4] Jedoch sagt auch das Fehlen dieser Angaben für weiße Opfer, Täter oder Kirchengemeinden im Zusammenhang mit dem Missbrauch durch Priester etwas aus. Es spiegelt das Privileg des Weißseins in der US-amerikanischen Gesellschaft wider, das Privileg, sich keine Gedanken über mögliche ethnische Implikationen machen zu müssen. Aber kann nicht im Hinblick auf die primären Opfer (die missbrauchte Person) und die sekundären Opfer (die dem Täter anvertraute Gemeinde), auch und gerade wenn sie weiß sind, die Erwartung des Privilegiert- und des Berechtigtseins, die als so normal vorausgesetzt wird, dass sie kaum oder gar nicht erwähnt oder hinterfragt wird, vielleicht das Gefühl von Zerstörung, Verwirrung, Scham oder Demoralisierung sogar verstärken, wenn man von einem vertrauenswürdigen weißen Mitglied des Klerus gequält wird? Wie oben bereits erwähnt, könnte die Tatsache, dass ein geistlicher Täter weiß und männlich ist, ein wesentliches Kriterium für seine Vertrauenswürdigkeit darstellen, und deshalb Teil seines Arsenals von Instrumenten sozioreligiöser Macht sein, die einschüchtert und beim Opfer Gefühle von Machtlosigkeit hervorruft. Diese miteinander verbundenen emotionalen, spirituellen und sozialen Triebkräfte des sexuellen Missbrauchs durch Angehörige des Klerus verdienten wesentlich tiefer gehende Studien.

Untersuchung der Erfahrung von psychosozialem Leid

Anhand einiger Beispiele soll im Folgenden verdeutlicht werden, wie sich destruktive psychosoziale Effekte in der Erfahrung des sexuellen Missbrauchs durch Priester äußern können und warum ihr kombinierter Einfluss als moralisch schädlich eingestuft werden muss.

Einschüchterung kann ein Mittel der körperlichen Brutalität beim Missbrauch

sein. So wurde z.B. Hank Bachmann, ein 13-jähriger Ministrant, wiederholt von seinem Gemeindepriester James Gummersbach in den Keller einer Kirche in St. Louis, Missouri, bestellt, wo Gummersbach dem Jungen die Augen verband, „seine Hände an einem Rohr festband, ihn entkleidete" und ihn dann vergewaltigte.[5] Inwiefern trug hier die Männlichkeit seines Schänders zur Tat und ihren Auswirkungen bei? Genauer gefragt, wie trug die körperliche Kraft dieses Mannes, der ihn fesselte, die Schmerzen und die Brutalität, die ihm bei den Vergewaltigungen angetan wurde, die Tatsache, dass der Vergewaltiger eine männliche Autoritätsperson in der Kirchengemeinde und ein Repräsentant Gottes, des Vaters, war, zu den Einschüchterungen dieses Jungen durch seinen Vergewaltiger bei, der ihn immer wieder für erneute Verbrechen zu sich bestellte? Als Erwachsener verklagte Bachmann die Kirche wegen des Missbrauchs, der ihm als Kind zugefügt wurde, was für ihn - in mehreren Phasen - einen zermürbenden Kampf vor Gericht bedeutete. Das enttäuschende Endergebnis kommentierte Bachmann so: „Ich bin so wütend, weil er ungestraft davon gekommen ist, weil die Kirche ungestraft davon gekommen ist ... Ich kann nicht vergeben und ich kann nicht vergessen. Die Sache ist die, dass ich mich immer noch für das, was passiert ist, schuldig fühle."[6] Die zusammenwirkenden psychosozialen Folgen werden in dieser Aussage sehr deutlich. Die emotionale Reaktion ist untrennbar mit dem Gefühl verbunden, von der Institution verraten worden zu sein. Darüber hinaus frage ich mich, welchen Anteil der Faktor Geschlecht daran hat, den Kampf des überlebenden Opfers mit seiner Selbstbeschuldigung zu verschlimmern. Die Tatsache, dass er sich selbst schuldig fühlt, könnte zum Teil daher rühren, dass die kulturelle Bedeutung des Mannseins, die Jungen oft vermittelt wird, u.a. beinhaltet, dass man sich nicht von einem anderen Gewalt antun „lassen" darf und dass man selbst dafür verantwortlich ist, wenn man es doch jemanden tun „lässt". Solche sozial kommunizierten Vorstellungen von Männlichkeit sowie der Mangel an institutioneller Verantwortlichkeit (seitens Kirche und Justiz) verstärken die verachtungswürdigen Qualen, die der Junge durch seinen Vergewaltiger erleiden musste.

Das Mittel der Einschüchterung beim sexuellen Missbrauch durch Priester kann auch in versteckterer Form auftreten als in Bachmanns Fall. Es kann die Gestalt eines zwingenden Elements in der Manipulation von Freundschaft und Vertrauen durch den Täter annehmen. Ein überlebendes männliches Opfer von Reverend Ronald Paquin aus der Erzdiözese Boston berichtet über eine lange Reihe von Begegnungen mit Paquin, die sich über mehrere Jahre erstreckten. Der Missbrauch begann für ihn als elf- oder zwölfjährigen Ministranten. Der Mann erzählt, dass er Paquin als Vaterfigur betrachtete, weil sich ihre emotionale Beziehung (neben den sexuellen Kontakten) sehr behutsam entwickelte. In einem Bericht über seine erste sexuelle Erfahrung überhaupt, beschreibt er, wie der Priester „mich körperlich zur Ejakulation bringt. Er ging dabei sehr sanft vor. Er sagte z.B. ‚Geht es dir gut? Das ist völlig normal.' Er sagte, es sei einfach ein gutes Gefühl. Und so formulierte er es: Es ist gut, wenn man eine Ejakulation hat, es ist gut, es sich mit ihm bequem zu machen."[7]

Der Faktor des Geschlechts des Täters (verbunden mit der Sexualität) macht sich hier fest an der Art und Weise, wie diese Begegnung mit einer älteren männlichen Autoritätsperson den Jungen über das Funktionieren der männlichen Sexualität (Orgasmus) aufklärt und wie der Vergewaltiger ihn durch eine Art „Passageritus" in das Stadium der sexuellen Reife des Mannes einführt, wobei seine erste sexuelle Erfahrung in einer durch eine andere Person stimulierten Ejakulation besteht. Die Männlichkeit spielt ebenfalls eine Rolle, wenn das Opfer betont, in dem Priester eine Vaterfigur gesehen zu haben, die ihm, wie er zumindest damals meinte, in vielen langen Gesprächen über richtig und falsch aufgeklärt und ihn wie einen Sohn behandelt hatte. Einschüchterung findet in diesem Fall in Form von fortgesetztem Zwang statt, der mit scheinbarer Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit angewendet wird. Moralische Manipulation ist ein Werkzeug des Täters, das den moralischen Schaden weiter vergrößert. Dieser Priester, Freund, Mentor, diese Vaterfigur bedrängt ihn, den Missbrauch als gute, normale Begegnung zu betrachten.

Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus

In paralleler Weise kommt der Faktor Geschlecht in der Situation einer Frau zum Vorschein, die über einen Zeitraum von 15 Jahren von einem Priester sexuell missbraucht wurde, den sie als ihren „geistlichen Vater" bezeichnet. Die pastorale Beziehung fing an, als sie im letzten Jahr der *High School* war. Verletzt und einsam, weil sie von ihrem leiblichen Vater sexuell missbraucht wurde, ihre Mutter gestorben war und sie keine Unterstützung von Seiten ihrer Heimatgemeinde erfuhr, suchte sie eine Kirche, zu der sie „keine familiären oder kulturellen Bindungen hatte."[8] Sie berichtet, dass sie das einzige schwarze Kind in ihrer Heimatstadt war, das an Kinderlähmung erkrankte, und beschreibt die von ihr als unangemessen empfundene Berührung ihres Beins durch den Priester schon früh in ihrer seelsorgerischen Beziehung, als sie „ihm von ihrer Verwirrung darüber berichtete, dass ihr Vater sie berührte, während sie wegen Polio im Krankenhaus lag."[9] (Der sexuelle Missbrauch durch ihren Vater wurde nach ihrer Rückkehr aus dem Krankenhaus intensiver, besonders nach dem Tod ihrer Mutter, als sie 14 Jahre alt war.) Während sie ihre schmerzhafte Erinnerung daran beschreibt, wie ihr Vater sie im Krankenhaus belästigte, beutet der Priester ihre Verletzlichkeit aus und nutzt sie als Gelegenheit für sein eigenes Missbrauchsverhalten.

Als sie sich als College-Studentin in der Phase ihrer „verspäteten Pubertät" zu einem Kommilitonen hingezogen fühlt, was sie unsicher und ängstlich macht, wendet sie sich wegen eines Beratungsgesprächs an diesen Priester, Patrick. Sie beschreibt, wie er „nah neben mir saß und mir sagte, ich müsse meine sexuellen Gefühle an einem sicheren Ort, mit ihm, ausdrücken. Er begann, mich zu küssen und lachte über meine Unerfahrenheit, als ich nicht wusste, was ich mit seiner Zunge in meinem Mund anfangen sollte. Er brachte jeden Widerspruch mit der Behauptung zum Schweigen, dass er wüsste, was das Beste für mich sei. Bei späteren Verabredungen zeigte er mir Dinge, die ich mit Jungen vermeiden sollte, wenn ich ein gutes christliches Mädchen sein wollte."[10] Der Täter schüchtert sie ein, indem er in einer herabsetzenden Weise Zwang auf sie ausübt. Der Geschlechtsfaktor bezogen auf die Sexualität und die spezifische Biographie des

Opfers tun ihr Übriges, um zur Einschüchterung beizutragen. Die Schwierigkeit der jungen Frau, sich abgrenzen zu können, und die aus dem Missbrauch durch ihren Vater resultierende emotionale Bedürftigkeit veranlassten sie, sich einen „geistlichen Vater" zu suchen, der ihr in Dingen der Sexualität vertrauenswürdig erschien. Außerdem können geschlechtsspezifische soziale und religiöse Leitbilder, die Frauen Unterwürfigkeit lehren, insbesondere in Bezug auf männliche Autorität, dem Vergewaltiger helfen, sie einzuschüchtern.

Als sie später an ihrer Genesung arbeitet, taucht auch der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit im therapeutisch bedingten Zulassen ihrer Wut über den Missbrauch auf. Sie sagt: „Ich koche vor Wut, wenn ich versuche zu verstehen, welcher meiner Charakterzüge mir signalisiert hat, dass ich seine Autorität nicht in Frage stellen soll: Hat ihm meine Hautfarbe die Sicherheit gegeben, dass man nicht auf mich hören oder mir nicht glauben würde, wenn ich den Missbrauch aufdecken würde?"[11] Nun auch die Dynamik des ethnischen Faktors in ihrer Missbrauchserfahrung analysieren zu müssen ist eine zusätzliche Bürde, auferlegt von einer rassistischen Gesellschaft, die ihre Qual noch vermehrt. Dies führte sie zu der Frage, ob und wie etwas, das zu ihrer eigenen Identität gehörte, die schändliche Behandlung, die sie erfuhr, erlaubt hatte. Ihr sittlicher Wert - ihr Recht darauf, mit Respekt behandelt zu werden und vertrauenswürdige pastorale Betreuung zu erhalten - wird durch ihren niedrigen ethnischen und geschlechtsspezifischen Status herabgesetzt.

Der ethnische Faktor kann auch zu einer Quelle des Vertrauens werden, die der Täter manipulieren kann. Ein Mann beschuldigt Reverend Maurice Blackwell, ihn im Alter von 14 oder 15 Jahren, bis er ungefähr 26 Jahre alt war, in Baltimore, Maryland, sexuell missbraucht zu haben. Der Mann erinnert sich an seine anfängliche Bewunderung für den Priester: „Ich hatte großen Respekt vor ihm, das war wirklich einmal ein schwarzer Priester mit einer großen persönlichen Ausstrahlung."[12] Er begegnete Blackwell in den späten 60er Jahren, einer Zeit breiter öffentlicher Unterstützung für den schwarzen Nationalismus und die Black-Power-Bewegung, die besonders an der amerikanischen Ostküste in den schwarzen städtischen Gemeinden wie Baltimore spürbar war. Mit seinem Haar im „Afro-Look", dem *dashiki* (ein weiter, knopfloser Überwurf, der besonders von Amerikanern afrikanischen oder karibischen Ursprungs getragen wird - Anm. d. Ü.) und seinem selbstsicheren Auftreten war Blackwell offensichtlich ein charismatisches Rollenmodell und legte eine schwarze Männlichkeit an den Tag, die der Junge bewunderte. Dieser Täter rettete ihn vor den Schlägen seiner gewalttätigen Eltern und bot ihm an, die Nacht in seinem Seminar und später in den Pfarrhäusern zu verbringen, in denen er arbeitete, wo er ihn mit Küssen, Streicheln und oralem Geschlechtsverkehr sexuell missbrauchte.[13] Das psychosoziale Bedürfnis nach Respekt und Würde, genährt von einer rassistischen Gesellschaft und gewalttätigen Eltern, verstärken die Verletzbarkeit und das Trauma dieses Mannes bei seiner Erfahrung des sexuellen Missbrauchs durch einen Priester.

Psychosoziale Faktoren in der Reaktion der Institutionen

Der Faktor der ethnischen Zugehörigkeit beim sexuellen Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus

Die destruktive psychosoziale Dynamik, deren Wirkung sich in Fällen des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker entfaltet, und die Qual, unter der die missbrauchte Person leidet, wird von den Reaktionen der betroffenen Gemeinden reproduziert.

Wie bei anderen Formen von sexuellen Übergriffen und Missbrauch hat auch in Bezug auf den sexuellen Missbrauch durch Priester die Viktimisierung von Frauen Diskussionen über die Grade der Viktimisierung ausgelöst. Sind bestimmte Fälle von sexuellem Missbrauch durch Priester sittlich verwerflicher als andere, weil einige überlebende Opfer unschuldiger sind als andere? Manche offiziellen Kirchenvertreter betrachten den Missbrauch von Frauen durch Geistliche als ein moralisch weniger schlimmes Vergehen. Kardinal Francis George von Chicago sagte hierzu: „Es gibt einen Unterschied zwischen einem Sittlichkeitsmonster wie Geoghan, der als Serientäter kleinen Kindern nachstellt und jemandem, der sich, vielleicht unter Alkoholeinfluss, einer 16- oder 17-jährigen jungen Frau zuwendet, die seine Zuneigung erwidert."[14] (Geoghan war ein räuberischer Mensch, der unter dem Schutz der Kirche zahlreiche Jungen in der Erzdiözese Boston missbrauchte.) In ähnlicher Weise behauptete Bischof Bernard Law vor seinem Rücktritt, während der Zeit seiner Amtsenthebung, innerhalb eines Gerichtsverfahrens gegen die Bostoner Erzdiözese, dass „es einen ‚qualitativen Unterschied' zwischen dem von Geistlichen verübten Missbrauch an Kindern und jenem an Frauen gebe. Laws Anwälte brachen die Befragung ab, bevor Law den Unterschied erklären konnte ..."[15] Aussagen wie diese von führenden Kirchenvertretern, die eine moralische Hierarchie für die Bewertung des sexuellen Missbrauchs durch Geistliche beschreiben, in der nur Jungen unter zwölf als wirklich unschuldig gelten, reproduzieren das traumatisierende Verhalten des Täters im Namen der Institution. Sie benutzen die Geschlechtszugehörigkeit als Mittel der moralischen Abwertung der Würde bestimmter Opfer, indem ihre Verletzbarkeit (ihre Viktimisierung durch Kleriker) erneut geplündert, ihre Machtlosigkeit ausgebeutet und auf sadistische Weise Kontrolle und Autorität über sie ausgeübt wird, die den Interessen der Mächtigen der Institution dient.

Selbst wenn Frauen Klage wegen sexueller Vergehen einreichen, die ihnen angetan wurden, als sie noch Kinder waren, werden sie nicht notwendigerweise ernst genommen. Als z.B. Anguella, mittlerweile 60 Jahre alt, in den frühen 90er Jahren bei der Diözese Oakland, Kalifornien, anzeigte, dass sie als achtjähriges Mädchen von einem Priester vergewaltigt worden sei, wurde sie zunächst einmal umfangreichen psychologischen Tests unterzogen. „‚Ich!', sagt sie, wobei ihre Stimme immer noch ungläubig klingt. ‚Sie dachten, ich sei die Verrückte ... Vielleicht bin ich ja wirklich verrückt, aber dafür gibt es einen guten Grund. Er liegt in dem, was sie mir angetan haben.' Nichts, sagt sie, wurde unternommen, um sie zu trösten oder den Priester zu bestrafen."[16] Anguellas Situation macht deutlich, wie psychologische Gegebenheiten, oder besser gesagt: die emotionale

Verwundung des Opfers von den Repräsentanten der Institutionen als Reaktion auf eine Anklage gegen die missbrauchte Person verwendet werden.
Gleichzeitig hat man psychologische Diagnosen verwendet, um geistliche Täter zu schützen und wieder in ihre Ämter einzusetzen, und hat dabei die ihnen pastoral anvertrauten Menschen wissentlich einem Risiko ausgesetzt. Father John Calicott, der einer Gemeinde mit 500 Mitgliedern in Chicago vorstand, wurde 1994 von der Pfarrei abgezogen, nachdem er ein „sexuelles Fehlverhalten" zugegeben hatte, über das zwei Männer Beschwerde eingelegt hatten. Ihrer Aussage nach hatte er sie missbraucht, als sie als Jungen unter seiner Seelsorge standen. Er kam in psychiatrische Behandlung und kehrte 1995 in seine Gemeinde zurück, wo zu seinen Aufgaben auch der Unterricht an „der größten katholischen Grundschule für afroamerikanische Kinder" in den Vereinigten Staaten gehörte. Zur Erklärung seiner Entscheidung, Calicott wieder im pastoralen Dienst einzusetzen, verwies Erzbischof Bernardin Berichten zufolge darauf, „dass die Ärzte zu dem Schluss gekommen seien, sein Verhalten sei nicht auf eine ‚fundamentale psychologische Störung' zurückzuführen". Darüber hinaus betonte Bernardin, dass sein Orden seine Rückkehr begrüßt habe.[17] In einem Interview sagte Calicott, selbst ein Afroamerikaner, im Jahr 2002: „Ich glaube manchmal, dass es in der schwarzen Gemeinschaft, weil wir eine unterdrückte Gemeinschaft waren, ein größeres Verständnis dafür gibt, dass wir alle Sünder sind, dass Menschen scheitern, dass Situationen extrem kompliziert sind." Seine Anspielung auf die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung ist ein hinterhältiger Appell an die Loyalität seiner ethnischen Gruppe, sein Verhalten zu rechtfertigen (auf Kosten derer, die Opfer seines Missbrauchs wurden?). Nach Calicotts Auslassung würde ich, wäre ich schwarz und von ihm missbraucht worden (oder als jede andere schwarze Person), mit dem gängigen Verständnis von „unserer Gemeinschaft" brechen. Ich würde die „unserer Gemeinschaft" zugrundeliegende Erfahrung der Unterdrückung zurückweisen, da ausgerechnet sie ihn davor schützen soll, mit ernsthaften Konsequenzen Verantwortung zu übernehmen für seine Verletzung von Vertrauen, seinen Machtmissbrauch und den Schaden, den er mit seinem sexuellen Fehlverhalten Kindern zugefügt hat. (Die schwarze Gemeinschaft könnte ihm nach Verbüßung einer Gefängnisstrafe vergeben.) Mehr noch: Sollte die Erfahrung der Unterdrückung die Erwartungen schwarzer Menschen derart entstellt haben, dass sie auf selbstzerstörerische Art und Weise falsches Verhalten akzeptieren und vergeben, dann müsste man sich dem entgegenstellen. Calicotts selbstrechtfertigende Auslassung stellt außerdem den theologischen Begriff der Vergebung der Sünden heraus. Er benutzt seine klerikale Autorität als Lehrer und Pastor, um die Gemeinde dazu zu bringen, sein Verhalten ohne weitere Konsequenzen zu akzeptieren, indem er sich auf den christlichen Glauben beruft. Fragen des Rassismus und der Gedanke einer psychischen Störung werden von Institutionsvertretern manipuliert bis zur systemischen Leugnung, dass den Missbrauchsopfern überhaupt etwas Schlimmes geschehen ist. Wie der Psychiater Richard Sipe schreibt, „können Psychiatrie und Psychologie dazu herangezogen werden, ein klerikales System zu verteidigen. Es wird der Kirche aber nicht

guttun, diese Berufsgruppen einzuspannen zur Umgehung grundsätzlicher Probleme, die Missbrauch tolerieren und weiter ermöglichen."[18]

Emanzipatorische Möglichkeiten für überlebende Opfer sexuellen Missbrauchs durch Geistliche ergeben sich, wenn psychosoziale Faktoren, die den Missbrauch unterstützen und aufrechterhalten, aufgedeckt werden. Die überlebenden Opfer könnten eine Ahnung haben von einigen dieser qualbringenden Faktoren während oder nach dem sexuellen Missbrauch. Die Analyse dieses Prozesses des sexuellen Missbrauchs schließt uns alle als Teil der Gesellschaft mit ein. Unser hegemoniales Verständnis von Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit trägt, neben anderen sozialen Kategorien, die institutionell unterstützt und routinemäßig angewandt werden, dazu bei, dass der Missbrauch durch Geistliche fortgesetzt und das Trauma der Opfer intensiviert wird. Wenn diesen Opfern ihre traumatische Erfahrung erleichtert und sie weiteren Opfern erspart bleiben soll, können wir nicht nur den einzelnen „kranken" geistlichen Täter beschuldigen, eine Sündenbock-Strategie verfolgen, Appelle an die christliche Sündenvergebung und die Einigkeit der Schwarzen aussprechen, weibliche Opfer ignorieren oder selbst beschuldigen, jegliche Verbindung von moralischer Autorität und Männlichkeit leugnen. All diese Dinge sind Beispiele für die systemische Korruption, die von christlichen Institutionen als Reaktion auf den sexuellen Missbrauch durch Geistliche über Bord geworfen werden muss. Ein mit Hilfe von gesellschaftlichen und institutionellen Kräften aufrechterhaltenes Problem wie der sexuelle Missbrauch durch Kleriker kann nur mit Hilfe gesellschaftlicher und institutioneller Kräfte entschärft werden.

[1] Len Sperry, *Sex, Priestly Ministry, and the Church,* Collegeville 2003, 106.

[2] Nanette de Fuentes, *Hear Our Cries: Victim Survivors of Clergy Sexual Misconduct,* in: Thomas G. Plante (Hg.), Bless Me Father For I Have Sinned: Perspectives on Sexual Abuse Committed By Roman Catholic Priests, Westport 1999, 146.

[3] Vgl. z.B. Sacha Pfeiffer, *Women Face Stigma of Clergy Abuse, Many are Reluctant to Come Forward,* in: Boston Globe, 27. Dezember 2002, A1; Marilyn Elias, *Is Homosexuality to Blame for the Child Sexual Abuse Crisis Now Plaguing the Catholic Church?,* in: USA Today, 16. Juli 2002, D06.

[4] Die meisten Journalisten sind der Auffassung, Angaben über die ethnische Zugehörigkeit der in einem Zeitungsbericht genannten Personen sollten nur gemacht werden, wenn es für das Verständnis des Berichts notwendig ist. Allerdings betrachten die meisten Journalisten das „Weißsein" als „normal", was weniger wichtig (weniger nachrichtentauglich) ist, als Angaben über die „rassisch andersartigen" Personen zu machen, die in einem Bericht vorkommen. Demnach scheint sich das Privileg, weiß zu sein, als Norm zu halten.

[5] Sandra G. Boodman, *How Deep the Scars of Abuse?,* in: Washington Post, 29. Juli 2002, A01ff.

[6] Ebd.

[7] The Boston Globe, Investigative Staff, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church,* Boston 2002, 63.

[8] „Et Al" (Pseud.), *Repairing the Damage of a Shepard,* in: Nancy Werking Poling, Victim to Survivor: Women Recovering from Clergy Sexual Abuse, Cleveland 1999, 23.

[9] AaO., 25.

[10] AaO., 26.

[11] AaO., 35.

[12] Robert E. Pierre, *Haunted by Wounds of the Church. Man Describes Abuse by Maryland Priest,* in: Washington Post, 3. Juni 2002, A01. Blackwell wurde 2002 von Dontee Stokes angeschossen und verletzt. Stokes wurde daraufhin angeklagt und hauptsächlich aufgrund des erwiesenen Missbrauchs freigesprochen. Er hatte Blackwell vorher bei der Erzdiözese Baltimore wegen sexuellen Missbrauchs im Jahre 1993 angezeigt, doch man glaubte ihm nicht, und Blackwell konnte seinen Dienst nach einer dreimonatigen Suspension in seiner alten Gemeinde fortsetzen. Vgl. auch Annie Gowen, *Priest Shooting may not Result in Jail Time,* Washington Post, 18. Dezember 2002, B02.

[13] Pierre, *Haunted by Wounds of the Church,* aaO.

[14] Alan Cooperman, *‚One Strike' Plan for Ousting Priests Has Catholics Divided,* in: Washington Post, 19. Mai 2002, A01ff. Vgl. außerdem Kathy Shaw u.a., *Church Board Dismissed Accusations by Females,* in: Boston Globe, 7. Februar 2003; Robin Washington, *Critics of Vatican Say Girls Forgotten: Ban on Gay Priests Called Off the Mark,* in: Boston Globe, 7. November 2002.

[15] Stephen Kurkjian/Sacha Pfeiffer, *Woman's Alleged Abuse By Priest ‚Personal',* in: Boston Globe, 15. August 2002, A1.

[16] Jennifer Carnig, *Restoring Faith. Bay Area Clergy Sexual Abuse Survivors Work Toward Mutual Healing,* in: Oakland Tribune, 28. April 2002, Lokalteil S. 4.

[17] Alan Cooperman, *One Strike Plan,* aaO.

[18] A. Richard Sipe, *The Problem of Prevention in Clergy Sexual Abuse,* in: Thomas G. Plante (Hg.), Bless me Father, aaO., 119.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Sexuelle Gewalt gegen Kinder in der Bibel

Andreas Michel

Zum Thema „sexueller Missbrauch von Kindern" verhalten sich die biblischen Texte ausgesprochen widerspenstig. Die Wahrnehmung von „Kindern" in der biblischen Welt ist eine andere; direkte, vitale Gewalt gegen Kinder dominiert in Gewaltkontexten. Das (post-)moderne, individualistisch orientierte Unrechtsbewusstsein bzgl. Missbrauch stößt in der bibel auf nur dürftige sozialgeschichtliche Hinweise, neben denen allerdings eher deutliche, aber auch kontextbedingte normative Wertungen stehen. Besonders beim Inzest mit der Tochter mangelt es den Texten an Ausdrücklichkeit, aber man merkt daran auch, dass unser heutiger Blickwinkel auf Kinder und Kindesmissbrauch der Bibel und der biblischen Welt fremd bleibt. Trotzdem können wir uns in die Fremdheit der Bibel hineindenken, um aus den Leerstellen der Texte keine falschen modernen Schlüsse zu ziehen und Über- wie Fehlinterpretationen einzugrenzen.

Gewalt

In den biblischen Texten findet sich ein breites Spektrum an Passagen, die oft fast beiläufig *Gewalt* zum Gegenstand haben. Gewalt *gegen Kinder* enthalten dabei im Hebräischen AT über zweihundert Texte, dazu kommen weitere fünfzig aus den deuterokanonischen Schriften des AT und einige wenige aus dem NT.[1]

Das Thema „Gewalt gegen Kinder" läuft im NT aus. Das hat viel mit Jesu Ablehnung brachialer Gewalt zu tun, auch mit seiner Hochschätzung von Kindern. Wo das NT aber auf Kriegsereignisse zu sprechen kommt, ist „Gewalt gegen Kinder" in klassischer Manier wieder präsent, man vergleiche den apokalyptischen Weheruf Jesu über die schwangeren und stillenden Frauen Mk 13,17 par mit 2 Kön 8,12/Hos 14,1. Den neutestamentlichen Leittext, Höhepunkt *und Wende* im Blick auf Gewalt gegen Kinder bildet aber der bethlehemitische Kindermord in Mt 2,16ff: Die Negativwertung dieses Gewaltexzesses bildet einen hermeneutischen Schlüssel zum Thema Gewalt und Kinder am Eingang des NT.

Gewalt gegen Kinder taucht vorrangig im Kontext von Kriegsschilderungen bzw. Kriegsandrohungen auf, meist als brutale, tödliche menschliche Gewalttätigkeit: Sie werden Opfer von Waffengewalt, Kannibalismus, Kriegsgefangenschaft, Versklavung und Dynastieauslöschungen. In besonderer Weise berühren die Texte um die Erschlagung der ägyptischen Erstgeborenen und den weiten Phänomen-

bereich „Kinderopfer" das Gottesbild. Gesellschaftliche, elterliche, strukturelle Gewalt ist in der Praxis der Aussetzung neugeborener Mädchen bezeugt, es gibt sie im Rahmen von Schuldsklaverei, gegenüber vaterlosen Waisen, für moderne Wahrnehmung auch in rüden Erziehungspraktiken. In dieser Gemengelage eher lebensbedrohlicher Gewalt gegen Kinder, die die sozialen Realitäten zur Entstehungszeit der Texte widerspiegelt, spielt *sexuelle* Gewalt gegen Kinder eher *eine marginale Rolle.*

Kinder

Dieses Urteil hängt auch von der Definition dessen ab, was wir unter „Kind" im biblischen, zumal im altorientalischen Kontext verstehen und wie wir „Kinder" in der Bibel identifizieren.[2]

Schon vom Vokabular her erweist sich die Bestimmung des Alters der Betreffenden als schwierig: Eindeutig sind nur die Belege mit „Kleinkind"/„Säugling". Alle anderen Wörter für „Kind" enthalten Ambivalenzen: Sie tauchen erstens teilweise auch als Bezeichnung für Abstammung auf und meinen dann die Generationenfolge („Sohn", „Tochter", „Nachkomme"). Sie sind zweitens altersmäßig unspezifisch und können sogar Erwachsene, jedenfalls Jugendliche bezeichnen („Kind", „Junge", „Mädchen"). Sie sind drittens vorrangig sozialrechtliche Termini („junge Frau", „Mädchen"). Ein Beispiel: Am 2,7 klagt in scharfer Form an, dass *„ein Mann und sein Vater zum gleichen Mädchen (na'ara) gehen"*, d.h. mit ihm sexuell verkehren. Dabei ist aber nicht an den Missbrauch eines kindlich-vorpubertären Mädchens gedacht, sondern es handelt sich bei „Mädchen *(na'ara)*" hier wohl um den sozialrechtlichen Terminus für eine abhängige Magd unbestimmten Alters, die zur Familie gehört.[3]

Wir bewegen uns sozialgeschichtlich gesehen in einem Milieu *vor* der neuzeitlichen Entdeckung der Kindheit.[4] Der Versuch, der Bibel den neuzeitlich geprägten Begriff von Kindheit bzw. Jugend anzumessen, trägt anachronistische, wenn nicht kulturkolonialistische Züge: „Kindheit" sieht in einer bäuerlichen Kultur, in der Wohnung und Arbeit kaum getrennt, außerfamiliäre Lern- und Ausbildungsphasen wenig bekannt und deshalb Kinder schon früh und vorpubertär in den familialen Produktionsprozess integriert sind, völlig anders aus als in der gut situierten Moderne des reichen Nordens. Fraglich ist, inwiefern man überhaupt von „Jugend" sprechen kann, wo einerseits das Heiratsalter speziell von Mädchen praktisch mit der Pubertät angesetzt, die sozialrechtliche Abhängigkeit vom Vater aber ohne Heirat auch weit über ein für heutige Verhältnisse signifikantes Alter von 18 Jahren hinaus ausgedehnt werden kann.

Sexuelle Gewalt gegen Kinder und Missbrauch

In deutschen Bibelübersetzungen findet sich das Wort „Sex" bzw. „sexuell" nicht. Das derzeit vieltraktierte Wort „Missbrauch" hat in sexualisierten Zusam-

menhängen in der Lutherbibel gar keinen Platz, in der Einheitsübersetzung nur in Ri 19,25/Ez 16,15.25 und 22,10.11. Geradezu grotesk endet ein Suchlauf mit dem polyvalenten Wort „abuse" bzw. „abuser" in englischen oder französischen Übersetzungen: Die *Revised Standard Version* fordert ihre Leser(innen) in Lk 6,28 auf: *„bless those who curse you, pray for those who abuse you"* (Lk 6,28). Die *Traduction œcuménique de la Bible* stellt sogar den Gott YHWH als „Missbraucher" seines Volkes hin: *„Seigneur DIEU, assurément tu as bien abusé ce peuple et Jérusalem"* (Jer 4,10); freilich klärt das nachfolgende *„en disant"*, dass es sich lediglich um eine „verbale Verführung" handelt (vergleichbar Jer 20,7!).

Der Blick auf alle drei Titelworte „Gewalt", „Kinder" und „sexuell(er Missbrauch)" mahnt zur Vorsicht bei der Heuristik der Fälle und fordert die kritische Reflexion ggfs. anachronistischer Urteile wie die Hinterfragung der Übersetzungen, damit nicht - wie im besagten Beispiel Lk 6,28 - durch die Übersetzung erst Probleme geschaffen werden, die der Ausgangstext gar nicht hat. Neben der Frage *„Spricht der Text überhaupt von Kindern?"* muss außerdem mitbedacht werden: Handelt es sich einfach um sozialgeschichtliche Phänomene, die im Text praktisch unkommentiert mitlaufen? Werden im Zusammenhang der Darstellung wertende Urteile gefällt? Liegt die ggfs. vorhandene Negativwertung auf einer Linie mit unserer heutigen Sichtweise oder treten noch ganz andere Beurteilungsgesichtspunkte auf?

Sexueller Missbrauch von Jungen?

Sexuelle Gewalt gegen Jungen bzw. männliche Jugendliche findet sich zwar in 1 Makk 2,46, bei der ausdrücklich (!) gewaltsamen Zwangsbeschneidung der männlichen Kinder Israels unter Mattatias, dem Vater der Makkabäerbrüder, doch ist dort sicher nicht von sexuellem Missbrauch, dafür mehr von religiöser Gewalt zu sprechen.

Sexuelle Handlungen mit männlichen Kindern sind erkennbar in 1 Kor 6,9, wo gegen *malakoi*, „Weichlinge", polemisiert wird[5], ein Wort, das in den Phänomenbereich griechischer Päderastie verweist.[6] Der Kontext - auch das nachfolgende *arsenokoitai* (mit Männern verkehrende Männer) - lässt allerdings nicht erkennen, dass das hinter den „Weichlingen" angedeutete Verhalten bzw. Handeln mit brachialer oder auch nur psychischer Gewalt verbunden gewesen ist.[7]

Der Autor

Andreas Michel studierte katholische Theologie und Geschichte in Freiburg, Jerusalem und Tübingen. Er promovierte 1996 in katholischer Theologie und habilitierte sich 2003 im Fach Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Er ist Privatdozent und lehrt an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Anschrift: FB 01: Katholische Theologie, Seminar für Altes Testament, Universität Mainz, D-55099 Mainz. E-Mail: amichel@mail.uni-mainz.de.

Der Alte Orient bietet zu Päderastie kein einheitliches und - anders als der griechische Raum - nur ein schemenhaftes Bild. Der besterhaltene altbabylonische „Liebesdialog" (Ende 3. Jahrtausend bis spätestens Mitte 2. Jahrtausend)

kann ungehemmt festhalten: *„Schenke mir Ehrfurcht, Schmeichelei und ständigen Umgang mit meinem Knaben"* (TUAT II,5,744). Wenn die umstrittene Übersetzung zutrifft, warnt hingegen die ägyptische Lehre des Ptahotep (Ende des 3. Jahrtausends) vor päderastischen Praktiken: *„Schlafe nicht mit einem zarten Knaben, du kennst nicht den Widerstand gegen den Samen aus seinem Glied"* (TUAT II,2,213). Im hethitischen Recht (Mitte des 2. Jahrtausends) ist festgehalten: *„Wenn ein Mann mit (s)einem Sohn sündigt, (ist es) eine Missetat"* (TUAT I,1,122).
Päderastie-Texte kommen in der altorientalischen Literatur zwar nur sporadisch vor, trotzdem ist es auffällig, dass im AT ein Päderastieverbot fehlt. Immerhin ist aus dem Fehlen bislang - zu Recht - nicht geschlossen worden, in alttestamentlicher Zeit sei Päderastie in Israel üblich und erlaubt gewesen. Bei der Diskussion um das fehlende Inzestverbot mit der Tochter in Lev 18 scheint freilich die Beweislage umgekehrt gelagert zu sein.
Es gibt zudem - wie im altorientalischen Umfeld - Belege für Prostitution weiblicher wie auch männlicher Personen in Israel. Besonders deutlich ist das in Dtn 23,19, wo von „Hurenlohn" und „Hundegeld" gesprochen wird.[8] Ob und inwiefern darunter käufliche Beziehungen päderastischer Art eingeschlossen waren[9], ist in Anbetracht der dürftigen alttestamentlichen Quellenlage nicht mehr zu erhellen. Eine Beziehung der „Geweihten" von Dtn 23,18/1 Kön 14,22/ 15,12/ 22,47/2 Kön 23,7/Hos 4,14 zu sexuellen, gar kultischen, Praktiken ist sozialgeschichtlich fraglich, dunkel bleibt ohnehin ihr Verhältnis zu „Kindern". Auch die „Lustknaben" der Einheitsübersetzung in Ijob 36,14 sind nicht unumstritten.[10] Wie man die biblischen Belege bezüglich Jungen/Knaben auch deutet: Derartiges Verhalten wird kontextuell jeweils ausdrücklich missbilligt; von Gewalt ist gleichwohl nicht die Rede.
Von Gewalt und einem erzählerisch missbilligten (!) Missbrauchsversuch am *Sklaven* Josef durch die Frau des Potifar ist zwar in Gen 39 die Rede. Doch spricht schon Gen 39,4 *„Er [Potifar] bestellte ihn [Josef] zum Verwalter seines Hauses und vertraute ihm alles an, was er besaß"* nicht gerade dafür, dass wir uns wirklich einen „jugendlichen Josef" imaginieren sollen.[11] Für den Text spielt allerdings auch nur die soziale Differenz Sklave-Herrin und natürlich die Geschlechterdifferenz eine Rolle.

Sexueller Missbrauch von Mädchen: Vergewaltigung

Es gibt keinen biblischen Text, der ausdrücklich von sexuellen Handlungen gegenüber vorpubertären Mädchen handelt. Alle Texte, in denen weibliche Figuren missbraucht, meist vergewaltigt, werden, legen sogar umgekehrt nahe, dass es sich um geschlechtsreife und d.h. im biblischen Sinn um heiratsfähige junge Frauen handelt, ohne dass dies immer explizit gesagt würde. Die Texte bzw. ihre Autoren interessieren sich für die Altersfrage nicht, am wahrscheinlichsten deshalb, weil sie die sexuelle Reifung der genannten Mädchen bzw. jungen Frauen schlicht als den „Normalfall" voraussetzen. Außerdem wird in fast allen derartigen Texten der Terminus technicus *betula* gebraucht. Dieser bezeichnet eine

geschlechtsreife junge Frau, die sozialrechtlich noch von ihrem Vater abhängig ist.[12] Derartige für uns relevante *betula*-Texte finden sich in Ex 22,15-16/Dtn 22,23-29/Ri 19 (V.24)/2 Sam 13 (V.2)/1 Kön 1 (V.2), Est 2 (V.2-3) und Klgl 5,11. All diese biblischen Texte interessieren sich nicht für das konkrete Alter der betroffenen Frauen, sondern nur für den rechtlich-sozialen Status der Frau und dabei vor allem dafür, ob die Frau noch dem Vater oder schon dem Ehemann zuzuordnen ist. Am Beispiel erklärt: Für den Text, den Autor und den intendierten Leser von 2 Sam 13 macht es gar keinen Unterschied, ob die vergewaltigte, missbrauchte Halbschwester Tamar, die als *betula* bezeichnet wird, vierzehn oder zweiundzwanzig Jahre alt ist. Relevant ist nur, dass Amnon gewaltsam in den Machtbereich seines Vaters David einbricht, der sich auf seine unverheiratete Tochter Tamar erstreckt.

Gleichwohl ist es möglich - und geht hier besser als bei Gen 34 (Vergewaltigung Dinas) -, 2 Sam 13 als Erzählung über den Missbrauch einer Minderjährigen zu verstehen: Zu Missbrauch passt die Täter-Opfer-Konstellation: Amnon stammt aus dem nahen sozialen, dem familialen Umfeld. Außerdem fügt sich dem die Direktive Abschaloms zum Stillschweigen (V.20): *„Sprich nicht darüber, meine Schwester, er ist ja dein Bruder."* Massiv wird hier außerdem das Opfer in seinem Status (Schwester) unter die beiden (!) Brüder gestellt, dadurch zusätzlich viktimisiert. Gleichwohl: Trotz durchgehaltener patriarchalischer Leitkategorien diskreditiert die Erzählung die Vergewaltigung bzw. den Missbrauch Tamars deutlich und stellt das Opfer Tamar ins Zentrum der Leserempathie. Zudem rechtfertigt Amnons Tat sogar seine nachfolgend geschilderte Ermordung (2 Sam 13,32).

Vergewaltigung und darin ggfs. eingeschlossen der Missbrauch Minderjähriger im modernen Sinn wird in den rechtlichen Regelungen von Dtn 22,23-29 mit Strafe bewehrt. Die deuteronomische Regelung Dtn 22,28-29 hebt dabei - im Gegensatz zu Ex 22,15-16 - die Nichtzustimmung der jungen Frau *(betula)* und insofern den Gewaltcharakter hervor. Am Chaos der Nachkriegszeit beklagt Klgl 5,11 die Vergewaltigung *„junger Frauen in den Städten Judas"*; dazu dürften auch „minderjährige Jugendliche" gehört haben. Freilich werden diese Vorkommnisse - zu Recht - vor Gott beklagt!

Nicht beklagt hingegen werden „leichtere" Formen sexueller Gewalt, wie sie sich in 1 Kön 1,1-4 und Est 2 finden: Die sexuelle Gewalt, die dort begegnet, ist begrenzt bzw. durch eheähnliche Beziehungen legitimiert. Dass „junge Frauen" in Est 2 Opfer sexueller bzw. sexualisierter Gewalt werden, wird nicht thematisiert, noch nicht einmal behauptet, geschweige denn missbilligt. Nach dem Willen der betroffenen Frauen wird nicht gefragt. Allerdings ist Est 2 mit seinen märchenhaften Zügen von einer neuzeitlichen Miss-World-Kür gar nicht so weit entfernt.

Gravierender als 2 Sam 13 ist der Text von Ri 19 (mit *betula*-Kennzeichnung) und dann Gen 19, wo die Bezeichnung *betula* fehlt: In Gen 19 wird nur negativ festgehalten, dass die beiden Töchter Lots *„keinen Mann erkannt haben"*, über ihr Alter erfahren wir nichts. Lesen wir Gen 19 von Ri 19 her, dürfte es sich in

Gen 19 ebenfalls um postpubertäre junge Frauen handeln. Auch lässt der Erzähler nach dem episodalen Aufenthalt in Zoar Gen 19,30 praktisch keine Zeit verstreichen bis zur Erzählung Gen 19,30-38, die die beiden Töchter im gebärfähigen Alter vorstellt. Folglich macht Lot den andrängenden Sodomitern nicht das Angebot des Missbrauchs vorpubertärer Mädchen, auch wenn zuzugeben ist, dass diese Differenzierung eher unsere Frage widerspiegelt als diejenige von Text, Autor und intendiertem Leser. Soweit vergleichbar mit 2 Sam 13 sind Ri 19 und Gen 19 in ihrer ethisch-moralischen Botschaft sperriger: Die Töchter in Gen 19 wie Ri 19 stehen unter der rücksichtslosen Herrschaft des Vaters, der sich in der Güterabwägung zwischen Gastrecht und der von ihm selbst (!) in Frage gestellten Unversehrtheit der Tochter für den männlichen Gast (in Ri 19: *nur* für den männlichen Gast!) und *gegen* seine Tochter entscheidet. In beiden Fällen kommt es dann *nicht* zum Missbrauch der Tochter/Töchter, jedoch zur Mehrfachvergewaltigung der Nebenfrau des Leviten in Ri 19 (ist sie im modernen Sinn volljährig?). Den beiden Texten Gen 19 und Ri 19 geht es zudem nicht um die subjektive Seite der (potentiellen) weiblichen Opfer (anders 2 Sam 13). Aber immerhin ist klar: Es handelt sich bei dem Angebot der Tochter/Töchter um ein *Übel*, wenn auch um das kleinere Übel gegenüber der Verletzung des Gastrechts. Man kann in einer Hermeneutik des Verdachts das ganze Kapitel Gen 19 auch mit der Brille inzestuösen Missbrauchs durch den Vater lesen: Lot, der seine Töchter quasi als Besitz versteht und deshalb sexuell zur Verfügung stellt (19,7), treibt seine Töchter in die äußere Isolation (19,30). Der androzentrische Erzähler verschiebt den väterlichen Wunsch nach sexuellem Kontakt auf die Töchter als Verursacher (19,31).[13] Eine solche Sicht verkennt zwar die erzählerische Intention von Gen 19, sensibilisiert aber für die *wirkungsgeschichtlichen Abwege* solcher Texte: Gen 19 ist von Vätern, die ihre Töchter missbraucht haben, tatsächlich als religiöse Legitimation benutzt worden.[14]

Mädchenraub, Sklaverei, Schuldknechtschaft: Missbrauch Abhängiger?

Ganz singulär formuliert Num 31,17-18 im Kontext des Midianiterkrieges: *„Aber den ganzen Anhang unter den Frauen, die noch keinen männlichen Beischlaf kennen, lasst für euch [gemeint: die Krieger] am Leben."* Mit dem „Anhang unter den Frauen" sind die „Kinder - und wohl Jugendlichen (im Sinne einer *betula*) - unter den Frauen" gemeint, also Mädchen im weiteren Sinne (vgl. dazu auch Num 31,9). Vor allem eine Altersbegrenzung Richtung „Kleinkind" findet sich erschreckenderweise nicht. Das Fehlen der Altersbegrenzung, die eindeutigen sexuellen Konnotationen (*„die noch keinen männlichen Beischlaf kennen"*) *zusammen* mit dem *„für euch" und dazu* die Tatsache, dass hier eine *positive* Weisung bzw. Erlaubnis des Mose (!) ergeht, charakterisiert den Vers im Zusammenhang sexueller Gewalt gegen Kinder als ausgesprochen hart. Man kann sich zwar damit trösten, dass dieses Ergehen für die betroffenen Opfer *selbst* das kleinere Übel darstellt:

Sie werden so vor der Massakrierung verschont, die die Männer, die nicht mehr jungfräulichen Frauen und die männlichen Kinder und Jugendlichen trifft. Trotzdem bleibt das „wozu" und das „wann" im Sinne des Alters der Mädchen unerträglich dunkel.[15] Milder formuliert ist die Kriegs- und Frauenrauberzählung in Ri 21: Erstens ist im Zusammenhang mit dem Feldzug gegen Jabesch-Gilead von „jungen Frauen" *(betula)* die Rede (Ri 21,12). Zweitens ist, auch beim Frauenraub in Schilo, klar, dass die geraubten Frauen wirklich in den Status von Ehefrauen eintreten sollen (Ri 21,7.14.16.18).

Auch die kurzen biblischen Erbeutungs-, Verschleppungs- und Versklavungsnotizen von „Frauen und Kindern" u.ä. können so sexuelle Gewalt implizieren, ohne dass dies ausgedrückt würde.[16] Eine innerisraelitische Humanisierung läutet Dtn 21,10-14 ein, die Bestimmung zur Heirat einer Kriegsgefangenen. 2 Kön 5 (hier: 5,2 und der ganze Kontext) zeigt, dass das Schicksal eines verschleppten jungen (!) Mädchens auch frei von (erzählter) sexueller Gewalt sein konnte.

Für eine ähnliche Humanisierung des Schicksals weiblicher *Schuldsklavinnen* steht Ex 21,7-11, wo der Geschlechtsverkehr sogar als Rechtsanspruch, nicht als Bedrohung der Sklavin dargestellt wird, zusammen mit Nahrung und Kleidung (vgl. Ex 21,10!). Einen anderen Ton trägt Neh 5,5, das oft so verstanden wird, als seien einige der versklavten „Töchter" bereits Opfer sexueller Gewalt geworden. Die Logik des Textes dürfte aber eine andere sein: Gemeint ist: die wirtschaftliche Lage ist so schwierig, *„dass wir dabei sind, unsere Söhne und Töchter in die Schuldsklaverei zu verkaufen, ja einige unserer Töchter mussten bereits verkauft werden."* Dann besteht der Gegensatz zwischen beiden Satzhälften nicht zwischen Verkauf und Missbrauch, sondern zwischen drohendem Verkauf *aller* Kinder und dem bereits geschehenen *einiger weniger*, freilich nur Töchtern (!); dabei wird die Rolle der Eltern durch die Passivformulierung im zweiten Satz dezent verschwiegen. Sexuelle Untertöne stehen in Neh 5,5 nicht im Vordergrund; über das Alter der „Töchter" wird ohnehin nichts ausgesagt.[17]

Inzest mit der eigenen Tochter?

Die Missbrauch-Diskussion wird alttestamentlich insbesondere am fehlenden Inzestverbot mit der Tochter in Lev 18,7-16 geführt.[18]

Auch in der Umwelt findet sich das Verbot nicht in allen Rechtscorpora, vielmehr nur im Codex Hammurabi § 154: „Wenn ein Bürger seine Tochter (geschlechtlich) erkennt, soll man diesen diesen Bürger aus der Stadt verjagen" (TUAT I,1,61) und im hethitischen Recht § 189: „Wenn ein Mann mit seiner eigenen Mutter sündigt, (ist es) eine Missetat. Wenn ein Mann mit (s)einer Tochter sündigt, (ist es) eine Missetat. Wenn ein Mann mit (s)einem Sohn sündigt, (ist es) eine Missetat" (TUAT I,1,121f).[19]

Oben wurde schon dahingehend argumentiert, dass das explizite Fehlen eines derartigen Verbots im AT nicht einfach auf die Erlaubtheit des Vater-Tochter-Inzests schließen lässt.[20] Ohnehin sind in Lev 18 jeweils mindestens jugendliche

Frauen gemeint, nicht Kinder. Mir scheint ansonsten am plausibelsten, dass Lev 18,7-16 die Tochter deswegen nicht nennt, weil es in diesem Katalog um die Verletzung von Rechtsansprüchen *anderer Männer* geht. Darin hat ein Inzestverbot gegen die eigene Tochter keinen Platz; das ist bei der Enkelin anders (deshalb Lev 18,10)! Außerdem wird der Inzestkatalog 18,7-16 durch die beiden Normen Lev 18,6 und Lev 18,17a gerahmt. Als eine Art Grundnorm verbietet Lev 18,6 aber auch den sexuellen Kontakt mit der Tochter (vgl. Lev 18,6 mit Lev 21,2!). Lev 18,17a untersagt dazu ausdrücklich den Verkehr mit einer Frau und ihrer Tochter, übrigens nicht wie im Fall von V.18 auf die Lebzeiten der Frau eingeschränkt (vgl. auch Lev 20,14). Der kanonische Text ist damit in der Verurteilung des Tochterinzests hinreichend eindeutig. Über literarische Vorstufen des Inzestkatalogs, ggfs. den Ausfall eines Verbots zum Tochterinzest und dessen Gründe kann man hingegen nur spekulieren.

Auf der Ebene des Pentateuch ist außerdem Dtn 22,13-21 neben Lev 18 zu stellen: Die Schande, dass eine Frau nicht jungfräulich in die Ehe kommt, fällt auf das „Haus des Vaters" (V.21) zurück. Die todbringenden Steine treffen allerdings nur die Tochter!

Fazit

Der Anachronismusfalle im Hinblick auf „Gewalt" und „Kinder" ist beim Blick auf die Bibel kaum zu entgehen. Den biblischen Texten fehlt weitgehend die Wahrnehmung von Kindern als Rechtssubjekten und Subjekten ihrer eigenen Entwicklung, auch das Konzept individueller Schutzrechte kennen sie nicht. Für sexuelle Gewalt gegen vorpubertäre Kinder finden sich - außer vielleicht in Num 31,17 impliziert - keine Belege. Sexuelle Gewalt gegen nachpubertäre junge Frauen wird zwar weitgehend missbilligt oder als Übel dargestellt, freilich im wesentlichen im Interesse der betroffenen Männer, speziell des Vaters. Weibliche Opfer können insofern doppelt viktimisiert werden (Dtn 22,21), es finden sich aber auch Ansätze von Opferempathie (2 Sam 13). In ihren Formulierungen bleibt die Bibel vorsichtig und ist keineswegs an exzessiver Darstellung interessiert. Sexuelle Gewalt gegen Kinder bleibt auf der Ebene menschlicher Gewalt; in keinem Fall, das ist abschließend ausdrücklich festzuhalten, ist Gott als Kindsmissbraucher dargestellt.

[1] Vgl. Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003, 31-65.

[2] Zum Kindheitsvokabular speziell im Hebräischen AT vgl. Michel, *Gott und Gewalt*, aaO., 21-27.

[3] Dazu Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24,2), Göttingen 1995, 22-23.

[4] Grundlegend: Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München ^{12}1988 (französisch 1960).

[5] Zu diesem Text vgl. Frank-Lothar Hossfeld, *Gottes Heiligkeit und die Sexualität des Menschen - alttestamentliche Hintergründe zur Position des Paulus in 1 Kor 5-7*, in: Marlis Gielen/Joachim Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Stuttgart 2003, 83-95, hier 84ff.

[6] Zur Päderastie im alten Griechenland (mit 12-18 Jährigen, nicht Jüngeren!) vgl. Der Neue Pauly 9 (2000), 139-141, s.v. „Päderastie".

[7] Vgl. dazu Hossfeld, *Gottes Heiligkeit,* aaO., 85 Anm. 9. Die übliche harte deutsche Wiedergabe von *arsenokoi/tai* mit „Knabenschänder" (auch 1 Tim 1,10) ist unberechtigt; die englischen Übersetzungen denken zu Recht allgemeiner an homosexuelle Praktiken.

[8] Zur Interpretation von Dtn 23,(18-)19 vgl. Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion,* 2 Bde. (BBB 94), Weinheim 1995, 643ff, besonders 647-648.

[9] Zum weiteren Phänomenbereich Homosexualität insgesamt vgl. Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective,* Minneapolis 1998, dazu allgemeiner Volkert Haas, *Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient,* München 1999.

[10] Zu Ijob 36,14 vgl. Frevel, *Aschera,* aaO., 709f.

[11] Gegen Irmtraud Fischer, *Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels,* in: JBTh 17 (2002), 55-82, hier 63.

[12] Vgl. Ilse Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)* (HBS 13), Freiburg u.a. 1997, 203-205.

[13] Vgl. Elke Seifert, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter,* Neukirchen-Vluyn 1997, 82-86. 175-178. 184-185.

[14] Ein entsprechendes Zeugnis findet sich z.B. in Carol A.J. Adams u.a. (Hg.), *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook,* New York 1995.

[15] Martin Noth, *Das 4. Buch Mose. Numeri* (ATD 7) 1966, 200 denkt beschwichtigend (?) daran, dass die Midianiterinnen „Nebenfrauen" und „Sklavinnen" werden sollen. Ohne sexuelle Konnotationen fragt man sich aber, warum nicht auch kleine midianitische Jungen zu Sklaven hätten gemacht werden können.

[16] Vgl. dazu besonders Gen 34,29/Num 14,3.31/31,9/Dtn 1,39/20,14/28,32.41/1 Sam 30,2.3.19/Jer 6,11/2 Chr 28,8/29,9/1 Makk 1,32/5,13/8,10/2 Makk 5,14.24/Judit 4,12/16,4.

[17] Zu weiteren Texte zum Thema Schuldknechtschaft von Kindern vgl. besonders 2 Kön 4,1/Joel 4,3 (!)/Mi 2,9.

[18] Vgl. z.B. Friedrich Fechter, *Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments* (BZAW 264), Berlin/New York 1998, 177-187.

[19] Zum Inzest im Alten Orient vgl. besonders Sophie Lafont, *Femmes. Droit et Justice dans l'Antiquité Orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165), Fribourg/Göttingen 1999, 173-236.

[20] Anders Lafont, *Femmes,* aaO., 184: „Il s'ensuit que les cas non prohibés par la loi sont considerés comme licites."

Sexuelle Gewalt gegen Kinder – eine Verletzung des christlich begründeten Kinderschutzes

Hubertus Lutterbach

Eine religiöse Institution wie die Kirche, die mit hohem moralischen Anspruch auftrete, und das gerade im Bereich der Sexualität, dürfe sich nicht wundern, wenn sie bei sexuellen Verfehlungen in ihren eigenen Reihen im besonderen Maße zur Angriffsfläche werde. Es sei unfassbar, wenn ein Priester sich eines solchen Vergehens schuldig mache. Mit diesen Worten ordnet der im Umgang mit Priestern in Krisensituationen beruflich befasste katholische Pastoralpsychologe Wunibald Müller den Kindesmissbrauch durch Seelsorger in den großen Kontext der körperlich-seelischen Gewalt gegen die Kleinen ein.[1]

Wie nie zuvor ist die römisch-katholische Kirche während der vergangenen zwei Jahre in die Schlagzeilen geraten, weil in ihren Reihen Priester ihren seelsorglichen Dienst versehen, die sich im Rahmen der pastoralen Tätigkeit an Kindern sexuell vergehen bzw. vergangen haben. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika stehen diesbezüglich sogar Hunderte von Priestern und Ordensleuten in der Kritik und müssen sich auf Untersuchungen bzw. Strafverfahren einstellen; bis hin zum Bischofsrücktritt wirken sich derartige Vorgänge aus.

Die Dringlichkeit dieser Problematik ist schlaglichtartig daran ablesbar, dass Papst Johannes Paul II. seinen tiefen Schmerz über diese Gewaltanwendung unmittelbar nach Bekanntwerden der Vorwürfe zum Ausdruck gebracht und die Täter in eindringlichen Worten verurteilt hat: „Der Missbrauch von Kindern ist ein schweres Krisensymptom, das nicht nur die Kirche, sondern die Gesellschaft als Ganze angeht. Es handelt sich hier um eine tiefsitzende Krise der Sexualmoral, ja sogar der menschlichen Beziehungen und ihrer Grundsätze. Opfer sind die Familie und die Kinder." Und weiter heißt es konkret mit Blick auf die sexuellen Verfehlungen innerhalb des amerikanischen Klerus: „Die Menschen sollen wissen, dass es keinen Platz im Priester- und Ordensstand gibt für die Menschen, die Kinder (sexuell) schädigen. Sie müssen wissen, dass die Bischöfe und Priester der Fülle der christlichen Wahrheit hinsichtlich der Sexualmoral gänzlich verpflichtet sind; eine Wahrheit, die ebenso entscheidend ist für die Erneuerung der Priesterschaft wie für die Erneuerung von Ehe und Familienleben."[2]

Bemerkenswerterweise bleibt das Augenmerk entsprechender kirchlicher Verlautbarungen ebenso wie das Echo der Medien bis auf den heutigen Tag[3] vornehmlich auf die je aktuellen Fälle des Kindesmissbrauchs konzentriert, ohne einmal mit historischer Blickrichtung danach zu fragen, welche Rolle der Schutz der Kinder vor sexueller Gewalt eigentlich in den vergangenen Jahrhunderten

gespielt hat.[4] Diese Perspektive, die auch der im Vatikan zusammengetretenen Versammlung der nordamerikanischen Bischöfe vom Juni 2002 abgeht (weitgehend übrigens auch den Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz), ist deshalb entscheidend, weil der Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen rückblickend als eine der großen humanisierenden Leistungen des Christentums zu bewerten ist. Mit anderen Worten: Der gesellschaftliche Konsens darüber, dass Kindern gegenüber grundsätzlich keine sexuelle Gewalt angewendet werden darf, wurzelt in den Anfängen des Christentums. Insofern wirkt sich der Glaubwürdigkeitsverlust für das Christentum umso gravierender aus, wenn Christen oder sogar engste Mitarbeiter der Kirche diese im Folgenden skizzenartig zu erinnernde Tradition missachten. - Somit ist einleitend zu fragen, wie man den sexuellen Verkehr mit Kindern sowohl im Alten Griechenland als auch im Alten Rom bewertete; denn erst vor diesem Hintergrund lässt sich in einem zweiten Schritt aufweisen und verständlich machen, welch zivilisationsgeschichtlich tiefen Einschnitt das christliche Verbot des sexuellen Übergriffs auf Kinder bezeichnet.

Sexuelle Gewalt gegen Kinder – eine Verletzung des christlich begründeten Kinderschutzes

I. Sexueller Verkehr mit Kindern in der Antike

Die aktuelle Rede von der sexuell praktizierten Kinderliebe bzw. der Päderastie steht in der Gefahr, heutige Plausibilitäten gegenwartsgeleitet in die Geschichte zurückzuprojizieren. Zur Abwehr dieser Gefahr ist mit Blick auf die Antike einleitend herauszustellen, dass man im Alten Griechenland unter Päderastie nicht den sexuellen Kontakt eines Erwachsenen mit kleinen Kindern verstand; vielmehr konnte sich die Knabenliebe eines erwachsenen und freien Mannes allein auf einen jungen Standesgenossen in der Schlussphase von dessen *pais*-Dasein beziehen, also auf einen Jungen im Alter zwischen zwölf und achtzehn Jahren, der sich überdies kindergleich noch in sozialer Abhängigkeit befand. Seinerseits erwiderte dieser die auch aktiv-genital zum Ausdruck gebrachte Liebe des Älteren, die niemals bis zur Penetration gehen durfte, nicht durch sexuelle Initiative, sondern blieb zumindest idealiter sexuell unbeteiligt[5], um seine Zuneigung stattdessen allein auf die staatsbürgerliche Vorbildlichkeit des Älteren zu gründen, die er nachzuahmen suchte.[6]

Der Autor

Hubertus Lutterbach, geb. 1961, Dr. theol. 1991, Habilitation im Fach Kirchengeschichte 1997. Mehrjährige Aufenthalte in den USA. Seit 2000 Professor für Christentums- und Kulturgeschichte im Fach Katholische Theologie an der Universität Essen. Zuletzt zur Thematik erschienen: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Köln/Weimar 1999); Religion und Terror. Stimmen zum 11. September 2001 aus Christentum, Islam und Judentum (hg. zus. mit Jürgen Manemann, Münster 2002); Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg u.a. 2003). Anschrift: Fachbereich Kath. Theologie, Universität Essen, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen. E-Mail: hu.lu@gmx.de.

Zum zweiten darf die Päderastie nicht einfachhin mit der hemmungslosen Ausübung von Sexualität gegenüber Knaben verwechselt werden[7]: „Sexuelle

Zügelung war zumindest in der Spätklassik das ethisch geforderte Ideal. Zuneigung und Gleichklang galten zwar auch im Rahmen der Ehe bei der Frauenliebe als vorbildlich, waren aber nicht die wesentliche Voraussetzung. Die Knabenliebe dagegen basierte auf einer menschlich-sittlichen Hinwendung zueinander, die nach einer päderastischen Initialphase zu lebenslänglicher ‚Philia' (Freundschaft) führte."[8] Ohne Zweifel stand im Hintergrund dieser sexuell mitbegründeten Freundschaft eines Mannes mit einem Knaben ein hohes ethisches Ideal.[9]

Der bei der sexuellen Männer-Knaben-Freundschaft wirksame „pädagogische Eros"[10] führte drittens dazu, dass die Knabenliebe im Rahmen der Erziehung junger Menschen zu guten Staatsbürgern eine entscheidende Rolle spielte; in der aristokratischen Gesellschaft der Archaik, die noch kein öffentliches Schulsystem, sondern allein „Privatlehrer" kannte, sollte der erwachsene Mann seinen Liebhaber, den er zumeist beim Training auf dem Sportplatz *(Palästra)* kennenlernte, Verhaltensideale lehren und staatsdienliche Wertmaßstäbe mit auf den Weg geben.[11] In eben diesem gesellschaftsfördernden Sinne konnte die Knabenliebe ebenso zu einem wichtigen Motiv der Lyrik aufsteigen wie sie ihren ikonographischen Niederschlag im Rahmen antiker Vasenbilder fand.[12]

Viertens verstand man die Hinkehr zur Päderastie im Alten Griechenland - anders als heute - nicht als Ausdruck einer individuellen Veranlagung: „Die Parallelisierung von ehelicher Liebe und Knabenliebe läßt erkennen, daß beide im gesellschaftlichen Wertesystem nebeneinander rangierten und gleichermaßen akzeptiert waren. Die Knabenliebe als homoerotische Verhaltensweise war keineswegs verpönt oder ein Grund, sich zu schämen oder sie verborgen zu halten. [...] Die Wahl der einen oder anderen Liebe war keine Frage einer individuellen Konditioniertheit, sondern einer gesellschaftlichen Konvention, abhängig von Alter und Sozialstatus."[13]

Da die Bevölkerungsstruktur im Alten Griechenland weitaus mehr ältere Männer als Knaben zwischen zwölf und achtzehn Jahren aufwies, mussten die Männer richtiggehend um ihre jungen Geliebten werben. Zumeist suchten sie die Jünglinge durch Naturalien oder Geldgeschenke für sich zu gewinnen und gegen konkurrierende Bewerber zu behaupten. Damit konnte die Knabenliebe in eine ethische „Grauzone" geraten: „Die Knabenliebe rückte in gefährliche Nähe zur käuflichen Liebe, zur Prostitution."[14] Immerhin galt eine päderastische Beziehung, bei der es dem Älteren allein auf sein sexuelles Vergnügen, nicht aber auf die Erziehung des Knaben ankam - im Alten Rom war eben das der Regelfall -, als „unehrenhaft und als sexueller Mißbrauch"[15]. Erschwerend kam hinzu, dass sich eine päderastische Beziehung rein äußerlich kaum von der Prostitution unterschied, trat doch die für sie wesentliche Erziehungsabsicht kaum öffentlich in Erscheinung.[16] Überhaupt hatte die Prostitution in der antiken Welt einen anderen Stellenwert als heute: „Ihr Ausmaß und ihr gesellschaftlicher Stellenwert gingen weit über das hinaus, was [heutige und] hiesige Verhältnisse mit sich bringen."[17] Immer wieder gelangten Mädchen als Prostituierte zum Einsatz, allzumal wenn sie auf Sklavenmärkten aufgekauft oder von ihren Eltern ausge-

setzt worden waren; ein eventueller Waisenstatus konnte die Prostitution begünstigen.[18] Der Althistorikerin Bettina Eva Stumpp zufolge sprechen die Quellen davon, „daß Eltern ihre Kinder - und das waren bei der verbreiteten homosexuellen Prostitution durchaus auch Knaben - der Prostitution preisgaben oder aber an einen Zuhälter verkauften"[19]. Oftmals mögen hier ökonomische Zwangslagen der Eltern maßgeblich gewesen sein: „Ungelernte Dirnen waren für die Verkuppelung ihrer Töchter [...] [in der Prostitution] sozusagen prädestiniert, weil sie sich als Ungelernte sonst wenig Chancen auf dem Arbeitsmarkt ausrechnen, wohl aber ihre Schützlinge in das Metier einweisen konnten."[20] Wenn die römischen Autoren die Prostitution der Kinder bisweilen auf eine Stufe mit Landesverrat und Kastration stellen, beziehen sich diese Verurteilungen allein auf Freie; Sklavenknaben und -mädchen hingegen versahen ihre Dienste nicht selten sogar in eigens für sie eingerichteten Knaben- und Mädchenbordellen.[21] Die juristische Reaktion auf derartige Umtriebigkeiten erfolgte „erst in der Spätantike" mit ihrer „christlich motivierten Rechtsprechung", wenn kaiserlicherseits zumindest die Weggabe der eigenen Kinder in die Prostitution unter Androhung von Strafe verboten wurde.[22]

II. Das Verbot sexueller Gewalt gegenüber Kindern in der Alten Kirche

Wenn die Christen seit urkirchlicher Zeit von jeder Weise des sexuellen Übergriffs auf Kinder absahen, lassen sich dafür verschiedene Begründungen anführen. Grundlegend ist auf die Naherwartung, die Überzeugung von der kurz bevorstehenden Wiederkunft Christi, als Konstitutivum der christlichen Geschichte zu verweisen.[23] Angesichts dieser zum Greifen nahe geglaubten Wiederkehr des Herrn erübrigte sich für die Christen jedwede Ausübung der Sexualität um der alles entscheidenden Vorbereitung auf das Himmelreich willen.
Zweitens führte der durch die Naherwartung begründete christliche Verzicht auf die Ausübung der Sexualität dazu, dass sich die *christianoi,* also die „Anhänger des neuen Weges", innerhalb der römischen Gesellschaft als „Kontrastgesellschaft" verstanden. Peter Brown hat den Zusammenhang von *The Body and Society*[24], also das Verhältnis des Christen und seines Körpers einerseits und der römischen Gesellschaft andererseits, eingehend untersucht. Mit Blick auf das römische Leben hätten sich die Christen der Indienstnahme des Körpers durch den heidnischen Staat verweigert. So lässt sich aus der Sicht des römischen Imperiums formulieren: „Wie die Gesellschaft war der Körper dazu da, verwaltet, nicht verändert zu werden."[25] Von dieser Sicht setzten sich die Christen grundsätzlich ab - mit weitreichenden Folgen auch für den bis dahin selbstverständlichen sexuellen Umgang mit Kindern: „Sexueller Verzicht konnte den Christen dazu führen, den Körper zu verwandeln und auf diesem Wege mit der unaufdringlichen Disziplin des antiken Staates zu brechen."[26] Vor diesem Hintergrund werden auch die Stimmen in der Alten Kirche verständlich, die sich energisch gegen die Verschleppung ausgesetzter Kinder aussprechen, um diese

vor einer in der Antike ansonsten wahrscheinlichen Laufbahn im Bordell zu bewahren[27]; nicht zuletzt die den ausgesetzten Kindern drohende Sklaverei war häufig Gegenstand erregten Protests[28], zumal die Prostitution als Ausdruck einer sexuellen Ausbeutung und Sklaverei im Sinne einer Ausbeutung der Arbeitsleistung oftmals Hand in Hand gingen. In beiden Fällen nämlich sah man die Kinder dem „organisierten Kidnapping durch Räuber, Betrüger und besonders durch Piraten" beinahe sicher ausgeliefert.[29]

Drittens knüpfte das christliche Ideal der Abkehr von den Leidenschaften der Sexualität unter anderem an philosophische Überzeugungen aus der griechischen Stoa an. Während diese philosophische Richtung zumindest noch in ihrer Anfangszeit die Päderastie geduldet hatte[30], ließen die Christen die Ausübung der Sexualität von Anfang an allein innerhalb der Ehe und lediglich um der Fortpflanzung willen zu; Paulus verwahrt sich gegen gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten[31] ebenso wie gegen die Prostitution[32], ohne dass er den sexuellen Umgang mit Kindern in diesem Zusammenhang ausdrücklich thematisiert.

Der vierte, alles entscheidende Grund für die christliche Missbilligung des sexuellen Verkehrs mit Kindern liegt im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe begründet: Im Anschluss an das von den geisttrübenden Leidenschaften freie Lebensideal der Stoiker intendierte auch das „asketische Training" der altkirchlichen Christen die Einübung in die Gottes- und Nächstenliebe, wie diese sich - einzigartig für die damalige Welt - besonders in der Sorge um die Schwächsten der Gesellschaft zu erkennen geben sollte. Maßgeblich liegt die christliche Wertschätzung der Kinder darin begründet, dass Jesus die Kleinen den Erwachsenen als Modell für die Gotteskindschaft vor Augen stellt (Mt 18,3 par). Damit erhebt er sie gewissermaßen in einen „heiligen Status", den er zudem noch dadurch unterstreicht, dass er die Kinder als einzige soziale Gruppe mit einer „Dreifach-Geste" aus Handauflegung, Umarmung und Segen wertschätzt (Mk 10,15-16). So spricht Christian Gnilka rückblickend zu Recht von einer biblisch grundgelegten „neuen Wertung des Kindseins"[33], die sich niemals mit sexuellen Kontakten vertrug.

III. Die christliche Ablehnung von Sexualkontakten mit Kindern im Mittelalter

In langsamer Abkehr von der altkirchlichen Ethik, die das „reine Herz" vor allem durch die überzeugte Einhaltung des neutestamentlichen Liebesgebotes gewährleistet sah, verschob sich in frühmittelalterlicher Zeit die Plausibilität von der ethischen Reinheit hin auf die Sorge um die Gewährleistung der - religionsgeschichtlich urtümlicheren - kultischen Reinheit. Angesichts dieser im Frühmittelalter erstmals während der christlichen Geschichte dominant hervortretenden tabubeladenen Vorstellung galt fortan, dass jedweder sexuelle Kontakt „profanierte" und im Blick auf die heilige Handlung befleckte. Mayke de Jong spricht vom „pollutio-gesteuerten Moralsystem" als einer sozial- und religionsgeschichtlichen Grundgegebenheit des Mittelalters.[34] Es ist zu fragen, wie dieser auch für

das Verbot des sexuellen Umgangs mit Kindern bedeutsame Umschwung zu erklären ist.

Die im Neuen Testament unter Anknüpfung an philosophische und prophetische Traditionen überwundene Leitvorstellung von der kultisch-äußerlichen Unreinheit - im Alten Testament findet diese sich vornehmlich im Heiligkeitsgesetz (Lev 18) - gelangte unter den veränderten zivilisationsgeschichtlichen Bedingungen im *Imperium Romanum* seit dem 5. Jahrhundert zu neuerlichem Einfluss; denn im Unterschied zur elaborierten Tradition der ethischen Reinheit war den in das römische Westreich hineindrängenden illiteraten Völkerschaften das kultische Reinheitsideal aus ihren eigenen Traditionen vertraut.[35] Erstaunlicherweise vermochte der seit frühmittelalterlicher Zeit somit neuerlich wirksam gewordene Primat der kultischen Reinheit den Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen ebenso wirkungsvoll zu sichern wie das noch in der Alten Kirche maßgebliche Bemühen um die innere Reinheit des Herzens: Wer sexuell mit Kindern verkehrte, versündigte sich aufgrund des Blut- und Spermienkontakts, indem er sich selbst ebenso polluierte wie seinen Sexualpartner! Der Mediävist Heinz Wilhelm Schwarz hat eine Typologie der einschlägigen Vorschriften zum Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen Erwachsener anhand des kirchlichen und weltlichen Rechts im Frühmittelalter erstellt, deren inhaltliche Auswertung er mit folgenden Worten resümiert: „Quantität und Qualität der einschlägigen Rechtsnormen kirchlicher wie weltlicher Autoritäten sprechen für ein reges Interesse der frühmittelalterlichen Gesellschaft an der Bewahrung des Kindes vor den genannten Delikten."[36] Unter diesem Horizont hebt er an anderer Stelle die im Vergleich zum weltlichen Recht sogar besondere Prägekraft des kirchlichen Einflusses auf diese Schutzvorschriften zugunsten der Kinder ausdrücklich hervor.[37] Über die Rechtsvorschriften hinaus lässt sich mit Blick auf den Kinderschutz auch auf die mittelalterlichen Ordensregeln verweisen, denen die Bewahrung der Klosterkinder vor sexuellen Übergriffen aufgrund der damit verbundenen kultischen Verunreinigung geradezu ein Kernanliegen ist.[38] Immerhin war es seit altkirchlicher Zeit üblich, bereits Kinder in die Klöster aufzunehmen - ein Unterfangen, das sich bis über das Hochmittelalter hinaus durchhalten sollte.

IV. Der Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen zwischen Mittelalter und Neuzeit

Die altkirchliche und die (früh-)mittelalterliche Ethik lieferten die beiden Begründungen, aufgrund deren der sexuelle Übergriff auf Kinder für Christen stets ausgeschlossen blieb: einerseits die allein innerehelich erlaubte Ausübung der Sexualität um der Prokreation willen sowie die maßgeblich von Jesus vertretene Vorbildhaftigkeit, ja Heiligkeit der Kinder; andererseits das Bluttabu, das jedwede Sexualität inklusive des sexuellen Übergriffs auf Kinder um der Erhaltung der kultischen Reinheit willen ablehnt und sich bis in unsere heutige Rede von der Blutschande - als alternativer Ausdruck für inzestuöse Sexualität -

erhalten hat. Ja, beide Begründungsstränge durchziehen die kirchliche und die weltliche Gesetzgebung bis heute. So mag es zwar zutreffen, dass seit dem 18. Jahrhundert die Strafbarkeit von außerehelichem Umgang zurückgenommen wurde.[39] Zeitgleich aber gelangten Kinder als Menschenwesen in den Blick, die nicht länger als kleine Erwachsene angesehen wurden, sondern die man stattdessen auf einer Daseinsstufe eigenen Rechtes sah; aus diesem Grunde billigte man ihnen eine besondere Schutzbedürftigkeit - auch vor sexuellen Übergriffen - zu.[40] Dieser seit dem 18. Jahrhundert als „eigenartig" veranschlagte Status des Kindes hatte sich bereits in Auslegungen von Jesu Kinderbegegnung aus dem 15. Jahrhundert angebahnt, gelangte allerdings erst mit Hilfe der Aufklärer zu gesellschaftsprägender Breitenwirkung - bis hin zur „Vergöttlichung" des Kindes in der Romantik. Selbst wenn der außereheliche Sexualverkehr als Ausdruck menschlicher Selbstbestimmung also seit dem 18. Jahrhundert zunehmend den Makel der „Sünde gegen Gott" verloren haben sollte, blieb es doch bei der strengen Verurteilung von Inzestdelikten und anderweitigen sexuellen Übergriffen von Erwachsenen auf Kinder. Im 19. Jahrhundert nahm sich besonders die Frauenbewegung des Kinderschutzes an. So formulierte man „neue Straftatbestände, welche die Unzucht mit Kindern und Jugendlichen unter Mißbrauch von Abhängigkeits- oder Erziehungsverhältnissen mit eigenständigen Strafmaßnahmen bei den im Bereich der Sittlichkeitsverbrechen üblich gewordenen Zuchthaus-, Gefängnis- oder Arbeitshausstrafen sowie dem Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte bedrohen."[41] Indem die Erziehung im 18. und 19. Jahrhundert zu einer heiligen Tätigkeit gegenüber den nunmehr als „heilig" und „paradiesisch-göttlich" angesehenen Kindern aufgewertet wurde[42], gelangte auch der Kinder- und Jugendschutzgedanke mehr denn je in das Problembewusstsein der Öffentlichkeit.[43] Selbst wenn die staatliche Gesetzgebung heute von der Prämisse abgerückt ist, den Menschen entsprechend kirchlicher Sittenlehre vor die Alternative „Ehe oder Enthaltsamkeit" zu stellen, stimmen die staatliche und die kirchliche Gesetzgebung in der Ahndung von inner- oder außerfamiliären sexuellen Übergriffen von Erwachsenen auf Kinder weiterhin überein. So hallt das ursprünglich genuin christliche Anliegen des Kinderschutzes aktuell nicht allein im kirchlichen[44] und nationalstaatlichen Recht[45] wider, sondern überdies in Rechtssetzungen mit weltweiter Gültigkeit.

V. Ausblick

Die Gewährleistung des ursprünglich christlich initiierten Kinderschutzes bildet das Hauptanliegen der UN-Kinderrechtskonvention. Diese weltweit bedeutsame Vereinbarung aus dem Jahre 1989 schreibt in §34 auch den Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen durch Erwachsene fest:

„Die Vertragsstaaten verpflichten sich, das Kind vor allen Formen sexueller Ausbeutung und sexuellen Mißbrauchs zu schützen. Zu diesem Zweck treffen die Vertragsstaaten insbesondere alle geeigneten innerstaatlichen, zweiseitigen und mehrseitigen Maßnahmen, um zu verhindern, daß Kinder

a. zur Beteiligung an rechtswidrigen sexuellen Handlungen verleitet oder gezwungen werden;
b. für die Prostitution oder andere rechtswidrige Praktiken ausgebeutet werden;
c. für pornographische Darbietungen und Darstellungen ausgebeutet werden."[46]

Drastischer noch formuliert Reinhardt Jung, wenn er den vorgestellten Artikel „in die Sprache der Menschen übersetzt, für die diese Konvention gedacht ist":

„Die Regierungen verpflichten sich, Kinder vor allen Formen des sexuellen Mißbrauchs und der sexuellen Ausbeutung zu schützen. Mit Gesetzen und allen Mitteln soll verhindert werden, daß erwachsene Menschen aus der Zärtlichkeit und Verschmustheit von Kindern ein ekliges Geschäft machen. Kinder dürfen nicht gezwungen werden, mit einem Erwachsenen zu schmusen. Kinder dürfen nicht an erwachsene Ekeltypen vermietet werden, damit sie mit ihnen schmusen. Kinder dürfen nicht in Pornoheften oder Pornofilmen gezeigt werden. Kinder haben ein Recht auf die Unverletzbarkeit eines Schamgefühls."[47]

Kommen wir zum Schluss: Die jüngst der Öffentlichkeit bekannt gewordenen sexuellen Übergriffe von römisch-katholischen Priestern auf Kinder in den Vereinigten Staaten von Amerika (und auch in Europa) drohen - wie auch alle entsprechenden Delikte durch Laien - die genuin christliche Tradition des Kinderschutzes aufzuweichen. Um diesem Erosionsprozess Einhalt zu gebieten, fordern die genannten Vorgänge einerseits die kirchlich Verantwortlichen heraus, die Vorfälle mit dem von Johannes Paul II. praktizierten und empfohlenen Nachdruck aufzuklären. Zum anderen könnte sich für die amerikanischen Politiker die Frage stellen, ob die Vereinigten Staaten von Amerika die Kinderrechtskonvention nicht doch möglichst schnell unterzeichnen sollten, nachdem diesen Schritt mittlerweile alle Staaten mit Ausnahme der USA und Somalia vollzogen haben. Sowohl für die römisch-katholische Kirche als auch für die USA als einer ursprünglich dem christlichen Friedensgott zugeneigten Neuen Welt geht es um den Erhalt eines Höchstmaßes an Glaubwürdigkeit in ihrem Eintreten für die Menschenrechte, ja um eine möglichst klare und vernehmliche Stimme zugunsten schutzbedürftiger Kinder![48]

[1] Wunibald Müller, *Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Aspekte und Konsequenzen,* in: Stephen J. Rossetti/Wunibald Müller (Hg.), Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte, Mainz 1996, 173-194, 173.

[2] www.vatican.va/roman_curia/cardinals/documents/rc_cardinals_20020424_fina..., 29. 4. 2002 (eigene Übersetzung aus dem Englischen).

[3] Verena Mosen, *Verschweigen, Verleugnen, Vertuschen. Die Behinderung der UN-Kinderrechtskonvention durch das katholische Kirchenrecht bei sexuellem Missbrauch von Kindern,* in: Frankfurter Rundschau, 6. 1. 2004, 9.

[4] Zur christlichen Tradition des Kinderschutzes s. umfassend Hubertus Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals,* Freiburg u.a. 2003, 165-256, bes. 165-191.

[5] Carola Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe im antiken Griechenland,* München ²1993, 194. Grundlegend für das Verständnis der griechischen Knabenliebe ist die auch forschungsge-

schichtlich bedeutsame Abhandlung von Harald Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden 1982.

[6] Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (wie Anm. 5), 164f.

[7] John J. Winkler, *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, Marburg 1994, 35.

[8] Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (wie Anm. 5), 163.

[9] Ebd.

[10] Ebd., 170.

[11] Elke Hartmann, Art. *Päderastie*, in: Der Neue Pauly 9 (2000), 139-141, 140, wo es ebd., 139, heißt: „In der Forschung wird der Stellenwert des sexuellen und des pädagogischen Aspekts der Päderastie [in der Antike] verschieden gewichtet, indem diese teils als pädagogisch verbrämte sexuelle Beziehung, teils als erotisch gefärbte Erziehung gedeutet wird, bei der die Ausbildung zu kriegerischer Tüchtigkeit [...] des Polisbürgers im Vordergrund steht."

[12] Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978 mit zahlreichen Abbildungen im Mittelteil der Monographie.

[13] Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (wie Anm. 5), 163.

[14] Ebd., 182.

[15] Ebd., 188.

[16] Ebd., 199-301.

[17] Ebd., 86.

[18] Werner Krenkel, *Prostitution*, in: Michael Grant (Hg.), Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome, 2 Bde., New York 1988, hier Bd. 2, 1291-1297.

[19] Bettina Eva Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998, 205.

[20] Ebd., 206.

[21] Werner Krenkel, *Pueri meritorii*, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock 28 (1979/3), 179-189, hier bes. 184f.

[22] Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike* (wie Anm. 19), 206.

[23] Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994, 42.

[24] Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; im Folgenden wird die deutsche Übersetzung zugrundegelegt: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperfeindlichkeit am Anfang des Christentums*, München/Wien 1991.

[25] Brown, *Die Keuschheit der Engel* (wie Anm. 24), 45.

[26] Ebd., 45.

[27] Justin der Martyrer, *Apologia pro Christianis* 1,27, in: Jean-Paul Migne (Hg.), Patrologia Graeca 6, Paris 1857, 369B-372B; Basilius der Große, *Homilia in Hexaemeron* VIII,5, in: Jean-Paul Migne (Hg.), Patrologia Graeca 29, Paris 1857, 177A-B (gr.) und 178A-B (lat.).

[28] Tertullian, *Apologeticum* 9, in: Heinrich Hoppe (Hg.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 69, Wien/Leipzig 1939, 23ff.

[29] Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike* (wie Anm. 19), 33.

[30] Zur Entwicklung der stoischen Auffassung von der Sexualität s. Johannes Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moraltheologische Untersuchung*, Hildesheim/Zürich/NY 1989 [Neudruck der Ausgabe München 1933], 403-409.

[31] So zuletzt nach eingehender Diskussion der fraglichen Schriftstellen Holger Tiedemann, *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust,* Stuttgart 1998, 240; unter bes. Berücksichtigung von Röm 1,26 s. zustimmend Marc D. Smith, *Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1,26-27,* in: Journal of the American Academy of Religion 64 (1996), 223-256; zur kirchengeschichtlichen Rezeption der paulinischen Auffassung s. Hubertus Lutterbach, *Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten - Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?,* in: Historische Zeitschrift 267 (1998), 281-311.

[32] Dazu jüngst ausführlich Tiedemann, *Die Erfahrung des Fleisches* (wie Anm. 31), 210-222.

[33] Christian Gnilka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens,* Bonn 1972, 207.

[34] Mayke de Jong, *To the Limits of Kinship. Anti-Incest Legislation in the Early Medieval West (500-900),* in: Jan Bremmer (Hg.), From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality, London/New York 1989, 36-59, 36f.

[35] Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts,* Köln/Weimar 1999.

[36] Heinz Wilhelm Schwarz, *Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Körperverletzung, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts,* Siegburg 1993, 100.

[37] Ebd., 105. Ähnlich ebd., 127.

[38] Maria Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter,* Altenberge 1991.

[39] So H. Müller, Art. *Sittlichkeitsverbrechen,* in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 4 (1990), 1672-1679, 1676.

[40] Dazu s. grundlegend Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit,* München 1978.

[41] Müller, Art. *Sittlichkeitsverbrechen* (wie Anm. 39), 1676.

[42] Rebekka Habermas, *Parent-Child Relationships in the Nineteenth Century,* in: German History 16 (1998), 43-55.

[43] Müller, Art. *Sittlichkeitsverbrechen* (wie Anm. 39), 1676f.

[44] Klaus Lüdicke (Hg.), *Kommentar zum Codex Iuris Canonici,* 5 Bde., hier Bd. 5, Münster 2001, can. 1395 §2: „Ein Kleriker [...] ist, wenn nämlich die [sexuelle] Straftat mit einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen ist, mit gerechten Strafen zu bestrafen."

[45] Aus rechtshistorischer Perspektive s. z.B. die auf die Schweiz bezogene Untersuchung von Werner Würgler, *Unzucht mit Kindern nach Art. 191 StGB* (Diss. masch.), Diessenhofen 1976.

[46] *UN-Kinderrechtskonvention* Art. 19,1, in: Britta Lauenstein (Hg.), Die UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland - verbindlich, aber unbekannt?, Bochum 1999, 83-98, 93.

[47] Reinhardt Jung, *Die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen. Übersetzt in die Sprache der Menschen, für die diese Konvention gedacht ist,* in: Britta Lauenstein (Hg.), Die UN-Kinderrechtskonvention (wie Anm. 46), 99-107, 104.

[48] Zu der beachtenswerten Erwägung, dass die vom aktuellen Kirchenrecht vorgesehenen Maßnahmen angesichts der Ausübung von sexueller Gewalt gegen Kinder durch Priester die maßgeblichen Standards der UN-Kinderrechtskonvention möglicherweise unterschreiten, s. mit Blick auf Deutschland den Diskussionsbeitrag unter http://www.ikvu.de.

Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch

Eamonn Conway

Dieser Beitrag vertritt den Standpunkt, eine wirklich gerechte und verantwortliche Behandlung des sexuellen Kindesmissbrauchs müsse auch die maßgeblichen theologischen Leitbilder mitbedenken, sofern sie in das Missbrauchsverhalten hineinspielen und es begünstigen.

Zwei Arten von Missbrauchsverhalten sind hierbei zu unterscheiden. Die erste meint den direkten sexuellen Missbrauch von Minderjährigen durch einzelne Priester. Die zweite hebt auf die Missbrauchserfahrung ab, die Opfer erleiden, wenn sie kirchliche Stellen vom Missbrauch in Kenntnis setzen. Die Opfer geben dabei zu verstehen, dass die zweite Art, d.h. der Argwohn, das Misstrauen oder gar die Feindseligkeit, die ihnen dabei von kirchlichen Vertretern entgegen gebracht wurden, manchmal schwerer zu ertragen waren als die ursprüngliche sexuelle Gewalterfahrung.[1] Beide Missbrauchsformen geben Anlass zu Fragen nach den verinnerlichten und selbstverständlichen Konstrukten, Wertvorstellungen, Glaubensinhalten und Selbstbildern, die in der christlichen Gemeinde wirksam sind.

Die Verantwortung für die durch den Kindesmissbrauch hervorgerufene Krise in der katholischen Kirche liege, so sieht es die Kirchenleitung, ausschließlich bei einer kleinen Gruppe von Priestern, deren Fehlverhalten auf persönliches Versagen und persönliche Sünde zurückzuführen sei.[2] In ähnlicher Weise macht die Kirchenführung tendenziell eher einzelne Bischöfe für den unangemessenen Umgang mit Missbrauchsfällen verantwortlich, als dass sie ein mögliches Versagen der Institution in Betracht zieht.

Psychologen und Psychotherapeuten wie zum Beispiel Marie Keenan (Irland), Martin Kafka (USA), Bill Marshall und Karl Hanson (Kanada) sind davon überzeugt, dass bestimmte Faktoren der Persönlichkeitsentwicklung oder situative Faktoren, aber auch die priesterliche Sozialisation beim sexuellen Missbrauch von Minderjährigen eine Rolle spielen. Die klinischen Befunde der genannten Autoren sind daher auch in einem theologischen und strukturellen Zusammenhang zu sehen und zu beurteilen. Damit sollen Missbrauchstäter aus dem Klerus keineswegs entlastet werden. Vielmehr bleibt jeder Einzelne von ihnen für sein Missbrauchsverhalten letztlich selbst verantwortlich.

Um solche unterschwellig wirksamen Theologien und ihren möglichen Zusammenhang mit sexuellem Kindesmissbrauch zu untersuchen, konzentriert sich dieser Beitrag in erster Linie auf das priesterliche Amtsverständnis. Andere

Theologien, die in diesem Zusammenhang nicht weniger bedeutsam sind, verdienen jedoch ebenfalls Aufmerksamkeit, zum Beispiel die Gottesbilder und das Verständnis von Offenbarung, das ihnen zugrunde liegt, oder die Vorstellungen von Kirche und ihr bestimmender Einfluss auf den Umgang mit Macht. Nötig ist auch eine Reflexion über die Theologie der Sexualität, wie sie sich vor allem in der Priesterausbildung auswirkt.

Theologien des Priesteramts und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch

Klerikale Täterprofile

Vorsicht ist angebracht, wenn wir von statistischen Daten auf die Art und das Ausmaß sexuellen Missbrauchs Minderjähriger schließen. Viele, wenn nicht die meisten Missbrauchsfälle werden überhaupt nicht angezeigt. Doch selbst bei der Untersuchung gemeldeter Fälle muss ein Großteil der für uns forschungsrelevanten Daten erst noch zusammengetragen und richtig analysiert werden. Im Allgemeinen jedoch besteht Konsens darüber, dass der Prozentsatz von straffällig gewordenen Geistlichen geringer ist als der von Missbrauchstätern in der allgemeinen männlichen Erwachsenenbevölkerung.[3] Daraus ergibt sich, dass sexueller Kindesmissbrauch nicht primär ein spezifisch kirchliches Problem ist. Dennoch muss hier eine Reihe von Punkten näher untersucht werden. Der erste bezieht sich auf das im eigentlichen Sinne *klerikale Täterprofil.*

So begehen straffällig gewordene Priester ihre Tat häufig auf dem Hintergrund eines strengen und negativen Gottesbildes - offensichtlich ein Hinweis auf eine Gottesbeziehung, die mehr von Angst und Schuld als von Gottes vorbehaltloser Liebe bestimmt ist.[4] Das mag, für sich allein genommen, den priesterlichen noch nicht von einem anderen Täter unterscheiden, doch Priester haben ja eine spezifisch theologische Ausbildung hinter sich, und wenn wir bei ihnen ein so verinnerlichtes Gottesbild antreffen, dann wirft das ernsthafte Fragen nach Art und Angemessenheit des Systems der Priestererziehung auf.

Weiter wäre zu bedenken, dass mindestens 50 Prozent der klerikalen Täter selbst einmal Opfer sexuellen Missbrauchs waren, unter Umständen mehr als das bei solchen Straftätern im Allgemeinen der Fall ist.[5] Und wie viele dieser Männer hatten während ihrer Aus- und Fortbildung die Gelegenheit, ihre Missbrauchserfahrung aufzuarbeiten?

Klerikale Täter haben tendenziell einen höheren IQ als die meisten anderen Täter und neigen entsprechend stärker dazu, ihr Verhalten zu rationalisieren und intellektuell zu untermauern. Ihre Fähigkeit, Gefühlen und Emotionen auf den Grund zu gehen, ist dagegen unterentwickelt.[6] Therapeuten stellen bei ihnen auch die Tendenz fest, Autorität als Herrschaftsanspruch und Macht als Kontrolle zu missdeuten und *de facto* ungelöste psychologische Probleme, die mit Autoritätskonflikten zu tun haben, mit sich herumzuschleppen. Sexueller Missbrauch hat es ebenso oft mit Kontrolle und Macht wie mit Sexualität im eigentlichen Sinne zu tun. Die Kontrolle, die Sexualstraftäter über ihre Opfer ausüben, kann auch eine Ersatzhandlung für ein Gefühl der Hilflosigkeit in

anderen Lebensbereichen sein.[7] So können einzelne kirchliche Strukturelemente und Organisationsformen beim Klerus ein Gefühl der Hilflosigkeit und Ohnmacht hervorrufen oder verstärken und sollten daher ebenfalls näher untersucht werden, zählen sie doch zu jenen situativen Faktoren, die einen sexuellen Missbrauch von Minderjährigen möglicherweise begünstigen.

Nach Connors (1999) missbrauchten 90 Prozent der klerikalen Täter „Heranwachsende, die ihre eigene emotionale Entwicklung nicht bedrohten. In psychodynamischer Terminologie: Hier begegnen sich zwei unausgereifte Menschen, ein emotional unreifer Täter, der meistens die Gesellschaft und Zuneigung eines altersmäßig unausgereiften Jugendlichen sucht."[8]

Signifikante klinische Befunde deuten darauf hin, dass die meisten Priester, die Minderjährige missbrauchen, postpubertäre Jungen als Sexualpartner bevorzugen und sich darin von sexuellen Straftätern in der Gesellschaft allgemein unterscheiden.[9] Das wirft die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem sexuellen Missbrauch von Minderjährigen durch Priester und deren sexueller Orientierung auf.[10] Psychotherapeuten stellen zunehmend fest, dass viele, wenn nicht die meisten Priester, die Minderjährige missbrauchen, homosexuell veranlagt sind. Es wäre freilich unzulässig, allein aufgrund dieser Beobachtung einen direkten Kausalzusammenhang zwischen einer homosexuellen Orientierung und dem sexuellen Missbrauch herzustellen, da heterosexuell Veranlagte sich ja ebenfalls an Minderjährigen vergehen. Klerikale Täter, ob nun mit homo- oder heterosexueller Orientierung, verüben den Missbrauch, weil sie ihre Sexualität nicht altersspezifisch entwickeln und in eine ausgereifte, erwachsene Persönlichkeit integrieren konnten. Die Beobachtung jedoch, dass klerikale Straftäter eine gleichgeschlechtliche Orientierung haben, kann schon nachdenklich stimmen. Wenn es eindeutig ist, dass eine homosexuelle Veranlagung *per se* nicht zum Missbrauch Minderjähriger führt, und ebenso eindeutig, dass nicht alle homosexuell veranlagten Priester Missbrauch verüben, dann stellt sich die Frage, ob nicht irgendeine lebensgeschichtliche Erfahrung bei einem Teil homosexueller Kleriker diese zum Missbrauch verleitet. Situative bzw. lebensgeschichtliche Faktoren scheinen sich somit als naheliegendes Untersuchungsfeld anzubieten, wobei auch zu prüfen wäre, wie diese Faktoren sich u.U. von jenen unterscheiden, die bei missbrauchenden, aber heterosexuell veranlagten Priestern die entscheidende Rolle spielen.

Es ist eine Grundfrage, ob nicht die kirchliche Lehre und pastorale Praxis in puncto Homosexualität Homosexuelle und vielleicht gerade Priester in ihrer psychosexuellen Ausreifung und der Integration ihrer Sexualität in ihre personale Identität direkt behindern.[11] Und wenn die Anzahl von Priestern mit homosexueller Orientierung zudem noch unverhältnismäßig hoch ist, dann müssen wir weiter fragen, warum das so ist, und welche Folgen das für das Leben und die Sendung der Kirche hat.[12]

Realität ist jedoch, dass die Sexualität in der Aus- und Weiterbildung des Klerus jahrzehntelang ein Tabuthema war. Sexuelle Probleme und sexueller Drang wurden entweder „wegspiritualisiert" oder ins Unterbewusste verdrängt, und die

Zölibatsverpflichtung wurde von vielen Priestern quasi als Ausweg angenommen, der es ihnen ersparte, ihre Intimitätsbefähigung zu prüfen; oder als Befreiung von der Aufgabe gesehen, zur eigenen Sexualität ein reifes Verhältnis zu entwickeln. Viele Priester machen in ihrem Amt weiterhin die Erfahrung, isoliert zu sein, mit unrealistischen Erwartungen belastet und mit vielfältigen Rollenanforderungen konfrontiert zu werden. Dabei erhalten sie kaum positive Hilfen, noch werden ihnen Formen des Umgangs mit Verantwortung vermittelt. Von welchen verinnerlichten, selbstverständlichen theologischen Prämissen geht die besondere Struktur und Erfahrung des priesterlichen Dienstes aus? Wir werden diesen Punkt gleich noch weiter vertiefen. Doch zunächst müssen wir daran erinnern, dass die Opfer ja mit zwei Arten von Missbrauch zu tun haben und wir bisher nur den eigentlich sexuellen Missbrauch angedeutet haben. Doch auch der Missbrauch durch die kirchliche Administration, ihre anfängliche Vertuschungsstrategie, machte sie unfähig, solche Vorwürfe offen aufzugreifen und sie so zu handhaben, wie es sich gehört hätte. Auch das muss theologisch reflektiert werden.

Kirchliche Reaktionen und Vorgehensweisen

Neuere Forschungen zum sexuellen Kindesmissbrauch durch Priester in Irland, die von der irischen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben wurden, kommen zu dem Schluss, dass „die Reaktionen kirchlicher Dienststellen vom Mangel an Zugänglichkeit, an Kommunikation, Einfühlsamkeit und Mitgefühl gekennzeichnet waren. Der Gesamteindruck war, dass kirchliche Dienststellen sich hauptsächlich für juristische Fragen interessierten ..."[13]

Das klingt wie ein Echo auf die Ergebnisse, zu denen das Büro des Generalstaatsanwalts des Bundesstaates Massachusetts mit Bezug auf sexuellen Kindesmissbrauch in der Diözese Boston gekommen ist. Der Bericht stellte „einen Widerwillen der Institution fest, das Problem [des sexuellen Kindesmissbrauchs] mit der erforderlichen Transparenz anzugehen, wodurch sie faktisch Entscheidungen traf, die weiteren Missbrauch ermöglichten."

Doch der Boston-Bericht ist noch weit kritischer. Er spricht von

- einem „systemischen Kindesmissbrauch", der durch eine „Kultur der Duldung von sexuellem Kindesmissbrauch in der Erzdiözese ermöglicht wurde", und
- einem „weit verbreiteten sexuellen Missbrauch von Kindern, der auf ein Tole-

Der Autor

Dr. Eamonn Conway ist Priester der Diözese Tuam, Chefdozent und Leiter der Abteilung für Theologie und Religionsstudien am Mary Immaculate College der Universität von Limerick, wo er auch das Centre for Culture, Technology & Values mitleitet. Veröffentlichungen u.a.: The Anonymous Christian – a Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian (1993). Er ist Herausgeber einer ganzen Reihe von Büchern, u.a.: Twin Pulpits: Essays in Media & Church (1997), The Splintered Heart (1998), Child Sexual Abuse & the Catholic Church – A Pastoral Response (1999) und Technology & Transcendence (2003). E-Mail-Adresse: eamonn.conway@mic.ul.ie.

rieren des Missbrauchs durch die Kirchenleitung und deren massives Versagen zurückzuführen sei"[14].

Sollte die Kirche die Ergebnisse dieser und anderer Berichte ignorieren, würde sie ihren ureigenen Auftrag im Dienst des Glaubens beschädigen. Eine verantwortliche Auseinandersetzung mit diesen Erkenntnissen muss auch die Organisations- und Leitungskultur, die die Kirche bestimmen, sowie deren theologische Begründungen mit einbeziehen. Es reicht nicht aus, lediglich Personen (Bischöfe) auszutauschen, wie es in einer Reihe von Diözesen geschah, wo Missgriffe im Umgang mit Missbrauchsfällen von den Medien groß herausgebracht wurden.

Im Folgenden möchten wir uns nun den theologischen Auffassungen zuwenden, die möglicherweise in das Missbrauchsverhalten im Raum der Kirche hineinspielen oder ihm Vorschub leisten. Dabei konzentrieren wir uns auf theoretisch vertretene und praktisch wirksame Leitbilder priesterlichen Lebens.

Zwei Auffassungen vom Priesteramt

Wir können heute zwei in der Kirche geläufige Typen des Amtsverständnisses ausmachen, die ineinander spielen, sich aber zugleich voneinander abheben. Auf der einen Seite wird das Amt als Stellvertretung Jesu Christi im *Gegenüber* zur Gemeinde betont. In dieser, der vorherrschenden Sicht wird der Priester als einzigartige *repraesentatio Christi* verstanden. Dabei ist der *Unterschied* zwischen dem Priester und der christlichen Gemeinde für die Kirche grundlegend.

Das Gegenmodell, dessen Anfänge sich schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil abzeichneten, sieht den Priester als *repraesentatio Ecclesiae.* Hier liegt der Schwerpunkt auf dem Priester als Repräsentant der Kirche, verstanden als christliche Gemeinschaft unter der Führung des Heiligen Geistes. Das zweite Modell betont vorrangig die Einheit, die Zugehörigkeit noch vor aller (amtlichen) Unterscheidung. Der Priester ist zuerst einer *aus* und *mit* der Gemeinde, bevor er *über* ihr steht bzw. ihr *gegenüber*steht und ihr dient. Sein Dienstamt ergibt sich aus der apostolischen Grundstruktur der Kirche, für die in erster Linie *alle* Getauften Verantwortung zu übernehmen haben.

Im Folgenden möchte ich die Konturen dieser beiden Amtsbilder umreißen und im Schlussteil eingehender untersuchen, was sie im Hinblick auf den sexuellen Kindesmissbrauch durch Priester bedeuten und wie die kirchlich Verantwortlichen damit umgegangen sind.

Der Priester als *repraesentatio Christi*

Ein Höhepunkt in der Entwicklung des Amtsverständnisses als *repraesentatio Christi* war das Konzil von Trient, das gegen die Reformatoren den Wesensunterschied zwischen Priestern und Laien hervorhob. Nach diesem Verständnis ist der Priester in der Kirche kein zweiter Mittler neben dem einen Mittler Christus. Er *ist* der wirkende Christus, der die Kirche aufbaut.[15] Der Priester wird in einzigartiger Weise als *alter Christus* verstanden. Er handelt *in persona Christi capitis.* Die

Betonung liegt hier auf dem Unterschied, nicht auf der Einheit zwischen dem Haupt und dem Leib der Kirche. Das Beharren auf dem Pflichtzölibat und eine sich abhebende Kleidung verstärken das Trennende und die Hervorgehobenheit des Amtes. Der Priester ist einer, der ausgesondert wurde, und gerade seine spezifische Lebensweise ist als Opfergabe um der Kirche willen zu verstehen.
Die priesterliche Spiritualität, die diesem Amtsverständnis zugrunde liegt, hat Lacordaire in einem häufig von Priestern verwandten Gebet treffend zum Ausdruck gebracht. Vom Priester erwartet man:

„Dass er lebt inmitten der Welt,
ohne den Wunsch nach ihren Freuden.
Dass er Mitglied jeder Familie ist,
jedoch keiner angehört;
dass er alle Leiden teilt,
alle Geheimnisse durchdringt,
alle Wunden heilt;
dass er täglich den Weg
von den Menschen zu Gott geht,
um IHM ihre Ehrerweisungen und Bitten darzubringen
... O Priester Jesu Christi."

James Joyce hat in Worte gefasst, wie der Priester als *repaesentatio Christi* von den Gläubigen wahrgenommen wurde:

„Diesen Ruf zu empfangen, Stephen, ... ist die größte Ehre, die Gott der Allmächtige einem Menschen erweisen kann. Kein König oder Kaiser auf dieser Erde besitzt die Gewalt des Priesters Gottes ... die Gewalt, die Autorität, den großen Gott des Himmels auf den Altar herniedersteigen und die Gestalt von Brot und Wein annehmen zu lassen. Was für eine furchtbare Macht und Gewalt, Stephen!"[16]
Der sogenannte Römische Katechismus (des Konzils von Trient) spricht sogar vom Priester nicht nur wie von Engeln, sondern von Göttern, die unter uns die Macht in Händen halten, den Leib des Herrn zu verwandeln und darzubringen.[17]

Der Priester als *repraesentatio Ecclesiae*

Augustinus schrieb: „Mit euch bin ich Christ; für euch bin ich Bischof."[18] Betont das christuszentrierte Amtsverständnis das „für euch", so unterstreicht das von der Gemeinde her entworfene Modell das „mit euch". Der Priester ist zuerst und vor allem ein Mensch, erwählt aus den Menschen, ein Glied der Kirche, ein Christ (Rahner).
Diesem Modell zufolge wird der Glaube der Kirche in besonderer Weise von den ersten Aposteln bezeugt, doch die Kirche hat ihren Ursprung nicht in den Aposteln, sondern in der Sache, von der sie in der Kraft des Geistes Zeugnis ablegt.[19]
Es ist nicht der Priester allein, sondern die (ganze) christliche Gemeinde, die ein *alter Christus* ist. Der Priester als *repraesentatio Ecclesiae* führt die Gläubigen

zusammen und steht dem Glauben der Kirche als dem Gottesvolk vor. Er ermöglicht und erleichtert die Verkündigung des Evangeliums durch die christliche Gemeinde. Daher ist der Ausdruck *Presbyter* zutreffender als der des Priesters, der im Neuen Testament nur von den Priestern Israels und von Christus bezeugt ist.

In verkürzter Ausdrucksweise können wir sagen, der Priester, der sich als *repraesentatio Christi* sieht, fühlt sich in einem mehr kultischen Amtsverständnis zu Hause und bevorzugt die Stichworte Priester - Opfer - Altar. Wer sich als *repraesentatio Ecclesiae* versteht, wird seine Rolle mehr von der Gemeinschaft her sehen und entscheidet sich eher für die Reihenfolge Presbyter - Tisch - Weggemeinschaft. Wie nun wirken sich diese beiden theologischen Modelle im Leben der Kirche aus?

Ergebnisse der Studie Priester 2000[20]

Eine neuere Umfrage unter annähernd 3000 Bischöfen, Priestern und Seminaristen in 16 Diözesen von fünf europäischen Ländern, die vor drei Jahren von Paul Zulehner von der Universität Wien durchgeführt wurde, liefert uns einige Einblicke in das theologische Selbstverständnis heutiger Priester.[21] Aus der Umfrage lassen sich, ganz allgemein gesprochen, vier Haupttypen von Klerikern herausfiltern:

Der „zeitlose Kleriker"

- versteht seinen Dienst einzig und allein als *repraesentatio Christi* im strengen Sinne des Wortes;
- leitet seine Amtsautorität über den Bischof von Christus selbst ab und nicht von der Gemeinde her;
- unbeirrt vom „Zeitgeist" (der Moderne) steht er der heutigen Kultur distanziert gegenüber, verkündet er das Evangelium, ob gelegen oder ungelegen;
- betrachtet sein Amt als prinzipiell sakramental;
- versteht Tradition statisch, als *„depositum fidei"*, dem er dienen und das er bewahren soll;
- ist besorgt um die Einheit von Priestern, Bischöfen und Papst;
- sieht außer für Exerzitien und spirituelle Begleitung höchstwahrscheinlich keinen Bedarf an Fortbildung;
- fühlt sich bei Veränderungen unwohl und scheut Risiken;
- hält klerikale Kleidung, Amtstitel und Amtssymbole für wichtig.

Zulehner charakterisiert diesen Typus als *ängstlichen Wächter* oder *Gralshüter.* Nach der Umfrage findet sich dieser Klerikertyp häufig in kirchlichen Führungspositionen.

Der „zeitoffene Gottesmann"

- versteht sein Amt sowohl als *repraesentatio Christi* wie als *repraesentatio Ecclesiae;*

- gibt seiner Aufgabe einen prophetischen Akzent und versteht sich besonders als Stimme der Stummen in der Gesellschaft;
- sorgt sich um die Einheit im vertikalen ebenso wie im horizontalen Sinne;
- räumt der Predigt und dem seelsorglichen Gespräch - nach der Eucharistiefeier - einen hohen Stellenwert ein; erlebt sich in der Spannung zwischen Kirche und Welt, auf der Schwelle zwischen dem sakralen und profanen Raum und sucht zwischen beiden eine Brücke zu schlagen;
- billigt anderen Entscheidungskompetenz zu;
- ist mehr personen- als aufgabenorientiert.

Priester dieses Typs sind stärker auf der mittleren Ebene der Kirche vertreten. Ihre Mitbrüder wählen sie häufig für repräsentative Aufgaben, da sie *Brückenbauer* sind zwischen Kirche und Welt und da sie Jesus Christus wie die Kirche gleichermaßen repräsentieren usw.

Der „zeitnahe Kirchenmann"

- sieht seine Berufung als persönlichen Ruf Christi und braucht oder wünscht nicht unbedingt den engeren Bezug zur Gemeinde;
- sieht seine Berufung als Beruf und trennt sorgfältig zwischen Berufs- und Privatleben;
- ist sehr professionell im Umgang mit Menschen, kann mit der priesterlichen Rollenvielfalt bestens umgehen, ob als Priester am Altar oder als Katechet in der Schule;
- schätzt Fortbildung hoch ein, zum Beispiel in Sachen Medien und Kommunikation, aber auch in Fragen der Psychologie und Wirtschaft, doch nicht unbedingt in der Theologie;
- hört zu und berät sich, trifft dann aber seine eigenen Entscheidungen.

Diese Kategorie von Priestern ist häufig in Kreisen der Wissenschaft und in kirchlichen Führungspositionen anzutreffen. Von allen Typen hat er das geringste Interesse an einer Ortsgemeinde, noch engagiert er sich besonders für sie. Die Einheit als solche, sei sie nun vertikal oder horizontal, ist für ihn nicht so wichtig. Zulehner beschreibt ihn als *einsamen Wolf.*

Der „zeitgemäße Gemeindeleiter"

- setzt sich von seiner Grundüberzeugung her für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen ein und fühlt sich mit der Unterscheidung von Klerikern und Laien überhaupt nicht wohl.
- hat eine Vorliebe für die charismatische Struktur der Kirche und möchte gern die unterschiedlichen Begabungen in der Gemeinde zur Entfaltung bringen;
- findet Nahrung für seine Spiritualität mehr im Dienst am Mitmenschen als im sakramentalen Dienst;
- hat höchstwahrscheinlich das geringste Interesse an Direktiven aus Rom;
- fällt nicht gern einsame Entscheidungen von oben nach unten noch führt er solche gern aus;
- misst der Diskussion und Konsensentscheidungen einen hohen Stellenwert zu.

Zulehner sieht diesen vierten Typ als *Grenzgänger an den Rändern des Systems*, der von allen vier Typen wahrscheinlich am allerwenigsten innerkirchliche Karriere macht.

Amtsverständnisse von Priestern, die Minderjährige missbrauchen

Im letzten Teil dieses Beitrags möchten wir untersuchen, wie sich die theoretisch vertretenen und praktisch bestimmenden Priesterbilder auf die Krise des sexuellen Kindesmissbrauchs in der katholischen Kirche auswirken. Wir werden uns fragen, ob und welche Schlussfolgerungen wir aus den Angaben ziehen können; zum einen, was sie uns über die Art und das Ausmaß des sexuellen Kindesmissbrauchs durch Kleriker sagen, und zum andern, was man ihnen über den Umgang der Amtsträger mit Missbrauchsfällen im Raum der Kirche entnehmen kann.

Da wir keine Informationen darüber haben, welches Amtsverständnis den einzelnen Priester in seinem Dienst bestimmt, sind die folgenden knappen Aussagen in dieser Hinsicht eher spekulativ zu verstehen.

Der Priester als *ängstlicher Wächter bzw. Gralshüter* ist wahrscheinlich sehr diszipliniert, er ist sich der Sakralität seines Amtes bewusst und wird es von daher höchstwahrscheinlich nicht in Verruf bringen wollen. Sein Freundeskreis besteht vermutlich mehr aus Mitbrüdern als aus Laien, was weniger Kontakt zu Kindern, zumindest in einer familiären Umgebung, bedeuten könnte. Auf der andern Seite ist er der Typus, der ein Gefühl für die sakrale Würde und Macht des Priesteramtes ausstrahlt, etwas, das Opfer als typisch für klerikale Täter bemerkt haben und was ihr Gefühl der Hilflosigkeit noch verstärkt hat.[22] Dieser erste Priestertyp hat vermutlich eine sehr strenge Zölibatsauffassung, was sowohl eine Stärke wie eine Schwäche sein könnte. Er neigt wahrscheinlich dazu, Gefühle zu rationalisieren anstatt ihnen auf den Grund zu gehen, wie Therapeuten bei misshandelnden Klerikern festgestellt haben; und er wird bei eigenen Schwierigkeiten wohl kaum den Wunsch nach einer Therapie verspüren. Lieber verlässt er sich auf Gottes Erbarmen im Bußsakrament, um Schuld und Versagen in seinem Leben zu überwinden.

Betont man in diesem Amtsverständnis der *repraesentatio Christi* auch noch die Göttlichkeit Christi und von daher den Priester gleichsam als „göttlichen" Bevollmächtigten, dann kann ein so gesetzter Akzent dazu beitragen, dass dieser sich einer Auseinandersetzung mit menschlichen Reifungsproblemen mehr oder weniger entzieht. Wird auf diese Weise die Inkarnation praktisch geleugnet, so käme, theologisch gesehen, nicht nur die Menschheit Christi zu kurz, sondern auch das menschliche Entwicklungspotential des Priesters mit womöglich tragischen Folgen.

Der *Brückenbauer* macht auf den ersten Blick den Eindruck, kontaktfreudiger zu sein und sich für die Randgruppen, die Verwundeten und Schwachen der Gesell-

schaft zu engagieren. Das müsste dann eigentlich in großer Einfühlsamkeit gegenüber den Hilflosen und in dem Bestreben zum Ausdruck kommen, ihnen gegenüber jede Art von Ausnutzung zu meiden. Wir wissen jedoch, dass leider viele Missbrauchsopfer von Priestern zu diesen Randgruppen gehören und gerade *als* Hilfesuchende missbraucht werden. Die Orientierung des Priesters auf die Gemeinde hin sollte eigentlich weniger Isolation in seinem Dienst bedeuten und ihn für persönliche Hilfen, wenn nötig, empfänglich machen. Auf der andern Seite kann ein kontaktfreudiges Zugehen auf die Menschen auch bessere Möglichkeiten bieten, ihr Vertrauen zu missbrauchen.

Der bloße Ausdruck *einsamer Wolf* könnte in uns im Kontext von sexuellem Kindesmissbrauch die Alarmglocken schrillen lassen. Doch das braucht nicht notwendig der Fall zu sein. Dieser Typus hat mit dem *ängstlichen Wächter* ein sakrales Amtsverständnis gemeinsam und daher einen hoch entwickelten Sinn für sein Amt. Doch anders als beim *Wächter* sind für den *Wolf* amtliches Handeln aufgrund seiner Berufung und Privatleben zwei „verschiedene Stiefel". Das könnte ein Warnsignal sein, da er sein Privatleben dann auch als Privatsache betrachtet. Andererseits ist er wahrscheinlich jener Priestertyp, der am wenigsten gestresst ist und die Kontrolle verliert. Wie der *Brückenbauer* ist der *einsame Wolf* kontaktfreudig und in der Gemeinde sicher sehr beliebt, er erhält und sucht Hilfe, wenn nötig, und hat gleichzeitig freien Zugang zu Kindern, vor allem im schulischen Umfeld. Doch diese Kategorie von Klerikern legt größten Wert auf den Sachverstand anderer, zum Beispiel von Psychologen.

Der *Mann an den Rändern des Systems* bzw. der *Grenzgänger* wird schließlich, wie der Name schon andeutet, ein wenig isoliert und hilfsbedürftig sein. Ihm fehlt wahrscheinlich ein klares Gefühl der Rollenidentität, und er kommt leicht mit Autoritäten in Konflikt. Das könnte für ihn stressig sein. Er liebt die Gesellschaft von Menschen und hält nicht viel von negativer Weltkritik, einschließlich einer negativen Einstellung zur Sexualität. Sein Priesteramt bereitet ihm ein wenig Unbehagen, und er neigt wohl am wenigsten dazu, die Leute mit der sakralen Erhabenheit seines Amtes „an die Wand zu spielen". Sein starkes Gespür dafür, dass jedes Glied des Gottesvolkes seine individuellen Charismen besitzt, wird ihn dazu bewegen, den Menschen liebevoll zu begegnen und sie nicht zu verletzen. Gleichzeitig empfindet er, eingebunden in die kirchlichen Strukturen, wahrscheinlich eine gewisse Frustration und das Gefühl von Hilflosigkeit, was der Auslöser für ein Missbrauchsverhalten sein könnte.

Solche Spekulationen haben freilich nur begrenzten Nutzen. Theologische Modelle sind nicht allein entscheidend, und Priester aller vier Kategorien sind in Gefahr, andere sexuell zu missbrauchen, wenn sie ungelöste psychosexuelle Reifungsprobleme mit sich herumschleppen. Doch maßgebliche Amtstheologien haben einen erkennbaren Einfluss auf das Vorhandensein von Risikofaktoren wie zum Beispiel Isolation, Nähe zur Gemeinschaft, Einstellungen zur Autorität, die Erfahrung von Macht und Hilflosigkeit, Widerstand gegenüber menschlichen Reifungsprozessen, Fortbildung usw.

Ein Schritt in Richtung Kinderschutz und Erneuerung des priesterlichen Diens-

tes wäre es, diese Risikofaktoren noch besser zu erkennen und Strukturen aufzubauen bzw. Prozesse in Gang zu setzen, die sie minimieren. Priester und Seminaristen sollten in ihrer Ausbildungszeit ermutigt werden, ihr ganz persönliches Priesterbild zu reflektieren und seine Stärken und Schwächen richtig einzuschätzen. Die positiven Wirkungen eines solchen Schritts gehen weit darüber hinaus, einen möglichen sexuellen Fehltritt zu vermeiden, sie schließen auch ein erfolgreiches priesterliches Wirken und das Wohl der ganzen christlichen Gemeinde mit ein.

Amtsvorstellungen und kirchliche Vorgehensweisen bei Kindesmissbrauch

Größere Sicherheit haben unsere Aussagen über den Einfluss geltender Amtsmodelle auf den Umgang kirchlicher Dienstgeber mit Missbrauchsdelikten an Kindern. Zulehners Studie bestätigt, dass kirchliche Entscheidungsträger sich meistens von einer christuszentrierten Amtsvorstellung leiten lassen. Wer von einer solchen Grundprämisse ausgeht, findet sich nur äußerst schwer damit ab, dass Priester sexuelle Übergriffe begehen könnten.

Von daher wird verständlich, warum die Verantwortlichen der Kirche auf Missbrauchsenthüllungen anfangs mit Schock und Empörung reagierten, und warum man den Eindruck haben konnte, sie sorgten sich ebenso sehr um die Beschädigung des Amtes durch klerikale Täter wie um die Opfer, ihren Schmerz und die ihnen zugefügte Schande. Zu dieser Betrachtung wäre noch die Gottgeweihtheit des Zölibats hinzuzufügen sowie dessen jahrhundertealte Höherbewertung im Vergleich zur Ehe. Schock führt häufig zur Bestreitung der Realität. Das war auch in den Anfängen der Missbrauchskrise ein häufiges Verhaltensmuster. Verständlich ist ebenfalls, dass die kirchliche Hierarchie von ihrem Amtsverständnis der Christus-Repräsentation her geglaubt hatte, man könnte den klerikalen Tätern einfach mit Versöhnung im Bußsakrament und spiritueller Begleitung die nötige Hilfestellung geben.

Die Dominanz des Modells der *repraesentatio Christi* erklärt auch, warum kirchlichen Führungsinstanzen am Schutz der Institution und des Priesteramtes mehr gelegen schien als an rückhaltloser Aufklärung und am Wohl des Kindes. Der *ängstliche Wächter* bzw. der *Gralshüter* leidet, wenn der Ruf der Kirche und des Priestertums gerade unter seiner „wachhabenden" Aufsicht „befleckt" wird. Leute, die Bischöfe persönlich kennen, werfen ein, dass diese, entgegen dem von den Medien gezeichneten Bild, keineswegs ständig um ihre eigene Machtposition oder ihr hohes Selbstwertgefühl kreisen. Dennoch bleibt wahr, das alle Bischöfe das erdrückende Gefühl von Einsamkeit in ihrer Verantwortung für die Kirche miteinander teilen, eine Last, die schwer auf ihren Schultern ruht.

Die aus einem sehr sakralen Amtsverständnis heraus handeln, fühlen sich, wenn sie mit Missbrauchstätern zu tun bekommen, vermutlich wie in Stücke gerissen. Auf der einen Seite sind sie von den Tätern sehr enttäuscht und meinen, sie, die

ihrem Amt untreu geworden sind, sollten mit Entlassung bestraft werden. In einigen Fällen bestand man auch unnachgiebig darauf, ohne gebührende Rücksicht auf die weiter bestehende Fürsorgepflicht für die Täter, und wollte damit andeuten, dass das Interesse an Bestrafung für den Verrat nicht weniger groß sei als die Sorge für die Heilung der verletzten Opfer bzw. den Kindesschutz.[23] Auf der anderen Seite haben wir gesehen, dass einige Verantwortliche in der Kirche ängstlich darauf bedacht waren, nicht zuzulassen, dass die Lehre vom unauslöschlichen Charakter der Priesterweihe durch die Sanktion einer voreiligen Amtsenthebung untergraben wird.[24]

Wer vom Priesterbild der Christus-Repräsentation ausgeht, vor allem wer dem heutigen Zeitgeist distanziert gegenüber steht, wird wohl am wenigsten geneigt sein, den Rat oder gar das Vertrauen jener zu suchen und zu schätzen, die nicht die Gnade des Weihesakraments empfangen haben. Ebenso wenig wird er geneigt sein, sich horizontaler Verantwortung zu stellen, etwa kirchlichen Laiengremien oder weltlichen Gremien in der Gesellschaft. Noch wird er überhaupt einsehen, warum er zu Medienberichten Stellung nehmen sollte, und die von ihnen immer wieder hochgespielten Missbrauchsfälle werden ihn kaum dazu veranlassen.

Der *Brückenbauer* in einer Führungsposition wird vermutlich versuchen, zwischen der Autorität des Lehramtes, der Autorität der Vernunft, wie sie sich in der Theologie oder anderen Wissenschaften zu Wort meldet, und der Autorität des menschlichen Erfahrungswissens, wofür die Gemeinden ja eine reiche Fundgrube darstellen, zu vermitteln. Der *ängstliche Wächter* dagegen wird sich allein auf die Autorität Roms und den Rat seiner bischöflichen Mitbrüder stützen. Kritik von anderen Seiten wird ihn kaum berühren. Der *einsame Wolf* versteht, wie der *Wächter*, sein amtliches Handeln vom Christus-Bezug her und ist vermutlich froh, wenn ihm von oben eine klare Linie vorgegeben wird, doch letztlich wird er, wenn nötig, sich sein eigenes Urteil bilden wollen. Da er Professionalität schätzt, hat er wohl die geringsten Probleme, straffällig gewordene Kleriker zu entlassen oder sie mit fachkundiger Hilfe von Laienexperten wie Rechtsanwälten und Psychologen in klinische Therapie zu schicken.

Abschließende Überlegung

Die Sorge, dass das Priesterbild der *repraesentatio Christi* der Kirche keine guten Dienste leistet, ist nicht aus der Luft gegriffen. Zumindest sollte es von einem Verständnis des Priesters als *repraesentatio Ecclesiae* gesehen und ergänzt werden. Dieses Modell legt größeren Wert auf einen kollegialen Führungsstil, der Verantwortung in der Kirche teilt und deren vertikale wie horizontale Leitungsstrukturen auszutarieren sucht. Ein primär vom Gemeindebezug her verstandenes Priesteramt ist außerdem die Grundlage dafür, dass menschliches Erfahrungswissen in seiner ganzen Vielfalt und Breite auch bei der Kirchenleitung allmählich Einzug hält. Wenn sich die Behauptung eines direkten Zusammenhangs zwischen Zölibat und sexuellem Missbrauch Minderjähriger auch nicht

erhärten lässt, so könnte doch ein Zölibat, der lediglich als Pflicht und Teil des priesterlichen „Gepäcks" übernommen wird, sehr wohl ein Hindernis auf dem Weg zu einer sexuell reifen Persönlichkeit sein.

Um der Krise des sexuellen Kindesmissbrauchs in jeder Hinsicht angemessen zu begegnen, erscheinen folgende Maßnahmen empfehlenswert:

- Die Theologie des Priesters als *repraesentatio Ecclesiae* sollte auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter vertieft werden.
- Diese Theologie sollte in den Aus- und Fortbildungsprogrammen für Priester voll zum Tragen kommen.
- Die Priester sollten ermutigt werden, ihr eigenes verinnerlichtes Amtsverständnis zu reflektieren und dabei vor allem ihr eigenes Verständnis von Macht und Autorität im Blick haben.
- Priestern sollte geholfen werden, die besonderen Schwachpunkte und Risikofaktoren ihrer ganz persönlichen Amtstheologie herauszufinden und die damit verknüpften Probleme anzugehen.
- Die von der Kirche vertretene und in ihr geltende Sexualmoral sollte offen und ehrlich einer kritischen Bewertung unterzogen werden.

Die bestimmenden Priesterbilder, wie sie in der theologischen Ausbildung und in den Subkulturen der Seminare tradiert und gefördert werden, wurden auf diesen Seiten gleichsam unter Generalverdacht gestellt. Einige ihrer unausgesprochenen Prämissen können Haltungen begünstigen, die dem Evangelium nicht entsprechen und, ohne dass man es will oder weiß, sexuellen und anderen Formen des Missbrauchs Tür und Tor öffnen. Um der eigenen Sendung und um der Opfer willen, die unter dem klerikalem Missbrauch gelitten haben und noch weiter leiden, hat die Kirche die moralische Pflicht, Strukturfragen, die einen Bezug zum sexuellen Kindesmissbrauch haben und zum Problem werden können, anzuerkennen und kritisch zu überprüfen. Zugleich sollte sie neue Formen des Umgangs mit Autorität und Verantwortung entwickeln.

[1] Vgl. Helen Goode/Hanna McGee/Ciaran O'Boyle, *Time to Listen. Confronting Child Sexual Abuse by Clergy in Ireland,* Dublin 2003, 141-142.

[2] Vgl. Johannes Paul II., *An die Priester,* Gründonnerstag 2002. In seiner Apostolischen Exhortation *Ecclesia in Oceania* aus dem Jahre 2001 spricht der Papst u.a. auch die Verantwortung der kirchlichen Institution an. Der Disput zwischen dem Vatikan und den US-Bischöfen, wo es anfangs um die Ablehnung der von letzteren vorgeschlagenen sogenannten „Null-Toleranz" ging, dürfte wohl Beweis dafür sein, dass auch innerhalb des Vatikans einige die Bedeutung des Umfeldes erkennen, das zum sexuellen Kindesmissbrauch beiträgt und das man deshalb mitbedenken müsse. Vgl. www.national catholic reporter.org/word/pfw1022.htm, Donnerstag, 24. Oktober 2003 und www.natcath.org/NCR Online/archives2/2002d/110102/110102d.htm, Freitag, 28. März 2003.

[3] Vgl. Thomas Plante, *A Perspective on Clergy Sexual Abuse,* in: San José Mercury News, 24. März 2002, Meinungsteil, und www.psywww.com/psyrelig/plante.html. Plante schätzt die Zahl klerikaler Straftäter zwischen 2 und 5 Prozent; vgl. auch Curtis Bryant, *Psychological Treatment of Priest Sex Offenders,* in: America, April 2002, 14. Bryant veranschlagt den Anteil von Pädophilen an der allgemeinen Bevölkerung auf 3 bis 6 Prozent und A. Richard Sipe den Prozentsatz klerikaler Täter auf 7 bis 10 Prozent, höher als allgemein in der Gesellschaft; vgl.

A. Richard Sipe, *The Problem of Prevention in Clergy Sexual Abuse*, in: Thomas Plante (Hg.) Bless me Father for I have sinned. Perspectives on Sexual Abuse Committed by Roman Catholic Priests, Connecticut 1999, 114-121.

[4] Marie Keenan, *Child Sexual Abuse: the Heart of the Matter*, in: The Furrow, November 2002.

[5] Plante stellt fest, dass 70 Prozent der Geistlichen selbst missbraucht worden sind. Nach Bryants Untersuchung am St. Luke's Institute (Washington) liegt diese Zahl bei 50 Prozent und damit immer noch höher als ihr geschätzter Anteil von 30 Prozent in der allgemeinen Bevölkerung.

[6] Bryant, *Psychological Treatment of Priest Sex Offenders*, aaO., 17; Thomas Plante, *Can Psychology Help a Church in Crisis?*, in: Monitor on Psychology (Zeitschrift der amerikanischen Gesellschaft für Psychologie), Vol. 33, Juni 2002.

[7] Vgl. Olive Travers, *Behind the Silhouettes*, Belfast 1999, 74; Eamonn Conway, *The Service of a Different Kingdom*, in: Eamonn Conway/Eugene Duffy/Attracta Shields, The Church and Child Sexual Abuse - Towards a Pastoral Response, Dublin 1999, 76-90. Vgl. auch Goode u.a., *Time to Listen*, aaO., 186-188. Bischöfe und Delegierte, die für den RCSI-Bericht befragt wurden, äußerten die Ansicht, dass eine Lebenskultur, deren Kennzeichen Machtanhäufung und Befehlsgewalt sind, in der heutigen Kirche kaum mehr praktiziert wird.

[8] Canice Connors, *Psychological Perspective on Priesthood*, Address to the National Federation of Priests' Councils, März 1999 (www.nfpc.org/COLLOQUIA/MARCH-1999/connors.html).

[9] Die Daten für Täterprofile kommen aus zwei Quellen: von den Therapiezentren für klerikale Straftäter und von Opferbefragungen. Die Daten aus den Therapiezentren in Irland (Marie Keenans Bericht erscheint demnächst) und die Befunde vom Southdown (Kanada) und St. Luke's Institute (Washington) stellen übereinstimmend fest, dass klerikale sexuelle Straftäter vorwiegend postpubertäre Jugendliche missbrauchen. Helen Goode u.a. jedoch berufen sich auf 39 Opferbefragungen des vom *Dublin Rape Crisis Centre* in Auftrag gegebenen und im *Sexual Abuse and Violence in Ireland* (SAVI) festgehaltenen Berichts. Auf dieser Grundlage kommen sie zu dem Schluss, dass „die meisten klerikalen Missbrauchshandlungen in Irland pädophiler Natur sind und nur einige wenige Fälle einem ephebophilen (männliche Heranwachsende missbrauchenden) oder einem erwachsenen homosexuellen Täterkreis zuzuordnen wären." Da die meisten Fälle sexuellen Missbrauchs Minderjähriger jedoch überhaupt nicht erfasst werden, müssen die Daten aus den klerikalen Therapiezentren stärker gewichtet werden.

[10] Persönliche Aufzeichnungen aus einem Gespräch mit Marie Keenan, Januar 2004.

[11] Vgl. Barry McMillan, *Scapegoating in a time of crisis*, in: The Furrow, Mai 2002; Philip Jenkins, *Pedophiles and priests - Anatomy of a Crisis*, Oxford 1996, 103-104; Donald Cozzens, *The Changing Face of Priesthood*, Collegeville 2000, 101ff; ders., *Sacred Silence*, Collegeville 2002, Kap. 8; Jason Berry/Andrew M. Greeley, *Lead us not into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, Chicago 2000, 183-189; Jeannie Gramick u.a., *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*, New York 1989; James Alison, *Faith beyond Resentment. Fragments Catholic and Gay*, London 2001, 188.

[12] Vgl. Cozzens, *The Changing Face of Priesthood*, aaO., Kap. 7.

[13] Goode u.a., *Time to Listen*, aaO., 141.

[14] Office of the Attorney General - Commonwealth of Massachusetts (Hg.), *The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston - Executive Summary and Scope of Investigation*, 23. Juli 2003.

[15] Eine kurze Zusammenfassung der beiden Amtsverständnisse findet sich bei Peter Hünermann, *Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes*, in: Geist und Leben 54 (1981), 178-187. Vgl. auch Richard R. Gaillardetz, *Shifting Meanings in the Lay-Clergy Distinction*, in: Irish Theological Quarterly, 64(1999/2).

[16] James Joyce, *Ein Porträt des Künstlers als junger Mann*, Frankfurt am Main 1973, 177..

[17] Vgl. *Der Römische Katechismus. Catechismus Romanus*, Teil 2, Kap. 7, Frage 11.

[18] Augustinus, *Sermo 340*, 1.

[19] Vgl. Peter Hünermann, *Mit dem Volk Gottes unterwegs*, aaO. Vgl. auch B. Nolan, *What difference does Priestly Ordination make?*, in: James H. Murphy (Hg.), New Beginnings in Ministry, Dublin 1992, 128-159.

[20] Paul M. Zulehner/Anna Hennersperger, *Sie gehen und werden nicht matt (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur*, Ostfildern 2001; vgl. Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress.* Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001.

[21] Die betreffenden Länder waren: Deutschland, Kroatien, Österreich, Schweiz und Polen. Da nur europäische Länder vertreten sind, lassen sich Schlüsse auf andere Kontinente, zum Beispiel Indien und Lateinamerika, nur mit Vorsicht ziehen.

[22] Vgl. Eamonn Conway, *Service of a Different Kingdom*, aaO.

[23] Vgl. Eamonn Conway, *Care for Clergy Offenders*, in: The Furrow, Mai 2003, 218-224; John Beal, *It shall not be so among you*, in: Francis Oakley/Bruce M. Russett, *Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church*, New York 2003, 89.

[24] Vgl. zum Beispiel die vatikanische Kritik an der Originalfassung der *Dallas Charter* der amerikanischen Bischofskonferenz, Juni 2002. Ein Vergleich zwischen dem Originaltext und der überarbeiteten Fassung findet sich im Internet: www.boston.wom/globe/spotlight/abuse/extras/policy_comparison.htm.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean"

Ein Kirchenvolk treibt in der ekklesiologischen Flaute

John Beal

I. Die Krise des sexuellen Missbrauchs als eine Krise der Kirchenleitung

Die Krise des sexuellen Missbrauchs, die die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten insbesondere seit Anfang des Jahres 2002 ergriffen hat, ist zu einer Krise der Kirchenführung geworden. Obwohl sich die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Entwicklung dieser Krise in Nordamerika und dort vor allem in den Vereinigten Staaten konzentriert hat, stellen der von Priestern verübte sexuelle Missbrauch an Minderjährigen und die unverantwortlichen Reaktionen seitens der Bischöfe auf die Missbrauchsvorwürfe ein weltweites Phänomen dar.[1] Mehr noch: Das Ausmaß und die Dauer der Vorfälle, die zu dieser Krise geführt haben, deuten darauf hin, dass sie nicht als ein von den Medien aufgebauschtes Ereignis abgetan werden kann, das nur einige besonders abnorme Priester und nur einige besonders unfähige Bischöfe betrifft. Die scheinbar endlosen Medienberichte über sexuelle Übergriffe von Priestern und das Fehlverhalten der damit konfrontierten Bischöfe haben dazu geführt, dass die Öffentlichkeit nun Rechenschaft und größere Transparenz verlangt und an den Entscheidungen der Kirchenführung beteiligt werden will. Dennoch werden „Sofortmaßnahmen" - verschärfte Vorschriften für den Klerus, Richtlinien, die festlegen, wie auf Diözesan- und Landesebene auf Beschwerden zu reagieren und eine „sichere Kirche" zu gewährleisten ist, und eine Behörde, die die Einhaltung dieser Vorschriften und Richtlinien überwacht[2] -, so wichtig und notwendig sie auf ihre Weise auch sein mögen, vermutlich nicht genügen, um die tieferen Probleme anzugehen, die es erst möglich gemacht haben, dass das Problem der sexuellen Übergriffe von Priestern ungestört gären konnte, bis es dann schließlich zur Explosion und damit gleich zu einer handfesten Krise kam.

Die eigentliche Ursache der Krise ist ein eher allgemeines Unbehagen, das einen sachkundigen Beobachter einmal dazu veranlasst hat, die amerikanische Kirche als ein „dahintreibendes Volk" zu bezeichnen - und zwar ohne dass ihm dabei die Krise des sexuellen Missbrauchs als dramatischer „Aufhänger" gedient hätte.[3] Oft überschattet von der Krise des sexuellen Missbrauchs finden sich andere,

weniger medienwirksame Symptome eines dahintreibenden Volkes: das nicht immer erfolgreiche Ringen um die Definition und Aufrechterhaltung der katholischen Identität karitativer und pädagogischer Einrichtungen[4], der kläglich gescheiterte Versuch, der nächsten Generation eine wenigstens rudimentäre Kenntnis der katholischen Tradition mitzugeben[5], die auch nach vierzig Jahren liturgischer Erneuerung noch immer schmerzliche Mittelmäßigkeit der Liturgie in den meisten Pfarreien[6] und die Rückläufigkeit der tatsächlichen wie auch der gefühlsmäßigen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche.[7] Wenn die Krise des sexuellen Missbrauchs diesem Bild von der Kirche, die „so träge ist wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean", etwas hinzugefügt hat, dann ist es das jähe Gefühl, dass auch „das Innerste verrottet ist".

II. Der ekklesiologische Nährboden der Krise

Lange bevor die Krise des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche ausbrach und Anfang des Jahres 2002 an die Öffentlichkeit drang, schufen gewisse Gegebenheiten im Innern der Kirche ein Klima, das die bischöfliche Führungsschwäche, die die tragischen und allzu zahlreichen Vorfälle des sexuellen Missbrauchs erst zu einer handfesten Krise werden ließen, nicht verursacht, aber begünstigt hat.

A. Eine verkürzte „communio"-Ekklesiologie

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil betonte die offizielle Ekklesiologie der katholischen Kirche die sichtbaren und juristischen Merkmale, die die Kirche als eine *societas perfecta* mit der anderen „perfekten Gesellschaft", nämlich dem Staat, gemeinsam hatte. Die verhältnismäßig geringe Beachtung, die man den unsichtbaren und spirituellen Elementen der Kirche in der Ekklesiologie der *societas perfecta* schenkte, versuchte das II. Vaticanum mit einer Neubelebung der patristischen Ekklesiologie der *communio* auszugleichen. Doch so, wie sie in die Konzilsdokumente und letztendlich auch in den überarbeiteten Codex des kanonischen Rechts integriert wurde, nahm diese *communio*-Ekklesiologie eine Form an, die als „christomonistisch" bezeichnet worden ist, weil sie mit einer gewissen Einseitigkeit die Rolle Christi als desjenigen betont, der die Kirche durch Wort und Sakrament gründet und bevollmächtigt, wodurch die Sendung des Heiligen Geistes in der Kirche sträflich vernachlässigt wird.[8]

Mit beträchtlichem Erfolg lenkt diese *communio*-Ekklesiologie die Aufmerksamkeit auf die Kirche als Gemeinschaft von getauften Gläubigen, die alle gemeinsam das Leben in Christus haben und mit den ihnen jeweils verliehenen Geistesgaben zum Bau der Kirche beitragen, und als Gemeinschaft lokaler, vom Episkopat geleiteter Kirchen, die untereinander und mit dem Bischof von Rom vereint sind. In dieser Ekklesiologie wird jedoch die Rolle Christi, der als das unsichtbare Haupt der Kirche sakramental in denjenigen sichtbar wird, die ihm auf einzigartige Weise durch geheiligte Weihe angeglichen sind, so sehr betont, dass für die

Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche nicht mehr viel Raum bleibt, es sei denn als eines Hüters der bereits empfangenen Wahrheit.[9] Kraft ihrer Angleichung an Christus sind die Geweihten ermächtigt, *in persona Christi capitis* - im Falle der Bischöfe - als Oberhäupter der örtlichen Kirche und - im Falle des Bischofs von Rom - als Oberhaupt der Gemeinschaft der örtlichen Kirchen zu dienen. Demzufolge lehren, heiligen und leiten die Geweihten das Gottesvolk oder den ihnen anvertrauten Teil desselben mit geheiligter Macht. Sie „repräsentieren" Christus, das Haupt, in dem Sinne, dass sie seine Gegenwart in der Gemeinschaft der Gläubigen sichtbar machen.[10]

„So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean"

Dieser Christomonismus der konziliaren *communio*-Ekklesiologie führt zu ausgeprägten Bestrebungen, die lehrende, heiligende und leitende Funktion des Geweihten mit Christus selbst zu identifizieren und den Geweihten der Gemeinschaft der Gläubigen gegenüberzustellen oder ihn sogar oberhalb statt innerhalb der Gemeinschaft zu positionieren.[11] Problematisch ist diese Ekklesiologie nicht so sehr deswegen, weil sie im Wesentlichen hierarchisch ist oder weil sie den Geweihten und vor allem dem Bischof von Rom zentrale Bedeutung zuerkennt. Eine authentisch katholische Ekklesiologie, die dies nicht tut, ist schwerlich vorstellbar. Das Problem besteht vielmehr darin, dass diese Ekklesiologie alle Macht in der Kirche, alles authentische Lehren, Heiligen und Leiten nur in einer Richtung, nämlich von Christus her durch die Geweihten zu den Gläubigen hin begreift. Die Gegenströmung, die man in einer genuin trinitarischen Ekklesiologie eigentlich erwarten sollte und die von der geisterfüllten Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Reichtum an Charismen hin zu den hierarchischen Würdenträgern der Kirche und letztlich zum Dreieinigen Gott verläuft, findet dagegen nur wenig Beachtung. Die einzigen Rollen, die diese Ekklesiologie den Nicht-Geweihten (und denjenigen, die am unteren Ende der hierarchischen Leiter stehen) „in der Kirche" zuteilt, sind passive Anerkennung der Autorität des Lehramts, Empfang der Sakramente und Gehorsam gegenüber berechtigten Weisungen.[12] Die Charismen der Nicht-Geweihten werden sehr viel stärker auf ihre Berufung „in der Welt" und ihre Rolle als Sauerteig der Gesellschaft bezogen.

In dieser *communio*-Ekklesiologie verlaufen sämtliche Linien der Verantwortlichkeit aufwärts, von den Gläubigen über die Presbyter und Diakone hin zum Bischof, zum Papst und letztlich zu Christus, nur selten dagegen horizontal hin zu den anderen Bischöfen, Presbytern, Diakonen und Mitarbeitern und niemals abwärts hin zu denjenigen, die der Seelsorge der Geweihten anvertraut sind. Die Inhaber kirchlicher Führungs-

Der Autor

John P. Beal ist Presbyter der Diözese Erie und seit 1985 Doktor des kanonischen Rechts. Seit 1992 unterrichtet er Kirchenrecht an der Catholic University of America in Washington, derzeit als Associate Professor. Veröffentlichungen u.a.: A New Commentary on the Code of Canon Law (als Mitherausgeber Mahwah, NJ 2000); The Exercise of Power of Governance by Lay People: The State of the Question (in: The Jurist 55, 1995); It Shall Not Be So Among You! Crisis in the Church, Crisis in Church Law (in: Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church, New York 2004). Anschrift: School of Canon Law, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA. E-Mail: beal@cua.edu.

positionen, die von dieser Ekklesiologie durchdrungen sind, übersehen daher häufig, dass sie lernen müssen, ehe sie lehren können, dass sie geheiligt werden müssen, ehe sie heiligen können, und dass sie zuhören müssen, ehe sie leiten können. Da sie im Namen und in der Person Christi lehren, heiligen und leiten, neigen sie dazu, die Charismen ihres Amtes auf all ihre lehrenden, heiligenden und leitenden Aktivitäten auszudehnen und Äußerungen der Kritik oder mangelnden Zustimmung selbst im Hinblick auf rein weltliche, verwaltungstechnische Angelegenheiten als Zeichen der Illoyalität nicht nur der Person des Amtsinhabers, sondern letztlich Christus gegenüber zu bewerten.

Da diese *communio*-Ekklesiologie ein Gegengewicht zur vorherrschenden Ekklesiologie der „perfekten Gesellschaft" und der darin ausdrücklich anerkannten Analogie zwischen Kirche und Staat schaffen sollte, lehnen ihre Befürworter es ab, zwecks eines besseren Verständnisses der Kirche politologische und soziologische Kategorien zu verwenden, weil sie darin Säkularisierungstendenzen erblicken, die die Integrität der Kirche als eines Gefüges *sui iuris* und einer rein theologischen Realität gefährden.[13] Wenn Fragen nach der Verantwortlichkeit der Kirchenleitung gegenüber den Gläubigen mit dem Mantra „Die Kirche ist keine Demokratie" zurückgewiesen werden, dann ist es häufig dieser ekklesiologische Monophysitismus, der sich dahinter verbirgt. Oberflächlich betrachtet ist diese knappe Formel lediglich eine Tatsachenfeststellung; in ihrer Tiefendimension jedoch ist sie eine radikale Ablehnung der Rolle, die die menschlichen Wissenschaften eventuell bei der Ergründung des Mysteriums Kirche spielen könnten. Ein kirchlicher Würdenträger, der unumwunden erklärt, dass die Kirche keine Demokratie ist, ähnelt daher einem Geschäftsmann, der voller Arroganz behauptet, er habe es nicht nötig, sich mit Marktforschung zu befassen. Folgerichtig kann die eindimensionale Deutung der *communio*-Ekklesiologie, die den Konzilsdokumenten und dem überarbeiteten Codex zugrunde liegt, ein Klima begünstigen, in dem die Geweihten „Gefahr laufen, [mitten unter den Gläubigen] zu leben und doch durch einen Schleier der Fiktion von ihnen getrennt zu sein"[14]. Bischöfe, die hinter einem „Schleier der Fiktion" agieren, hat es in der gegenwärtigen Krise nur allzu häufig gegeben.

B. Bürokratie statt strukturierter Beteiligung

Die von der *communio*-Ekklesiologie der Konzilsdokumente und des überarbeiteten Codex sanktionierte Einseitigkeit des bevollmächtigten Lehrens, Heiligens und Leitens mit ihrer Tendenz, die hierarchischen Autoritäten gegen andere, von unten her aufkommende Strömungen abzuschirmen, wird durch die Existenz umfangreicher bürokratischer Apparate verstärkt, die den Bischöfen und dem Bischof von Rom bei der Leitung ihrer Ortskirchen und der Weltkirche zur Seite stehen. Die römische Kurie verfügt als Hauptakteur in der Leitung der Weltkirche über die Erfahrung vieler Jahrhunderte.[15] Auf Diözesanebene wurden vergleichbare Strukturen zunächst im frühen 20. Jahrhundert als Folgeerscheinungen der Modernistenkrise und dann wieder nach dem II. Vaticanum geschaffen, um den Bischöfen bei der Bewältigung der immer komplexeren Aufgaben als

Seelsorger und Leiter einer Diözese zur Seite zu stehen.[16] Das Aufkommen derartiger bürokratischer Strukturen war unvermeidlich und notwendig, um eine effiziente pastorale Versorgung der immer größeren und verschiedenartigeren Kirchen zu gewährleisten. Der persönliche Führungsstil eines Bischofs „zum Anfassen", wie er das patristische Zeitalter gekennzeichnet hatte, war für den Papst einer Weltkirche oder den Bischof einer großstädtischen Diözese mit Millionen von Seelen oder auch nur einer weit auseinander gezogenen ländlichen Diözese, die sich über Zehntausende von Quadratmeilen erstreckt, schlichtweg nicht mehr möglich.

„So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean"

Nichtsdestoweniger neigen solche Bürokratien dazu, die hierarchischen Amtsinhaber, denen sie dienen sollen, an einer direkten Berührung mit den Freuden und Hoffnungen, dem Kummer und den Sorgen der Gläubigen zu hindern und sich selbst als dauernde Zentren von Einfluss und Macht zu etablieren.

Bürokratien überwachen den aufwärts, entlang der hierarchischen Weisungskette verlaufenden Informationsfluss und neigen dazu, solche Informationen auszusortieren, die entmutigend oder störend sind und von der Linie der hierarchischen Führung - und der Bürokratie selbst - abweichen. Umgekehrt sind Bürokratien Kanäle für den abwärts, von der Führungsebene zu den untergeordneten Organisationseinheiten und letztlich zu den von diesen Organisationseinheiten verwalteten Individuen strömenden Informationsfluss. Know-how und Fachwissen sind die Quellen der Macht in einer Organisation, und deswegen neigen Bürokratien dazu, an die untergeordneten Glieder der Weisungskette nur eben soviel an Information weiterzugeben, wie diese benötigen, um die ihnen zugewiesenen Funktionen ausführen zu können. Durch vorsichtiges Steuern des aufwärts und abwärts verlaufenden Stroms von Know-how und Fachwissen versetzen Bürokratien ihre Klienten in einen Zustand der permanenten Abhängigkeit. Auf diese Weise sind sie effiziente Ausführungsorgane einer von oben geübten Kontrolle und Befehlsgewalt, doch wenig geeignet, wenn es darum geht, „die Basis" zu stärken oder ihr auch nur zuzuhören.[17]

Diese bürokratischen Strukturen im Herzen der Weltkirche und der Ortskirchen haben die einseitige Dynamik der vorherrschenden christomonistischen *communio*-Ekklesiologie verstärkt und alte wie neue Beratungsstrukturen an den Rand gedrängt, die in der Kirchenführung auch den Geführten eine Stimme geben und die im Wesentlichen synodale Dimension der Kirche zum Ausdruck bringen sollten.[18] Auf weltkirchlicher Ebene ist die Synode der Bischöfe, die eigentlich als ein Forum des regelmäßigen Dialogs zwischen dem Papst und den Bischöfen auf der ganzen Welt gedacht war, von der Römischen Kurie „geschluckt" worden.[19] Obwohl die Synoden regelmäßig abgehalten werden, führen ihre „Erwägungen" zu päpstlichen Mahnschreiben, die auch ohne den Beitrag der Bischöfe entstanden sein könnten und dies allem Anschein nach zuweilen auch sind.[20] Auf der Ebene der Ortskirchen scheinen die jüngsten Weisungen des Vatikans in der Absicht verfasst worden zu sein, die Diskussionsfreiheit der Diözesansynoden denselben Beschränkungen zu unterwerfen, wie sie für die Synode der Bischöfe bereits gültig sind.[21] Hinzu kommt, dass das Presbyterium (oder das im Ausster-

ben begriffene Domkapitel) fast nirgends ernsthaft das Wort ergriffen hat, „um dem Bischof bei der Leitung der Diözese behilflich zu sein" (can. 495, §1), und dass Verwaltungs- und Pfarrgemeinderäte sowohl auf Diözesan- als auch auf Gemeindeebene als Stimme der Gläubigen in der Diözesan- und Gemeindeleitung weitgehend wirkungslos geblieben sind.[22] Infolgedessen haben die offiziellen Strukturen, die den Gläubigen die Ausübung ihres Rechts erleichtern sollten, sowohl der Kirchenführung als auch ihren Mitgläubigen gegenüber „ihre Bedürfnisse" und „ihre Meinung zu Fragen, die das Wohl der Kirche betreffen" zu artikulieren (can. 212, §2-3), sich dort, wo sie überhaupt existieren, als zu schwach und zu diskret erwiesen, um die Kommunikation zwischen den Gläubigen und der Kirchenleitung wirksam zu befördern - vor allem dann, wenn sie bohrende Unzufriedenheit und unangenehme Wahrheiten zu verkünden hatten, die die Kirchenleitung lieber nicht hören wollte. Das Nichtvorhandensein gangbarer institutioneller Wege, auf denen die Gläubigen ihre Bedürfnisse und Meinungen zu Fragen, die das Wohl der Kirche betreffen, frühzeitig zum Ausdruck bringen können, hat dazu beigetragen, den Skandal des sexuellen Missbrauchs in eine Kirchenkrise zu verwandeln.

C. Ist der Sinn der Kirche identisch mit dem Sinn der Institution?

Wenn die in den Konzilsdokumenten und im Codex des kanonischen Rechts festgeschriebene und von der inneren Dynamik zentralisierter Bürokratien gestärkte offizielle Ekklesiologie dazu führt, dass die Amtsträger in der Kirchenleitung hinter einem „Schleier der Fiktion" agieren, dann werden diese kirchlichen Amtsinhaber nur schwerlich der Versuchung widerstehen können, den Nutzen der Kirche mit dem Nutzen der von ihnen repräsentierten Institution gleichzusetzen (ein Nutzen, der nicht selten auch weitgehend mit den Interessen der Klasse der Amtsinhaber übereinstimmt). Dass es vor und während der gegenwärtigen Krise kirchliche Würdenträger gegeben hat, die dieser Versuchung erlegen sind, kann kaum bezweifelt werden. Eine erdrückende Masse von Beweisen spricht dafür, dass Bischöfe fast überall versucht haben, das öffentliche Erscheinungsbild der Kirche zu schützen, indem sie die Vorfälle leugneten, ignorierten oder bagatellisierten, indem sie sich stärker für den Leumund und die Rehabilitierung der schuldigen Priester als für die Bedürfnisse der Opfer oder die Verhinderung weiterer Missbrauchsfälle einsetzten und schließlich indem sie Informationen über sexuelle Übergriffe von Priestern und die Namen einzelner Priester vor den Gläubigen im Allgemeinen und vor denjenigen geheim hielten, die nach deren Versetzung gemeinsam mit diesen Priestern seelsorgerisch tätig oder der Seelsorge dieser Priester anvertraut waren.[23] Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die kirchlichen Würdenträger so sehr von der Notwendigkeit in Anspruch genommen waren, den Schein von Heil und Heiligkeit in der Kirche aufrechtzuerhalten, dass der Blick auf das von den Krebszellen des Bösen zerfressene Herz der Kirche ihre Entschlusskraft lähmte.

Man möchte meinen, die Amtsinhaber in der Kirchenführung hätten, geläutert

durch die Erfahrungen der letzten Jahre, gelernt, dass der wahre Sinn der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen nicht immer mit dem angenommenen Sinn der Kirche als einer Institution identisch ist und dass auch dieser letztgenannte Sinn zumindest langfristig Schaden nimmt, wenn der erstgenannte vernachlässigt wird. Doch die Antwort auf die Frage, ob die Kirchenführung diese schmerzliche Lektion gelernt hat, ist alles andere als beruhigend. Wenn die Würdenträger in der Vergangenheit den Sinn der Institution gesucht und dabei die augenfällige Sündhaftigkeit innerhalb der Kirche unterdrückt oder bagatellisiert haben, so scheinen sie jetzt darum bemüht, die Kirche oder zumindest die Reihen ihrer Kleriker auch von jeder nur angenommenen Sündhaftigkeit zu reinigen. Wie Richard John Neuhaus sehr scharf beobachtet hat:

„So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean"

„Die Feinheiten des kanonischen Rechts, einer fairen Prozessführung und der elementarsten Anstandsregeln haben in vielen Fällen eine Niederlage erlitten. Oder, wie es ein Kardinal Erzbischof nach Dallas formulierte: Vielleicht müssen einige Priester zum Nutzen der Kirche Unrecht erleiden. Kajaphas hat im Laufe der Geschichte immer wieder seine Nachahmer gefunden [...]
Und noch eine Reaktion erhebt den Anspruch, realistisch zu sein, wobei realistisch in diesem Falle soviel heißt wie gnadenlos: Es ist ein Jammer, dass der ganzen Sache womöglich auch einige unschuldige Priester zum Opfer fallen - aber wo gehobelt wird, da fallen eben auch Späne usw. Reizend. Doch dann müssen sich auch die Bischöfe um die Glaubwürdigkeit ihres eigenen Führungsstils Gedanken machen."[24]

Auf die augenfällige Sündhaftigkeit innerhalb der Kirche mit Leugnung, Bagatellisierung und Rationalisierung oder andererseits mit radikaler Amputation jedes Körperteils zu reagieren, das auch nur im Verdacht steht, infiziert zu sein, sind Taktiken, die die Unfähigkeit verraten, zwischen dem Sinn der Kirche und dem Sinn der Institution zu unterscheiden - die gemeinsame Unfähigkeit aller hohen Würdenträger, die „hinter dem Schleier der Fiktion" agieren.

D. Abwanderung bestrafen, Widerspruch unterdrücken

In seiner Untersuchung über den Niedergang in Firmen, Organisationen und Staaten nennt Albert Hirschman für den Fall, dass man mit dem Qualitätsverlust in der Leistung oder dem Produkt eines Unternehmens unzufrieden ist, zwei Möglichkeiten, diese Unzufriedenheit gegenüber der Unternehmensführung zu artikulieren: Abwanderung und Widerspruch.[25] Die Option „Abwanderung" wählen die unzufriedenen Kunden, wenn sie ein Produkt nicht mehr kaufen und sich stattdessen für ein anderes, von einem Konkurrenzunternehmen angebotenes Produkt entscheiden oder dann, wenn sie sich teilweise oder ganz von dem betreffenden Unternehmen zurückziehen; die Option „Widerspruch" wählen sie, wenn sie die Leitung eines Unternehmens direkt über ihre Unzufriedenheit in Kenntnis setzen. In der Geschäftswelt, wo die Markentreue tendenziell eher schwach ist, äußern die Kunden ihre Unzufriedenheit über die nachlassende Qualität eines Produkts, indem sie zu einer vergleichbaren Marke eines Konkur-

renzunternehmens wechseln (die Option „Abwanderung"). Die zurückgehenden Verkaufszahlen signalisieren sodann dem Management, dass man dem Qualitätsverlust entgegensteuern muss, wenn man nicht noch größere Verluste und letztlich den Bankrott des Unternehmens riskieren will. In sozialen Organisationen wie der Kirche, wo die Loyalität gegenüber der Organisation tendenziell eher hoch ist, artikulieren die Mitglieder ihre Unzufriedenheit mehr oder weniger direkt bei der Leitung der Organisation, damit diese entsprechende Gegenmaßnahmen ergreift (die Option „Widerspruch"), und wählen die Option „Abwanderung" erst dann, wenn sie jede Hoffnung auf eine Reaktion seitens der Leitung haben aufgeben müssen.[26]

Die Widerstandskraft einer Organisation, also ihre Fähigkeit, unvermeidliche Verluste in der Qualität ihrer Leistung zu überleben und sogar zu überwinden, hängt davon ab, wie wirkungsvoll die Organisationsleitung durch „Abwanderung" oder „Widerspruch" oder auch durch eine Kombination aus beidem aufgerüttelt und zu Gegenmaßnahmen bewegt werden kann, die den Leistungsrückgang aufhalten oder auch rückgängig machen. Die Führung der katholischen Kirche hat gegenüber solchen Äußerungen der Unzufriedenheit von unten durch Abwanderung, Widerspruch und vielfältige Kombinationen beider Möglichkeiten lange Zeit eine bemerkenswerte Unempfindlichkeit an den Tag gelegt. Die relative Gleichgültigkeit, mit der die kirchlichen Würdenträger die große Zahl der Priester hinnahmen, die in den 1970er Jahren und auch noch in der Zeit danach von der aktiven Ausübung ihres Amtes zurücktraten, hat Beobachter dazu veranlasst, die Kirche als ein „träges Monopol" zu charakterisieren.[27] Die für ein „träges Monopol" typische Unempfindlichkeit für „Widerspruch" hat die Kirchenführung auch mit ihrer relativen Gleichgültigkeit gegenüber der von unten geübten Kritik an der Verflachung, Mittelmäßigkeit und sinkenden Qualität verschiedener Aspekte des kirchlichen Lebens an den Tag gelegt, so etwa mit den Reaktionen der Bischöfe auf den weithin geäußerten Unmut über ihr Verhalten in der Krise des sexuellen Missbrauchs.

Die katholische Kirche ist eine Organisation, der es gelungen ist, unter ihren Gläubigen einen verhältnismäßig hohen Grad an Loyalität zu erzielen. Diejenigen, die sich das Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi weiterlebt, zu Eigen gemacht und verinnerlicht haben, zahlen einen hohen Preis, wenn sie ihrer Unzufriedenheit darüber, dass die Organisation Kirche eine unangemessene oder sinkende Leistung erbringt, mit der Option der „Abwanderung" Ausdruck verleihen wollen. Dennoch haben die Kirchenleitungen selbst alles getan, um die Gläubigen von der Option des „Widerspruchs" abzubringen (indem sie Abweichler unter den Theologen zum Schweigen verurteilten, sich einer seriösen Diskussion oder auch nur einer Begegnung mit einzelnen oder Gruppen von Kritikern der herrschenden Politik und Praxis verweigerten und Gruppen, die nicht ganz und gar mit den kirchlichen Autoritäten übereinstimmten und sich ihrer Kontrolle unterwarfen, die Benutzung kirchlicher Einrichtungen für ihre Zusammenkünfte untersagten). Sie haben sich dem Widerspruch gegenüber so lange taub gestellt, bis der Schrei

- wie in der gegenwärtigen Krise - schließlich so laut wurde, dass man ihn nicht mehr ignorieren konnte. Die christomonistische *communio*-Ekklesiologie der Konzilsdokumente und des überarbeiteten Codex liefert den ideologischen Überbau, und die zentralisierten Bürokratien auf welt- und ortskirchlicher Ebene stellen die Infrastruktur bereit, um den „Widerspruch" der Gläubigen als unrechtmäßig darzustellen, zu unterdrücken oder zu verteufeln und um zu verhindern, dass er wie ein Katalysator Selbstheilungskräfte freisetzt, die geeignet wären, den Niedergang in den Leistungen der Kirche als religiöser Organisation aufzuhalten und sie aus der Mittelmäßigkeit herauszuführen.

„So träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean"

III. Schlussfolgerung

Hirschmans Schlussfolgerungen im Hinblick auf das Schicksal von Organisationen, die weder „Abwanderung" noch „Widerspruch" zulassen, um den institutionellen Niedergang aufzuhalten, verheißen nichts Gutes für die Kirche, wenn sie ihren gegenwärtigen Kurs nicht ändert:

„Abwanderung wird als Verrat und Widerspruch als Meuterei betrachtet. Solche Organisationen werden auf lange Sicht weniger überlebensfähig sein als andere; wenn Abwanderung und Widerspruch illegal sind und schwer bestraft werden, dann wird man diese Optionen erst zu einem Zeitpunkt praktizieren, wo der Niedergang ein so fortgeschrittenes Stadium erreicht hat, dass eine Rettung nicht mehr möglich oder auch nicht mehr wünschenswert ist."[28]

Da die katholische Kirche nicht auf der einen Seite ihr Selbstverständnis als Kirche Christi aufrechterhalten und auf der anderen Seite diejenigen, die mit der sinkenden Qualität der kirchlichen Leistungen unzufrieden sind, dazu auffordern kann, ihre Option der „Abwanderung" wahrzunehmen, muss sie dafür sorgen, dass die Option „Widerspruch" für die Gläubigen zu einem gangbaren und effizienten Weg wird. Dass die Kirche wirkungsvollen „Widerspruch" braucht, um ihren Verfall zu einem ziellos dahintreibenden Volk aufzuhalten, heißt nicht, dass die Kirche eine Demokratie werden soll. Selbst so unverrückbar hierarchische und undemokratische Organisationen wie das Militär oder multinationale Körperschaften haben Wege gefunden, ihre Führung auf sinkende Leistungen und Qualitätsverlust hinzuweisen und sie zu Gegenmaßnahmen zu veranlassen. Wenn aber die Option „Widerspruch" zu einer effektiven Möglichkeit werden soll, erfordert dies eine ausgewogenere und stärker trinitarisch ausgerichtete Ekklesiologie als die eindimensionale, christomonistische *communio*-Ekklesiologie, die gegenwärtig in den Dokumenten des kirchlichen Lehramts und im kanonischen Recht vorherrscht, und es bedarf einer Überholung der bürokratischen Infrastruktur, die eher dazu geschaffen ist, Befehle und Kontrolle von oben weiterzugeben, als Kommunikation und Initiative von unten zu erleichtern. Der Glaube sagt uns, dass der Hauch des Heiligen Geistes letztlich die Brise sein wird, die die

Kirche davor bewahrt, auch weiterhin in der gegenwärtigen Flaute zu treiben. Doch es wäre anmaßend, wenn die Männer an Deck sich weigern würden, die Segel zu setzen, um die Brise einzufangen, wenn sie denn kommt - zu dem Zeitpunkt, den Gott für den richtigen hält. Denn schließlich war es menschliche Dummheit, die uns zu einer Mannschaft von armen Seelen auf einem dümpelnden Schiff gemacht hat, „so träge wie ein gemaltes Schiff auf einem gemalten Ozean."

[1] Eine Diskussion zur Entstehung der Krise in Irland, England und anderen Teilen Europas bietet Gerard Mannion, *‚A Haze of Fiction:' Legitimation, Accountability, and Truthfulness,* in: Francis Oakley/Bruce M. Russet (Hg.), Governance, Accountability, and the Future of the Catholic Church, New York 2003, 161-177.

[2] Vgl. Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, *Charter for the Protection of Young People, Revised* und *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons, Revised,* in: Origins 32, Nr. 25, 28. November 2002, 409 und 411-418.

[3] Dieses Bild und große Teile der folgenden Inhalte verdanke ich Peter Steinfels, *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America,* New York 2003.

[4] Ebd., 103-161.

[5] Ebd., 203-241 und ausführlicher in Dean R. Hoge u.a., *Young Adult Catholics,* Notre Dame 2003.

[6] Vgl. Steinfels, *A People Adrift,* aaO., 165-202.

[7] Vgl. William Dinges u.a., *A Faith Loosely Held: The Institutional Allegiance of Young Catholics,* in: Commonweal, 17. Juli 1998, 13-18.

[8] Edward J. Kilmartin, *Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy,* in: The Jurist 41 (1981), 352-362.

[9] Ebd., 361.

[10] Ebd., 352-357.

[11] Ebd., 361.

[12] Vgl. Avery Dulles, *Changing Concepts of Church Membership,* in: ders., The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation, New York 1977, 135-138.

[13] Vgl. die wiederholte Beschwörung dieses Slogans bei Donald W. Wuerl, *Reflections on Governance in the Church,* in: Oakley/Russett (Hg.), Governance, aaO., 13-24. Eher theoretische Grundlagen derselben Sichtweise finden sich bei Eugenio Corecco, *Synodal or Democratic Structure of the Particular Church* und *Ecclesiological Bases of the Code,* in: Graziano Borgonovo/Arturo Cattaneo (Hg.), Canon Law and Communio, Vatikanstadt 1999, 70-102 und 284-296 und Joseph Ratzinger, *Freiheit und Bindung in der Kirche,* in: ders., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 165-182.

[14] Yves M. J. Congar, *Pour une église servante et pauvre,* zit. nach Gerard Mannion, A Haze of Fiction, aaO., 161 (deutsch: Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965).

[15] Vgl. A. M. Stickler, *Le riforme della Curia nella storia della Chiesa,* in: Piero Antonio Bonnet/Carlo Gullo (Hg.), La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus", Vatikanstadt 1990, 1-16 und Thomas J. Reese, *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church,* Cambridge 1996, 106-139.

[16] Vgl. James H. Provost, *Diocesan Administration: Reflections on Recent Developments,* in: The Jurist 41 (1981), 81-104; Kevin M. McDonough, *Beyond Bureaucracy: New Strategies for Diocesan Leadership,* in: CLSA Proceedings 61 (1999), 251-266; und ders., *Diocesan Bureaucracy,* in: America 177, 11. Oktober 1997, 9-13.

[17] Zur Arbeitsweise und zu den Tendenzen von Bürokratien im Allgemeinen vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen [5]1972ff, S. 551-576. Zu ihrer Arbeitsweise im Besonderen, nämlich auf dem Sektor Kirche, vgl. James H. Provost, *Toward a Renewed Canonical Understanding of Official Ministry,* in: The Jurist 41 (1981), 463-469 und McDonough, *Diocesan Bureaucracy,* aaO., 11-12.

[18] Vgl. Patrick Granfield, *Die Legitimation und Bürokratisierung kirchlicher Gewalt,* in: CONCILIUM 24 (1988), 223-228. Zum synodalen Element der Kirche vgl. Winfried Aymans, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung,* München 1970 und die Aufsatzsammlungen: Winfried Aymanns/Karl-Theodor Geringer/Heribert Schmitz (Hg.), *Das konsoziative Element in der Kirche,* St. Ottilien 1989 und *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église,* Paris 1992.

[19] Reese, *Inside the Vatican,* aaO., 55-65.

[20] Vgl. Jan Grootaers/Joseph A. Selling, *The 1980 Synod of Bishops „On the Role of the Family": An Exposition of the Events and an Analysis of its Text,* Leuven 1983, über den mangelnden Einfluss der Synode und ihrer Arbeit auf das anschließend publizierte päpstliche Mahnschreiben *Familiaris consortio.*

[21] Vgl. Kongregation für die Bischöfe und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Instructio de Synodis diocesanis agendis,* 19. März 1997, in: AAS Nr. 79 (1997), 706-727.

[22] Vgl. James H. Provost, *The Working Together of Consultative Bodies - Great Expectations?,* in: The Jurist 40 (1980), 257-281.

[23] Einen Überblick über die Situation in den Vereinigten Staaten bietet der „Investigative Staff" des Boston Globe, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church,* Boston 2002. Ein ebenso erschöpfender Überblick über die Situation in Großbritannien findet sich in der Nolan Review, *Review on Child Protection in the Catholic Church in England and Wales,* www.nolanreview.org.uk.

[24] Richard John Neuhaus, *In the Aftermath of Scandal,* in: First Things, Februar 2004, 60.

[25] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States,* Cambridge 1970, 3-5. (Deutsch: *Abwanderung und Widerspruch,* Tübingen 1974).

[26] Ebd., 76-105.

[27] John Seidler, *Priest Resignations in a Lazy Monopoly,* in: American Sociological Review 44 (1979), 774. Kennzeichen eines „trägen Monopols" sind: „(1) Die Organisation ist ein wirkliches Monopol, d.h., sie hat die alleinige Kontrolle über einen Rohstoff oder ein Produkt. (2) Die Verantwortlichen sind langsam, wenn es darum geht, die Qualität des Produkts, der Politik oder der Struktur der Organisation zu verbessern. (3) Die Verantwortlichen ziehen es vor, Kunden oder Personal, das Widerspruch (Kritik) äußert, zu verlieren, statt die Qualität zu verbessern. (4) Sie begünstigen, häufig durch eingeschränkten Wettbewerb, die Abwanderung von Kritikern. (5) Das erlaubt ihnen die Fortsetzung ihrer Status-Quo-Politik und die Aufrechterhaltung eines nur mittelmäßigen Managements, denn mit der Abwanderung von Kritikern wird auch der Ruf nach Veränderung leiser, und übrig bleibt gewöhnlich nur das konservative oder unbeteiligte Lager." Vgl. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty,* aaO., 57-75.

[28] Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty,* aaO., 121.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Sexueller Missbrauch als Straftat im kanonischen Recht

Plädoyer für eine konsequente Anwendung der geltenden Rechtsnormen der katholischen Kirche

Hans-Jürgen Guth

Sowohl staatliches als auch kirchliches Recht[1] verbieten sexuellen Missbrauch. Obwohl sich in den unterschiedlichen Rechtssystemen das, was als sexueller Missbrauch definiert ist, im Detail auch unterscheidet, gehen sowohl staatliche als auch kirchliche Rechtsordnungen davon aus, dass sexueller Missbrauch immer dann vorliegt, wenn eine unerwünschte Handlung mit sexuellem Bezug einer anderen Person ohne deren Einverständnis aufgezwungen wird. Staatliche Strafverfolgungsorgane können ebenso wie kirchliche Behörden in der Regel erst aktiv werden, wenn sie entweder durch Anzeige oder auf andere Art und Weise Kenntnis von solchen unerlaubten Handlungen erhalten haben. Eine Verpflichtung zu einer aktiven, über die Strafsanktionen im Einzelfall hinausgehenden Prävention zur Verhinderung unerwünschter sexueller Belästigungen und Übergriffe findet sich dabei sowohl im staatlichen Recht als auch im kirchlichen Recht erst in jüngster Zeit.

Was aber strafrechtliche Sanktionen für sexuellen Missbrauch betrifft, kann das kirchliche Recht auf eine lange Tradition verweisen. Dies belegt leider auch, dass es sexuellen Missbrauch in der Kirche schon immer gegeben hat. Denn hätte es keine Fälle gegeben, hätte man entsprechende Fälle nicht in die frühen kirchlichen Bußbücher und Rechtssammlungen aufgenommen.[2] Die *Corpus Iuris Canonici* genannte Sammlung entwickelte sich auf universalkirchlicher Ebene zur bedeutendsten, die spätestens seit der Ausgabe durch die *Correctores Romanes* sogar quasioffiziellen Charakter hatte.[3] Kirchliches Recht ist als Entscheidungssammlung von Rechtsentscheidungen konkreter Fälle entstanden, auf die dann zur Begründung von Entscheidungen ähnlicher Fälle zurückgegriffen wurde. Dieses heute noch im angelsächsischen Rechtsraum vorherrschende „case law" wurde im kontinentaleuropäischen Recht durch ein Gesetzesrecht in der Form von durch den Gesetzgeber promulgierten Gesetzesbüchern weitgehend abgelöst. Für die katholische Kirche geschah dies durch den *Codex Iuris Canonici* von 1917 (CIC 1917)[4], der im Jahr 1983 durch einen neuen *Codex Iuris Canonici* (CIC 1983)[5] abgelöst wurde. Für die mit Rom unierten Ostkirchen gibt es seit 1990 ebenfalls ein Gesetzbuch, den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO).[6]

Im *Codex Iuris Canonici* von 1917 wird, wie James Provost nachgewiesen hat, erstmals in einem offiziellen Gesetzestext der katholischen Kirche sexuelles Fehlverhalten mit einem Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs um-

schrieben.[7] Die im *Corpus Iuris Canonici* gesammelten Entscheidungen benennen, da ihnen ein bestimmter Sachverhalt zugrundeliegt, die einzelnen Verfehlungen sehr konkret. Gelegentlich lassen sich allenfalls andere Umschreibungen des Sachverhalts finden. Die einschlägige Bestimmung des heute geltenden *Codex Iuris Canonici* von 1983 hat in can. 1395 die Umschreibung sexuellen Fehlverhaltens als Verstoß gegen das sechste Gebot aus can. 2359 CIC 1917 übernommen. Die parallele Strafvorschrift im CCEO hingegen spricht in can. 1453 von einer Sünde gegen das Gebot der Keuschheit und enthält keinen ausdrücklichen Verweis auf das sechste Gebot des Dekalogs. Gleiches gilt für den eigens in can. 1387 CIC 1983 bzw. can. 1458 CCEO geregelten Spezialfall des sexuellen Missbrauchs in Zusammenhang mit der Beichte. Die beiden in Geltung befindlichen universalkirchlichen Gesetzbücher der katholischen Kirche enthalten im Hinblick auf sexuellen Missbrauch bzw. sexuelles Fehlverhalten nur diese ausschließlich Kleriker und Ordensangehörige betreffenden Strafvorschriften. Im vorkodikarischen Recht finden sich ebenso wie noch im CIC 1917 (cann. 2356 und 2357) darüber hinaus einschlägige Strafvorschriften, die für alle Getauften galten.

can. 1395 CIC 1983

§ 1. Ein Kleriker, der, außer dem in can. 1394 erwähnten Fall, in einem eheähnlichen Verhältnis lebt, sowie ein Kleriker, der in einer anderen äußeren Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs verharrt und dadurch Ärgernis erregt, sollen mit der Suspension bestraft werden, der stufenweise andere Strafen bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand hinzugefügt werden können, wenn die Straftat trotz Verwarnung andauert.

§ 2. Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt hat, soll, wenn nämlich er die Straftat mit Gewalt, durch Drohungen, öffentlich oder an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen hat, mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen.

can. 1453 CCEO

§ 1. Ein Kleriker, der in einem eheähnlichen Verhältnis lebt, oder anders in einer äußeren Sünde gegen die Keuschheit verharrt und dadurch Ärgernis erregt, soll mit der Suspension bestraft werden, der stufenweise andere Strafen bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand hinzugefügt werden können.

§ 2. Ein Kleriker, der eine verbotene Eheschließung versucht hat, soll aus dem Klerikerstand entlassen werden.

§ 3. Ein Ordensangehöriger, der das öffentliche ewige Gelübde der Keuschheit abgelegt hat und nicht die heilige Weihe empfangen hat, soll mit einer angemessenen Strafe belegt werden, wenn er diese Straftaten begeht.

can. 1387 CIC 1983

Ein Priester, der bei der Spendung des Bußsakramentes oder bei Gelegenheit oder unter dem Vorwand der Beichte einen Pönitenten zu einer Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs zu verführen versucht, soll, je nach Schwere der Straftat, mit Suspension, mit Verboten, mit Entzug von Rechten und, in schweren Fällen, mit der Entlassung aus dem Klerikerstand bestraft werden.

can. 1458 CCEO

Ein Priester, der bei der Spendung der Beichte oder bei Gelegenheit oder unter dem Vorwand der Beichte einen Pönitenten zur Sünde gegen die Keuschheit verführt hat, soll mit einer angemessenen Strafe belegt werden, die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgeschlossen.

Mit dem Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* vom 30. April 2001[8] und dem gleichzeitig veröffentlichten Schreiben der Glaubenskongregation vom 18. Mai 2001[9] wurde die Zuständigkeit für Straftaten gegen die Sittlichkeit, die von einem Kleriker an einer noch nicht 18 Jahre alten Person begangen wurde, universalkirchlich der Glaubenskongregation übertragen. Nach can. 1405 § 1 n. 2 und n. 3 CIC 1983 liegt die ausschließliche Zuständigkeit in Strafsachen von Bischöfen und Kardinälen beim Papst. Für den Bereich der lateinischen Kirche ist es in allen anderen Fällen Aufgabe des zuständigen Diözesanbischofs, für eine entsprechende Strafverfolgung zu sorgen.[10] Dies ergibt sich auch eindeutig aus can. 277 § 3 CIC 1983. Die parallele Bestimmung in can. 374 CCEO verweist stattdessen allgemein auf das Partikularrecht. Can. 277 CIC 1983 und can. 373 bzw. can. 374 CCEO bilden sozusagen die Grundlage für die oben wiedergegebenen Strafbestimmungen.

can. 277 CIC 1983

§ 1. Die Kleriker sind gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen zu wahren; deshalb sind sie zum Zölibat verpflichtet, der eine besondere Gabe Gottes ist, durch welche die geistlichen Amtsträger leichter mit ungeteiltem Herzen Christus anhangen und sich freier dem Dienst an Gott und den Menschen widmen können.

§ 2. Die Kleriker haben sich mit der gebotenen Klugheit gegenüber Personen zu verhalten, mit denen umzuge-

can. 373 CCEO

Der Zölibat der Kleriker, um des Himmelreiches willen gewählt und dem Priestertum sehr angemessen, ist überall sehr hoch zu schätzen, so wie es Tradition der Kirche ist; ebenso ist der Stand der verheirateten Kleriker, der in der Praxis der jungen Kirche und der orientalischen Kirchen durch die Jahrhunderte bestätigt ist, in Ehren zu halten.

hen die Pflicht zur Bewahrung der Enthaltsamkeit in Gefahr bringen oder bei den Gläubigen Anstoß erregen könnte.
§ 3. Dem Diözesanbischof steht es zu, darüber eingehendere Normen zu erlassen und über die Befolgung dieser Pflicht in einzelnen Fällen zu urteilen.

can. 374 CCEO

Die unverheirateten und die verheirateten Kleriker müssen sich durch die Tugend der Keuschheit auszeichnen; es ist Sache des Partikularrechts, geeignete Mittel festzulegen, um dieses Ziel zu erreichen.

Die strafprozessrechtlichen Vorschriften der beiden kirchlichen Gesetzbücher können hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden (cann. 1717-1731 CIC 1983 und cann. 1468-1487 CCEO).[11] Beide Bücher enthalten detaillierte Vorschriften für ein gerichtliches Verfahren, das aber in der Praxis nur sehr selten angewandt wird.[12] Dies hat mehrere Gründe. Ein Grund dürfte die in den beiden Codices selbst formulierte Zurückhaltung gegenüber gerichtlichen Verfahren sein.[13] Vielfach dürfte es einfach neben mangelndem Vertrauen auf tragfähige kirchenrechtlich legitimierte Konfliktlösungen im Allgemeinen auch eine selbst bei Bischöfen weit verbreitete Unkenntnis einschlägiger kirchenrechtlicher Bestimmungen sein, die verantwortlich war und ist für eine sich außerhalb des geltenden Rechts bewegende, meist als „pastoral" etikettierte Vorgehensweise kirchlicher Autoritäten in Fällen von sexuellem Missbrauch.[14] Dies führt zu einer fatalen Ignorierung und Tabuisierung des Problems, die an sich den Skandal des sexuellen Missbrauchs erst recht zum Ärgernis werden lässt.[15] Die Tendenz, unter Skandalvermeidung zunächst und vor allem Skandalvertuschung zu verstehen, kann sich dabei als sehr verhängnisvoll erweisen. Rasche Aufklärung, gerade um weitere potentielle Opfer zu schützen, oder aber um unberechtigte Vorwürfe und Anschuldigungen zu entkräften, kann nur ein offenes Vorgehen gewährleisten. Wer aus falsch verstandener Nächstenliebe hier meint, Betroffene oder die Öffentlichkeit durch Verheimlichen schonen zu müssen, macht sich zum Komplizen der Täter. Statt der gewünschten Schadensbegrenzung wird der Skandal dadurch nur noch größer.[16]
Ein weiterer Grund dürfte auch in can. 1344 n. 2 CIC 1983 bzw. can. 1409 § 1 n. 2 CCEO liegen, der dem Richter erlaubt, von einer Strafverhängung abzusehen, wenn der Schuldige „hinreichend von einer weltlichen Autorität bestraft worden ist oder diese Bestrafung vorauszusehen ist". Noch ein anderer Grund dürfte die im kirchlichen Strafrecht äußerst

Der Autor

Dr. Hans-Jürgen Guth ist Privatdozent für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozessrecht der römisch-katholischen Kirche in den U.S.A. seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fribourg 1993); Kirchenasyl. Probleme – Konzepte – Erfahrungen (zus. mit Monika Rappenecker, Mössingen-Talheim 1996); IUS REMONSTRANDI. Das Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs im kanonischen Recht (Fribourg 1999). Anschrift: Katholisches Dekanat Balingen, HeiligGeist-Kirchplatz 2, D-72336 Balingen. E-Mail: info@dekanat-balingen.de.

knappe Verjährungsfrist sein: Sie beträgt im Allgemeinen drei Jahre[17], nach can. 1362 § 1 n. 2 CIC 1983 bzw. can. 1152 § 2 n. 2 CCEO für ein in can. 1395 CIC 1983 bzw. can. 1453 CCEO beschriebenes Delikt fünf Jahre und für der Glaubenskongregation vorbehaltene Straftaten nach can. 1362 § 1 n. 1 CIC 1983 bzw. can. 1152 § 2 n. 1 CCEO in Verbindung mit dem oben erwähnten Schreiben der Glaubenskongregation vom 18. Mai 2001 zehn Jahre.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass der gesamtkirchliche Gesetzgeber die einschlägigen universalkirchlichen Bestimmungen auf Bitten bzw. Drängen der US-amerikanischen Bischofskonferenz für die USA modifiziert hat. Insbesondere wurde neben einer Verlängerung der Verjährungsfristen das Alter des Minderjährigen in can. 1395 § 2 CIC 1983 auf 18 Jahre erhöht. Diese durch Reskript verfügte Derogation der allgemein weiterhin gültigen Normen des CIC 1983 galten ab dem 25. April 1994 in den USA zunächst für einen Zeitraum von fünf Jahren, der zwischenzeitlich um weitere zehn Jahre bis zum 25. April 2009 verlängert wurde.[18]

Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State heißt der 1995 von der US-amerikanischen Bischofskonferenz veröffentlichte Leitfaden, der die einschlägigen kirchenrechtlichen Bestimmungen in einer auch Nicht-KanonistInnen verständlichen Sprache erläutert.[19] Einzelne Diözesen in den USA haben daraufhin auch eigene Richtlinien zum Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Dienst erlassen bzw. bereits bestehende modifiziert.[20] Um den durch den zum Teil weiterhin auch nicht adäquaten Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs entstandenen Schaden nicht zu vergrößern, verabschiedete die US-amerikanische Bischofskonferenz nicht nur eine „Charter for the Protection of Children and Young People" am 14. Juni 2002[21], sondern erhielt auch für die von ihr beschlossenen „Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons" durch Reskript der Bischofskongregation vom 8. Dezember 2002 die notwendige „Recognitio", so dass diese Normen mit ihrer Promulgation durch die US-amerikanische Bischofskonferenz seit dem 12. Dezember 2002 als partikulares Recht für die USA gelten.[22] „These norms are complementary to the universal law of the Church, which has traditionally considered the sexual abuse of minors a grave delict and punishes the offender with penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants", heißt es im Vorwort zu diesen Richtlinien. Einerseits verpflichten diese Normen nun alle Diözesen in den USA, eigene Richtlinien zum Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs zu erlassen.[23] Anderseits ist ein Hauptanliegen dieser Normen die konsequente Anwendung des kirchlichen Rechts, was sowohl durch eine Vielzahl von Verweisen auf die einschlägigen Bestimmungen als auch direkt angesprochen wird.[24] Hierzu äußerst hilfreich ist der von der Canon Law Society of America im Jahr 2003 veröffentlichte *Guide to the Implementation of the U.S. Bishops' Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*[25]. Nordamerikanische Kanonistinnen und Kanonisten haben sich etwa seit dem Jahr 1985 immer wieder mit

diesem Thema aus kirchenrechtlicher Sicht beschäftigt. Hiervon zeugt eine Reihe von einschlägigen Aufsätzen in der in Washington, D.C. erscheinenden Fachzeitschrift „The Jurist“[26] ebenso wie in der in Ottawa erscheinenden „Studia Canonica“[27].

In deutscher Sprache hat sich erstmals Myriam Wijlens im Jahr 1996 mit den kirchenrechtlichen Aspekten sexuellen Missbrauchs ausführlicher beschäftigt.[28] Ansonsten wurde in der deutschsprachigen Kanonistik erst in jüngster Zeit dieses Problem in Zusammenhang mit den von der Deutschen Bischofskonferenz am 26. September 2002 beschlossenen Leitlinien *Zum Vorgehen bei sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz* thematisiert.[29] Anders als die US-amerikanische Bischofskonferenz hat die Deutsche Bischofskonferenz nur rechtlich unverbindliche Leitlinien verabschiedet. Auch wenn diese Leitlinien „eine einheitliche Vorgehensweise gewährleisten“ sollen, zeigt die konkrete Umsetzung in vier zufällig ausgewählten Diözesen doch einige Unterschiede. Am konsequentesten scheinen sie mir in der Erzdiözese Bamberg umgesetzt; dort gibt es einen unabhängigen, d.h. bisher nicht in einem Dienst- oder Arbeitsverhältnis der Erzdiözese stehenden erzbischöflichen Beauftragten zur Prüfung von Vorwürfen sexuellen Missbrauchs, dem ein Arbeitsstab von sechs Personen zur Seite steht.[30] Ähnliches gilt auch für die Diözese Limburg, in der mit der Pastoralpsychologin und Maria-Ward-Schwester Frau Dr. Josefine Heyer eine Frau zur Beauftragten für den sexuellen Missbrauch bestellt wurde, der ein ständiger Arbeitsstab unter Vorsitz des Diözesanrichters Dr. Georg Bier zu Seite steht.[31] Die Diözese Rottenburg-Stuttgart hat statt einer/eines Beauftragten eine Kommission zum sexuellen Missbrauch eingesetzt.[32] Die Diözese Trier wiederum hat nur einen Beauftragten zum sexuellen Missbrauch ernannt.[33] Dass in den Diözesen Limburg und Rottenburg-Stuttgart zum Beispiel die jeweiligen Leiter der Personalabteilungen automatisch Mitglieder des Arbeitsstabes bzw. der Kommission sexueller Missbrauch sind, muss auf große Bedenken stoßen. Denn wenn in Fragen des sexuellen Missbrauchs entsprechend den jeweiligen diözesanen Ordnungen der Arbeitsstab bzw. die Kommission den zuständigen Diözesanbischof beraten und in der Aufsicht über die Organe der bischöflichen Verwaltung unterstützen soll, berät bzw. kontrolliert hier jemand sich selbst. Auch den Leiter der Personalabteilung gleichzeitig zum Beauftragten für den sexuellen Missbrauch zu ernennen, wie z.B. in der Diözese Trier geschehen, erscheint mir unabhängig von der unbestrittenen Integrität der betroffenen Personen eine unzulässige Vermischung nur getrennt wahrzunehmender Aufgaben.

Anders als moderne staatliche Rechtsordnungen, die auf dem Prinzip der Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Judikative beruhen, kennt das kirchliche Rechtssystem aufgrund der Einheit der Gewalt nur eine funktionale Aufteilung. Was die gerichtliche Vorgehensweise in der Kirche letztlich verhindert, ist jedoch sicher nicht die Vorstellung von der „Einheit der Gewalt“. Eher zutreffen wird die Befürchtung, z.B. als Diözesanbischof bei einer gerichtlichen Vorgehensweise nicht mehr Vorgehen und Verfahrensweise allein bestimmen zu können. Weil es

sowohl in verfahrensrechtlicher Hinsicht als auch im Hinblick auf die Zulässigkeit der durch Dekret verhängbaren Strafen keine adäquate Reaktion ermöglicht, kann grundsätzlich in Fällen des sexuellen Missbrauchs das außergerichtliche Strafdekret nach can. 1720 CIC 1983 bzw. can. 1486 CCEO in der Regel nicht in Betracht kommen. Keineswegs aber scheinen mir die Lösungspotentiale ausgeschöpft, die das bisher fast ausschließlich mit Ehenichtigkeitsverfahren beschäftigte kirchliche Gerichtswesen für das Problem des sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Dienst bietet. Der Ruf nach strengeren Normen[34] könnte sich so durch eine konsequente Anwendung bestehender Gesetze erübrigen. Berechtigte Kritik an bestehenden Normen sollte jedoch vom zuständigen kirchlichen Gesetzgeber ernst genommen werden.

Ein offener und transparenter Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs ist letztlich die einzige Möglichkeit zur Lösung des Skandals des sexuellen Missbrauchs, wobei der größere Skandal darin liegt, dass die zuständigen kirchlichen Autoritäten dieses Problem zum Teil jahrzehntelang nicht wahrhaben bzw. nicht wahrnehmen wollten oder sogar aktiv eine Skandalvertuschung betrieben haben. Außer in den USA und Deutschland sind nunmehr aber in vielen Ländern, wie z.B. Kanada, Irland, England und Wales, Schottland, Österreich und der Schweiz, von den zuständigen kirchlichen Instanzen, insbesondere auch den jeweiligen Bischofskonferenzen, vielfältige, nicht nur kirchenrechtliche Initiativen, sondern auch andere vertrauensbildende Maßnahmen unternommen worden.[35] Auch das bereits erwähnte Motu proprio des gesamtkirchlichen Gesetzgebers *Sacramentorum sanctitatis tutela* vom 30. April 2001[36] kann hierzu gezählt werden. Wünschenswert wäre es jedoch, wenn auch die im Motu proprio erwähnten „Normae substantiales" und „Normae processuales" offiziell veröffentlicht würden, die leider wie die frühere Instructio *Crimen sollicitationes* vom 16. März 1962 bisher nur den Ortsordinarien zugesandt wurden. Neben einer größeren Rechtssicherheit hätte dies zweifellos nicht nur einen im Interesse des gesamtkirchlichen Gesetzgebers liegenden präventiven Effekt, sondern wäre eine weitere vertrauensbildende Maßnahme.

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Schreiben *An die Priester* zum Gründonnerstag 2002 das Problem des sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Dienst direkt angesprochen: „In dieser Zeit erschüttern uns als Priester zutiefst die Sünden einiger unserer Mitbrüder, welche die Gnade des Weihesakraments verraten haben, indem sie den schlimmsten Ausformungen des ‚mysteriums iniquitatis' in der Welt nachgegeben haben. Auf diese Weise entstehen schwerwiegende Skandale, die zur Folge haben, daß ein dunkler Schatten des Verdachts auf alle anderen Priester fällt, die ihren Dienst ehrlich, konsequent und bisweilen mit heroischer Liebe ausüben. Während die Kirche den Opfern ihre Fürsorge zum Ausdruck bringt und ihre Kraft aufbietet, gemäß der Wahrheit und Gerechtigkeit auf jede schmerzliche Situation zu reagieren, sind wir alle - im Bewußtsein der menschlichen Schwachheit, aber im Vertrauen auf die heilende Kraft der göttlichen Gnade - dazu aufgerufen, das ‚mysterium Crucis' mit Liebe anzunehmen und uns beim Streben nach Heiligkeit mehr anzustrengen."[37]

Nicht nur im Interesse potentieller zukünftiger Opfer sexuellen Missbrauchs, sondern auch im Interesse aller kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie aller Katholikinnen und Katholiken könnte eine offene, transparente und konsequente Anwendung bestehender gesetzlicher Regelungen in der katholischen Kirche verlorenes Vertrauen wiedergewinnen. Dies würde der Kirche insgesamt auch erlauben, ihren Auftrag der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi in der Gesellschaft wieder mit voller Glaubwürdigkeit zu vertreten.

[1] Die Begriffe *kanonisches Recht* und *kirchliches Recht* werden in diesem Artikel synonym für das Recht der katholischen Kirche gebraucht. Selbstverständlich gibt es aber auch außerhalb der katholischen Kirche kirchliches Recht. So wird z.B. neben dem Recht der katholischen Kirche auch das Recht der anglikanischen Kirche als kanonisches Recht bezeichnet.

[2] James H. Provost, *Offenses against the Sixth Commandment: Toward a Canonical Analysis of Canon 1395*, in: The Jurist 55 (1995), 632-663, insbesondere 634-638; James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987.

[3] Emil Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris Canonici*, Bde. 1-2, Leipzig 1879-1881 (Nachdruck Graz 1959).

[4] AAS 9 (1917), Pars II. Zitiert wird folgende Ausgabe: *Codex Iuris Canonici. Pii Pontificis Maximi iussi digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Petro Card. Gasparri auctus*, Rom 1974.

[5] AAS 75 (1983), Pars II. Zitiert wird nach der zweisprachigen Ausgabe: *Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechts.* Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg, Kevelaer [5]2001.

[6] AAS 82 (1990),1033-1364. Zitiert wird nach der zweisprachigen Ausgabe: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Herausgegeben von Libero Gerosa und Peter Krämer. Übersetzt von Gerd Ludwig und Joachim Budin. Bearbeitet von Sabine Demel, Libero Gerosa, Peter Krämer und Ludger Müller. Liturgiewissenschaftliche und ostkirchenkundliche Fachberatung Michael Kunzler, Paderborn 2000.

[7] James H. Provost, *Offenses against the Sixth Commandment*, aaO. (Anm. 2).

[8] AAS 93 (2001), 737-739. Der Text findet sich auch auf der Homepage des Heiligen Stuhls im Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020110_sacramentorum-sanctitatis-tutela_lt.html.

[9] AAS 93 (2001), 785-788. Der Text findet sich auch auf der Homepage des Heiligen Stuhls im Internet: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula_graviora%20delicta_lt. html.

[10] Vgl. can. 1060 § 1 n. 1 und n. 2 CCEO. Im orientalischen Kirchenrecht finden sich weitere Ausnahmen wie z. B. in can. 1063 § 4 CCEO.

[11] Siehe hierzu z.B. Wilhelm Rees, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht - dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte*, Berlin 1993 und William H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law*, Ottawa 2000.

[12] „Auch wenn der Strafprozeß in der Praxis der kirchlichen Gerichte kaum vorkommt ..." so z.B. Hans Paarhammer, *Das Strafverfahren*, in: Joseph Listl/Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg [2]1999, 1212-1222, hier 1212. Das jährlich vom Secretaria Status Rationarum Generale Ecclesiae herausgegebene *Annuarium Statisticum Ecclesiae* enthält in seinem „Caput Tribunalia Dioecesium ac Regionum" nur Tabellen und

Angaben über Eheverfahren. Dies ist sicher auch als Indiz für die geringe Zahl anderer Verfahren, insbesondere von gerichtlichen Strafverfahren, zu deuten. Siehe z.B.: Secretaria Status Rationarum Generale Ecclesiae (Hg.), *Annuarium Statisticum Ecclesiae. Statistical Yearbook of the Church. Annuaire Statistique de L'Eglise 2001*, Vatikanstadt 2003, 411-489.

[13] Can. 1341 CIC 1983 und can. 1718 CIC 1983 bzw. can 1403 CCEO, siehe auch can. 1446 CIC 1983 bzw. can. 1103 CCEO.

[14] „When bishops decide to proceed extracanonically ... " John Beal, *Have Code, Will Travel: Advocacy in the Church of the 1990s*, in: The Jurist 53 (1993), 319-343, hier 337.

[15] Im Hinblick auf can. 1395 CIC 1983 formuliert John G. Proctor bereits im Jahr 1987: „It is clear from the context of the canon itself that deliberate ignorance of the offense or studied avoidance of the offender does little to remedy the problem." Für Proctor ist deshalb klar: „There can be no doubt that simple transfer or removal of an offender is no longer an adequate response to these situations, either in terms of civil law, nor in term of ecclesial concern." John G. Proctor, *Clerical Misconduct: Canonical and Practical Consequences*, in: Canon Law Society of America (Hg.), Proceedings of the Forty-Ninth Annual Convention, Nashville, Tennessee, October 12-15, 1987, Washington, D.C. 1988, 227-244, hier 231 Anm. 9 und 239.

[16] Hans-Jürgen Guth, *Nur kein Skandal: Thomas von Aquin und die Vermeidung öffentlichen Ärgernisses im kanonischen Recht*, in: Winfried Aymans/Stephan Haering/Heribert Schmitz (Hg.), Iudicare inter fideles, FS Th. Geringer, Sankt Ottilien 2002, 121-127.

[17] Can. 1362 § 1 CIC 1983 bzw. can. 1152 § 2 CCEO.

[18] Siehe hierzu z.B. Thomas J. Green, *Book VI. Sanctions in the Church. Canon 1395*, in: John P. Beal/James A. Coriden/Thomas J. Green (Hg.), New Commentary of the Code of Canon Law. Commissioned by The Canon Law Society of America, Mahwah, New Jersey 2000, 1598-1601, hier 1600-1601 Anm. 296 und John A. Alesandro, *Dismissal from the Clerical State in Cases of Sexual Misconduct: Recent Derogations*, in: CLSA Proceedings 56 (1994), 28-67.

[19] National Conference of Catholic Bishops (Hg.), *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*, Washington, D. C. 1995.

[20] Zum Beispiel die Erzdiözesen von Los Angeles, Kalifornien und von Saint Paul-Minneapolis, Minnesota und die Diözesen von Lafayette, Indiana und von Las Vegas, Nevada.

[21] Homepage der United States Conference of Catholic Bishops im Internet: www.usccb.org/ocyp/charter.htm. Siehe hierzu jetzt auch: United States Conference of Catholic Bishops (Hg.), *Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*, Washington, D.C. 2004. Der Bericht findet sich auch auf der Homepage der United States Conference of Catholic Bishops im Internet: www.usccb.org/ocyp/audit2003/report.htm.

[22] Homepage der United States Conference of Catholic Bishops im Internet: www.usccb.org/bishops/ norms.htm; bzw. Homepage des Heiligen Stuhls im Internet: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20021216_recognitio-usa_en.html.

[23] Norm 2, Satz 1: „Each diocese/eparchy will have a written policy on the sexual abuse of minors by priests and deacons, as well as by other church personnel."

[24] Zum Beispiel Norm 2, Satz 2: „This policy is to comply fully with, and is to specify in more detail, the steps to be taken in implementing the requirements of canon law, particularly CIC, canons 1717-1719, and CCEO, canons 1468-1470." oder Norm 8 A, Satz 1: „A. In every case involving canonical penalties, the processes provided for in canon law must be observed, and the various provisions of canon law must be considered (cf. Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State, 1995; Letter from the Congregation for the Doctrine of the Faith, May 18, 2001)."

[25] Canon Law Society of America (Hg.), *Guide to the Implementation of the U.S. Bishops'*

Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons, Washington, D.C. 2003.

[26] Bertram F. Griffin, *The Reassignment of a Cleric Who Has Been Professionally Evaluated and Treated for Sexual Misconduct with Minors: Canonical Considerations*, in: The Jurist 51 (1991), 326-339; Peter Cimbolic, *The Identification and Treatment of Sexual Disorders and the Priesthood*, in: The Jurist 52 (1992), 598-614; James H. Provost, *Some Canonical Considerations Relative to Clerical Sexual Misconduct*, in: The Jurist 52 (1992), 615-641; John P. Beal, *Doing what one can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, in: The Jurist 52 (1992), 642-683; John B. Hesch, *The Right of the Accused Person to an Advocate in a Penal Trial*, in: The Jurist 52 (1991), 723-734; Francis G. Morrisey, *Some Thoughts on Advocacy in Non-Matrimonial Cases*, in: The Jurist 53 (1993), 301-318; John P. Beal, *Have Code, Will Travel: Advocacy in the Church of the 1990s*, in: The Jurist 53 (1993), 319-343; John S. Grabowski, *Clerical Sexual Misconduct and Early Traditions Regarding the Sixth Commandment*, in: The Jurist 55 (1995), 527-591; John Tuohey, *The Correct Interpretation of Canon 1395: The Use of the Sixth Commandment in the Moral Tradition from Trent to the Present Day*, in: The Jurist 55 (1995), 592-631; James H. Provost, *Offenses against the Sixth Commandment: Toward a Canonical Analysis of Canon 1395*, in: The Jurist 55 (1995), 632-663.

[27] Michael Hughes, *The Presumption of Imputability in Canon 1321 § 3*, in: Studia Canonica 21 (1987), 19-36; Jerome E. Paulson, *The Clinical and Canonical Considerations in Cases of Pedophilia: The Bishop's Role*, in: Studia Canonica 22 (1988), 77-124; Kenneth E. Fischer, *Respondeat superior redux: May a Diocesan Bishop be Vacariously Liable for Intentional Torts of his Priests?*, in: Studia Canonica 23 (1989), 119-148; Thomas P. Doyle, *The Canonical Rights of Priests Accused of Sexual Abuse*, in: Studia Canonica 24 (1990), 335-382; Francis G. Morrisey, *Procedures to be Applied in Cases of Alleged Sexual Misconduct by a Priest*, in: Studia Canonica 26 (1992), 39-73; John P. Beal, *Administrative Leave: Canon 1722 Revisted*, in: Studia Canonica 27 (1993), 293-320; Kevin M. McDonough, *„I never knew what you really thought of me". Evaluation of Pastors and the Issue of Unassignability*, in: Studia Canonica 32 (1998), 145-156; Gregory D. Ingels, *Protecting the Right to Privacy when Examining Issues Affecting the Life and Ministry of Clerics and Religious*, in: Studia Canonica 34 (2000), 439-466; Francis G. Morrisey, *Addressing the Issue of Clergy Abuse*, in: Studia Canonica 35 (2001), 403-420.

[28] Myriam Wijlens, *Kirchenrechtliche Aspekte*, in: Stephen J. Rossetti/Wunibald Müller (Hg.), Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte, Mainz 1996, 156-172.

[29] Die Leitlinien finden sich auf der Homepage der Deutschen Bischofskonferenz im Internet (www.dbk.de) unter der Rubrik „Schriften". Sie sind aber z.B. auch abgedruckt im: Amtsblatt des Bistums Trier vom 1. Dezember 2002, 244-246 und Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 10. Oktober 2002, 181-184. In der von Andreas Weiß und Stefan Ihli herausgegebenen Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag *Flexibilitas Iuris Canonici*, Frankfurt am Main 2003 sind drei einschlägige Artikel in deutscher Sprache enthalten: 1.) Klaus Lüdicke, Der Glaubenskongregation vorbehalten - Zu den neuen strafrechtlichen Reservationen des Apostolischen Stuhls (441-455); 2.) Luc De Fleurquin, Pädophilie und „episkopein". Maßnahmen der Bischofskonferenzen von England und Wales sowie von Irland und Schottland (457-476); 3.) Rik Torfs, Die Entlassung aus dem Klerikerstand (476-497). Auf der von Ludger Müller, Sabine Demel, Libero Gerosa, Alfred E. Hierold und Peter Krämer vom 7. bis 9. März 2004 an der Universität Bamberg organisierten kirchenrechtlichen Tagung „Strafrecht in einer Kirche der Liebe - Notwendigkeit oder Widerspruch?" beschäftigt sich ein Arbeitskreis unter der Leitung von Alfred E. Hierold mit dem Thema „Pädophilie: kirchlicher Schutz für Opfer und Beschuldigte".

[30] Homepage der Erzdiözese Bamberg im Internet: www.eo-bamberg.de/eob/opencms/show_nachricht.html?f_newsitem_id=2827&f_action=show und www.eobamberg.de/eob/opencms/show_nachricht. html?f_newsitem_id=2826&f_action=show.

[31] Amtsblatt des Bistums Limburg vom 1. April 2003, 147-148 und Homepage der Diözese Limburg im Internet: www.bistumlimburg.de/index.php?page=000-009-001-000&eid=8353&type=theme.

[32] Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 10. Oktober 2002, 185-188 und Homepage der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Internet: www.drs.de/_Module/News_Anzeige.asp?NewsID=48& BereichID=7.

[33] Kirchliches Amtsblatt des Bistums Trier vom 1. Dezember 2002, S. 247 und Homepage der Diözese Trier im Internet: www.bistum-trier.de/cgi/editorsoffice?_SID=fake&_modus=suche&_bereich=artikel&_aktion= detail&idartikel=114604; siehe auch im Internet: www.wochenzeitung.paulinus.de/archiv/0249/bistuma3. htm.

[34] „Tatsächlich geht heute von großen Teilen des Weltepiskopats der Wunsch nach einer Verschärfung des Strafrechts zum Beispiel im Fall von Priestern aus, die der Pädophilie schuldig geworden sind ..." Joseph Cardinal Ratzinger, *Stellungnahme*, in: Stimmen der Zeit 124 (1999), 169-171, hier 170.

[35] Siehe z.B. die im Auftrag der Irischen Bischofskonferenz erstellte und im Dezember 2003 veröffentlichte Studie: Helen Goode/Ciarán O'Boyle/Hannah McGee, *Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland*, Dublin 2003.

[36] AAS 93 (2001), 737-739 (vgl. Anm. 8).

[37] L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 29. März 2002, 9-11, hier 11. Auch im Internet auf der Homepage des Heiligen Stuhls: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020321_priests-holy-thursday_ge.html.

Klerikaler Kindesmissbrauch und das Zusammenwirken von staatlichem und kirchlichem Recht

Rik Torfs

In den letzten Jahren hat der Kindesmissbrauch durch Priester die römisch-katholische Kirche in eine sehr ernste Krise gestürzt. Die Gründe für dieses abstoßende Verhalten sind in diesem Heft von verschiedenen Autoren eingehend analysiert worden. Ich persönlich möchte hier den rechtlichen Gesichtspunkt einbringen. Mit „rechtlich" meine ich Recht ganz allgemein, nicht nur im kanonischen Sinne.

In Sachen Kindesmissbrauch war das Kirchenrecht, ohne Anstoß von außen und als separate Disziplin, nicht in der Lage, zufriedenstellende Antworten auf das

Problem zu geben. Es brauchte dazu dringend die indirekte Hilfe des staatlichen Rechts und der öffentlichen Meinung.

Mein Beitrag wird im ersten Teil die kanonischen Normen und Instrumente, wie sie der Codex aus dem Jahre 1983 ausformuliert hat, analysieren und aufzeigen, warum sie mit der Frage des Kindesmissbrauchs durch Priester nicht zurecht kamen. Im zweiten Teil steht die Frage staatlicher Gesetze und ihr zunehmender Druck auf kirchliche Strukturen zur Debatte. Und schließlich sind einige Bemerkungen zur künftigen Rolle des Kirchenrechts und der Beziehungen zwischen Staat und Kirche angebracht.

I. Das Unvermögen des Kirchenrechts

Auf den ersten Blick ist kein Grund ersichtlich, warum das Kirchenrecht von seiner Struktur her nicht in der Lage sein sollte, mit Kindesmissbrauch durch Priester Erfolg versprechend umzugehen. Tatsache ist, dass die römisch-katholische Kirche, wenn es um Sexualbeziehungen ganz allgemein geht, sehr strenge Maßstäbe anlegt. Im Einzelnen sind die Kleriker gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen zu wahren und deshalb den Zölibat einzuhalten (can. 277 §1 CIC 1983). Dieses allgemeine Prinzip wird dann durch eine Reihe konkreter Vorschriften in Buch VI des Codex über die Strafbestimmungen in der Kirche näher ausgeführt. So ziehen zum Beispiel Verstöße gegen den Zölibat (can. 1394) und verschiedene Verletzungen der priesterlichen Keuschheit (can. 1395) strenge Strafen nach sich. Kindesmissbrauch wird in can. 1395 § 2 sogar ausdrücklich erwähnt: „Ein Kleriker, der sich ... gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt hat, soll, wenn nämlich er die Straftat mit Gewalt, durch Drohungen, öffentlich oder an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren begangen hat, mit gerechten Strafen belegt werden, gegebenenfalls die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen."[1]

Angesichts so klarer Rechtsbestimmungen scheint alles in bester Ordnung. Es gibt keinen vernünftigen Grund zur Skepsis gegenüber der Kirche und ihrer Einstellung zum klerikalen Kindesmissbrauch. Doch die Fakten sprechen eine andere Sprache: Sie beweisen, dass die Kirche als Institution in mehreren Ländern nicht in der Lage war, mit Kindesmissbrauch angemessen umzugehen.

Wie lässt sich dieses Versagen erklären? Lassen wir einmal psychologische oder theologische Gründe beiseite, so kann, rechtlich gesehen, der Grund für das Unvermögen in der „explosiven" Kombination zweier Faktoren gesehen werden: (a) in der Tatsache, dass die Kirche immer noch nach Art einer *societas perfecta* agiert und (b) in der Beobachtung, dass die Rechtskultur der Kirche an moderne Rechtsmaßstäbe nicht heranreicht. Es ist gerade das Zusammenwirken beider Elemente, das die verheerenden Folgen erklärt, die wir heute erleben und die ich im Folgenden verständlich zu machen suche.

a) Die Kirche als societas perfecta

Der österreichische Kirchenrechtler Franz Rautenstrauch († 1785) war vermutlich der erste, der den Ausdruck *societas perfecta* gebrauchte.[2] Er schrieb: „Die christliche Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs. Sie ist eine vollkommene Gesellschaft."[3] In den darauf folgenden Jahrhunderten vertieften viele Kirchenrechtler, unter ihnen Taparelli († 1862), Tarquini († 1874)[4] und Cavagnis († 1906)[5] diesen Gedanken. Eine sehr gute Definition stammt von Joseph Kleutgen, der für das Erste Vatikanische Konzil den Entwurf für das Schema *Tametsi Deus* verfasste. Für ihn ist die *societas perfecta* „eine von jeder anderen Versammlung von Menschen verschiedene Gesellschaft, die sich auf die ihr eigenen Weisen und aus den ihr eigenen Gründen auf ihr eigenes Ziel hinbewegt; die absolut, vollständig und selbstgenügend ist, um die Dinge zu erreichen, die zu ihr gehören und die keiner anderen Gesellschaft untersteht oder als Teil hinzugefügt oder mit ihr vermischt und vermengt ist"[6].

Autonomie ist hier ohne Frage der Schlüsselbegriff. Die Kirchenrechtler verwandten diesen Ausdruck der *societas perfecta,* um die protestantischen Rechtsgelehrten zu widerlegen, die die Ansicht vertraten, die Kirche sei keineswegs eine (rechtlich) vollkommene Gesellschaft, sondern ein *collegium* innerhalb des Staates. Außerdem meinten sie, Kirche wie Staat seien, beide in ihrer jeweils eigenen Ordnung, vollkommene Gesellschaften.

Pius XII.[7] war der letzte Papst, der den Begriff der *societas perfecta* gelegentlich noch gebrauchte. Bereits vor dem theologischen Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils war klar, dass der Gedanke der *societas perfecta* als theoretisches Konstrukt entwickelt worden war, um die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der staatlichen Gewalt und ihren ungerechtfertigten Übergriffen zu demonstrieren. Doch schließlich sprengte dieser Gedanke den gegebenen Rahmen und wurde zum Wesensbegriff von Kirche: Politische und rechtliche Begriffe fanden Eingang in die Theologie.

Das II. Vaticanum führte dann den Umschwung herbei. Der formale Begriff der *societas perfecta* tauchte in keinem Konzilsdokument mehr auf, um Kirche zu beschreiben. Dafür traten andere Bezeichnungen auf den Plan. Die Kirche wurde gesehen als Sakrament, als Volk Gottes, Leib Christi sowie als prophetische, priesterliche und eschatologische Gemeinschaft.[8]

Wahr ist aber auch, dass gleichzeitig der Begriff *societas perfecta* nie ausdrücklich zurückgewiesen wurde, nicht einmal auf theoretischer Ebene. Ist eine Ablehnung des Begriffs rein theoretisch gesehen (psychologisch) zwar schwierig, aber durchaus möglich, so ist sie auf mehr praktischer rechtlicher Ebene riskanter, wie das neue Kirchenrecht von 1983 mit seinen Bestimmungen hinreichend deutlich macht. Der Codex hatte zwar die Ambition, den konziliaren Neuaufbruch in die Rechtsordnung zu übertragen, doch stattdessen wiederholt und verstärkt er oft nur vorkonziliares Denken. Vor allem, was den Begriff der *societas perfecta* angeht, wurde klar, dass ein Verzicht auf diesen Begriff auf rechtlicher Ebene keine realistische Chance hatte. Can. 22 des CIC von 1983 in einem Teil von Buch I über *Allgemeine Normen* ist ein anschauliches und klares Beispiel dafür: „Weltli-

che Gesetze, auf die das Recht der Kirche verweist, sind im kanonischen Recht mit denselben Wirkungen einzuhalten, soweit sie nicht dem göttlichen Recht zuwiderlaufen und wenn nicht etwas anderes im kanonischen Recht vorgesehen ist."

Ladislas Örsy, der diesen Canon 1985 kommentiert, schrieb: „Die meiste Zeit über laufen Kirchenrecht und bürgerliches Recht parallel nebeneinander her und kommen unabhängig voneinander zur Anwendung; so untersteht in vielen Fällen die gleiche, ob natürliche oder juristische Person, zwei unterschiedlichen Ordnungen von Rechten und Pflichten, der des kirchlichen und der des bürgerlichen Rechts. Ergeben sich Konflikte, so müssen Experten her, um die beste Lösung herauszufinden."[9]

Mit dieser Ausdrucksweise gibt Örsy im Grunde genommen zu, dass die Kirche als (rechtlich) vollkommene Gesellschaft praktisch weiterbesteht. Das ist auch offensichtlich das, was can. 22 tatsächlich aussagt. Das Kirchenrecht kann sich, wenn auch nicht immer, nach freiem Ermessen weltlichen Rechtsnormen unterordnen oder auch nicht. Da, wo es um göttliches Recht geht, hat das weltliche Recht zurückzutreten. Gott kommt an erster Stelle. Doch mehr noch, selbst wenn göttliches Recht nicht in Gefahr ist (verletzt zu werden), bleibt das kanonische Recht autonom. Kirchliche Amtsträger können frei entscheiden, ob sie zivilrechtliche Normen anwenden oder nicht.

Das Leitprinzip ist eindeutig: Die Entscheidungsfreiheit liegt in der Hand der Kirche. Es bleibt ihr überlassen, ob sie sich *für* oder *gegen* die Anwendbarkeit weltlicher Rechtsvorschriften entscheidet; sie sind (falls angewandt) lediglich das Ergebnis einer autonomen Entscheidung kirchlicher Amtsträger. Ein solcher Gedankengang bestätigt ein festgefahrenes mentales Muster, das sich eben von der Theorie einer *societas perfecta* leiten lässt. Ausgangspunkt des Ansatzes ist die uneingeschränkte Freiheit und Eigenständigkeit der Kirche. Die Möglichkeit, dass staatliches Recht der Kirche bestimmte Rechtsnormen auferlegen kann, zum Beispiel verbindliche Vorschriften im Arbeits- oder Prozessrecht, wird von can. 22 nicht einmal angedacht. Die Beziehung zwischen kanonischen und weltlichen Rechtsbestimmungen ist eine *Einbahn*straße: Die Kirche *kann* weltliche Rechtsnormen in ihr eigenes System einfügen, ist aber niemals dazu *verpflichtet*. Es ist wohl offensichtlich, dass eine solche Einbahnstraßen-Entscheidung in einer modernen

Der Autor

Rik Torfs, geb. 1956, Lizentiate in Rechts- und Notarswissenschaften, Doktorat in kanonischem Recht. Seit 1988 ist er Professor an der Katholischen Universität Leuven und war von 1994 bis 2003 Dekan der kanonistischen Fakultät ebendort. Er ist Mitglied der Herausgebergremien der Zeitschriften „Revue de Droit Canonique" (RDC) und „European Consortium for State-Church Research", Herausgeber des „European Journal for Church and State Research" und gehört der Kommission für interkulturellen Dialog der belgischen Regierung an. Veröffentlichungen u.a.: De vrouw en het kerkelijk ambt. Analyse in functie van de mensenrechten in Kerk en Staat (Leuven 1985); Het huwelijk als levensgemeenschap. Een kerkrechtelijke benadering (Leuven 1990; Congregationele gezondheidsinstellingen. Toekomstige structuren naar profaan en kerkelijk recht (Leuven 1992); A Healthy Rivalry: Human Rights in the Church (Leuven 1995); De kardinaal heft verdriet (Leuven 2002). E-Mail: Rik.Torfs@law.kuleuven.ac.be.

demokratischen Gesellschaft sich leicht als naiv erweisen könnte. Das politische Gemeinwesen verpflichtet alle Bürger, auch Verbände und Religionsgemeinschaften, zur Einhaltung eines Minimums an Rechtsnormen. Sehr oft hängen diese Normen mit der demokratischen Ordnung und dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit zusammen. Die Tatsache, dass die Kirche sich dieser „Gefahr" oder (wenn man lieber einen neutralen Begriff vorzieht) dieses *Trends* nicht bewusst zu sein scheint, zeigt, wie sehr in einem kanonischen Kontext offensichtlich, aber unausgesprochen immer noch das Denken in *societas-perfecta*Kategorien vorherrscht.

b) Das Ungenügen der kanonischen Rechtskultur

Dass der Gedanke der *societas perfecta* im kirchlichen Rechtsdenken überlebt hat, geht Hand in Hand mit einem anderen Phänomen, nämlich ihrer unzulänglichen Rechtskultur. Der Codex verfügt zwar rein theoretisch über eine ausreichende Sammlung von Rechtsnormen, genug zumindest, um mit Missbrauchsproblemen fertig zu werden (can. 277, cann. 1394 und 1395), doch die praktische Umsetzung bleibt fragwürdig.

Zunächst kann die Entlassung aus dem Klerikerstand als mögliche Strafe für den Kindesmisshandler[10] rechtens nur durch ein gerichtliches Verfahren zustande kommen (can. 1342 § 2). Der „leichtere Weg" über ein außergerichtliches Verwaltungsdekret ist nicht vorgesehen. In der Praxis jedoch mangelt es den Kirchengerichten im Hinblick auf Missbrauchsverfahren an Sachkenntnissen und Erfahrung. Die meisten Gerichte haben während ihrer gesamten Existenz noch nie damit zu tun gehabt. Daraus ergibt sich ein ernsthaftes Problem: Wenn (a) die Kirche sich weiter so verhält, als wäre sie eine *societas perfecta* und (b) die richtigen Vorgehensweisen aus verfahrenstechnischen und praktischen Gründen so gut wie nie angewandt werden, dann hat die Gerechtigkeit keine Chance.

Weiter wäre zu sagen, dass die Nichtanwendung eines Strafgesetzes häufig ideologisch motiviert ist. Sicher machen verfahrenstechnische Probleme die Anwendung von Strafrechtsnormen in einem ordentlichen Gerichtsverfahren äußerst schwierig. Doch Strafbestimmungen nicht anzuwenden, ist ja fast schon fester Bestandteil der kirchlichen Tradition. In dieser Hinsicht ist can. 1341 klar. Ein Strafverfahren kann vom Ordinarius nur dann eingeleitet werden, „wenn er erkannt hat, dass weder durch mitbrüderliche Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens ein Ärgernis behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt ... werden kann". Mit anderen Worten, der für die Kirche so charakteristische, vorzugsweise „pastorale" Ansatz hat zur Folge, dass Strafbestimmungen erst im denkbar letzten Augenblick zur Anwendung kommen. Vor allem seit die Gesellschaft in westlichen demokratischen Staaten viel strengere Maßstäbe anlegte, als das in den siebziger oder frühen achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts der Fall war, reagiert das weltliche Recht auf rechtswidriges Verhalten viel schärfer als in der Vergangenheit und sieht die Einleitung eines Strafverfahrens bereits in einem sehr frühen Stadium vor.

Zusammenfassend lässt sich sagen, das Ungenügen des kanonischen Rechts mit

Bezug auf den Kindesmissbrauch durch Priester lässt sich durch eine Wechselwirkung zweier Elemente erklären: das unausgesprochene Weiterwirken des Konzepts der *societas perfecta* in Zusammenhang mit einer kanonischen Rechtskultur, die durch verfahrenstechnische Mängel und ideologische Blockierung daran gehindert wird, eine richtige Strafrechtsordnung auch praktisch umzusetzen.

II. Unter dem Druck staatlichen Rechts

Die Schwäche des sogenannten „autonomen" kanonischen Rechts verläuft parallel zu einer wachsenden Dominanz des weltlichen Rechtssystems. Auf zwei unterschiedliche Weisen wirkt sich die zunehmende Bedeutung des staatlichen Rechts auf die kirchliche Rechtsordnung im Allgemeinen und ihre Bestimmungen zum Umgang mit sexuellem Missbrauch im Besonderen aus. Zum einen hat das staatliche Recht heute einen viel weiteren Geltungsbereich als früher, zum andern haben Richter (und die öffentliche Meinung) immer weniger Hemmungen, bestehende Rechtsnormen in Fällen, die sich auf Kirchen und Religionsgemeinschaften beziehen, auch anzuwenden.

a) Der erweiterte Anwendungsbereich neuerer Staatsgesetzgebung

Vor hundert Jahren verfolgte die staatliche Gesetzgebung noch erheblich weniger ehrgeizige Ziele als heute. Viele Bereiche der Gesellschaft waren (rechtlich) überhaupt nicht geregelt; die Bürger konnten tun und lassen, was ihnen beliebte. Einige Beispiele hierfür: Es gab so gut wie kein Arbeitsrecht, Umweltgesetze galten lange als ein neues Thema, das Wettbewerbsrecht und der Verbraucherschutz waren nur ungenügend ausgebaut. Es gab weniger Gesetze und mehr Freiheiten - soweit ein kurzer Rückblick auf die Rechtssituation in westlichen Demokratien vor rund hundert Jahren.

Je ehrgeiziger dann die Ziele wurden, die die Gesetzgebung verfolgte, umso mehr schrumpfte logischerweise der Bereich kirchlicher Eigenständigkeit. So beeinflusst zum Beispiel das Arbeitsrecht zunehmend die Position von Kirchenangestellten. In vielen Ländern sind nur Priester mit eindeutig pastoraler Aufgabe vom Geltungsbereich der vielen arbeitsrechtlichen Bestimmungen ausgenommen. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist offensichtlich. Das kanonische Recht verliert seine Monopolstellung in der Bestimmung des Rechtsstatus der Kirchenangestellten.[11]

b) Die Ausweitung bestehenden staatlichen Rechts

Das weltliche Fallrecht erfordert immer mehr eine alle Bürger ausnahmslos erfassende Geltung der Grundrechte sowie ein Minimum an Rechtsgrundsätzen für alle Gruppen, die Teil der Gesellschaft sind, einschließlich der Religionsgemeinschaften. Was den Kindesmissbrauch durch Priester angeht, so wirkt sich

die staatliche Rechtsprechung dort, wo es um Haftungsfragen und die Schweigepflicht von Amtspersonen geht, mehr als zuvor auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften aus. Diese Entwicklung veranlasst die Kirchen, die eigenen Rechtsbestimmungen den allgemein geltenden staatlichen Maßstäben anzugleichen.

Die *Haftungsfrage* ist das erste signifikante Problem, das die Kirche dazu zwingt, ihre Bestimmungen den von fast allen Akteuren der modernen demokratischen Gesellschaft geteilten Normen anzupassen. Vor allem in den Vereinigten Staaten, wo die Schadensersatzforderungen ins Maßlose gehen, sieht sich die Kirche gezwungen, mit den von der weltlichen Gesellschaft gesetzten Rechtsnormen und Grundsätzen zurechtzukommen. In der Regel bleiben Versuche, die Haftung zu begrenzen, erfolglos. Dennoch wurden mehrmals Anstrengungen in dieser Richtung unternommen. Ein gutes Beispiel findet sich in den Missouri Digital News vom 27. Januar 1997. „James Tierney, der Anwalt der katholischen Diözese von Kansas City-St. Joseph, machte geltend, dass die Diözese für den sexuellen Missbrauch ihrer Priester nicht haftbar gemacht werden kann, da Einstellung, Entlassung, Aufsicht und Weiterverwendung der Kleriker (wegen der Fürsorgepflicht der Kirche) eine innerkirchliche Angelegenheit ist. ‚Die Beziehungen zwischen den Kirchen und ihrem Klerus sind anders geartet als die zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern', sagte Tierney ... Der Erste Zusatzartikel [zur US-Verfassung, d. Übers.] gesteht den Kirchen absolute Immunität gegenüber staatlichen Eingriffen zu ... Würde ein solcher Schutz fehlen, so wäre das nach seiner Argumentation ein Verstoß gegen die Freiheit der Religionsausübung."[12]

Schließlich veranlassten Haftungsprozesse und finanziell horrende Anspruchsregelungen die US-Bischofskonferenz zur Herausgabe eines *Grundsatzpapiers für die Diözesen und Bischöfe zum Umgang mit Behauptungen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen durch Priester oder Diakone.*[13] Die von den Bischöfen erarbeiteten Normen wurden von der römischen Bischofskongregation am 8. Dezember 2002 gutgeheißen. Diese Billigung ist Beweis für seine Vereinbarkeit mit dem allgemeinen Recht der römisch-katholischen Kirche. Doch schon am 14. Juni des gleichen Jahres hatte die amerikanische Bischofskonferenz in Dallas weitere Bestimmungen und eine *Charta zum Schutz von Kindern und Jugendlichen*[14] verabschiedet, die nicht die Zustimmung Roms gefunden hatten. Einer der Gründe dafür ist, dass die Dallas-Normen zwar alle notwendigen Rechtsmittel enthielten, um gerichtlich einklagbare Haftungsansprüche erfolgreich abzuwehren, dass sie jedoch in einigen Aspekten dem allgemeinen Kirchenrecht und den Erfordernissen des CIC von 1983 nicht genügend Rechnung trugen.[15] Mit anderen Worten, die kirchliche Strategie fiel von einem Extrem ins andere. Anfangs stellte sie eine Haftung der Institution prinzipiell in Frage, da man sie im Widerspruch zur Religionsfreiheit sah. Später stellte sich heraus, dass man eine Haftung nur würde vermeiden können, wenn man wirksame interne Rechtsvorschriften entwickelte und auch strikt anwendete. Das aber hieß, jede innerkirchliche Reform hatte an staatlichen Haftungsprinzipien Maß zu nehmen. Damit wurde die kirchliche Rechtsordnung plötzlich zweitrangig.

Haftungsprobleme sind natürlich nicht auf die Vereinigten Staaten beschränkt.

Sie treten ebenso gut in anderen Ländern auf, etwa in Belgien, den Niederlanden, in England, Irland und in vielen anderen Ländern, die zur westlichen Tradition gehören.

Ein weiteres sensibles Thema ist die *berufliche Schweigepflicht,* nicht zu verwechseln mit dem „Siegel" des Beichtgeheimnisses. Hier kam es vor dem Gericht von Caen (Frankreich) zu einer interessanten Verhandlung. Am 4. September 2001 wurde der Bischof von Bayeux, Pierre Pican, zu einer Freiheitsstrafe von drei Monaten (auf Bewährung) verurteilt. Man warf ihm vor, das Vergehen eines Priesters aus seiner Diözese an Minderjährigen den staatlichen Behörden nicht angezeigt zu haben. Der Bischof wusste über den Vorfall Bescheid, schickte den Priester für einige Monate in ein Exerzitienhaus und versetzte ihn dann in eine andere Pfarrei. Dort war er unter anderem für die Jugendarbeit der *Action de la jeunesse catholique* verantwortlich. Leider kam es hier kurz danach wieder zu neuen Missbrauchshandlungen an Kindern.[16]

Das Gericht von Caen entschied klar zugunsten des Opferschutzes. Bischof Pican, der die Fakten, wenn auch nicht in allen Einzelheiten kannte, hätte diese den staatlichen Behörden melden müssen. Amtlich begründete Schweigepflicht könne nicht als Entschuldigung für die Nichtanzeige eines Priesters, der Kindesmissbrauch begangen hatte, vorgebracht werden.

Am 7. September 2001 erklärte Bischof Pican, er habe nicht die Absicht, gegen die Entscheidung des Gerichts Berufung einzulegen. Er zog es vor, in seiner Diözese den Frieden wiederherzustellen und sich bei den Opfern des Priesters Bissey um Aussöhnung zu bemühen. In der gleichen Erklärung bedauerte er jedoch die Einschränkung des Prinzips der Amtsverschwiegenheit, die sich aus der Gerichtsentscheidung ergab.[17]

Es ist klar geworden: Die Kirche wird ihre innerkirchlich geltenden Rechtsprinzipien, möglicherweise auch die Normen des geschriebenen Rechts, angleichen müssen, um Strafsanktionen staatlicher Gerichte zu vermeiden. Das Haftungsproblem wie der Punkt beruflicher Schweigepflicht machen deutlich, wie wichtig dem Staat die innerkirchliche Handhabung des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger ist. Ebenso zeigt sich, dass einschneidende Änderungen in der Kirchenordnung oft nur dem äußeren Druck staatlicher Gerichte zu verdanken sind. Dieser Druck führt auf direkterem Wege zu praktischen Konsequenzen, als es noch so faszinierende theologische Theorien tun.

III. Bemerkungen für die Zukunft

Die zögerliche und unzulängliche Vorgehensweise der Kirche im Zusammenhang mit Kindesmissbrauch hatte eine ziemlich radikale Reaktion der weltlichen Gerichte wie der öffentlichen Meinung zur Folge. Diese Reaktionen mögen gerechtfertigt sein, doch bringen sie auch Risiken mit sich. Uneingeschränkt angemessen sind sie, sofern sie die Position der Kirche als *societas perfecta* in Frage stellen, die meint, sie sei fast völlig von staatlichen Rechtssatzungen ausgenom-

men. Eine solche Einstellung ist nicht länger hinnehmbar. Der Staat kann nicht zulassen, dass die Kirche die Moralität und öffentliche Ordnung verletzt, und die Kirche sollte ihrerseits ihre internen Gesetze mit der eigenen Lehre, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt hat, in Einklang bringen.

Doch die Reaktionen können auch *zu* weit gehen. Weltlichen Gesetzen auch innerkirchlich Geltung zu verschaffen, darf niemals die kirchliche Autonomie als solche aufheben, noch sollte staatlicher Druck die innere Organisationsfreiheit der Kirchen und Religionsgemeinschaften antasten. Als in den letzten Jahren einige Ortskirchen versuchten, in kirchliche Verfahren, die sich mit Kindesmissbrauch durch Priester befassten, durch neue partikularrechtliche Normen moderne Rechtsstandards einzuführen, bestritten einige Kommentatoren grundsätzlich das Gesetzgebungsrecht der Kirche. Warum überlässt man den Kindesmissbrauch durch Priester nicht völlig weltlichen Gerichten? Diese Frage wurde sehr oft von der Presse wie der öffentlichen Meinung gestellt.

Obwohl die Reaktion, gerade vor dem Hintergrund vergangener amtskirchlicher Missgriffe in diesem Bereich, verständlich ist, ist dieser Vorschlag nicht empfehlenswert. Die Kirche kann und darf gerichtliche Verfahren in Fällen von Kindesmissbrauch nicht weltlichen Gerichten allein überlassen. So sind einige kirchliche Maßnahmen in den Augen des weltlichen Rechts irrelevant, aus kirchenrechtlicher Sicht dagegen nach wie vor äußerst wichtig. Im kanonischen Recht stellen sich nämlich noch ganz andere Fragen, wie zum Beispiel: Soll der Priester vom pastoralen Dienst suspendiert werden? Kann er laisiert werden? Wenn ja, welche Maßnahmen sind zu ergreifen, um ihn materiell abzusichern? Darf er sich in der Zukunft für eine andere Aufgabe oder ein anderes kirchliches Amt qualifizieren?

Derartige Fragen können und sollten nicht von staatlichen Gerichten entschieden werden. Mit anderen Worten, es gibt einen Mittelweg zwischen der Kirche als einer unabhängigen und eigenständigen *societas perfecta* und der Kirche ohne die geringste Autonomie und ohne ein Minimum an interner Rechtsordnung. Die Kirche hat das Recht, einen solchen Mittelweg zu gehen und daran festzuhalten; er sollte sogar gefördert und noch gründlicher weiterentwickelt werden, ohne jedoch die Anklage vor einem weltlichen Gericht, so sie erhoben wird, zu behindern oder zu beeinflussen.

In Belgien und den Niederlanden fanden neu eingeführte partikularrechtliche Normen einen guten Kompromiss: Solange ein staatliches Verfahren anhängig ist, wird das innerkirchliche Verfahren ausgesetzt. Damit ist jede Gefahr einer „parallelen Gerichtsbarkeit" automatisch ausgeschlossen. Hat jedoch das staatliche Gericht ein Urteil gefällt, kann die Kirche ihr internes Verfahren fortsetzen. Sie kann zum Beispiel einer vom staatlichen Gericht bereits verhängten Strafe eine Kirchenstrafe hinzufügen. Und selbst wenn der Priester von diesem Gericht freigesprochen wurde, ist er damit nicht auch schon in den Augen der Kirche unschuldig, da der Katalog kirchenrechtlicher Delikte andere Tatbestände enthält als der weltliche. So ist zum Beispiel der Geschlechtsverkehr eines Priesters mit einer unverheirateten Frau, die zustimmt, nach staatlichem Recht

keine Straftat, in der Kirche jedoch schon, da der Priester an den Amtszölibat gebunden ist.

Zum Schluss möchte ich eine Hoffnung aussprechen. Zwischen der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft und einer Kirche ohne jede Eigenständigkeit sollte ein Gleichgewicht gefunden werden. Dabei sollte die Kirche ehrlich und offen klarstellen, wie sie mit Kindesmissbrauch durch Priester in Zukunft umzugehen gedenkt. Sie sollte dabei den maßgeblichen Einfluss staatlicher Gerichte unumwunden anerkennen. Das vom Staat geschaffene und angewandte Fallrecht hat annähernd vier Jahrzehnte nach der vom II. Vaticanum herbeigeführten Kehrtwendung im Denken praktisch das Ende der Kirche als einer *societas perfecta* herbeigeführt. Auf jeden Fall ist dieser Einfluss der „Welt" nicht etwas, dessen man sich schämen müsste: Schließlich entwickelte sich die weltliche Rechtskultur zum Teil auch als eine Mischung aus kirchenrechtlichen Einflüssen und sittlichen Anforderungen, die aus dem Christentum kamen. Und außerdem, da die Kirche dem Staat ja auch schon viel Gutes zu bieten hatte, warum sollte dann das Umgekehrte merkwürdig oder gar unmöglich sein?

Leider stellen einige kirchliche Amtsträger und ihre Mitarbeiter die gegenwärtige und künftige Vorgehensweise der Kirche lediglich als logische Folge ihrer aufrichtigen Sorge für das Wohl der Opfer sexueller Misshandlungen und als unumgängliche Konsequenz theologischer Positionen dar. Dabei richten sie ihr Hauptaugenmerk vor allem auf ausgefeilte pastorale Leitlinien.[18] Mit anderen Worten, die üblichen Methoden lassen wieder einmal grüßen, während der entscheidende Anteil des staatlichen Rechts am Umschwung auffallend übersehen wird. Das ziemt sich nicht. Die Menschen, auch die Christen, wissen sehr genau, warum die Kirche schließlich ihre „Politik" in Sachen Kindesmissbrauch änderte. Sicher haben auch die Sorge um die Opfer und theologische Gründe bei der Entwicklung neuer Strategien und Verfahrensweisen mitgespielt. Doch sie waren nicht der entscheidende Punkt für den Paradigmenwechsel. Der eigentliche Grund, warum Leitlinien und ein neuer Maßnahmenkatalog eingeführt wurden, war der Druck, der vom staatlichen Recht ausging, und die Furcht kirchlicher Würdenträger vor einer möglichen Verhängung schwerer Strafen. Wenn man diese historische Tatsache nicht zur Kenntnis nimmt, müsste man annehmen, dass hier ein weiterer Fall kirchlicher Scheinheiligkeit vorliege. Und das wäre sicher kein gutes Ende.

[1] Die im Folgenden angeführten Canones sind dem jetzt geltenden kirchlichen Gesetzbuch von 1983 entnommen: Vgl. Deutsche u.a. Bischofskonferenzen (Hg.), *Codex des kanonischen Rechtes.* Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1983.

[2] Patrick Granfield, *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs der societas perfecta,* in: CONCILIUM 18 (1982), 460-464.

[3] Vgl. *Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati quod per terras haereditarias augustissimae Mariae Theresiae obtinet,* Wien 1776, Nr. 31.

[4] Camillus Tarquini, *Iuris ecclesiastici publici institutiones,* Rom 1868.

[5] Félix Cavagnis, *Notions de droit public naturel et ecclésiastique,* Paris/Brüssel 1887, 202ff.

[6] Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, LIII (Florenz 1759-1798), Graz 1961, 315. Zitiert nach Granfield, *Aufkommen und Verschwinden*, aaO., 462.

[7] Vgl. Rik Torfs, *The Roman Catholic Church and Secular Legal Culture in the Twentieth Century*, in: Studia Historiae Ecclesiasticae, XXV. (1/1999), 6.

[8] Granfield, *Aufkommen und Verschwinden*, aaO., 7.

[9] Ladislas Örsy, *General Norms*, in: J.A. Coriden/T.I. Green/D.E. Heintschel (Hg.), The Code of Canon Law. A Text and Commentary, New York 1985, 38.

[10] Bis vor kurzem blieb die Entlassung aus dem Klerikerstand eine Ausnahme. Als mögliche Strafe hat sie der universale Gesetzgeber ausdrücklich nicht ausgenommen, so zum Beispiel in cann. 1363 §2; 1367; 1370 §1; 1387; 1394 §1; 1395.

[11] Rik Torfs, *Les animateurs pastoraux en Europe*, in: A. Borras (Hg.), Des laics en responsabilité pastoral? Paris 1998, 157-179.

[12] Vgl. www.mdn.org/1997/STORIES/PRESTS.HTM.

[13] *Essential Norms for Diocesan/Episcopal Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*, vgl. www.usccb.org/bishops/norms.htm

[14] *Charter for the Protection of Children and Young People.* Weitere Informationen dazu finden sich unter www.usccb.org/bishops/wiltonnews.htm.

[15] Vgl. zu diesem Thema Rik Torfs, *Die Entlassung aus dem Klerikerstand im Strafrecht*, in: A. Weiss/S. Ihli (Hg.), Flexibilitas iuris canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 2003, 477-497.

[16] Vgl. www.humanité.fr/journal/2001-06-14/2001-06-14-245741.

[17] Vgl. www.cef.fr/catho/actus/communiques/2001/commu20010907pican.plp4

[18] Vgl. Luc De Fleurquin, *Pädophilie und episkopein. Maßnahmen der Bischofskonferenzen von England und Wales sowie von Irland und Schottland*, in: Weiss/Ihli (Hg.), Flexibilitas iuris canonici, aaO., 457-476.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Machtkörper und Körpermacht

Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage

Rainer Bucher

„Bostons Erzdiözese verkauft die bischöfliche Residenz, um mit dem Erlös Opfer sexuellen Missbrauchs durch kirchliche Mitarbeiter zu entschädigen, wie der Boston Herald berichtet. Das Gebäude aus den 20er Jahren samt Park sei nach Maklerangaben umgerechnet 20 Millionen Euro wert. Insgesamt steht die Erzdiözese vor Zahlungsforderungen von umgerechnet mehr als 70 Millionen Euro. Ein Großteil der

Summe soll aus Versicherungszahlungen aufgebracht werden. Mit dem Verkauf wolle die Erzdiözese beweisen, dass die Zahlungen für Missbrauchsopfer ‚nicht aus Spenden oder Pfarreibeiträgen kommen', zitiert das Blatt einen Sprecher."[1]

I. In Ruinen: der Machtkörper Kirche[2]

Den Ruin der Kirchen in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften erwarteten beide: der Marxismus wie, etwas vornehm-zurückhaltender, der Liberalismus. Beide scheinen sich einigermaßen getäuscht zu haben.

Und dennoch: Die katholischen Kirchen des Westens erleben ihre Lage als ausgesprochen krisenhaft. Dies ist nicht weiter verwunderlich und geschieht zu Recht. Es reduzierten sich zum Beispiel die Partizipationszahlen der katholischen Kirche, gemessen am klassischen Indikator „Sonntagskirchgang", seit Beginn der 50er Jahre in den Ländern Westeuropas teilweise drastisch. Vor allem aber macht der Kirche die epochale Umstellung der Vergesellschaftungsform des Religiösen in den entwickelten Gesellschaften zu schaffen. Das „Nutzungsmuster" von Kirche hat sich bei ihren eigenen Mitgliedern grundsätzlich gewandelt.

Es bricht zur Zeit jenes „konstantinische" Konstitutionssystem der Kirchen zusammen, das sie immerhin seit der Spätantike durch alle geschichtlichen Brüche hindurch stabil und gleichzeitig flexibel gehalten hatte. Die Kirchen werden in den entwickelten Gesellschaften des Westens gegenwärtig von mehr oder weniger unverlassbaren Schicksalsgemeinschaften, in die man hineingeboren, hineinsozialisiert und notfalls hineingezwungen wurde, zu Anbieterinnen auf dem Markt von Sinn, Lebensbewältigung und Weltorientierung: stark und einflussreich immer noch, aber seit einiger Zeit eben auch erfolgs- und marktabhängig.

Bereits das bürgerliche Gesellschaftsprojekt hatte die Kirchen vom Olymp der gesellschaftsdominierenden Instanz vertrieben und in die Arena der vielen gesellschaftlichen Gruppen geschickt. Die katholische Kirche reagierte darauf im Wesentlichen „modern", wenn dies denn bedeutet, einer Strategie der projektierten Selbstformierung zu folgen. Bereits die Reformation hatte diesen Prozess angestoßen, als sich die katholische Kirche im Moment ihrer größten institutionellen Bedrohung zum ersten Mal selbst zum Thema wurde. Mit dem Zusammenbruch des halbwegs geschlossenen sozial-moralischen katholischen Milieus ab der Mitte des 20. Jahrhunderts begann dann aber auch für die katholische Kirche das, was ihre Leitungen heute als Krise der Kirche des Westens wahrnehmen: der Monopolverlust kirchlicher religiöser Orientierungsinstanzen bei ihren eigenen Mitgliedern.

Weder personen-interne Sanktionsmechanismen, installiert etwa mittels einer „Pastoral der Angst", noch drohende soziale Ächtung zwingen heute zu kirchlicher Partizipation. Die Lizenz, sich der Religion und ihren Institutionen gegenüber frei zu verhalten, ist nunmehr auch bei den religiöse Herrschaft durchaus gewohnten Katholiken und Katholikinnen angekommen. Dieser „Einbruch der Moderne" traf gerade die katholische Kirche ziemlich hart. Die Schleifung ihrer

im 19. Jahrhundert sorgfältig errichteten und theologisch abgesicherten Institutionsfestung in der Mitte des 20. Jahrhunderts hat sie einigermaßen überrascht. Vor allem die Tatsache, unter den permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder geraten zu sein, bereitet den Kirchen und hier besonders der katholischen große Schwierigkeiten.

Die Kirchen müssen gegenwärtig schmerzhaft lernen, in den Ruinen ihrer ehemals triumphalen, nunmehr aber zerbrochenen Machtsysteme zu leben. Nun fehlen Ruinen vor allem zwei Dinge: jener Zusammenhang, der einst zwischen ihren Teilen herrschte, als sie noch Teile eines Ganzen waren, und es fehlt das Dach. Der verlorene Zusammenhang ist in ihnen zwar nach wie vor präsent - Ruinen sind immer Ruinen von etwas -, doch dieses etwas ist nur mehr als Bild einer zerbrochenen Vergangenheit gegenwärtig; daher vermitteln sie jenen, die in ihnen leben, permanent eine gewisse Mangelerfahrung, zu sehr werden sie als zerbrochene Teile eines einstmaligen Ganzen wahrgenommen.

Ruinen fehlt aber auch das Dach: Sie konstituieren keinen eigenen Raum mehr, sondern sind Elemente „unter freiem Himmel". Das ehemals ausgesperrte oder nur kontrolliert zugelassene Außen ist nun ständig sichtbar, dringt ein, eröffnet Weite, was jene begrüßen, die sich immer schon eingesperrt fühlten, vermittelt aber auch Schutzlosigkeit, was jene fürchten, die Schutz und Sicherheit suchen im Raum religiöser Institutionen.

Wie weiter in dieser Situation? Vom modernen Wohlfahrtsstaat als Träger der fürsorglichen Daseinsregulierung beerbt, institutionell angesichts schwindender Mitglieds- und Partizipationszahlen eher überproportioniert und zunehmend unterfinanziert und innerhalb einer religiösen Landschaft, von der man nicht genau weiß, ob man eher den Säkularisierungsbefunden oder jenen einer religiösen Individualisierung und Deinstitutionalisierung glauben darf, werden die Kirchen des Westens zu nichts weniger gezwungen, denn zur ziemlich weitgehenden Neuerfindung ihrer selbst. Das prekäre Teilnahmeverhalten der eigenen Mitglieder, welche zunehmend die je eigene Biographie und deren spätmoderne Kohärenzprobleme zur primären Bezugsgröße religiöser Plausibilitäten und Praktiken machen, zwingt die Kirchen zum grundstürzenden Umbau ihrer Konstitutionsprinzipien. Die Kirchen haben darin, über lange Zeiträume betrachtet, einige Erfahrung, wohl aber steht ihnen weniger Transformationszeit als früher zur Verfügung.

II. Pastoralmacht

„1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in einer anderen Welt zu sichern.

2. Pastoralmacht ist nicht bloß eine Form von Macht, die befiehlt; sie muß auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern. Darin unterscheidet sie sich von der Königsmacht, die von ihren Subjekten das Opfer fordert, wenn es gilt, den Thron zu retten.

3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.
4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern."[3]

Aus den Kirchen wandert damit im Westen gegenwärtig endgültig aus, was Michel Foucault ebenso griffig wie analytisch präzise „Pastoralmacht" genannt hat. Innerhalb des Christentums konzentrierte sich die Pastoralmacht in der Person des „Hirten", also des Amtsträgers. Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat ..., vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht."[4]
Im Gegensatz zur politischen Macht ist sie auf das Seelenheil des/der Einzelnen gerichtet, im Unterschied zur Macht des Herrschers war sie selbstlos und im Kontrast zur juridischen Macht ging es ihr nicht um die Geltung von allgemeinen Regeln, sondern um den/die Einzelne/n. Kirchliche Pastoralmacht erstreckte sich über das gesamte Leben - von der Wiege bis zur Bahre. „Was der Hirte auch tut, es ist auf das Wohl seiner Herde ausgerichtet. Ihr gilt seine stete Sorge. Wenn sie schläft, hält er Wache. Das Thema der Wache ist wichtig, denn es bringt zwei Aspekte der Hingabe des Hirten zum Vorschein. Erstens handelt, arbeitet, *müht* er sich für jene, die da schlafen. Zweitens *wacht* er über sie. Allen schenkt er Aufmerksamkeit und verliert dabei keines aus den Augen."[5]
Foucault weist darauf hin, dass das Christentum damit eine Machttechnik begründete, die sich von vorausgehenden antiken Machttechniken fundamental unterschied und im modernen Staat bis heute wirkt. Der moderne Staat habe sich der ursprünglich christlichen Form der Pastoralmacht bedient und dies schließlich so erfolgreich, dass er die Kirchen als Trägerinnen der Pastoralmacht beerbte. Seit dem 18. Jahrhundert, so Foucault, wanderte die Pastoralmacht hinüber zum entstehenden modernen Staat - und dies genau in der ihr eigenen Doppelfunktion von „Indivi-

Der Autor
Rainer Bucher, 1956 in Nürnberg geboren, Studium der Germanistik und der Theologie in Freiburg/Br. und Würzburg, fundamentaltheologische Promotion (1986). 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 u.a. ²1993); Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (Stuttgart 1998); Theologie in den Kontrasten der Zukunft (Graz 2001); Die Provokation der Krise (Würzburg 2004); Prophetie in einer etablierten Kirche (zus. m. R. Krockauer, Münster 2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Kosmos – Kirche – Körper" in Heft 2/2002. Adresse: Parkstraße 1, A-8010 Graz, Österreich. E-Mail: Rainer.Bucher@uni-graz.at.

dualisierung" und „Totalisierung". Niemals in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften habe es solch eine erfolgreiche Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren innerhalb ein und derselben politischen Struktur gegeben. Das aber liege daran, dass der moderne abendländische Staat die alte christliche Machttechnik, die Pastoralmacht, in eine neue politische Form integriert habe.

Der primäre Ansatzpunkt kirchlicher Pastoralmacht hat dabei in der Neuzeit einen spezifischen Weg genommen. Er führte vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper. Die kosmisch codierte Selbstverständlichkeit des Christentums wird zuerst in Frage gestellt von Männern wie Galilei, Kopernikus und Kepler, der kirchliche Zugriff auf die (nicht-kirchliche) Kommunität ging mit dem bürgerlichen Gesellschaftsprojekt und somit im 19. Jahrhundert verloren, nachdem schon der Absolutismus des 18. Jahrhunderts sich weitgehend von kirchlichen Bestimmungshorizonten frei gemacht hatte. Zuletzt aber versuchten die Kirchen, etwa über ihre Moralverkündigung, noch Einfluss auf den Körper zu nehmen, auf seine Praktiken und Techniken.[6]

Sexueller Missbrauch durch Priester aber pervertiert die Pastoralmacht in Zeiten ihrer Verdunstung endgültig. Denn diese Hirten opfern sich nicht für ihre Herde, sondern opfern Teile ihrer Herde für sich.

III. Die Priester nach ihrer Macht

„So ist gar nicht zu zweifeln, ihr [der Bischöfe und Priester] Amt sei so beschaffen, dass sich kein höheres ausdenken lasse. Daher es nicht unbillig ist, dass die Bischöfe und Priester nicht allein Engel, sondern auch Götter genannt werden; weil sie die Kraft und die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes an sich tragen."

Catechismus Romanus[7]

Priester sind in der katholischen Kirche bekanntlich theologisch wie juridisch hoch privilegiert. Doch ihre konkrete Berufsrolle rutscht nach dem Zusammenbruch der kirchlichen Machtkathedralen zunehmend in ein strukturelles Anerkennungsdefizit.

Priesterliche Existenz spielt sich in den entwickelten Gesellschaften des Westens nicht mehr in einem unbefragten Innen, in einem selbstverständlichen Plausibilitätsraum ab. Die Kirche ist nicht mehr alleinige Deutungsinstanz von Welt, kann in einer durchmodernisierten Gesellschaft keine abgeschottete, traditional geprägte Lebenswelt mehr errichten. Deren zentrales personales Strukturelement aber war die priesterliche Hierarchie. Die Strategie, die Stabilität der Kirche durch den Aufbau eines geschlossenen, um die Priesterschaft zentrierten Großmilieus innerhalb der modernen Gesellschaft zu sichern, ist plötzlich selbst bestandsbedrohend geworden. Nicht zuletzt für das zentrale personale Element dieser Strategie: die Priester.

Der Priester, streng zur Einhaltung einer spezifischen Standesethik angehalten,

die etwa den Verzicht auf Ehe und Familie, aber auch Eigenschaften wie persönliche Frömmigkeit, Demut, Gehorsam und diskrete Führungsqualität fordert, bekam dafür früher auch einiges: Status und Macht, Ansehen und Heimat und auch eine Erwählungsprädikation. Mit einem Wort: Er bekam Anerkennung. Wenn aber die Mauern jenes Milieus wegbrechen, in dem dies gilt, muss man sich im freien Feld konkurrierender Geltungsansprüche und Biographiemodelle behaupten. Gerade darauf aber waren Theorie wie Praxis des Priestertums *nicht* eingerichtet: Nicht Selbstbehauptung im freien gesellschaftlichen Feld, sondern Binnenstabilisierung durch Abgrenzung von der liberalen Gesellschaft war die Organisationsidee der kirchlichen Hierarchie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Die Priester als die zentralen und privilegierten Träger dieser Sozialform von Kirche sind von ihrem Ende am meisten betroffen.

Heutige Priester müssen in einer postmodernen Gesellschaft[8] mit einer tendenziell vor-modernen Theorie ihres Priesterseins zurechtkommen und werden dabei - nicht zuletzt von ihren Vorgesetzten - an den Erfolgsmaßstäben einer modernen Dienstleistungsgesellschaft gemessen. Von Seiten ihrer Gemeindemitglieder sehen sie sich dann auch noch dem Erwartungsdruck ausgesetzt, einfühlsame Begleiter ihrer je eigenen Biographie zu sein. Zwischen der Rolle als sakral legitimierter Heilsvermittler, den Anforderungen als regionaler „Vor-Ort-Verantwortlicher" einer weltweiten Religionsinstitution „Katholische Kirche" und dem Erwartungsdruck der einzelnen Gläubigen auf therapeutische Lebenshilfe und Lebensbegleitung wird gerade der Pfarrpriester heute mehr oder weniger zerrieben.

Die rechtliche Letztzuständigkeit bürdet dem Priester zwar auch heute noch die Verantwortung für die Gemeinde auf. Im Unterschied zum 19. Jahrhundert besitzt er aber keine seinem kirchenrechtlichen und theologischen Status entsprechenden Einflussmöglichkeiten mehr. Denn der Priester bezieht in den Augen der meisten Gläubigen seine Autorität eben nicht mehr zuerst aus seiner sakramental-hierarchischen Stellung, sondern aus seiner pastoral-professionellen Kompetenz.[9] Vor allem der Pfarrpriester ist damit das Opfer des gegenwärtig beobachtbaren epochalen Wandels der Sozialgestalt der katholischen Kirche geworden. Vom sakral legitimierten Garanten kirchlicher Autorität wird er zum Zerrissenen zwischen differenten Ansprüchen - und das schon ganz allein innerhalb des kirchlichen Sozialraums selbst.

IV. Körpermacht: Gottes Niederlage

„Sexuelle Gewalt ist weniger ein sexuelles als ein Machtphänomen. *Befragungen von Tätern und Opfern veranschaulichen, daß es den Tätern in erster Linie um Machterleben geht, nämlich darum, sich überlegen zu fühlen, zu demütigen, zu strafen, Wut abzulassen oder die eigene Männlichkeit zu beweisen. Sexualität ist lediglich ein - sehr effektives - Mittel dazu."*[10]

Sexueller Missbrauch im Rahmen pastoralen Handelns ist Übergriff, Vertrauensbruch und auf Grund des doppelten Machtgefälles (Erwachsener - Kind; „Pastor" - Pastorierte/r) ein Machtphänomen an sensiblem Ort. Und er ist eine Niederlage Gottes im Handeln des Volkes Gottes und dessen Priester.

Denn christliche Seelsorge ist nicht irgendein Handeln, sondern Handeln in der Nachfolge der Gottesverkündigung Jesu. Zentrum der Verkündigung Jesu aber ist seine Botschaft vom unmittelbar anbrechenden Reich Gottes. Eine der zentralen Aussagen dieser Botschaft steht in den Seligpreisungen der Bergpredigt. Dort heißt es: „Selig die Armen, denn ihrer ist die Gottesherrschaft. Selig die Hungernden, denn sie werden gesättigt werden. Selig die Weinenden, denn sie werden lachen" (Lk 6,20b-21).

Arme, Hungernde und Weinende werden hier ohne irgendeine im engeren Sinne religiöse Qualifikation gepriesen: Ihnen gilt das angekündigte eschatologische Heil. Jesu Seligpreisungen verweisen nicht auf eine unabsehbare Zukunft. Die zugesagte Heilszukunft der Gottesherrschaft ist zwar in ihrer Fülle eine eschatologisch-zukünftige Größe, aber nicht nur bei Gott schon jetzt beschlossen, sondern sie wirkt sich bereits jetzt schon, eben in Kleinen, Machtlosen, den Weinenden aus. Für und in Jesus werden Gott und Gottes politisch-säkulare Dimension, sein Reich, konkrete Praxis. Sie werden Praxis im Wort der Verkündigung dieses Gottes und in den konkreten Taten der Zuwendung Jesu zu denen, die Beistand benötigen, Heilung und Hilfe. Alle Pastoral ist Nachfolge dieses Handelns Jesu.

Christliche Seelsorge ist daher zuallererst Diakonie, ist helfendes Handeln in der Nachfolge Jesu und seiner Reich-Gottes-Botschaft.[11] Es ist für christliche Seelsorge konstitutiv, sich um Menschen in Not zu kümmern. Tut sie es nicht, gründet ihr Handeln nicht in ihrem Gründer. Seelsorge ist eine Form der Pastoral, also der kreativen Konfrontation von Gegenwart und Evangelium.[12] Die Kirche hat in ihrer Seelsorge Jesus und seines Gottes Barmherzigkeit[13] in Wort und Tat zu repräsentieren.

Im Vollzug jedes menschlichen Lebens gibt es etwas, woran dieses Leben glaubt; und nicht das Bewusstsein ist der primäre Ort, wo dieser Glaube zu finden ist. Es gibt in jedes Menschen Leben das, worauf man setzt, real, im Vollzug der eigenen Existenz, nicht nur und wahrscheinlich nicht einmal zuerst im Bewusstsein und in dem, was man ausdrücklich bekennt. „Worauf Du nun ... dein Herz hängst und verläßt, das ist eigentlich Gott" - so hat es Luther geschrieben.[14] Zu erkennen ist dies aber am unverstellbarsten in den Taten und Vollzügen des eigenen Lebens. Unser Glaube ist das, wonach wir leben, das, woran wir zuletzt hängen, das, worauf wir wirklich in unseren Entscheidungen und Alltagshandlungen vertrauen.

Zentrales Prinzip christlicher Seelsorge ist der Gottesbegriff Jesu. Er kritisiert alle Götter, die menschliches Leben bedrücken. Es gibt deren bekanntlich viele, in jedem Leben. Seelsorgliche Kompetenz heißt, nach dem Gott und den Göttern des eigenen oder fremden Lebens fragen und die eigenen Götter in den Horizont des Gottes Jesu stellen zu können. Versklaven die Götter des eigenen Lebens

oder befreien sie zu einem mutigen und erfahrungsreichen, zu einem (sich selbst und anderen) treuen und beziehungsintensiven, zu einem tapferen und abenteuerlichen, vor allem aber ehrlichen und andere auferbauenden Leben?

Die entwickelte Moderne hat die Kirche fast aller gesellschaftlicher religiösen Macht beraubt. Sexueller Missbrauch in der Pastoral nimmt das in anderer Weise, mit anderen Mitteln und am denkbar intimsten Ort - aus welchen individuellen Gründen auch immer - zurück.[15] Sexueller Missbrauch nimmt zurück, was die Kirche endlich in aller Konsequenz realisiert hat nach tausend Jahren „konstantinischer Formation" und also gesellschaftlicher Sanktionsmacht: dass Seelsorge der freie Zuspruch, die diakonische Hilfe des Gottes Jesu in Wort und Tat ist, selbstlos und absichtslos, einfach, weil Gottes universaler Heilswille es so will.

Seelsorge, das ist Befreiung von den falschen Göttern des Lebens; sexueller Missbrauch in der Pastoral etabliert aber genau solche falsche Götter: zuerst und brutal den der Macht. Sexueller Missbrauch in der Pastoral spricht handelnd von einem Gott der erzwungenen, erschlichenen Nähe, einem Gott, der machtinduzierte Nähe mit Liebe verwechselt, also einem im strikten Sinne perversen Gott. Diesen Gott der (schleichenden oder manifesten) Gewalt und der Macht hat es in der Kirche immer wieder gegeben, so sehr Jesus ihn eigentlich ein für alle Mal vertrieben hat.

Seelsorge, das ist Befreiung von den falschen Göttern des Lebens, so von den kleinen und armseligen eines allzu behaglichen und selbstzufriedenen Lebens. Denn Gott fordert uns auf, dieses eine und einmalige Leben mit allem Ernst und aller Intensität zu führen, im Wagnis für ihn und die Menschen und in der Glaubenssicherheit, zuletzt eben nie und nimmer unterzugehen, weder in der Kälte des schweigenden Kosmos noch in jener des menschlichen Hasses. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, verkünden sie einen Gott des (sexuellen) Kleinmuts und des Machtgefälles menschlicher Intimbeziehungen, verkünden sie einen Gott, der Kinder in die Kälte simulierter Nähe und schwer oder gar nicht verarbeitbarer Erfahrungen schickt.

Seelsorge, das ist Befreiung von den blendenden und verführerischen Göttern selbstherrlicher Selbstüberschätzung, denn wir sind nicht die Götter unseres eigenen Lebens oder auch nur seine Macher und alles, was wirklich wichtig ist für uns, von unserer schieren Existenz bis zur Liebe eines Menschen, ist reines und letztlich unverdientes Geschenk. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, verkünden sie einen Gott, der den Autoritäten alles erlaubt, sogar das Unerlaubte, der Liebe und Zuwendung abhängig macht von Gefügigkeit und gewährtem Opfer. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, repräsentieren sie den verführerischen Gott der rücksichtslosen Selbstherrlichkeit.

Seelsorge, das ist Befreiung von den krankmachenden Göttern mangelnden Selbstvertrauens und mangelnder Selbstbestimmung: von nicht endender Trauer, unterdrückenden Familien- und Beziehungsverhältnissen, von fesselnden Abhängigkeiten. Denn wir sind die von Gott geliebten Kinder, der nicht unser Unglück, sondern unser Leben in Fülle will, auch und gerade in unserer ganzen,

völlig unvermeidlichen Schuldhaftigkeit. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, verkünden sie einen Gott unterdrückender Abhängigkeiten im Intimsten, einen Gott, der allzu oft dann auch tatsächlich krank macht, Selbstvertrauen und Autonomie zerstört und Schuld nicht nimmt, sondern Schuldgefühle auferlegt.
Seelsorge, das ist Befreiung von den diversen Göttern menschlicher und religiöser Repression. Denn der Gott Jesu ist ein Gott der Freiheit und des Kampfes für die Ausgestoßenen, ein Gott, der jenen, die wirklich aus allen Rastern der Anerkennung fallen, seine ganz selbstverständliche Solidarität anbietet: den „moralisch Zweifelhaften", den unheilbar Kranken, den „Unreinen"[16], den Kindern, den Leistungsunfähigen. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, verkünden sie einen Gott, der all dies schreiend nicht ist: kein Gott der Freiheit, sondern der Macht, nicht des Kampfes für die Ausgestoßenen, sondern einer, der Ausgestoßene produziert, kein Gott der Kinder, sondern der Erwachsenen.
Von Gott wissen wir nach Jesus vor allem eines: Er hat die Liebe zu ihm, zu unserem Gott, und jene zu unseren Mitmenschen radikal identifiziert. „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner" (1 Joh 4,19). Alle Götter, die Menschen knechten und versklaven, die sie unfrei und krank machen, sind Götzen: Mächtig und wirksam, aber christliche Seelsorge nimmt den Kampf mit ihnen auf. Wo Seelsorger Kinder missbrauchen, da ist dieser Kampf fast schon verloren.
Götzen sind Machthaber über unser Leben, die funktionieren, sei es im Interesse von staatlicher oder religiöser Herrschaft, sei es im Interesse eines „guten Lebens" des/der Einzelnen, seiner/ihrer selbstzufriedenen Behaglichkeit, seiner/ihrer befriedeten Existenz. Christliche Seelsorger und Seelsorgerinnen haben demgegenüber einen Gott zu präsentieren, der grundsätzlich unverfügbar ist, der als er selber ein Geheimnis bleibt: das Geheimnis unseres Lebens, das uns selber unendlich übersteigt. Seelsorge ist die Präsentation dieses Gottes in den konkreten Realitäten individueller Biographien. Sexueller Missbrauch durch Seelsorger aber ist seine aktive Leugnung in den konkreten Realitäten individueller Biographien - und das im Kontext seiner behaupteten Bezeugung.
Der Gott Jesu ist die große Hoffnung im Leben jedes Menschen, denn er lehrt die Welt mit anderen Augen zu sehen. Er kritisiert die Götzen und solidarisiert sich mit den Leidenden. Er ist in niemandes Händen verfügbar. Er ist kein Gott der Macht, sondern der Solidarität mit den Ohnmächtigen.[17] Sexueller Missbrauch im Kontext der Pastoral ist das Gegenteil: Er ist ein Teil von Gottes Niederlage in seiner Kirche.

[1] Süddeutsche Zeitung, 5. 12. 2003, 8.

[2] Zum Folgenden ausführlicher: Rainer Bucher, *Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise?*, in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 11-29.

[3] Michel Foucault, *Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts*, in: H. Dreyfus/P. Rabinov, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main 1987, 243-250, 248.

[4] Ebd.

[5] Michel Foucault, *Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft*, in: J. Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, 65-93, 69f.

[6] Wie wenig aber die kirchliche Pastoralmacht noch verfängt, wie sehr sich die Machtverhältnisse gedreht haben, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die katholische Moralverkündigung etwa in Deutschland selbst bei den meisten Kirchenmitgliedern nur wenig Zustimmung findet. Vgl. Medien-DienstleistungsGmbH, *Trendmonitor Religiöse Kommunikation*, München/Allensbach 2003, 49-55.

[7] *Römischer Katechismus*, deutsche Ausgabe, 2. Teil, Wien 1763, 448.

[8] Was hier schlicht eine Gesellschaft meint, in der die Gegenwart weder, wie in vor-modernen Zeiten, die Aufgabe zugewiesen bekommt, einer (normativen und idealisierten) Vergangenheit nachzufolgen, noch, wie in der jüngst vergangenen Moderne, sich als Vorgeschichte einer (normativen und idealisierten) Zukunft begreift, sondern als Ort, wo es vor allem darum geht, die eigenen tendenziell unlösbaren Konflikte möglichst gewaltfrei zu regeln oder wenigstens auszuhalten.

[9] Vgl. etwa die Ergebnisse der empirischen Studie: J.B.A.M. Schilderman/J.A. van der Ven/A.J.A. Felling, *Professionalising the Shepards*, in: JET 12 (1999) 59-90.

[10] Ulrike Brockhaus/Maren Kolshorn, *Die Ursachen sexueller Gewalt*, in: G. Amann/R. Wipplinger (Hg.), Sexueller Missbrauch. Überblick zu Forschung, Beratung und Therapie, Tübingen ^{2}1998, 89-105, 91.

[11] Siehe hierzu: Ottmar Fuchs, *Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990.

[12] Siehe hierzu: Rainer Bucher, *Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?*, in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise, aaO., 30-44.

[13] Siehe hierzu: Karl Bopp, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*, München 1998.

[14] Martin Luther, *Großer Katechismus* 1529, hg. v. G. Herrmann, Gütersloh 1961, 15.

[15] Was natürlich nicht aus-, sondern einschließt, dass es auch und gerade in Zeiten noch existierender religiöser Macht und an Orten ihrer pädagogischen Verdichtung, etwa Erziehungsheimen, zu solchen Übergriffen kam.

[16] Bei allem großen diakonischen Engagement der Kirche in ihrer Geschichte, es ist auch eine Schuldgeschichte, der sich die Kirche hier stellen muss, gerade gegenüber den religiös und moralisch „Abweichenden". Auch hier gilt: Ohne Anerkennung der eigenen Schuld ist keine Befreiung zu neuem Handeln möglich!

[17] Vgl. Hans-Joachim Sander, *nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu*, Würzburg 2001; ders., *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg/Basel/Wien 1999.

Postskriptum

Hille Haker, Regina Ammicht Quinn, Maureen Junker-Kenny

> „Ich glaubte, er existiere nur innerhalb der Mauern einer Kirche – nämlich *unserer* Kirche – und ich glaubte außerdem, Gott sei nichts als ein anderes Wort für Sicherheit. Das Wort ‚Sicherheit' drückt aus, was wir in Wirklichkeit meinen, wenn wir das Wort ‚religiös' gebrauchen."
>
> James Baldwin[1]

Wir bitten die Opfer um Entschuldigung, wir sind ihnen dankbar für ihren Mut, das Schweigen gebrochen zu haben, wir schämen uns für die Verbrechen unserer Kirche und fordern, dass den Opfern und den Priestern, die zu Tätern geworden sind, Gerechtigkeit widerfährt und nicht nur „Wiedergutmachung" und „Verwerfung".

Die Krise, in die die katholische Kirche durch die Verbrechen an Kindern und Jugendlichen geraten ist, ist *unsere* Krise. Wir sind Mitglieder einer Kirche, die – einmal mehr – geschwiegen hat; sie hat Männer gedeckt, die Kinder unwiderruflich in ihrer psychischen Gesundheit verletzt haben; sie hat über Jahre hinweg Straftaten verschwiegen, die andernorts Staatsanwälte unmittelbar auf den Plan rufen. Vieles ist in den vergangenen Jahren geschrieben und ermittelt worden; vieles wissen wir, als Kirchenmitglieder und als Teil der Öffentlichkeit, immer noch nicht.

Was wir wissen, ist dies:

Wir haben es mit einer doppelten und doppelbödigen Katastrophe zu tun. Kinder und Jugendliche sind von denen, die sie führen und beschützen sollten, am denkbar sensibelsten und intimsten Ort ihrer Identität zu Opfern gemacht worden; diese Opfer sind von denen, die als Gemeinschaft ein Zeichen der Heiligkeit in der Welt setzten wollen, verraten worden.

Vertrauen ist ein notwendiger Bestandteil einer jeden lebendigen Kirche. Hier ist dieses Vertrauen auf beiden Ebenen der Katastrophe missbraucht worden. Ob es endgültig zerstört wurde, wissen wir noch nicht. Der Verrat der Opfer ist zugleich auch der Verrat des Vertrauens in die Vertreter der Kirche, denen qua Amt die besondere Verantwortung zukommt, ihre Autorität *ethisch* zu gestalten. Der Verrat des Vertrauens ist der Verrat an der Einsicht, dass Priester und Bischöfe die ethische Verantwortung gegenüber denen, mit denen sie als Priester und Bischöfe kommunizieren, zum Maßstab ihres Handels machen müssen; andern-

falls wird ihre Autorität zur autoritären Machtausübung, die einer Kirche nicht würdig ist.

Dieser Verrat, der sich in jedem einzelnen Fall der Gewaltanwendung ausdrückt und der sich im kirchlich-bischöflichen Umgang mit den Gewalttaten fortgesetzt hat, erschüttert uns nicht nur persönlich: Er erschüttert die Grundfesten der Kirche als Ort der Nachfolge Christi.

Nur: Die Kirche *ist* nicht erschüttert. Geldzahlungen, Rücktritte von Bischöfen, Entlassungen von Priestern aus ihrem Amt - dies alles sind höchst notwendige Schritte, die häufig genug dennoch den Opfern nicht selbstverständlich gewährt wurden, sondern erst durch langwierige Prozesse erstritten werden mussten und müssen. Viele Gläubige sind als Einzelpersonen erschüttert; ob diese Erschütterung über persönliche Betroffenheiten hinaus in eine Erschütterung der Strukturen mündet, erscheint zweifelhaft. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass hier ein Problem „abgewickelt" wird, einige Prozeduren verändert wurden, aber ansonsten die grundlegenden Fragen vermieden werden. Diese grundlegenden Fragen sind die Fragen nach der Struktur einer Kirche, die auf eine von „außen" unhinterfragbare Hierarchie setzt und mit dieser Unhinterfragbarkeit strukturell „angemessene" Mentalitäten erzeugt - bei den Amtsträgern und bei denen, die von ihnen abhängig sind. Statt diese Fragen zu stellen und zu bearbeiten, wurde gerade in den letzten Jahren die Position des Priesters in Liturgie und Gemeindeleitung eher noch gestärkt und damit eine hierarchische Struktur gegenüber einer kommunikativen Struktur verteidigt.

So notwendig also die einzelnen Schritte zur Aufdeckung und Aufarbeitung der Gewalttaten sind - sie können nicht *das* Problem lösen, das wir ins Zentrum gestellt haben: Was passiert mit einer Kirche, der von vielen Menschen das Vertrauen entzogen wird? Wie kann sie überhaupt Menschen begegnen, die sich immer wieder ihr, der Kirche und in der Kirche ihren Priestern, anvertrauen? Priester - nicht nur sie, aber eben *auch* sie, und in manchen Hinsichten vor allem sie - begegnen Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen häufig in Schwellensituationen, die einen hohen Intimitätsgrad aufweisen. Vertrauen ist in diesen Situationen - in der Begleitung schwieriger Lebenssituationen wie der Krankenbetreuung oder Beerdigung, aber eben auch in der sakramentalen Praxis der Heiligen Kommunion, Beichte oder Hochzeit - konstitutiv dafür, dass Glaubenspraxis überhaupt möglich ist. Fehlt dieses Vertrauen, so wandelt sich die Glaubenspraxis in ein Simulakrum, in einen Schein seiner selbst. Über lange Zeit der Geschichte der Kirche wurde das Vertrauen im Verhältnis von Priestern und Gläubigen allein strukturell hergestellt: nicht über die Persönlichkeit, sondern über das Amt und das beiderseitige Verständnis, *dieses,* und nicht die Person des Priesters sei entscheidend für die Interaktion. Aber dieses strukturelle Verständnis des Priesters als Mittlers ist in dieser Form schon lange nicht mehr gültig; es ist abgelöst durch ein individualisiertes Verständnis, in dem der Priester qua Amt *und* qua Person Autorität erwirbt. Nur dadurch ist er in der Lage, die Verunsicherung, die ja häufig mit Schwellensituationen einhergeht, aufzufangen. Die ethische Autorität des Priesters, der bei aller Betonung des Volkes Gottes

und des Geistes im II. Vaticanum nach wie vor nach Auffassung der katholischen Kirche im Zentrum der Glaubensinteraktionen steht, ist besonders sinnenfällig in doppelt asymmetrischen Beziehungen; das sind Beziehungen, die nicht nur durch die kirchlich-hierarchische Interaktionsstruktur asymmetrisch sind, sondern darüber hinaus durch die besondere Verletzlichkeit der einen Seite. Diese besondere Asymmetrie ist bei Kindern und Jugendlichen immer gegeben. Sie gilt auch in anderen Zusammenhängen wie etwa in Kindergärten oder in Schulen. Hier aber werden ErzieherInnen, Lehrer und Lehrerinnen einer besonderen Kontrolle unterzogen, Übergriffe oder Gewalttaten werden, sofern bzw. sobald sie bekannt werden, unmittelbar der Strafverfolgung übergeben. Im Fall der kirchlichen asymmetrischen Beziehungen haben viele der Bischöfe als verantwortliche Vorgesetzte lange nach dem Motto gehandelt: „Was es nicht geben darf, gibt es auch nicht, und wenn es ES doch gibt, dann sprechen wir wenigstens nicht darüber, denn sonst würde es ES ja geben". In dieser Strategie gibt es Täter, aber sie werden versteckt oder unsichtbar gemacht, durch Ermahnungen, Versetzungen oder, heute, Entlassungen. Wen es im Blickfeld der Bischöfe lange nicht gegeben hat, das sind die Opfer.

Wenn die Priester das Vertrauen der ihnen Anvertrauten verraten haben, dann haben die für diese Priester (mit-)verantwortlichen Bischöfe die Gläubigen doppelt verraten: indem sie sie „vergessen" haben und indem sie sie mit den betroffenen Priestern alleine gelassen haben. Für die Opfer ist der erste Verrat lebensentscheidend. Für uns, die Mitglieder der Kirche, ist der zweite Verrat unfassbar und unerträglich - er basiert nicht auf der Tat „einzelner", womöglich überforderter, zuweilen auch kranker Priester, sondern auf der zur Struktur gewordenen Missachtung der Gläubigen. Dies ist der Verrat am Kern dessen, worum es dieser Kirche geht: Verrat an der Nachfolge Christi.

Bischöfe sahen sich - manchmal vor allem, manchmal ausschließlich - in der Verantwortung gegenüber ihren Priestern, die sie häufig genug geschützt haben. Eine Verantwortung jenseits der eigenen Machtstruktur, eine Verantwortung für die Schwachen und Geschädigten, sahen sie offenkundig nicht, denn diese hätte lange vor dem mutigen Veröffentlichen der Anklagen die Opfer *und* den Schutz der Gläubigen ernst nehmen müssen.

Es ist nun aber einzig eine solche Verantwortung für die Schwachen, die die ethische Autorität des Priesters von einer gewalttätigen Machtposition unterscheidet. Autorität schlägt dann in Macht um, wenn die Verletzbarkeit eines anderen Menschen ausgenutzt wird, um sich selbst Vorteile welcher Art auch immer zu verschaffen. Sexuelle Gewalt von Priestern gegenüber Abhängigen basiert auf einem solchen Missbrauch von Autorität, die in Macht umschlägt. Priester, die ihre Macht über und durch Sexualität ausüben - Sexualität, auf deren Ausleben sie in ihrer Identität als katholische Priester verzichten (müssen) - verüben nicht nur einen kriminellen Akt, sie werden nicht nur ihrer gewählten Identität nicht gerecht, sie verletzen darüber hinaus auch die Institution des Priesteramtes als einer ethischen Autorität, und sie zerstören die Botschaft, für die sie als Personen und Amtsträger stehen.

Was also ist von der Kirche gefordert?
Sie muss sich der Frage stellen, wie die ethische Autorität der Priester (wieder) hergestellt werden kann. Diese Frage kann nicht allein als eine Frage der individuellen Identität derjenigen verstanden werden, die sich für das Priesteramt entschieden haben und weiterhin entscheiden. Sie ist auch eine Frage an die Institution: Ausbildung, Begleitung und Kontrolle von Priestern in der Ausübung ihres Amtes sind eine Sache, die strukturelle Gestaltung der Interaktionen zwischen Priestern und Gläubigen eine andere, die theologisch-ekklesiologische Frage nach der Gestalt der Kirche eine dritte.
Wir, die Herausgeberinnen dieser Ausgabe von CONCILIUM, sind Theologinnen. Wir sind Frauen. Wir sind Mütter. Wir stehen, häufig genug, aus der Perspektive traditioneller Kirchenstrukturen auf der „anderen Seite", wobei nicht wir definieren, wo die Grenzen jeweils gezogen werden. Wir sind Christinnen, Katholikinnen, Mitglieder von Gemeinden, in denen auch unsere Kinder einen Ort haben und finden sollen. Wir können und wollen Strukturen nicht dulden, die es einzelnen Priestern und Bischöfen erlauben, Menschen in ihrer psychischen Gesundheit zu verletzen, zuweilen gar zu zerstören. Wir können und wollen Entscheidungen und Praktiken nicht dulden, die mehr am Erhalt autoritärer Beziehungen orientiert sind als an der Ermöglichung von Glaubenserfahrungen und -praktiken, welche die Verletzbarkeit eines jeden Menschen in den Mittelpunkt stellen.
Wir können und wollen es auch nicht dulden, dass Priestern, die die Grenzen jedes zu tolerierenden Umgangs mit Kindern und Jugendlichen überschritten haben, keine Gerechtigkeit widerfährt. Diese Gerechtigkeit kann nur in Verfahren gesucht werden, die außerhalb der Verstrickungen einer spezifischen Situation angesiedelt sind, wie dies bei jedem Fall sexueller Gewalt sein sollte; in unserem Fall bedeutet das: Die Verfahren müssen außerkirchliche Verfahren sein.
Priester können dabei nicht einfach von der Institution, in der sie häufig jahrzehntelang gelebt und gearbeitet haben, verstoßen werden. Die Verantwortung der Kirche endet nicht mit der Aushändigung der Akten an die zuständige Staatsanwaltschaft. In jedem modernen Rechtssystem gibt es Strafe - um der Opfer willen, und Rehabilitationen - um der Täter willen. Beiden Seiten der Gerechtigkeit muss die Kirche in ihrem Umgang mit den betroffenen Priestern gerecht werden.
Mit Besorgnis und Empörung beobachten wir, wie als Reaktion auf die Fälle sexueller Gewalt in der Kirche in kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten sexuelle Gewalt mit Homosexualität assoziiert wird. Die Tatsache, dass häufig, aber nicht ausschließlich Jungen und männliche Jugendliche zu Opfern wurden, darf nicht zum Vorwand werden, um tiefsitzende Vorurteile wieder zu beleben und Homosexualität zu kriminalisieren - so als seien homosexuelle Menschen *aufgrund* ihrer sexuellen Ausrichtung eher geneigt, Gewalt an Minderjährigen zu verüben als heterosexuelle Menschen. Von dieser häufig geäußerten, aber absurden Unterstellung distanzieren wir uns - und erwarten von unserer Kirche, das sie dies, öffentlich und eindeutig, ebenfalls tut.

Genauso wenig hilfreich ist es, sexuelle Gewalt pauschal mit Krankheit oder Pädophilie gleichzusetzen. Es mag sehr wohl einen Zusammenhang zwischen psychischen Störungen und sexueller Gewalt geben - dieser kann aber nicht verallgemeinert und als Entschuldigungsmechanismus gebraucht werden. Deutlich ist lediglich, dass auch für die Täter eine therapeutische Aufarbeitung der Straftaten nötig ist.

Das Problem der sexuellen Gewalt mag in den westlichen Kirchen augenfälliger sein als in den nichtwestlichen Kirchen. Aber bedeutet dies, dass es „nur" in den westlichen Ortskirchen eine Autoritätsstruktur gibt, die es verhindert, individuelle und strukturelle Gewalt an Kindern und Jugendlichen, aber letztlich auch an Erwachsenen in Abhängigkeitsbeziehungen zu erkennen und zu bekämpfen? Wenn ja, dann haben die westlichen Ortskirchen in den Kirchen des Südens kritische Helferinnen hinsichtlich der strukturellen Veränderungen, die anstehen. Wenn nein, so entsteht hier eine gesamtkirchliche Verantwortung für ein grundlegendes Neudenken kirchlicher Strukturen und eine grundlegende Re-Vision der Ekklesiologie. Die Frage nach der ethischen Autorität von Priestern kann nicht (nur) als Frage der Tugend oder Haltung aufgefasst werden, sondern sie ist als strukturelles Problem der priesterlichen Identität und Rolle, als Problem der sozialen Interaktion in asymmetrischen Beziehungen und als Problem der Kontroll- und Schutzfunktion der Bischöfe zu thematisieren.

Wir stehen erst am Anfang dieses Prozesses, der uns zwingt, die Probleme dort anzugehen, wo sie tatsächlich entstanden und angelegt sind; es ist der Beginn eines Prozesses, der uns zwingt, das Verhältnis von Priestern und Gläubigen neu zu überdenken, die Strukturen der Kontrolle zu verbessern, und die Frage nach der ethischen Autorität von Priestern neu zu stellen.

In einer Situation, in der in den westlichen Gesellschaften der Relevanzverlust christlicher Kirchen eklatant ist, stellt sich die Frage nach dem Überleben der christlichen Botschaft als menschenprägender und kulturprägender Botschaft. Sexuelle Gewalt, die in der Kirche und durch kirchliche Machtstrukturen verübt und verdeckt wurde, führt die Menschenfreundlichkeit dieser christlichen Botschaft ad absurdum. Nur eine Umkehr im biblischen Sinn könnte „Gottes Niederlage in seiner Kirche" (Rainer Bucher) abwenden.

[1] James Baldwin, *Am Fuße des Kreuzes. Brief aus einer Landschaft meines Geistes*, in: ders., Hundert Jahre Freiheit ohne Gleichberechtigung (The Fire Next Time), Reinbek 1964, 21.

Sexualität – Körper – Gewalt

Der Gewalt begegnen

Herbert Ulonska/Michael J. Rainer (Hg.): Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-) Wahrnehmung, Münster: LIT 2003, 192 S., € 17,90

Herbert Ulonska und Michael Rainer nennen zwei Ziele für ihren Sammelband: Sie wollen einen Überblick über die Diskussion zum Thema „sexualisierte Gewalt in der Kirche" geben und Handreichungen bieten, für das Engagement gegen diese Gewalt und für die Opfer. Entgegen dieser globalen Ankündigung beschränkt sich der Sammelband auf die Bearbeitung des Themas Kindesmissbrauch durch kirchliche Mitarbeiter, insbesondere durch Amtsträger.
Entsprechend seinem doppelten Anliegen - Analyse und Handreichung - ist das Buch zweigeteilt: Eine Art Diskursanalyse rahmt wissenschaftliche Stellungnahmen unterschiedlicher Fachgebiete zu Prävention und Umgang mit sexueller Gewalt gegen Kinder im Raum der Kirchen.
Die Diskursanalyse ist im ersten Teil des Buches zunächst eine Zusammenschau der Pressemeldungen zum Thema, die in der ersten Hälfte der 1990er Jahre beginnt. Ulonska geht der Frage nach, wie das Öffentlichwerden von Täterschaft durch Geistliche die Glaubwürdigkeit von Kirche beeinträchtigt und wie diese auf öffentlichen Druck reagiert. Er konstatiert eine langsame fortschreitende Haltungsänderung, eine zunehmende Enttabuisierung und Bereitschaft, die sexuellen Übergriffe Geistlicher als sexualisierte Gewalt zu begreifen, sowie sich mehrende Forderungen nach Prävention und Opferschutz. Leider bleibt die Übersicht hier stehen. Ulonska analysiert nicht, welche Akteure welche Öffentlichkeit bekommen und welche Themen wie eingebracht werden. Auch fehlt die Aufarbeitung der wissenschaftlichen Literatur, die gerade seit den 1990er Jahren wesentliche Fortschritte gemacht und zum öffentlichen Diskurs beigetragen hat. Die Analyse, die den Sammelband einleitet, vermag daher nicht, differenzierte Positionen herauszuarbeiten. Ein Manko, das das Verständnis des Mittelteils erschwert, der Handlungs- und Verstehensansätze aus unterschiedlichen Perspektiven bündelt.
Der Rahmen wird geschlossen, indem der dritte Teil des Buches die deutschen kirchenamtlichen Verlautbarungen veröffentlicht und kommentiert und ihnen Leitlinien zur Selbstanalyse (Ulonska) und zur Reaktion in Orden (Myriam Wijlens) beistellt. Dieser Teil zielt auf die innerkirchliche Selbstwahrnehmung und auf die Motivation, offen und nachhaltig gegen Gewalt und für die Opfer zu handeln.

Hilfreich ist die grundlegende Position des Buches: Täter müssen konfrontiert, bestraft und aus Feldern entfernt werden, in denen sie wieder Täter werden können. Opfer, das meint vor allem die Kinder, aber auch ihr Umfeld - ihre Familien genauso wie die Kinder- oder Jugendgruppen oder die Gemeinden, in deren Rahmen die Taten stattgefunden haben -, bedürfen des Schutzes und der Unterstützung bei der Aufarbeitung ihrer körperlichen und psychischen Verletzungen. Entschiedenheit und Transparenz werden durchweg angemahnt.
Im Mittelteil des Buches nehmen in diesem Sinne VertreterInnen unterschiedlicher Disziplinen Stellung: Ursula Enders' Beitrag aus der Arbeit mit Betroffenen spricht dabei eine klare Sprache: Sie entlarvt die Täter als strategisch vorgehend und ihre Taten als geplant, mit krimineller Energie eingefädelt und bewusst gedeckt. Es ist beeindruckend und erschreckend zugleich, wie sie alltägliche Verflechtungen in Institutionen wie Kindergärten oder Gemeindegruppen beleuchtet und deren Gefährdung für Kooption durch die Täter aufzeigt. Ihr Beitrag kann in hervorragender Weise praxisleitend sein. Werner Tzscheetzsch führt diese Analyse aus organisationssoziologischer und -psychologischer Sicht fort und findet in der männerbündischen Struktur der katholischen Kirche sowie in den Tendenzen beider Kirchen, Inhalte und Beziehungen mythisch zu überhöhen, begünstigende Umstände für Gewalt und deren Vertuschung. Sein Blick ist vor allem auf die Leitungsebene der Kirchen gerichtet. Auf sie zielen seine Appelle, eine der Reich-Gottes-Botschaft angemessene, klare und offene Form der Beziehungsarbeit zu entwickeln.
Wunibald Müller und Herbert Ulonska beschäftigen sich in ihren Beiträgen mit der Seite der Täter. Sie diskutieren deren psychosoziale Verfasstheit, die Möglichkeiten therapeutischer Interventionen und die Optionen für eine präventive Priesterausbildung und -pastoral. Der überwiegende Fokus auf die Täter, ihre sexuelle Entwicklung und ihr Psychogramm birgt die Gefahr, die Delikte, um die es hier geht, als Sexualdelikte zu missdeuten. Eine Tendenz, die keiner der Autoren intendiert.
Insgesamt ist der vorliegende Sammelband ein Votum in die deutschen Kirchen hinein. Ihre institutionellen Strukturen und deren Funktionieren sollen für Opfer wie Verantwortliche verstehbar gemacht werden. Die hauptamtlichen Akteure sollen motiviert werden, offen und präventiv gegen Gewalt zu handeln.

Andrea Eickmeier

Body matters

Beatrice Bowald/Alexandra Binnenkade/Sandra Bückel-Thalmaier/Monika Jakobs (Hg.): KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung, Bern: eFeF Verlag 2002, 204 S., € 23,50.

Körper - Produkte der Kosmetik- und Sportindustrie? Schicksal, das zu Ungleichbehandlung führt? Diskursiv hergestellte Bedeutung, die es zu dekonstruieren gilt?

Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung, die grundlegende Fragen zur Bedeutung von Körper und Körperdiskursen aus historischer, philosophischer, theologischer, politik- und rechtswissenschaftlicher Sicht formulierte. Wahrnehmung und (Be-)Deutung des Körpers im Gesamt des sozialen und politischen Umfelds von Frauen und Männern werden Thema.

Die Herausgeberinnen erschließen den diskursiven Rahmen der Beiträge, indem sie die Perspektiven systematisch anhand der Begriffspaare Körper/Leib, Diskurs/Erfahrung und Sex/Gender reflektieren. Die Einleitungstexte von Monika Jakobs zu Körper und Leib und von Alexandra Binnenkade zu den Begriffen Erfahrung und Diskurs bieten hervorragende Einführungen in den Stand der Diskussion und analytische Handreichungen für die nachfolgenden Beiträge. Wesentlich ist hierfür auch der Artikel von Gabrielle Hiltmann, der - wenn auch an manchen Stellen philosophisch verklausuliert - die Geschlechterschemata thematisiert, die in Erkenntnisprozessen virulent sind.

Körper, Leib? Kann der Leib, die Erfahrung des körperlichen In-der-Welt-Seins, selbst „Subjekt der Wahrnehmung" sein? Kann die Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie mittels der Integration des Leibbegriffes in die Erkenntnistheorie überwunden werden? Die Aufsätze des Bandes gehen der Frage nach, welche Implikationen eine solche Annahme haben kann. Hierbei setzen Sie sich - zum Teil kritisch - mit der Butlerschen Aufforderung auseinander, auch den Körper als diskursiv hergestellte Wirklichkeit zu betrachten.

Die Aufsätze gehen über diese klassische Diskussion jedoch hinaus. So macht Regina Ammicht Quinn auf den Zusammenhang von profanisierten Vorstellungen von Selbsterlösung und Heil und der Idee der Machbarkeit von gesunden, fitten, schönen Körpern aufmerksam. Die prekäre Balance zwischen Differenzdiskurs und Gleichheitsforderungen, die mit dem Rekurs auf Frau-/Mannsein im Kampf um Menschenrechte verbunden ist, analysiert Christina Hausmann. Die Historikerin Cathleen Canning weist nach, wie Auseinandersetzung um die Staatsbürgerschaft von Frauen an rechtliche und politische Diskurse über ihren Körper gebunden waren. „Verkörperte Staatsbürgerschaft" nennt Sie die neue Subjektposition, die sich für Frauen in diesem Prozess entwickelt. Beatrice Bowald testet den Ansatz der *Body Theology* für die Analyse von Sexarbeit.

Diese sehr am Detail interessierten, konkreten Analysen werden von den Autorinnen in vorbildlicher Weise zugleich fachspezifisch und dem allgemeinen Diskurs verpflichtet vorgetragen. Zusammen mit der extensiven Einleitung entsteht so ein differenziertes und zugleich grundsätzlich interessantes Ensemble.

Andrea Eickmeier

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Donald B. Cozzens: *Das Priesteramt im Wandel. Chancen und Perspektiven,* Mainz: Grünewald 2003, 184 S., € 19,80

Jörg M. Fegert/Mechthild Wolff (Hg.): *Handlungsmöglichkeiten bei sexuellem Missbrauch und anderem Fehlverhalten in Institutionen der Kinder- und Jugendhilfe,* Münster: Votum-Verlag 2003, 200 S., € 21,90

Rotraud A. Perner: *Sein wie Gott. Von der Macht der Heiler,* München: Kösel 2002, 200 S., € 19,95

Dirk Bange/Wilhelm Körner (Hg.): *Handwörterbuch Sexueller Missbrauch,* Göttingen: Angewandte Psychologie 2002, 798 S., € 59,95

Heidi Schmideder: *Die Mädchen des Pfarrers. Sexueller Mißbrauch in der kirchlichen Jugendarbeit,* München: FrauenOffensive 2002, 179 S., € 16,40

Friesa Fastie: *Ich weiß Bescheid. Sexuelle Gewalt: Rechtsratgeber für Mädchen und Frauen,* Husum: Donna Vita 1997, 60 S., € 7,80

Thomas Pfister-Auf der Maur u.a.: *Stark und sicher. Leitfaden zur Prävention sexueller Gewalt,* Zürich: Pro Juventute 2000, 99 S., € 17,80

Sabine Kellner: *Wie schütze ich mein Kind vor sexuellem Mißbrauch? Ein Leitfaden für Eltern und andere Bezugspersonen,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 127 S., € 8,50

Ulrike Eichler/Ilse Müllner (Hg.): *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 255 S., € 19,90

Anton Bittler: *Frommer Mißbrauch? Zur Problematik katholisch-klerikaler Hilfen und Helfer,* Tübingen: Edition Diskord 1998, 160 S., € 18,00

Stephen J. Rossetti/Wunibald Müller (Hg.): *Auch Gott hat mich nicht beschützt,* Mainz: Grünewald 1998, 148 S., € 13,80

Katharina Klees/Wolfgang Friedebach (Hg.): *Hilfen für missbrauchte Kinder. Interventionsansätze im Überblick,* Berlin: Beltz 1997, 376 S., € 24,00

Gabriele Roth: *Zwischen Täterschutz, Ohnmacht und Parteilichkeit. Zum institutionellen Umgang mit „Sexuellem Mißbrauch",* Bielefeld: Kleine-Verlag 1997, 376 S., € 23,50

Martin Hofmeir: *Priester und Ordensleute nach einer Therapie. Eine pastoralpsychologische Studie zu einer Nachsorgekonzeption für das Recollectio-Haus Münsterschwarzach,* Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1997, 504 S., € 20,40

Stephen J. Rossetti/Wunibald Müller (Hg.): *Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte,* Mainz: Grünewald 1996, 214 S., € 18,50

Elinor Burkett/Frank Bruni: *Das Buch der Schande. Kinder, sexueller Mißbrauch und die katholische Kirche,* Europa-Verlag 1997, 382 S., € 22,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Fragen zu einer Welt ohne Gerechtigkeit

Ellen van Wolde

Das Buch Ijob ist für seinen mutigen Helden bekannt, der unablässig mit Gott streitet, weil dieser ihn mit so vielen Unglücksfällen geschlagen hat. Was ist das für ein Gott, der es zulässt, dass gute Menschen so sehr leiden und schlechte Menschen ein bequemes Leben führen? Oder, anders gefragt: Was ist das für eine Welt, in der weder Ausgleich noch Gerechtigkeit zu finden sind? Warum hat Gott keinen Plan und keine Strategie entwickelt, um besser für seine Geschöpfe und ihr Verhalten zu sorgen?

Mit Fragen dieser Art konfrontiert Ijob seine Freunde und Gott, Fragen, die auch wir heute noch immer stellen. Vielleicht sind wir nicht so beharrlich wie er. Vielleicht haben wir auch schon längst resigniert oder Gott ganz aufgegeben. Wozu brauchen wir einen Gott, wenn er uns sowieso nicht hilft? Was hat uns eine Welt ohne einen gerechten Gott zu bieten, wenn nicht sich selbst, die Welt? Um auf diese Fragen eine Antwort zu erhalten, will Ijob mit Gott selber sprechen, denn seine Freunde können ihm nicht helfen. Und er geht sogar so weit, Gott im Rahmen einer Gerichtsverhandlung anzuklagen, in der Gott selbst der Verteidiger ist. Doch als Ijob Gott schließlich begegnet, geschieht dies nicht im Gerichtssaal, sondern im Wettersturm.

In seiner Sturmesrede bietet Gott eine eindrucksvolle Schilderung seiner Macht als Schöpfer und Lenker des Universums und der Lebewesen auf der Erde. Seine Schöpfung stellt sich nicht als ein im Anfang vollbrachter Akt dar, sondern scheint jeden Tag von neuem zu geschehen; jeden Morgen manifestiert sich im Kosmos ebenso wie auf der Erde eine unermessliche Vielfalt. Man betrachtet den Himmel und sieht alle Arten von Sternen und Konstellationen: Sonne, Mond, Planeten, Sternhaufen, die Milchstraße, sämtliche Sterne und Systeme in unendlichen Variationen. Man betrachtet die Erde und sieht die verschiedenen Tiere: den Löwen, den Raben, den Steinbock, den Wildesel, den Wildstier, den Strauß, das Pferd und den Adler, ein unendlich artenreiches und vielfältiges Tierleben. Die Rede Gottes thematisiert Artenreichtum, Vielfalt und Funktionalität im Leben und im Tod. Die menschliche Vorstellung von Ausgewogenheit oder Gleichgewicht, von einfacher Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit spielt hier keine Rolle. Und es wird auch nicht auf eine allgemeingültige Weisheit oder eine allgemeingültige Regel verwiesen, die dies alles erklären könnte.

Ijob ist überwältigt von diesem breit angelegten Bild. Aber erhält er auch eine

Antwort auf seine Fragen? Wird ihm nahe gelegt, dass Menschen wie er, die die Dinge nicht so überblicken, wie Gott es tut, überhaupt keine Fragen mehr stellen sollten? Oder wird indirekt gesagt, dass sie sich für eine strikte Trennung von Himmel und Erde entscheiden sollten? Sollten sie und wir nicht einstimmen in Psalm 115,16, wo es heißt: „Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen"? Ist das die Lösung, die das Buch Ijob uns anbietet? Wenn wir zu der Schlussfolgerung gebracht werden, dass Gottes Bereich einer vollkommen anderen Ordnung angehört als der menschliche Bereich, dann sind die Menschen selbst und allein für ihre Taten und für das, was auf der Erde geschieht, verantwortlich. Folglich können wir Gott für das, was auf Erden misslingt, keine Vorwürfe machen. Und wenn außerdem auf der Erde eine so grenzenlose Vielfalt und Verschiedenheit herrscht, dann sind wir nicht in der Lage, sie nach den Regeln unserer einfachen Gerechtigkeit zu ordnen. Fragen und Antworten dieser Art sind Gegenstand des vorliegenden Hefts von CONCILIUM.

Im *ersten Teil* werden die im Buch Ijob selbst eingenommenen Standpunkte untersucht: wie Gott am Anfang, in der Mitte und am Ende des Buches Ijob beschrieben wird und wie er sich zu Vergeltung und Gerechtigkeit verhält. Daraus ergibt sich eine Vielfalt von Gottesbildern: Ijobs Gottesbild und seine Ansichten, an denen sich eine gewisse Entwicklung festmachen lässt, die Gottesbilder seiner Freunde, ja sogar Satans und Gottes eigene Vorstellungen werden untersucht. Vielerlei wird im Buch Ijob und nun auch hier, in diesem Heft, über Gott ausgesagt. Im *zweiten Teil* geht es um die philosophischen, theologischen und ethischen Konsequenzen des oben Gesagten und der im Buch Ijob formulierten Probleme und Antworten. Die Artikel *im dritten und letzten Teil* befassen sich mit der Art und Weise, wie die moderne Welt mit Ijobs Fragen umgeht. Beginnend mit der Sichtweise des durch die neueste Verfilmung so bekannt gewordenen Tolkien-Romans *Der Herr der Ringe* wendet er sich sodann einigen Ijob-Fragen zu, die sich aus der gegenwärtigen Situation in Mittelamerika und Südafrika ergeben. Der erste und der letzte Artikel des vorliegenden Hefts schließlich weisen eine „inclusio"-Struktur auf, da der erste Beitrag das Problem von Vergeltung und Gerechtigkeit in Ijob 1-3 vom Text her und damit aus einer theoretischen Perspektive betrachtet, während der letzte Beitrag dieselben Aspekte von Ijob 1-3 im Kontext der von AIDS und HIV bestimmten Situation in Südafrika liest und diskutiert. Die wechselseitige Beziehung zwischen diesen und anderen Artikeln wird deutlich werden, sobald Sie zu lesen beginnen.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Mit oder ohne Grund

Gottes- und Menschenbilder in Ijob 1–3

Albert Kamp

Image ist heutzutage alles. Wie wir aussehen, uns kleiden, handeln, wie und worüber wir sprechen, das alles trägt zu unserem Image bei, das heißt, zu dem Bild, das andere sich von uns machen. Es ist wichtig, die richtige Kleidung zu tragen, mitreden zu können, mitzumachen. Die tägliche Realität der sozialen Interaktion bestimmt unser äußerliches Erscheinungsbild und beeinflusst gleichzeitig unsere innere Wahrnehmung. Die Art und Weise, wie wir selbst über uns als Menschen denken, wird stark von den Reaktionen und vor allem dem Urteil der anderen geprägt. Und in einem sehr viel weiter gefassten Rahmen ist dieses persönliche und soziale Image sogar mit unseren weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen verflochten. Wo ist mein Platz innerhalb der Ordnung der Welt? Welchen Anteil haben meine Handlungen an diesem großen Plan des Lebens?

Diese existentiellen Fragen unserer Zeit unterscheiden sich nicht allzu sehr vom Buch Ijob. Die Geschichte Ijobs konzentriert sich auf verschiedene Aspekte der menschlichen Weltsicht und der Art, wie Menschen sich selbst und einander wahrnehmen. Gleich zu Anfang werden die Leser an Ijobs Taten und Überzeugungen herangeführt, und nicht lange danach wird sein Verhalten von Gott im Himmel gelobt, doch von einem der himmlischen Wesen, Satan, in Frage gestellt. Ijobs „Image", sei es nun von außen oder von innen bestimmt, ändert sich aufgrund des nachfolgenden göttlichen Eingreifens. Und zur selben Zeit rücken unterschiedliche, ja sogar einander widersprechende Weltanschauungen in den Blickpunkt.

Der vorliegende Beitrag untersucht die ersten Kapitel des Buches Ijob und befasst sich mit der Art und Weise, wie im Text verschiedene Bilder von Ijob, Gott und Satan und ihren wechselseitigen Beziehungen vorgestellt werden, die einen Raum schaffen für subjektive Einschätzungen der Realität und voneinander abweichende Weltanschauungen.[1]

Die Einführung Ijobs

Das Buch beginnt mit der folgenden Charakterisierung Ijobs:

„Im Lande Uz lebte ein Mann mit Namen Ijob. Dieser Mann war untadelig und rechtschaffen; er fürchtete Gott und mied das Böse." (1,1)[2]

Nach der expositionsartigen Information über Ijobs Namen und Herkunft entwirft der Erzähler ein detailliertes Bild von Ijob, einem Mann, dessen moralisches und religiöses Verhalten vorbildlich ist.[3] Gemessen an seinem Wohlstand und seinen vielen Reichtümern hat Ijob alles, was man sich nur wünschen kann: sieben Söhne, drei Töchter, Viehherden im Überfluss und zahlreiche Bedienstete. Er übertrifft tatsächlich „alle Bewohner des Ostens" an Ansehen (1,3). Diese Aufzählung seiner persönlichen Daten legt den Gedanken nahe, dass es eine gewisse Verbindung zwischen Ijobs Persönlichkeit und seinem Wohlstand zu geben scheint, so als wolle der Erzähler suggerieren, dass Ijobs Reichtum das Ergebnis seiner Frömmigkeit ist.[4] Aufgrund seines untadeligen und ehrenwerten Charakters, seiner Gottesfurcht und seiner Abscheu vor dem Bösen stehen die Dinge gut für Ijob. Um diese besondere Haltung zu veranschaulichen, bedient sich der Erzähler eines geläufigen Musters der religiösen Praxis:

„Reihum hielten seine Söhne ein Gastmahl, ein jeder an seinem Tag in seinem Haus. Dann schickten sie hin und luden auch ihre Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. Wenn die Tage des Gastmahls vorbei waren, schickte Ijob hin und entsühnte sie. Früh am Morgen stand er auf und brachte so viele Brandopfer dar, wie er Kinder hatte. Denn Ijob sagte: Vielleicht haben meine Kinder gesündigt und Gott gelästert in ihrem Herzen. So tat Ijob jedes Mal." (1,4-5)

Immer wenn seine Kinder ein Fest gegeben hatten, reinigte Ijob sie am Morgen danach von eventuellen Sünden. Diese Verse machen deutlich, dass der Erzähler Ijob in- und auswendig kennt, denn er stellt seine Handlungen dar und erklärt seine Beweggründe. Damit legt er den Gedanken nahe, dass zwischen Ijobs skrupulösem Verhalten und seinem Wohlstand ein Zusammenhang besteht. Ijob fürchtet, dass seine Söhne Gott gelästert haben könnten und dass dies sein Verhältnis zu Gott trüben könnte.[5]
Folgerichtig wird gleich zu Anfang des Buches Ijobs Verhalten mit seinem Wohlstand und das Verhalten des Menschen allgemein mit dem Erfolg, den er im Leben hat, in Verbindung gebracht. Auf diese Weise wird ein bestimmter Kausalitätszusammenhang geschaffen und Wohlstand als die Folge einer religiösen Einstellung interpretiert. Diesem Zusammenhang liegt die Vorstellung von der göttlichen Vergeltung, von einem *quid pro quo* oder einer „Belohnung für" zugrunde.[6] Sie bestimmt Ijobs gewohnheitsmäßiges Handeln. Um seine Beziehung zu Gott aufrechtzuerhalten, bringt Ijob Brandopfer, und er tut dies vorbeugend, ohne überhaupt sicher zu wissen, dass seine Söhne gesündigt haben. Er scheint zu glauben, dass er Gottes Reaktion auf ein Fehlverhalten seiner Söhne beeinflussen kann. Das Muster der Kausalität ist damit in zwei einander gegenseitig

bedingenden Richtungen wirksam: Die göttliche Belohnung oder Bestrafung beeinflusst Ijobs Handeln, während das menschliche Verhalten gleichzeitig auch Gottes Handeln beeinflusst. Beide Enden der Beziehung werden als voneinander abhängig gedacht.
Das hier vorgestellte Bild von Ijob als dem vollkommensten Menschen des Ostens ist innerlich mit einem Bild von Gott als dem allmächtigen Richter verknüpft, der zwischen Gut und Böse unterscheidet und dementsprechend Lohn oder Strafe verhängt. Die Art und Weise, wie Ijob denkt, handelt und reagiert, ist an dieses Rahmenwerk der Vergeltung gebunden. Gottes Perspektive aber ist noch nicht bekannt.

Die göttliche Perspektive

Ein Wechsel der Szenerie lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen bedeutsameren Wechsel der Perspektive. Nach dem vertrauten irdischen Kontext wird die Geschichte im Himmel mit einer bemerkenswerten, zweiteiligen Unterhaltung zwischen Gott und Satan fortgesetzt (1,6-12; 2,1-7). Das bereits bestehende Bild von Ijobs untadeligem Verhalten wird von Gott allem Anschein nach sehr geschätzt:

„JHWH sprach zum Satan: Hast du auf meinen Knecht Ijob geachtet? Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde, so untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse." (1,8)

Neben einer wörtlichen Bestätigung der bisherigen Darstellung Ijobs wird auch das Bild Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen bekräftigt. Dadurch, dass er Ijob seinen Knecht nennt, positioniert sich Gott in einer wechselseitigen Abhängigkeit. Damit scheint das Konzept der göttlichen Vergeltung noch immer gültig. Dann aber bringt Satans Antwort die Dinge aus dem Gleichgewicht:

„Der Satan antwortete JHWH und sagte: Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus, und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen." (1,9-11)

Der Autor
Albert H. Kamp, geboren 1968 in den Niederlanden, studierte Bibelwissenschaften an den Universitäten von Nimwegen und Tilburg. Promotion 2002. Gegenwärtig forscht er an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg und unterrichtet an der Fontys Hogeschool in Hengelo, Niederlande. Seine Forschungen sind Teil des internationalen Programms „Ijob kennen und erfahren" der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg und erproben die Anwendung der Kognitiven Linguistik innerhalb der Bibelwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: World Building in Job 28: A Case of Conceptual Logic (in: E.J. van Wolde, Hg., Job 28. Cognition in Context, Leiden/Boston 2003); Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach of the Book of Jonah (Leiden/Boston 2004). Anschrift: Stockholmstraat 121, NL-7559 JS Hengelo, Niederlande. E-Mail: A.H.Kamp@uvt.nl.

Das Bild, das Satan von Ijob zeichnet, ist ein echtes *quid pro quo:* Seiner Meinung nach wurzelt Ijobs Verhalten in Gottes Taten. Ijobs Leben, sein Glück und sein Wohlstand sind das Ergebnis göttlicher Fürsorge, denn Er hat das Werk der Hände Ijobs gesegnet. Da kann es nicht verwundern, dass Ijob Gott fürchtet, denn er könnte alles verlieren. Mit seiner Frage „Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet?" richtet Satan dieses Denkmuster auf ein Modell *sine causa,* „ohne Grund". Auf diese Weise führt er ein hypothetisches Drehbuch ein, in dem der entscheidende „Grund" weggelassen worden ist. Wie wird Ijob reagieren, wenn die kausale Grundlegung seiner Beziehung zu Gott nicht mehr besteht? Wird er Gott auch dann noch fürchten, wenn er nicht dafür belohnt wird?

Dass Gott dieses Drehbuch zulässt, ist eine entscheidende Veränderung seines Verhaltens: „Gut, all sein Besitz ist in deiner Hand, nur gegen ihn selbst streck deine Hand nicht aus!" (1,12) Obwohl Gott Ijobs Lebenswandel gutheißt und trotz ihres ungetrübten Verhältnisses in der Vergangenheit kann Gott tun, was er will, und seine Position nach Belieben ändern. Mit dieser Veränderung wird auch das Gottesbild ein anderes. Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet gibt es für das, was nun auf Erden geschehen wird, keinen Grund und für die Katastrophen, die hereinbrechen werden, keine Erklärung. Doch vom himmlischen Standpunkt aus betrachtet haben Gottes Taten sehr wohl einen Grund. Als er Satans Vorschlag zustimmt, lässt er sich von einem gewissen inneren Stolz leiten: „Hast du auf meinen Knecht Ijob geachtet? Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde." Nicht seine Beziehung zu Ijob - seine Beziehung zu Satan veranlasst Gott, in einer bestimmten Weise zu reagieren.

Bis zu diesem Zeitpunkt besteht die Konsequenz dieses himmlischen Gesprächs für die menschliche Seite darin, dass Ijobs Verhalten auf seine kausale Grundlegung hin überprüft werden wird. Dies impliziert vor allem einen Wechsel der Perspektive. Innerhalb der Grenzen einer göttlichen Weltsicht ist keine Vergeltung notwendig, und dem göttlichen Handeln liegt nicht zwangsläufig eine kausale Logik zugrunde. Die weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen der Menschen sind von Gott abhängig, aber Gott ist nicht von den Anschauungen, Überzeugungen und Handlungen der Menschen abhängig.

Zurück auf der Erde

Das himmlische Gespräch hat auf Erden eine Reihe von Katastrophen zur Folge: Nacheinander treffen vier Boten ein und informieren Ijob über die Schicksalsschläge, die sein Glück zerstören. Er verliert all sein Vieh; all seine Knechte werden getötet und ebenso seine Kinder. Auch dieser Kontext des Unheils bringt, so schockierend er ist, nur wieder Ijobs Perspektive zum Ausdruck. In seiner Reaktion auf dieses Szenario des Todes hält sich Ijob an seine gewohnten Frömmigkeitsübungen:

„Nun stand Ijob auf, zerriss sein Gewand, schor sich das Haupt, fiel auf die Erde und betete an. Dann sagte er: Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt

kehre ich dahin zurück. JHWH hat gegeben, JHWH hat genommen; gelobt sei JHWHs Name. Bei alldem sündigte Ijob nicht und äußerte nichts Ungehöriges gegen Gott.“ (1,20-22)

Sein Glaube und sein Gottvertrauen, das er in Wort und Tat an den Tag legt, bestätigen das bisher von Ijob gezeichnete Bild. Er ist wahrhaft gottesfürchtig. Der Inhalt seiner Worte macht deutlich, dass er wirklich gläubig ist. Und auch dies passt zu einer auf den Prinzipien der Kausalität basierenden religiösen Weltanschauung: Gott gibt, und Gott nimmt. Obwohl sich Ijobs Worte der göttlichen Perspektive anzunähern und die Ereignisse als *sine causa* zu deuten scheinen, hält er an seiner menschlichen, auf kausalen Strukturen beruhenden Denkweise fest. Gott ist noch immer die letzte Ursache allen irdischen Geschehens. Dies entspricht auch dem Bericht eines der Boten: „Feuer Gottes fiel vom Himmel, schlug brennend ein in die Schafe und Knechte und verzehrte sie. Ich ganz allein bin entronnen, um es dir zu berichten.“ (1,16) Das Gespräch im Himmel hat bereits deutlich gemacht, dass Satan der von Gott dazu ermächtigte Verursacher der Katastrophen ist. Menschliche Religiosität jedoch muss zu dem Schluss gelangen: Wer anders als Gott könnte ein solches Geschehen verursachen, da Er doch die letzte Ursache ist?
Satans ursprüngliches Ziel, zu beweisen, dass Ijob Gott nicht ohne Grund fürchtet, scheint gescheitert. Das Einzige, was sich an Ijobs Ansicht geändert hat, ist der Aspekt der Vergeltung, denn die Ereignisse werden nicht als göttliche Belohnung oder Bestrafung gedeutet. Er akzeptiert das Geschehene einfach, ohne zu klagen, und beharrt in seinem Glauben an Gott. Weder macht er Gott Vorwürfe, noch verliert er sein Vertrauen in das Prinzip der Kausalität.
Deswegen muss im Himmel und auf der Erde eine zweite Runde eingeläutet werden. Dieses Mal geht es um Ijobs eigene Gesundheit:

„JHWH sprach zum Satan: Hast du auf meinen Knecht Ijob geachtet? Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde, so untadelig und rechtschaffen; er fürchtet Gott und meidet das Böse. Noch immer hält er fest an seiner Frömmigkeit, obwohl du mich gegen ihn aufgereizt hast, ihn ohne Grund zu verderben. Der Satan antwortete dem Herrn und sagte: Haut um Haut! Alles, was der Mensch besitzt, gibt er hin für sein Leben. Doch streck deine Hand aus, und rühr an sein Gebein und Fleisch; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen. Da sprach JHWH zum Satan: Gut, er ist in deiner Hand. Nur schone sein Leben!“ (2,3-6)

Der zweite Dialog im Himmel ist sehr viel persönlicher gehalten. Gott ist nicht nur unverändert stolz auf Ijob, sondern macht Satan überdies Vorwürfe. Seine Worte bestätigen Satans Position als Ursache der göttlichen Verhaltensweise, und es scheint Gott nicht zu gefallen, dass er ohne Grund gehandelt hat: „Du hast mich gegen ihn aufgereizt, ihn ohne Grund zu verderben.“
Der zweite Vorschlag, den Satan Gott macht, bezieht sich auf einen anderen Aspekt der Prüfung. Anstelle des vorangegangenen „für nichts“ oder „ohne Grund“ rückt nun Ijobs persönliche Frömmigkeit in den Mittelpunkt. Wird er

Gott ins Angesicht fluchen? Im hebräischen Text ist diese spannungsreiche Veränderung noch greifbarer, da der Akt des Fluchens mit demselben Wort bezeichnet wird wie zuvor der Akt des Segnens.[7] Es geht nicht länger um die Gründe für Ijobs Verhalten, sondern um seine Beziehung zu Gott. Ijobs eigenes, untadeliges Image wird in Frage gestellt. Deshalb wird Ijob am ganzen Körper mit Ekel erregenden Geschwüren geschlagen. Doch selbst die Klage seiner Frau kann Ijobs Glauben zu diesem Zeitpunkt nicht erschüttern:

„Da sagte seine Frau zu ihm: Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? Lästere Gott und stirb! Er aber sprach zu ihr: Wie eine Törin redet, so redest du. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen? Bei alldem sündigte Ijob nicht mit seinen Lippen." (2,9-10)

Ijob hält an den Prinzipien der Kausalität und gleichzeitig an seiner Frömmigkeit fest. Auch wenn Gott nicht in vergeltender Weise auf die Taten der Menschen reagiert, so bleibt das Verhältnis zwischen den Menschen und Gott doch vom göttlichen Eingreifen abhängig. Es gibt eine Ursache für Ijobs persönliche Lebenssituation, doch er kann das göttliche Walten nicht länger beeinflussen. Seine Existenz, sein Wohlstand und sein Ansehen, seine Gesundheit hängen seiner Ansicht nach von Gottes Gnade ab. Ijobs Gottergebenheit ist vollendete Frömmigkeit, wie sie auch in Vers 28,28 zum Ausdruck kommt: „Die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht."[8]
Dann aber konfrontiert ihn seine Frau mit einer völlig anderen Lösung: „Lästere Gott und stirb!" Satans Erwartungen scheinen sich zu bestätigen. Warum sollte man an der Beziehung, ja überhaupt an irgendeiner Beziehung zu Gott festhalten, wenn der Lohn doch nur Elend ist? Warum sollte man Gott verehren und preisen, wenn es nichts bewirkt und zu nichts führt? Ohne einen *quid-pro-quo*-Zusammenhang hat der Glaube an Gott keinen Sinn. Ijobs Frau ist kurz davor, diese so nutzlose Beziehung zu Gott aufzukündigen. Angesichts der veränderten Situation scheint ihre Haltung vor allem für den Leser, der Zeuge der himmlischen Wette zwischen Gott und Satan gewesen ist, vollkommen verständlich. Ijob aber ist nicht ihrer Meinung. Er sündigt nicht mit seinen Lippen. Sieben Tage und sieben Nächte schweigt er in Anwesenheit seiner Freunde.

Fluch dem Tag seiner Geburt

Nach diesen sieben Tagen des Schweigens ist Ijobs Reaktion für den Leser ein Schlag ins Gesicht: Er verflucht den Tag seiner Geburt, er rebelliert und geht in einer ganz unerwarteten Weise aus sich heraus. Er, der solche Angst davor hatte, das seine Söhne vielleicht nicht gottesfürchtig genug gewesen und gesündigt haben könnten, legt nun ein Verhalten an den Tag, das sich sehr von der herkömmlichen Konzeption gläubiger Frömmigkeit unterscheidet oder ihr sogar widerspricht[9]:

„Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen. Jener Tag werde Finsternis, nie frage Gott von oben nach ihm, nicht leuchte über ihm des Tages Licht. Einfordern sollen ihn Dunkel und Finsternis, Gewölk über ihn sich lagern, Verfinsterung am Tag mache ihn schrecklich. Jene Nacht, das Dunkel raffe sie hinweg, sie reihe sich nicht in die Tage des Jahres, sie füge sich nicht zur Zahl der Monde. Ja, diese Nacht sei unfruchtbar, kein Jubel komme auf in ihr." (3,3-7)

Ijobs Worte steigern die bisher aufgebaute Spannung. Die breit angelegte und eindringliche Klage zeigt, dass Ijob die göttliche Perspektive eines „grundlosen" Glaubens nicht akzeptieren kann. Er ist kurz davor, sich dem Standpunkt seiner Frau anzuschließen. Wozu leben, wenn man ohne Grund mit Elend geschlagen wird? Statt die Existenz Gottes zu leugnen, will er der Beziehung ein Ende machen, indem er seine eigene Existenz verleugnet. Sein Leben muss ausgelöscht, der Tag seiner Geburt getilgt werden. Die Szenerie tiefster Dunkelheit und Schwermut bringt zum Ausdruck, dass es für Ijob unmöglich ist, in einer Welt *sine causa* zu leben. Er ist im Netz der Kausalität gefangen. Es befindet sich kein anderes Denkmuster in seiner Reichweite und auch kein anderer Blickwinkel, von dem aus er die Welt und seinen Platz in ihr begreifen könnte, wenn es keinen Grund für seine Leiden gibt:

„Warum schenkt er dem Elenden Licht und Leben denen, die verbittert sind? Sie warten auf den Tod, der nicht kommt, sie suchen ihn mehr als verborgene Schätze. Sie würden sich freuen über einen Hügel; fänden sie ein Grab, sie würden frohlocken. Wozu Licht für den Mann auf verborgenem Weg, den Gott von allen Seiten einschließt? Bevor ich noch esse, kommt mir das Seufzen, wie Wasser strömen meine Klagen hin. Was mich erschreckte, das kam über mich, wovor mir bangte, das traf mich auch. Noch hatte ich nicht Frieden, nicht Rast, nicht Ruhe, fiel neues Ungemach mich an." (3,20-26)

Weil er Gottes Wege nicht versteht, fühlt sich Ijob wie ein Gefangener. Satan spricht von einem ringsum beschützenden (1,10), Ijob dagegen von einem ringsum einschließenden Gott. Ijob will nicht länger in einer Welt leben, in der alles zufällig ist. Eine Beziehung zu Gott, die reine Glückssache ist, läuft allen Konventionen, die er kennt und nach denen er gelebt hat, zuwider. Wenn die Logik der Kausalität nicht mehr existiert, dann wird seinem Leben selbst der Sinn entzogen. Das macht ihn niedergeschlagen.

Ein zweiter Blick auf die göttliche Perspektive

Die bis hierher vertretenen Gottes- und Menschenbilder werfen vor allem im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Himmel und Erde viele Fragen auf. Obwohl Gott gewisse menschliche Verhaltensweisen lobt, führen diese für die Menschen auf der Erde nicht zwangsläufig zu positiven Konsequenzen. Und obwohl sogar das Verhältnis zwischen Gott und Satan von Kausalität bestimmt ist, scheint

ebendiese in seinem Verhältnis zu den Menschen zu fehlen. Es ist letztlich eine Frage der Perspektive, in der die Wahrnehmung der Realität hauptsächlich vom eigenen Standpunkt abhängt. Die auftretenden Charaktere haben ihre eigenen Gründe, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten, weil jeder von ihnen, sei es nun Ijob, seine Frau oder seine Freunde, sich in ihrem Handeln von ihren eigenen Überzeugungen und ihrem eigenen Interesse leiten lassen. Ihr Bild von der Welt und ihr Bild von Gott lassen sich nicht zu ihrem Platz in dieser Welt in Beziehung setzen.

Gleichzeitig stellen uns die Eröffnungskapitel des Buches Ijob vor ein noch größeres Dilemma. Ohne jeden Grund für die Entwicklung der Menschheit ist es schwierig, Gottes Position im großen Plan des Lebens zu verstehen. Einen „Glauben ohne Grund" zu haben und ein Leben in einem „Gefüge *sine causa*" zu leben scheint vorauszusetzen, dass man in einer von Zufall und Willkür regierten Welt lebt. Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet ist dies ein Leben ohne jede Gewissheit, und in allen menschlichen Belangen drohen Anarchie und Lasterhaftigkeit. Diese Sicht der Welt ist es, die Ijob beklagt und nicht akzeptieren kann.

Doch diese Sichtweise birgt noch einen weiteren Aspekt. Das Gespräch im Himmel hat gezeigt, dass ein Grund immer *ein Grund für jemanden* ist, dass Kausalverhältnisse an Blickwinkel und Perspektiven gebunden sind und dass somit auch die Alternative „mit oder ohne Grund" von jemandem abhängig ist. Niemand vermag die göttliche Perspektive einzunehmen, denn unsere Wahrnehmung ist begrenzt. Das heißt aber nicht, dass die Menschheit der Gnade der göttlichen Zufälligkeit ausgeliefert ist.[10] Es bedeutet vielmehr, dass wir aus unserer menschlichen Perspektive nicht alle relevanten Gründe kennen und kennen können. Der Blickpunkt des Menschen auf der Erde ist ganz einfach ein anderer als der Blickpunkt Gottes im Himmel, und deshalb hat sein Handeln seine eigenen Gründe.

[1] Dieser Beitrag legt die Ergebnisse einer kognitiv-linguistischen Herangehensweise, d.h. einer Untersuchung der Sprache in Ijob 1-3 vor, die darauf basiert, wie die Welt erfahren, wahrgenommen und begriffen wird. Eine allgemeine Einführung in die kognitive Linguistik bieten Friedrich Ungerer/Hans-Jörg Schmid, *An Introduction to Cognitive Linguistics* (Learning about Language), London/New York 1996. Eine kognitiv-linguistische Auseinandersetzung mit der Hebräischen Bibel findet sich bei Albert H. Kamp, *Inner Worlds. A Cognitive Linguistic Approach of the Book of Jonah*, Leiden 2004; außerdem Ellen J. van Wolde (Hg.), *Job 28. Cognition in Context*, Leiden 2003.

[2] Die Bibelstellen sind bis auf die Übersetzung von JHWH (in der Einheitsübersetzung „der Herr", hier JHWH) der deutschen Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980, entnommen.

[3] Der hebräische Satz verwendet eine durative Form, die Ijobs Haltung im Allgemeinen charakterisiert, vgl. David J. A. Clines, *Job 1-20*, Waco, TX 1989; Wilhelm Gesenius/Emil Kautzsch/Ernest Arthur Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford ²1910, §112h.

[4] Clines, *Job 1-20*, aaO., xxxix.

[5] AaO., 15: „Ijobs Frömmigkeit ist skrupulös und dies im Übermaß, wenn nicht sogar von einer neurotischen Ängstlichkeit".

[6] Eine ausführlichere Darstellung der göttlichen Vergeltung bietet Ellen J. van Wolde, *Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs. Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit*, in: CONCILIUM 38 (2002/1), 10-17.

[7] Vgl. Yair Hoffman, *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context*, Sheffield 1996, 47; Ellen J. van Wolde, *A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, illustrated with Noah and Job*, in: Journal for Biblical Literature 113 (1994), 19-35; Clines, *Job 1-20*, aaO., 16.

[8] Vgl. Albert H. Kamp, *World Building in Job 28: A Case of Conceptual Logic*, in: van Wolde (Hg.), *Job 28*, aaO., 307-319; John E. Hartley, *The Book of Job*, Grand Rapids 1988, 67.

[9] Vgl. Norman C. Habel, *Earth First: Inverse Cosmology in Job*, in: ders./Shirley Wurst (Hg.), The Earth Story in Wisdom Traditions, Sheffield 2001, 65-77.

[10] Ein ähnliches Gottesbild findet sich im Buch Jona, vgl. Kamp, *Inner Worlds*, aaO., 223-234.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Ich aber will zum Allmächtigen reden" (Ijob 13,3)

Die Aussagen Ijobs und seiner Freunde über Gott

Pierre van Hecke

Die Mehrzahl der Kapitel des Buches Ijob sind einer - zunehmend feindseligen - Diskussion zwischen Ijob und seinen Freunden gewidmet, die, nachdem ihn die Katastrophe getroffen hat, gekommen sind, um ihn zu besuchen. Nach der Prosa-Einleitung der beiden ersten Kapitel, die die erzählerische Situation des Buches umreißen, entspinnt sich der Dialog zwischen Ijob und seinen Freunden und entwickelt das zentrale Problem des Buches, auf das die folgenden göttlichen Reden und der Prosa-Epilog eine Antwort zu geben versuchen.

Aber worin besteht dieses zentrale Problem? Da sich die Freunde entschlossen haben, Ijob einen Beileidsbesuch abzustatten, nachdem sie von den Unglücksfällen erfahren haben, die ihm zugestoßen sind, könnte man zu Recht erwarten, dass Ijobs Leiden das Hauptthema des Dialogs sein werden. Tatsächlich aber kommt dieses Thema im Dialog zwar vor, spielt aber, und das ist jedem klar, der den Dialog aufmerksam liest, nur eine untergeordnete Rolle. Zudem wird Ijobs Leid, geschweige denn das Leid der Menschheit im Allgemeinen, auch in den Reden, die Gott an Ijob (38-41) und an seine Freunde (42,7-8) richtet, an keiner Stelle erwähnt.[1] Gerhard von Rad kommt das Verdienst zu, darauf hingewiesen zu haben, dass nicht so sehr das Leiden als vielmehr die Glaubwürdigkeit Gottes die Problematik des Buches Ijob ausmacht.[2] Denn in der hitzigen Diskussion

zwischen Ijob und seinen Freunden geht es um die Verstrickung Gottes in Ijobs Leiden, und als Gott schließlich in die Diskussion eingreift, reagiert er in erster Linie auf das, was im Verlauf der Dialoge über ihn und zu ihm gesagt worden ist. Daher werde ich mich im vorliegenden Artikel mit der Frage beschäftigen, wie in dem Dialog, der das Herzstück des Buches bildet, über Gott und zu Gott gesprochen wird. Schon bei einem ersten Hören der Diskussion wird deutlich, dass die vielfältigen Stimmen nicht unisono oder in harmonischen Akkorden, sondern eher polyphon und kontrapunktisch erklingen und dass in den verschiedenen Stimmen ähnliche Motive zum Teil in schmerzhaft sich aneinander reibenden Dissonanzen wiederkehren. Und sogar Ijob selbst scheint, nach der Reaktion seines göttlichen Kritikers zu urteilen, gleichzeitig in mindestens zwei Notensystemen zu spielen: Gott tadelt Ijob für das, was er über ihn gesagt hat, und charakterisiert Ijobs Worte als „Gerede ohne Einsicht" (38,2), und nur wenige Kapitel danach lobt er Ijob im Unterschied zu den Freunden indirekt für das, was er gesagt hat.
Worin unterscheiden sich die Stimmen Ijobs und seiner Freunde, und wo befinden sie sich im Einklang? Und worin liegt die Mehrstimmigkeit innerhalb Ijobs eigener Worte, die Gott zu seiner zweifachen Reaktion veranlasst hat? Das sind die Fragen, mit denen ich mich nun befassen möchte.

Gott als die Ursache des Leidens

In seiner ersten an die Freunde gerichteten Antwort zweifelt Ijob nicht an Gottes Verstrickung in sein Leid:

„Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir,
Mein Geist hat ihr Gift getrunken,
Gottes Schrecken stellen sich gegen mich." (6,4)[3]

In unmissverständlichen Kriegs- und Jagdmetaphern bringt Ijob seine Überzeugung zum Ausdruck, dass Gott selbst seine Leiden verursacht hat. Obwohl Ijob diese Behauptung an keiner Stelle begründet, kehrt sie in seinen Antwortreden mehrfach wieder (z.B. 7,14; 9,34; 19,6-12.21 und insbesondere 16,9). Allem Anschein nach betrachtet Ijob es als selbstverständlich, dass Gottes Hand ihm Leid zugefügt hat, und äußert damit (implizit) seine Überzeugung, dass alles menschliche Leiden das Resultat göttlicher Strafe für begangene Sünden ist. Deshalb fragt Ijob, als er sich in seiner ersten Antwortrede von den Freunden abwendet und Gott selbst anspricht, warum Gott ihm die Sünden, die er vielleicht begangen hat, nicht vergibt (7,17-21). In seiner ersten Reaktion kann Ijob sich sein Leid nur als das Ergebnis einer Züchtigung Gottes erklären. In dieser Hinsicht unterscheidet Ijob sich nicht von seinen Freunden. Diese wiederholen während ihrer gesamten Diskussion mit Ijob, dass Gott die Frevler bestraft (z.B. 20,29). Zudem stimmen Ijob und seine Freunde auch darin überein, dass diese direkte göttliche Beteiligung den Regeln von Recht und Gerechtigkeit entspricht. Obwohl Ijob und seine Freunde also dieselbe Vorstellung von der göttlichen

Vergeltung als Erklärung menschlichen Leidens haben, ist die Art, wie sie Ijobs gegenwärtige Leiden deuten, sehr unterschiedlich. Für die Freunde ist Ijobs Leiden ein eindeutiger Hinweis darauf, dass er gesündigt hat. Je länger sie mit Ijob sprechen, desto überzeugter sind sie von dieser Sichtweise. Als sie das ganze Ausmaß der Leiden Ijobs sehen, kommen sie zu der unumgänglichen Schlussfolgerung: Wenn Ijob so sehr heimgesucht wird, dann kann dies nur seiner schweren Sünden wegen geschehen, die Gott nun bestraft (22,4-5). Wie schon erwähnt, stimmt Ijob mit seinen Freunden darin überein, dass Gott das Recht und die Pflicht hat, gutes Verhalten zu belohnen und böse Taten zu bestrafen. Doch während er sich langsam von den betäubenden Schlägen der Katastrophe erholt, versucht Ijob zu verstehen, was ihm widerfahren ist, und kommt zu dem Schluss, dass das Prinzip der göttlichen Vergeltung in seinem Fall versagt hat. Ijob weiß, dass er kein Frevler ist, zumindest nicht in dem Maße, dass er das Leid, das über ihn gekommen ist, verdient haben könnte. Überraschenderweise führt Ijobs Schlussfolgerung, wonach das Vergeltungsprinzip versagt hat, ihn nicht dazu, das Prinzip an sich zu verwerfen. Was sich in Ijobs eigenem Fall als falsch erwiesen hat, ist nicht das Vergeltungsprinzip an sich - das zu Recht besteht -, sondern die Art und Weise, wie Gott es angewandt hat: Gott hat sich nicht an seine eigenen moralischen Richtlinien gehalten. Für die Freunde ist diese Vorstellung inakzeptabel: „Beugt etwa Gott das Recht, oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?", so Bildads rhetorische Frage (8,3). Für Ijob aber ist dies der einzige Weg, sowohl das Prinzip der Vergeltung, das die Grundlage aller menschlichen Moral darstellt[4], als auch seine eigene Unschuld zu retten. Am Ende des Dialogs ist die einzig mögliche Schlussfolgerung für Ijob die, dass Gott ihm das Recht entzogen hat (27,2).

„Ich aber will zum Allmächtigen reden" (Ijob 13,3)

Der Autor

Pierre van Hecke, geboren 1970 in Belgien, studierte an der Katholischen Universität Leuven und an der Hebräischen Universität Jerusalem. Im Jahr 2000 erhielt er in Leuven seinen Doktorgrad in Bibelwissenschaften. Seither unterrichtet er Hebräisch an der Theologischen Fakultät in Tilburg, Niederlande, und promoviert in Theologie. Er arbeitete mit an der neuen überkonfessionellen niederländischen Bibelübersetzung (NBV) und veröffentlichte mehrere Artikel über die Metapher in der Bibel und über Ijob, u.a.: Searching for and Exploring Wisdom. A Cognitive-Semantic Approach to the Hebrew verb ‚haqar' in Job 28 (in: E. J. van Wolde, Hg., Job 28. Cognition in Context, Leiden/Boston 2003); Job xii:18. Text and Interpretation (in: Vetus Testamentum 54, 2004); Metaphors in the Hebrew Bible (als Herausgeber, Leuven 2004). Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: P.J.P.vanHecke@uvt.nl.

Gottes Glaubwürdigkeit

Ijobs Vorstellung von Gott wird durch die Erkenntnis, dass Gott die Prinzipien seiner eigenen Gerechtigkeit verletzt, offensichtlich ernsthaft erschüttert und getrübt. Seine Reaktion auf diesen neuen Sachverhalt ist von einer psychologisch schlüssigen Komplexität. Wie jemand, der in einer festen Vertrauens- und Liebesbeziehung betrogen worden ist, wendet sich Ijob voller Enttäuschung und Wut gegen seinen göttlichen Partner, während er doch auch gleichzeitig an dieser Beziehung festhalten und sie um jeden Preis retten will.

Statt Gott aus einer starren, unveränderlichen Position heraus Vorhaltungen zu machen und die Beziehung mit ihm ein für alle Male zu beenden, wendet sich Ijob immer wieder an Gott, und zwar nicht nur, weil Gott seiner Ansicht nach der einzige ist, der sein Leben wieder ins Gleichgewicht bringen kann, sondern auch, weil es ihm unmöglich ist, seine lebenslange Beziehung zu Gott zu beenden. Neben bitteren Vorwürfen und heftigen Anklagen enthalten Ijobs Reden auch ein Bekenntnis zu Gott als seinem Schöpfer, wie es in der gesamten jüdischen Bibel kein persönlicheres gibt (10,8-12). In diesen Versen erkennt Ijob Gott als seinen persönlichen Schöpfer an. Wie der Kontext dieser Verse jedoch zeigt, macht eben diese Vertrautheit mit Gott, die Ijob nicht aufgeben kann oder will, seine Betroffenheit noch größer. Ijob leidet nicht nur wegen, er leidet auch „an Gott“[5]: Vor allem anderen leidet Ijob unter der Tatsache, dass er Gottes Feind geworden ist oder geworden zu sein glaubt.[6] Wie feindlich Gott sich seiner Ansicht nach jedoch ihm gegenüber verhalten haben mag - Ijob sehnt sich bis zum Ende des Dialogs weiterhin nach dem Tag, an dem ihre Beziehung wiederhergestellt sein wird:

„Ich schreie zu dir, und du erwiderst mir nicht;
Ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich.“ (30,20)

Und genau in diesem Punkt unterscheiden sich Ijobs Worte über Gott grundlegend von denen der Freunde. Wenn, wie von Rad vermutet hat, das zentrale Problem des Buches Ijob das der „Glaubwürdigkeit Gottes“ ist, dann beschränken die Freunde dieses Problem auf die Glaubwürdigkeit Gottes als eines Garanten der moralischen Ordnung, während für Ijob nicht nur die Glaubwürdigkeit Gottes als eines Prinzipienwächters, sondern auch seine Glaubwürdigkeit als Ansprech- und Beziehungspartner auf dem Spiel steht. Und aus diesem Grund unterscheiden sich auch ihre jeweiligen Verteidigungen der göttlichen Glaubwürdigkeit untereinander: Die Freunde verteidigen Gottes Glaubwürdigkeit, indem sie den Standpunkt vertreten, dass das Prinzip der Vergeltung immer gültig gewesen ist und immer gültig sein wird, auch wenn dies bedeutet, dass Ijob ein frevelhafter Sünder ist. Ijob seinerseits gibt die Glaubwürdigkeit Gottes als eines Garanten des Vergeltungsprinzips auf, versucht aber, seine Glaubwürdigkeit als Partner zu retten, indem er Möglichkeiten der Kommunikation und Beziehung offen hält und neu schafft, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird.

Ijobs Sehnsucht nach Beziehung

Ijobs Wunsch, die Beziehung mit Gott aufrechtzuerhalten, findet seinen deutlichsten Ausdruck in seinem wiederholten, ausdrücklichen Entschluss, mit Gott zu sprechen, sowie in der Art und Weise, wie er Gott dann auch tatsächlich im Verlauf der Dialoge anspricht. Viele Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass das Thema des „Zu-Gott-Sprechens“ einer der zentralen Punkte der ersten, im Dialog von Ijob gegebenen Antworten ist. Außerdem ist es das einzige Thema, das während des Dialogs eine Entwicklung zeigt, da die anderen Themen in

rekapitulierender und erschöpfender, nicht aber fortschreitender Weise behandelt werden.[7] In seiner ersten Gegenrede (Kap. 6-7) erwähnt Ijob die Möglichkeit eines Gesprächs mit Gott noch nicht, obwohl er, wie wir noch sehen werden, Gott am Ende der Rede anspricht. In dieser einleitenden Entgegnung ist Ijob noch zu sehr damit beschäftigt, sich von den Schlägen des Leids zu erholen und sich wie in der Klage des dritten Kapitels den Tod zu wünschen (6,8-9), aber auch damit, seinen ersten Protest und Widerstand gegen das zu formulieren, was ihm widerfahren ist. Seine zweite Gegenrede in den Kapiteln 9-10 bezeichnet einen ersten entscheidenden Schritt: Ijob spielt mit dem Gedanken, seinen Streit mit Gott auszudiskutieren und, genauer noch, einen Prozess gegen Gott anzustrengen. In dieser zweiten Gegenrede betrachtet Ijob die Idee einer direkten Diskussion mit Gott jedoch noch immer als eine unmögliche Hypothese. Ijob nimmt an, dass Gott ihm ohnehin nicht antworten wird (9,3) oder, falls er, was unwahrscheinlich ist, dies doch tun sollte, dass er seinen Worten nicht wirklich zuhören wird (9,16). Zudem ist sich Ijob sicher, dass er selbst Gott nicht antworten oder seine Argumente vorbringen könnte, wenn es zwischen ihnen tatsächlich zu einer Gerichtsverhandlung kommen würde (9,14). Trotz seiner Zweifel hinsichtlich der Erfüllung seines Wunsches drängt er weiterhin auf eine Konfrontation mit Gott, nicht nur, weil dies für ihn die einzige Möglichkeit einer Rechtfertigung ist, sondern auch, weil es für ihn die einzige Möglichkeit ist, seine Beziehung zu Gott wiederherzustellen.

„Ich aber will zum Allmächtigen reden" (Ijob 13,3)

Ijobs feste Entschlossenheit, mit Gott selbst zu sprechen, erreicht in der dritten Gegenrede ihren Höhepunkt (Kap. 12-14), und es ist kein Zufall, dass dies Ijobs erste Rede nach der Anhörung jedes der drei Freunde ist. In dieser Gegenrede spricht er seine Freunde direkter an als zuvor und versucht, deutlich zu machen, in welchen Punkten er nicht mit ihnen übereinstimmt. Zunächst betont er, dass er seinen Freunden an Wissen und Weisheit nicht unterlegen ist und all die (traditionellen) Argumente kennt, mit denen die Freunde die Gültigkeit des Vergeltungsprinzips und die Glaubwürdigkeit Gottes als seines Wächters verteidigen. Die ersten beiden Verse von Kapitel 13 formulieren dies so (vgl. auch 12,2-3):

„Seht, all das hat mein Auge gesehen,
Mein Ohr gehört und wohl gemerkt.
Was ihr wisst, weiß ich auch;
Ich falle nicht ab im Vergleich mit euch." (13,1-2)

Dann geht Ijob dazu über zu zeigen, in welcher Hinsicht er und seine Freunde sich voneinander unterscheiden: Es ist nicht das Wissen, sondern die Art und Weise, wie sie Gott in ihre jeweiligen Reden mit einbeziehen, die sie voneinander trennt:

„Ich aber will zum Allmächtigen reden[8],
Mit Gott zu rechten ist mein Wunsch.
Ihr aber seid nur Lügentüncher,
Untaugliche Ärzte alle." (13,3-4).

Einige Verse später wird erklärt, worin die Lügen der Freunde bestehen: Die Freunde sprechen unrechtmäßigerweise an Gottes Stelle, sie vertreten Gottes Sache (13,7), während Ijob in unmittelbarer und unvermittelter Weise mit Gott sprechen und Gott selbst für sich sprechen lassen will. Ijobs frühere Zweifel hinsichtlich der Möglichkeit, mit Gott zu sprechen, haben nun einer verbissenen Entschlossenheit Platz gemacht, eine Aussprache mit Gott zu erzwingen, komme was wolle. Ijobs Entschluss, mit Gott zu sprechen, erweist sich als authentisch, als er formelle Klage gegen Gott erhebt (13,18). Da Ijob sich von Gott ungerecht behandelt fühlt, betrachtet er sein Gespräch mit Gott als eine juristische Auseinandersetzung. Im Verlauf der Dialoge wird jedoch deutlich, dass das, was Ijob sich wirklich wünscht, keine Gerichtsverhandlung, sondern ein aufrichtiges Gespräch ist oder, wenn man so will, ein herrschaftsfreier Dialog. Die Gerichtsverhandlung ist in den Augen Ijobs einfach nur die am besten geeignete Form, in der dieses Gespräch stattfinden kann.[9] Wie die in 13,18 verwendete Verbform (performatorisches Perfekt) zeigt, hat Ijobs Erklärung, dass er einen Prozess gegen Gott anstrengt, performatorische Kraft, das heißt, der Prozess ist mit dieser Erklärung bereits eine Tatsache. Man übersetzt den Satz daher am besten so: „Siehe, ich strenge hiermit einen Prozess an." Diese formelle Erklärung ist ein entscheidender und für Ijob ebenso wie für Gott unumkehrbarer Schritt: Der Prozess nimmt unweigerlich seinen Lauf, und die beteiligten Parteien werden ihre Rollen zu spielen haben. Unmittelbar nach dieser Entscheidung bittet Ijob Gott, die formalen Bedingungen festzulegen, unter denen der Prozess abgehalten werden soll: Ijob bittet Gott darum, ihn nicht zu überwältigen, lässt ihm aber die Freiheit, entweder eigene Fragen zu stellen oder die seinen zu beantworten. Obwohl Ijob den Glauben an Gott als Wächter der vergeltenden Gerechtigkeit aufgegeben hat, besteht er darauf, mit Gott zu sprechen - und zwar in einem juristischen Kontext -, und das nicht nur, weil er auf diese Weise persönlich gerechtfertigt werden kann, sondern auch, weil Gott damit seine Glaubwürdigkeit als Kommunikationspartner wiederherstellen kann, denn das ist für Ijob wesentlich.

Ijob spricht mit Gott

Ijobs formeller Entschluss, sich mit Gott gerichtlich auseinanderzusetzen, ist im Grunde nur eine Formalisierung und Radikalisierung dessen, was er während der gesamten Dialoge getan hat: des Gott-Ansprechens. Sowohl in seiner ersten als auch in seiner zweiten Gegenrede hat sich Ijob von den Freunden ab- und Gott zugewandt (7,12-21; 10,2-22), und in der dritten und vierten Gegenrede tut er dasselbe (13,20-14,22; 17,1-5). Mehr als der Inhalt seiner Worte ist es die bloße Tatsache, dass Ijob sich an Gott wendet, die zeigt, wie wichtig ihm seine direkte Beziehung zu Gott ist. Angesichts dieser Tatsache könnte man sich fragen, weshalb Ijob so nachdrücklich darauf besteht, mit Gott zu sprechen (13,3), nachdem er Gott doch bereits mehrere Male angesprochen hat. Zudem ist es

bemerkenswert, dass er sich nach seinem formellen Entschluss, mit Gott zu sprechen, in den an seine Freunde gerichteten Gegenreden kaum mehr an Gott wendet. Diese beiden Punkte stehen miteinander in Verbindung. Was Ijob in 13,3 anstrebt, ist nicht einfach, Gott anzusprechen, sondern ein Gespräch mit ihm zu führen, das heißt, mit ihm als gleichgestelltem Partner zu reden.[10] Dies ist kein alltägliches Begehren, denn die jüdische Bibel berichtet (unter Verwendung desselben hebräischen Ausdrucks wie in Ijob 13,3) nur von sehr wenigen Menschen, die mit Gott geredet haben, nämlich Abraham, Mose, Josua und David.[11] Nachdem Ijob formell im Kontext einer Gerichtsverhandlung um ein solches Gespräch ersucht hat, kann er nur noch abwarten, ob Gott sich auf dieses Gespräch einlässt, was er schließlich, nachdem Ijob weitere 25 Kapitel gewartet hat, auch tut. Während dieses göttlichen Schweigens wiederholt Ijob seinen Wunsch, mit Gott zu sprechen, noch des Öfteren (z.B. 23,3-6; 31,35), doch er spricht Gott nicht wieder an. Stattdessen schwört er Eide, setzt damit seine eigene Existenz aufs Spiel und zeigt zum wiederholten Mal, „dass es sein tiefster Wunsch ist, zu seinem eigenen Heil eine authentische Beziehung mit Gott zu unterhalten"[12]. Somit zeigt Ijobs Verhalten in den Dialogen, dass sein Entschluss, mit Gott zu sprechen, ebenso authentisch ist wie seine Sehnsucht nach einer wiederhergestellten Beziehung zu Gott. Und der Verlauf der Dialoge zeigt überdies, dass Ijob und seine Freunde sich tatsächlich in der Art und Weise, wie sie Gott in ihre Reden einbeziehen, grundlegend unterscheiden: Während Ijob Gott in jeder seiner ersten vier Gegenreden anspricht und nur aus den oben erwähnten Gründen damit aufhört, richten die Freunde kein einziges Wort an Gott, sondern sprechen vieles über ihn und in seinem Namen. Man könnte einwenden, dass es einer der Freunde, nämlich Elifas, ist, der Ijob als erster den Vorschlag macht, sich an Gott zu wenden:

„Ich aber, ich würde Gott befragen
Und Gott meine Sache vorlegen" (5,8).

Ijob erhält diesen Rat, noch ehe er Gott zum ersten Mal anspricht. Außerdem wird diese Empfehlung, sich an Gott zu wenden, in den späteren Reden der Freunde noch mehrere Male wiederholt (8,5; 11,13;22,27). Die Freunde scheinen sich also hinsichtlich ihres Zu-Gott-Sprechens nicht allzu sehr von Ijob zu unterscheiden. Doch dieser Eindruck täuscht. Der Vorschlag der Freunde ist, darauf haben Kommentatoren hingewiesen, streng religiös: Sie haben ihm die Anwendung religiöser Praktiken als ein Mittel empfohlen, sein Leben neu zu ordnen und einen Weg aus dem Zusammenbruch zu finden.[13] Diese Praktiken beinhalten Reue und das Zugeständnis, dass Gott Ehre gebührt. Ihr Rat ist zwar gut gemeint, geht aber an Ijobs Bedürfnissen vorbei. Religiöse Praktiken und Gebete können ihre neu ordnende Wirkung nur entfalten, wenn die Glaubwürdigkeit ihres göttlichen Adressaten über jeden Zweifel erhaben ist. Ijobs aktuelles Verhältnis zu Gott und sein Verständnis vom augenscheinlichen Verhältnis Gottes zu ihm erlauben ihm nicht, sich den von seinen Freunden empfohlenen religiösen Praktiken hinzugeben. In seiner Situation ist es wichtiger, sein beschädigtes Verhältnis

„Ich aber will zum Allmächtigen reden" (Ijob 13,3)

zu Gott wiederherzustellen und Gott Gelegenheit zu geben, seine Glaubwürdigkeit unter Beweis zu stellen, als Gott zu preisen. Und um es noch einmal zu sagen: Der wiederholte Vorschlag der Freunde, sich an Gott zu wenden, hat sie selbst nicht dazu veranlasst, sich Gott im Gebet zu nähern oder Ijob zu helfen, dies zu tun, wohingegen Ijobs Wunsch, mit Gott zu sprechen, sich nicht auf Worte beschränkt und Gott letztlich sogar eine Antwort entlocken wird, wenn auch nicht die Antwort, die Ijob erwartet hat.

Gott spricht zu Ijob

Ijobs Gottesbild in den Dialogen ist komplex, aber psychologisch schlüssig: Einerseits betrachtet Ijob Gott als den Grund all seines Leidens und glaubt, dass es Gott nicht gelungen ist, die Regeln der Vergeltung richtig anzuwenden, und andererseits sieht er in ihm einen verlorenen Gefährten oder Gesprächspartner, mit dem er gerne über die zwischen ihnen bestehenden Meinungsverschiedenheiten sprechen würde.[14] Diese komplexe Sichtweise verlangt von Gott eine komplexe Antwort. Nachdem Ijob so entschlossen und unermüdlich darum gebeten hat, ist es eine Erleichterung, dass Gott sich endlich auf die Diskussion einlässt. Die formelhaften Einleitungen der Antworten Gottes (38,1; 40,1.6) machen deutlich, dass Gott der erste ist, der Ijob wirklich eine Antwort gibt. Während die Entgegnungen der Freunde unveränderlich und stereotyp mit dem Satz „X antwortete und sagte" eingeleitet werden, wird vor den Antworten Gottes ausdrücklich der Name seines Gesprächspartners erwähnt: „Gott antwortete Ijob und sagte". Ijobs Wunsch nach einem Gespräch mit Gott ist damit erfüllt. In seiner Antwort, die in einem anderen Artikel des vorliegenden Hefts behandelt wird, macht Gott allerdings unmittelbar deutlich, dass Ijob ihn zu Unrecht für seine Nichtanwendung der vergeltenden Gerechtigkeit zur Rechenschaft gezogen hat. Nach dieser Zurechtweisung wendet sich Gott jedoch an die Freunde und tadelt sie dafür, dass sie nicht so gesprochen haben wie Ijob (42,7). Da die Formulierung in diesem Vers exakt dieselbe ist wie die in dem entscheidenden Vers 13,3 („zum Allmächtigen reden"), scheint es mehr als wahrscheinlich, dass Gott Ijob dafür lobt, dass er das Gespräch mit ihm gesucht hat, statt wie die Freunde über ihn oder für ihn zu sprechen.[15] Ijobs Entschlossenheit, mit Gott zu diskutieren, wird, auch wenn sie sich in Form einer Gerichtsverhandlung niedergeschlagen hat, allem Anschein nach mehr gewürdigt als die energisch von den Freunden betriebene Verteidigung der Glaubwürdigkeit Gottes als eines Garanten der moralischen Ordnung. Ijobs teilweise falsche Sicht hat Gott zumindest die Gelegenheit gegeben, seine Glaubwürdigkeit - und Andersartigkeit - als Gott unter Beweis zu stellen.

[1] Vgl. David J. A. Clines, *Does the Book of Job Suggest that Suffering is Not a Problem?*, in: ders./H. Lichtenberger/H.-P. Müller (Hg.), Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg 18.-21. Oktober 2001, Münster 2003.

[2] Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 286.

[3] Die Bibelzitate sind der JPS-Übersetzung (Jewish Publication Society Hebrew-English Tanakh, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1999, 5759) entnommen. [Die Bibelzitate in der deutschen Fassung entstammen der Deutschen Einheitsübersetzung, Anm. d. Ü.].

[4] Vgl. von Rad, *Weisheit in Israel*, aaO., 173.

[5] Vgl. Françoise Mies, *Le livre de Job. De l'excès du mal à l'altérité du mal?*, in: NReTh 121 (1999), 177-196, hier 192-194, in Anlehnung an Karl Barths Interpretation des Buches Ijob.

[6] David J. A. Clines, *Job 1-20*, Dallas, TX 1989, 171.

[7] Clines, *Job 1-20*, aaO., 377.

[8] Ich habe den Text der JPS-Übersetzung [bzw. der Einheitsübersetzung] in 13,3a leicht modifiziert, um die parallelen Versanfänge des hebräischen Textes in 3 und 4 zu verdeutlichen und meine unten stehende Interpretation des Verbs zum Ausdruck zu bringen.

[9] Vgl. Carol A. Newsom, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford 2003, 150-161.

[10] Vgl. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II, Stuttgart 1977, 105-106.

[11] Vgl. Pierre van Hecke, *From Conversation about God to Conversation with God. The Case of Job*, in: J. Haers/P. De Mey (Hg.), Theology and Conversation: Towards a Relational Theology, Leuven 2004, 115-124, hier 121.

[12] John E. Hartley, *From Lament to Oath. A Study of Progression in the Speeches of Job*, in: W. A. M. Beuken (Hg.), The Book of Job, Leuven 1994, 79-100, hier 88.

[13] Newsom, *The Book of Job*, aaO., 105-115.

[14] Vgl. auch James L. Crenshaw, *The Concept of God in Old Testament Wisdom*, in: L. G. Perdue/B. B. Scott/W. J. Wiseman (Hg.), In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie, Louisville 1993, 1-18, hier 12.

[15] Vgl. Pierre van Hecke, *From Conversation about God to Conversation with God. The Case of Job*, aaO., pass.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Urteil Gottes über Gott am Schluss des Buches Ijob

Norman C. Habel

Der Schluss des Buches Ijob war unter Exegeten lange Zeit ein brisantes Thema, unabhängig davon, ob man nun die letzten fünf Kapitel (38-42) oder einfach nur das letzte Kapitel (42) als den Schlussteil des Buches liest. In beiden Fällen enthält das letzte Kapitel ein abschließendes Urteil über Gott, und zwar sowohl in

Ijobs (42,1-6) als auch in Gottes eigenen, vom Erzähler wiedergegebenen Worten (42,7-9). Jedes dieser Urteile ist, so glaube ich, mit der Gerichtsmetaphorik verknüpft, die der Struktur des Buches Ijob zugrunde liegt.

Die Ironie und Zweideutigkeit in Ijobs letzten Worten (42,1-6) haben eine Fülle von Interpretationen hervorgebracht (Habel 1985, 577), darunter die folgenden:

- Ijob unterwirft sich gänzlich dem Willen Gottes, bereut seine anmaßende Haltung und steht demütig vor seinem Gott.
- Ijob wird mit Gott versöhnt, gelangt zu einem Verständnis der Art und Weise, wie Gott die Schöpfung lenkt, und ist wieder ein Weiser, der Gott fürchtet.
- In Ijobs Worten liegen Komik und Ironie. Gottes prahlerischer Auftritt im Wettersturm ist ein Versuch, auf Ijobs Vorwurf der göttlichen Unbeständigkeit zu reagieren. Ijob besänftigt Gott mit seinem zweideutigen Bekenntnis.
- Ijobs Rede ist seine letzte Provokation. Er erkennt seine menschliche Begrenztheit, lehnt aber eine Gottheit ab, die sich in einen Sturm hüllt und mit Hochmut und Arroganz auf die Verzweiflungsschreie des Menschen reagiert.

Wenn wir im Licht der neueren Forschung wieder das Szenario einer Gerichtsverhandlung als den strukturellen Rahmen des Buches Ijob anerkennen, dann ist Ijobs letzte Rede (42,2-6) nicht nur sein Schlussplädoyer, ehe er den Saal verlässt, sondern auch ein indirektes Urteil über Gott von Seiten seines menschlichen Anklägers Ijob. Deswegen ist es ratsam, jede Zeile dieser Rede gründlich zu lesen. Ich gebe Ijobs Schlussplädoyer folgendermaßen wieder:

„Ich weiß, dass du alles vermagst
Und dass keiner deiner Ränke durchkreuzt werden kann.
(Du hast gesagt:)
‚Wer ist das, der meinen Plan ohne Kenntnis verdunkelt?'
Tatsächlich habe ich ohne Einsicht
Von Dingen gesprochen, die über meinen Verstand gehen und von denen ich nichts weiß.
(Du hast gesagt:)
‚Höre nun, und ich werde sprechen,
Ich werde fragen, und du wirst mich unterrichten.'
Ich habe dich mit meinen Ohren gehört,
Doch nun haben meine Augen dich gesehen.
Daher widerrufe ich
Und bereue Staub und Asche." (42,2-6)

Ein Gott mit furchterregender Macht

In diesem Zusammenhang können die machtvollen Worte Gottes aus dem Wettersturm nicht als eine bloße Reihe von Argumenten betrachtet werden, die einen unzureichend informierten Menschen überzeugen sollen. Sie dienen auch dazu, den Ankläger einzuschüchtern, Ijob in die Knie zu zwingen und ihn soweit zu bringen, dass er seine Klage zurückzieht oder einlenkt. Wie kann ein einfacher

Sterblicher es wagen, eine Gottheit herauszufordern, der sich sogar der große Leviatan hat unterwerfen müssen? „Hast du denn einen Arm wie Gott, dröhnst du wie er mit Donnerstimme?" (40,9)
Ijob allerdings kennt dieses göttliche Imponiergehabe zur Genüge und denkt nicht daran, sich diesem erneuten Druck zu beugen.

„Würde ich ihn vorladen und er erschiene vor Gericht,
Ich glaube nicht, dass er meine Stimme hören würde.
Er würde mich mit einem Wirbelsturm zermalmen
Und meine Wunden ohne Grund vergrößern,
Er würde mich nicht zu Atem kommen lassen,
Sondern mich mit Bitternis sättigen.
Ist es eine Kraftprobe - er ist der Mächtige!
Ist es ein Prozess vor Gericht - wer wird ihn für mich anklagen?" (9,16-19)

Als Gott in einem Wirbelsturm erscheint und versucht, Ijob zu zermalmen, bleibt Ijob standhaft. Nach Gottes erstem Schwall gewichtiger Fragen gibt Ijob zu, dass er klein ist, doch er fügt hinzu:

„Einmal habe ich geredet, ich werde nicht antworten.
Zweimal, und ich werde es nicht wieder tun." (40,5)

Ijob hat seine Klage gegen Gott vorgebracht und wird sich nicht darauf einlassen, auf Gottes Vorhaltungen so zu reagieren, als ob er, Ijob, nun der Angeklagte wäre und sich verteidigen müsste. Der Ausdruck „x oder x + 1" ist eine juristische Redewendung, die für Vollständigkeit steht (Steinmann 1995, S. 297). Ijob hat seine Klage vorgebracht, und sie steht noch immer im Raum. Was Gott bisher gesagt hat, ficht Ijobs Anspruch, unschuldig zu sein, nicht an. Ijob lässt sich nicht einschüchtern. Und so verstärkt Gott den einschüchternden Druck auf Ijob und konfrontiert ihn mit einem anderen Beweis seiner göttlichen Macht - der Herrschaft über Behemot und Leviatan. Auf Gottes zweite Verteidigung und Herausforderung antwortet Ijob mit den berühmten Worten seines Schlussplädoyers, das es, wie ich glaube, verdient, Zeile für Zeile genauestens untersucht zu werden (42,2-6).

Der Autor

Norman C. Habel, geboren in Australien, ist zurzeit Professorial Fellow an der Flinders University, Melbourne. Unter seinen Schriften sind u.a. ein großer Kommentar zum Buch Ijob (The Book of Job: A Commentary, London u.a. 1985) sowie: Reconciliation: Searching for Australia's Soul (Melbourne 1999). Zu seinen jüngsten Arbeiten gehören Beiträge für „The Earth Bible" (Sheffield/Cleveland 2000ff), ein fünfbändiges internationales Bibelprojekt im Kontext der ökologischen Krise. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Ijobs Umkehrung der Kosmologie – eine feiernswerte Option?" in Heft 4/2000. Anschrift: 10 University Way, Bellevue Heights SA, 5050, Australien. E-Mail: Nhabel@senet.com.au.

Die Eröffnungsverse von Ijobs abschließendem Plädoyer sind eine Antwort auf Gottes Machtstrategie. Ijobs indirektes Urteil besagt, dass Gott unaufrichtige Machtspielchen treibt. Gott ist Gott, und Gott vermag alles. Die in dieser Aussage versteckte Kritik zielt darauf ab, dass Gott „Pläne" hat, wie den, der in der

Eingangsszene vor dem himmlischen Hofstaat offenbar geworden ist (1,6-12). Gott hat Ijobs Verständnis von Gottes kosmischem Plan (*'etsa*) angefochten (38,2). Ijob unterläuft diese Infragestellung, indem er erklärt, dass Gott Ränke schmiedet (*mezimma*), ein Wort, das krumme Wege und unlautere Mittel suggeriert (21,27; Spr 12,2). Ijob preist Gott nicht für seine Macht, sondern übt weiterhin indirekte Kritik an der Art, wie Gott die Welt lenkt. Ijob hat sein Urteil über Gott, den intriganten Spitzel, nicht geändert (vgl. Kap. 7). Später wird er zugeben, dass er nichts über die Geheimnisse des Kosmos weiß - doch das eine „weiß" er: Gott ist eine gewaltige Macht. Ijob hat diese Macht am eigenen Leib erfahren und Gottes zerstörerisches Walten in der Natur beobachtet (12,13-15). Ijob kennt den Gott der Macht als einen Gott des Chaos und der sinnlosen Zerstörung. Diese Anklage zieht er nicht zurück.

Gottes einschüchternde Macht wird nicht nur in der Natur oder in der Gesellschaft offenbar: Ijob hat sie auch persönlich erfahren. Die Schilderung der pausenlosen Angriffe Gottes gegen Ijob illustriert schon durch ihre Sprache, wie stark der Eindruck dieser bedrückenden göttlichen Macht auf Ijob gewesen ist:

„El überliefert mich dem Bösen
Und schleudert mich in die Hand der Frevler.
Mir ging es gut, doch er schlug und schlug mich;
Er packte meinen Nacken, dann drosch und drosch er auf mich ein.
Er stellte mich als seine Zielscheibe auf;
Seine Bogenschützen umrundeten mich.
Er durchbohrte meine Nieren ohne Gnade;
Er schüttete meine Galle auf den Boden.
Er schlug mir Bresche auf Bresche;
Er griff mich an wie ein Krieger." (16,11-13)

Die Eröffnungsverse in Ijobs Schlussrede (42,2) wiederholen es noch einmal: Gott besitzt alle Macht und keiner seiner „Ränke" kann durchkreuzt werden, ob er nun plant, die Schöpfung ins Chaos zu stürzen oder ein menschliches Wesen mit der militärischen Macht eines himmlischen Kriegers anzugreifen.

Ein Gott mit überlegener Weisheit

In seiner ersten Rede hat Gott versucht, die Rollen zu vertauschen, Ijob vor Gericht zu stellen und ihn zu einer Antwort, einer „Verteidigung" zu zwingen (*'ana*). Gott hat Ijob als denjenigen, der einen Prozess gegen Schaddai führt, zu einer „Antwort" herausgefordert (40,2). In seiner Reaktion auf Gottes erste Herausforderung weigert sich Ijob, ihm als sein Gegner vor Gericht „Rede und Antwort zu stehen" (40,5). In seinem Schlussplädoyer jedoch antwortet Ijob, kurz und präzise. Er zitiert Gott zweimal, um seinen Standpunkt deutlich zu machen (42,3-4). Das erste Zitat lautet:

„Wer ist das, der meinen Plan ohne Kenntnis verdunkelt?" (42,3)

In dieser Kurzfassung der ersten Herausforderung Gottes an Ijob (38,2-3) behauptet Gott, dass Ijob nicht die Kenntnis oder die Weisheit besitzt, um Gottes Absicht und seinen kosmischen Plan (*'etsa*) zu begreifen. Der Schwerpunkt hat sich von Gottes Macht, die Ijob nur zu genau kennt, hin zu Gottes kosmischer Planungsweisheit verschoben. In seiner Eröffnung führt Gott das Geheimnis der Erdgründung ein (38,4-7). Explizit zweifelt er Ijobs Einsicht (*bina*) an, seine intellektuelle Fähigkeit, die ihn zu einem Weisen machen würde. Das Verb *bin* ist ein Fachbegriff der Weisheitsliteratur und bezieht sich auf die kognitiven Fertigkeiten eines weisen Menschen bei der Analyse und Charakterisierung eines natürlichen oder gesellschaftlichen Phänomens (Habel 2003, 284).

Auf diese Herausforderung Gottes erwidert Ijob, dass er die zum Verständnis der Geheimnisse des Kosmos notwendige Weisheit oder Erkenntnis (*bina*) nicht besitzt. Dieses Zugeständnis ist für Ijob jedoch nicht weiter problematisch. Er hat nie den Anspruch erhoben, den Plan des Kosmos zu durchschauen. Gott hat Ijob in seiner Rede auf eine Reise durch das Universum mitgenommen und ihn mit den je spezifischen Wegen, Codes oder Gesetzen konfrontiert, die die Funktionsweise seiner wichtigsten physikalischen Bestandteile - Meer, Erde, Tiefe, Blitz, Himmel (38,4-38) - regulieren. Die letzte Herausforderung auf dieser Reise ist die Frage, ob Ijob die den Wolken innewohnende Weisheit, den inneren Code oder Weg, der ihre Natur und Bewegung bestimmt, begreifen könne (38,36-38). Alle Teile der Natur haben wie die Wolken ihre innere Weisheit und ihre inneren Gesetze, denen sie Folge leisten (Habel 2003, S. 287-290). Und Ijob hat kein Problem damit, zuzugeben, dass er die Erkenntnisfähigkeit, die nötig wäre, um diese geheimnisvollen Gesetze der Natur zu durchschauen, nicht besitzt. Denn darum geht es gar nicht. Das eigentliche Problem ist, dass Gott ein unschuldiges menschliches Wesen gepeinigt und misshandelt hat.

Der unausgesprochene Vorwurf in diesem Zugeständnis ist der, dass ein Gott, der im Hinblick auf die Funktionsweise des Universums und den „Weg" der Dinge im Kosmos eine so überlegene Weisheit besitzt, auch den „Weg" der Menschen verstehen und mit entsprechender Weisheit handeln müsste.

Ein Gott mit undefinierbarer Gerechtigkeit

Ijobs zweites Zitat aus der Rede Gottes kommt ein wenig überraschend und führt uns wieder zu der grundsätzlichen Frage, wer der Kläger und wer der Beklagte ist. Ijob hat Gott eines an einem unschuldigen menschlichen Wesen begangenen Unrechts angeklagt und verlangt nun von ihm eine Antwort, die voraussetzt, dass Gott ihm als sein Gegner vor Gericht gegenübertritt (31,35). Gottes Antwort jedoch besteht darin, dass er versucht, den Kläger Ijob zum Schweigen zu bringen, und stattdessen verlangt, dass Ijob auf Gottes Vorwürfe antwortet:

„Höre nun, und ich werde sprechen,
Ich werde fragen, und du wirst mich unterrichten." (42,2)

Das hier mit „unterrichten" übersetzte Verb müsste eigentlich genauer mit „du wirst mich in Kenntnis setzen" wiedergegeben werden. Die ganze Rede spielt ironisch mit dem Verb „kennen". Ijob erhebt den Anspruch, Gottes einschüchternde Macht zu „kennen", behauptet aber nicht, die Geheimnisse der Weisheit zu „kennen". Und nun verlangt Gott, dass Ijob antwortet und ihn, Gott, in „Kenntnis" setzt.

Daraufhin werden wir mit der dritten Aussage in Ijobs Schlussplädoyer konfrontiert, einem Wort, das auf den ersten Blick relativ klar zu sein scheint, uns jedoch beim zweiten Hinsehen vor ein größeres Rätsel stellt. Wörtlich übersetzt lautet der Vers:

„Mit dem Gehör meiner Ohren habe ich dich gehört/höre ich dich.
Und nun habe ich dich gesehen/sehe ich dich mit meinen Augen." (42,5)

In einem kürzlich erschienenen Artikel hebt einer meiner australischen Kollegen gerade diesen Vers als den Schlüssel zum Verständnis von Ijobs Schlussplädoyer hervor. Er stellt meine in meinem Kommentar (1985, 582) gebotene Interpretation des Textes zu Recht in Frage. Ich hatte dort angedeutet, dass Gottes Erscheinen vor Gericht, sein Kommen im Wettersturm gleichbedeutend sei mit einer Theophanie. Ijob hörte Gott nicht nur, er „sah" ihn auch in der Gestalt eines Wettersturms. Mit diesem Erscheinen Gottes vor Gericht werden Ijobs Ansprüche bestätigt.

Meine Lesart mag noch immer korrekt sein, doch Campbell weist darauf hin, dass es nicht explizit heißt, dass Ijob etwas im visuellen Sinne gesehen habe (2003, 23). Ijob hörte Gott aus dem Wettersturm sprechen, doch davon, dass Ijob Gott wirklich gesehen hat, ist nicht die Rede. Was aber bedeutet es dann, wenn Ijob behauptet, Gott zu „sehen"? Campbells Lösungsvorschlag lautet, Ijob müsse Gott „außerhalb des Textes" sehen. Er schreibt: „Weil das ‚Sehen' nicht im Text geschieht, ist die Annahme möglich und berechtigt, dass der Bezug sich auf eine Aktivität außerhalb des Textes richtet, auf etwas, das in den Bereich der Lebenserfahrung gehört. Im Text geht es um Worte - gesprochen von Ijob, den Freunden, Elihu und Gott. Um über diese Worte hinauszugehen (‚und nun'), ist es vielleicht notwendig, sich einer Form des wortlosen Wissens zuzuwenden." (Campbell 2003, 21)

Ijobs Antwort folgt auf Gottes Aufforderung, Ijob solle in den Zeugenstand treten und Gott, seinem Ankläger, Rede und Antwort stehen. Doch Ijob ignoriert diese Aufforderung und stellt eine Gegenbehauptung auf. Im ersten Vers seiner Erwiderung sagt Ijob im Wesentlichen dies: „Ich habe dich gehört, Gott. Das genügt. Mehr ist dazu nicht zu sagen. Ich stehe nicht unter Anklage."

Warum aber fügt Ijob dieser Aussage einen zweiten Vers hinzu, in dem er den Anspruch erhebt, Gott zu „sehen"? Inwiefern ergänzt dieser Anspruch Ijobs bisherige Antworten? Geschieht sein „Sehen" notwendigerweise „außerhalb des Textes"?

Eine eingehende Untersuchung des Verbs „sehen" (*ra'a*) im Buch Ijob und im weiter gefassten Kontext der Weisheitsliteratur fördert eine ganze Anzahl wichti-

ger Bedeutungen zutage. Zuweilen bezieht sich das Verb auf die Beobachtung eines Phänomens in der Natur wie „die Augenlider der Morgendämmerung sehen" (3,9). Häufiger jedoch meint es das Erkennen und Bezeugen von menschlichen Erfahrungen wie „das Gute sehen" (7,7; 9,25), „Schmerz sehen" (2,13), „Unglück sehen" (6,21) oder „einen Sturz sehen" (21,20).

In der Weisheitsliteratur wird dieses Verb auch in Bezug auf einen Erkenntnisprozess verwendet und ist im Rahmen dieses Prozesses mit dem Verb *bin* verknüpft, unterscheiden, erkennen, analysieren und somit kennen lernen (Habel 2003, 282-285). Die Verbindung aus diesen beiden Verben kommt im Buch Ijob ebenfalls vor (9,11; 11,11; 28, 23-24). Auch das Hören und das Sehen können als Ausdruck des Verstehens miteinander verbunden werden (13,1). In einigen Texten scheint das Verb „sehen" als eine Art Kürzel für den gesamten Erkenntnisprozess zu stehen (Spr 6,7).

Wenn Ijob also behauptet, Gott zu „sehen", dann steht vermutlich nicht das eigentliche „Sehen" im Blickpunkt, sondern eher Ijobs Anspruch, nun endlich Gottes Gegenwart wahrgenommen und ihn in einer Weise erfahren zu haben, dass er den Anspruch erheben kann, im kognitiven Sinne „erkannt" zu haben, dass Gott da ist. Gott hat Ijob zu einer „Antwort" aufgefordert, und diese Erfahrung ist für Ijob der Beweis für Gottes Gegenwart.

Um Ijobs Anspruch, dass er Gottes Gegenwart endlich erkannt hat, in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen, müssen wir uns bewusst machen, wie oft Ijob bereits vergeblich versucht hat, diesen nicht greifbaren Gott dazu zu bringen, dass er sein Versteck verlässt, seine himmlischen Schikanen aufgibt und Ijob vor Gericht gegenübertritt. Ijob hat Gott vorgeworfen, dass er ein schwer fassbarer Spion ist, der die Menschen unermüdlich auf die Probe stellt, aber niemals sein Gesicht zeigt (7,7-8.17-20). Ijob hat sich beschwert, dass er niemanden hätte, der Gott anklagen, ihn aus seinem Versteck herausholen, eine Hand auf Ijobs und eine auf Gottes Schulter legen und Gott zwingen könnte, seinem Opfer vor Gericht gegenüberzutreten (9,19.32-35).

Ijobs Frustration angesichts eines so aalglatten Gegners ist nirgends deutlicher als in Kapitel 23: Ijobs großer Wunsch ist es, Gott zu lokalisieren, wenn nötig in seine Behausung einzudringen und ihm endlich „meine Klage ins Gesicht zu schleudern" (23,4). Die Absicht ist klar: Ijob will Gott vor Gericht von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten. Seine Frustration wird offensichtlich, als er schreit:

„Sieh nur, wenn ich nach Osten gehe - er ist nicht da!
Nach Westen - ich erkenne (bin) ihn nicht!
Nach Norden - in seiner Verborgenheit kann ich ihn nicht erblicken!
Nach Süden - er ist versteckt und ich kann ihn nicht sehen (ra'a)!" (23,8-9)

Diese Gottheit, die ausweicht und sich verbirgt, kennt Ijobs „Weg", doch Ijob kann Gott nicht lokalisieren, kann ihm nicht von Angesicht zu Angesicht begegnen. Dass er rechtliche Schritte einleitet und Gott vor den Richterstuhl zitiert, ist sein letzter Schachzug (31,35-37). Und es funktioniert. Nun wird Ijob mit Gottes

rechtskräftiger Aufforderung konfrontiert, Rede und „Antwort" zu stehen (38,3; 40,2; 42,4). Gott ist vor Gericht „erschienen", mag dies nun einer Theophanie oder einer anderen Erfahrung von Gottes anklagender Gegenwart entsprechen. Ijob erkennt Gottes Gegenwart an Gottes Anklagen aus dem Wettersturm. In diesem Tun „sieht" er Gott; er hat seinen schwer fassbaren Gegner gezwungen, sein Versteck zu verlassen und vor Gericht zu „erscheinen". Ijob hat sein Ziel erreicht und seinen verborgenen Gott gezwungen, sein „Gesicht" zu zeigen.

Ein Gott ohne Fall

Der letzte - und vielleicht berüchtigtste - Vers von Ijobs Schlussplädoyer ist unterschiedlich übersetzt worden. Ich bin noch immer davon überzeugt, dass das implizite Objekt der beiden Verben wahrscheinlich „Staub und Asche" ist, das Symbol für Ijobs Fall und seinen Status als Kläger. Hier erklärt Ijob seine Absicht, den Gerichtssaal zu verlassen, die Anklage fallen zu lassen. Die plausibelste Übersetzung lautet dann:

„Daher verschmähe/widerrufe ich
Und bereue Staub und Asche." (42,6)

Campbell bezeichnet diesen Vers als Ijobs „Abgang" (2003, 20) - und was für ein Abgang! Gott betritt den Gerichtssaal, und Ijob geht! Endlich ist es Ijob gelungen, Gott vor Gericht zu bringen, und das nur, um von seiner menschlichen Gegenpartei stehen gelassen zu werden. Gott bekommt gewissermaßen etwas von seiner eigenen Medizin zu schmecken.

„Staub und Asche" scheinen Ijob als entfremdeten Leidenden und Kläger vor Gott zu repräsentieren. Am Anfang hatte Ijob in „Asche" gesessen (2,8) und sich damit selbst von seiner Gemeinschaft abgesondert, und seine Freunde brachten ihr Mitgefühl zum Ausdruck, indem sie „Staub" in die Luft warfen (2,12). „Staub und Asche" scheinen auch die Selbstverleugnung und Demütigung zu symbolisieren, die Ijob empfindet, als er zum Objekt der göttlichen Misshandlung wird (30,19). In „Staub und Asche" zu sein bedeutet für Ijob, dass er das öffentliche Opfer ist und nicht nur ein „Symbol des Schweigens und der Unterwerfung vor Gott" (Balentine 1998, 277).

Nun aber lehnt er den Opferstatus ab. Er entscheidet sich, nicht länger die Rolle des Opfers, des Klägers oder der gegnerischen Prozesspartei zu spielen. Er verlässt den Gerichtssaal erhobenen Hauptes, denn er hat Gott „gesehen". Die eigentliche Aussage dieses dramatischen Abgangs ist die, dass Ijob sich bestätigt fühlt. Ijob ist weder rebellisch noch arrogant - er geht als ein integrer Mann, der nichts weiter zu sagen hat.

Trotz Gottes Bemühungen, Ijob zu einer „Antwort" zu zwingen, ist Ijobs Rechtsanspruch von Gottes Vorwürfen nicht berührt worden. Gott hat zwar Ijobs Macht und Weisheit angezweifelt, doch seine Integrität ist nicht ernsthaft in Frage gestellt worden. Alles, was Gott mit seinen Reden beweisen kann, ist, dass Ijob

den kosmischen Plan weniger gut kennt als Gott. Gott hat gegen Ijob nicht wirklich etwas vorzubringen, keine ernsthafte Anklage wegen Blasphemie, Hybris oder eines anderen Fehlverhaltens. Ijob hat sich nichts zuschulden kommen lassen, und Gott hat sich nicht erfolgreich gegen Ijobs Anklagen verteidigt. Gott hat keinen Fall. Ijob verlässt den Gerichtssaal als freier Mann.
In der Rahmenerzählung am Anfang des Buches wird Ijobs Integrität trotz allen physischen Unheils, das über ihn kommt, vom himmlischen Hofstaat anerkannt. Nun, nach 40 Kapiteln, in denen Gott ihn spirituell gepeinigt, seine Freunde ihn emotional in Aufruhr versetzt und sein gerichtliches Vorgehen gegen Gott ihn mit Sorge erfüllt hat, ist Ijobs Integrität noch immer unangetastet. Ijob verlässt den Gerichtssaal hoch erhobenen Hauptes und schüttelt sozusagen den Staub von seinen Füßen.

Ein Gott mit einem Maßstab der Gerechtigkeit

Nachdem Ijob den Gerichtssaal verlassen hat und Gottes Herausforderung damit unbeantwortet bleibt, könnte Gott mit einer angemessenen Form der Bestrafung für mutmaßlichen Hochverrat und mangelnden Respekt gegenüber dem Allmächtigen reagieren. Doch eine solche Reaktion bleibt aus. Vielleicht haben wir von Gott innerhalb oder außerhalb des Gerichts einen Urteilsspruch erwartet, der besagt, dass Ijob tatsächlich unschuldig und seine Integrität unversehrt geblieben ist. Vielleicht haben wir uns auch vorgestellt, dass diese nicht locker lassende, hartnäckige, ihr Opfer pausenlos drangsalierende Gottheit am Ende so etwas wie Bedauern zeigen und sich entschuldigen würde. Denn letztlich ist doch Gott dafür verantwortlich gewesen, dass Ijob diese Zerreißprobe auf sich nehmen musste. Und Gott hat Ijob mit einer Flut von Vorwürfen überschüttet, um nicht auf seine Anklage reagieren zu müssen, dass er mitschuldig sei an dem Unrecht, dass Ijob erlitten hat. Dennoch gibt es auf Gottes Seite kein sichtbares Zeichen des Zuspruchs oder des Mitleids.
Gottes Antwort (42,7-8) auf Ijobs Schlussplädoyer entspricht einer außergerichtlichen Einigung. Doch Gott besitzt nicht einmal das Feingefühl, Ijob persönlich anzusprechen und ihn seiner Unschuld zu versichern. Stattdessen sehen wir einen frustrierten Gott, der seinen Ärger an Ijobs Freunden auslässt. „Mein Zorn ist gegen euch entbrannt", sagt Gott. Es hat den Anschein, als ob Gott, nachdem er Ijob nicht hat beikommen können, sich nun gegen die Freunde wendet und ihnen droht, weil sie nicht die Wahrheit gesagt haben. Dieses Urteil scheint ein wenig hart. Schließlich haben die Freunde Gottes Partei ergriffen und versucht, Gottes Version der Wahrheit darzustellen, so wie sie sie aus der Tradition gelernt haben. Ihre Absichten waren aufrichtig. Doch Gott wendet sich nun gegen seine Anhänger und verlangt ein Sühneopfer für ihre Schuld. Und um dem Schaden auch noch den Spott hinzuzufügen, müssen die Freunde Ijob bitten, die Vermittlerrolle zu übernehmen und das Opfer für sie darzubringen. Das Opfer, das nach einem Vermittler Ausschau gehalten hatte, um seine Sache mit Gott

auszufechten, wird nun selbst auf Gottes Wunsch hin zum Vermittler für seine Freunde, die seine Ankläger waren. Als Mittler vor Gott ist Ijob kein Kläger mehr. Seine Integrität wird anerkannt.

Natürlich gibt es in dieser außergerichtlichen Einigung einen Maßstab der Gerechtigkeit! Ijob überhört Gottes Aussage, die Freunde hätten „nicht die Wahrheit über mich gesprochen, wie mein Knecht Ijob es tat" (42,7). Das Wort Wahrheit (*nekona*) bezeichnet das erwiesenermaßen Richtige (Dtn 17,4). Gott gibt zu, dass Ijob unschuldig ist, dass er die Wahrheit über Gott gesprochen hat, und dies gilt vermutlich auch für seine Abschlussrede - sein Plädoyer über Gottes Macht, Weisheit und sich entziehende Gegenwart als Gegner bei Gericht.

Gottes zornige Worte an die Freunde enthalten eine indirekte Bestätigung von Ijobs Unschuld, eine außergerichtliche Einigung, bei der Gott zweierlei vermeidet: a) das *in personam* an die siegreiche Partei gerichtete Zugeständnis „Du bist im Recht" (*tsaddiq 'atta*, Spr 24,24; Westbrook 1996, 10) und b) ein entsprechendes öffentliches Urteil, wonach Gott tatsächlich im Unrecht war.

Und auch darin, dass Gott „Ijobs Schicksal wiederherstellt", liegt ein Maßstab der Gerechtigkeit. Die Übersetzung „wiederherstellen" (*shub*) mag zufällig sein, doch sie lässt uns eher an eine „wiederherstellende" als an eine „vergeltende Gerechtigkeit" denken. Im ganzen Buch Ijob verfechten die Freunde die klassische Lehre von Bestrafung und Belohnung - die Schuldigen werden mit angemessenen Unglücksfällen bestraft, die Getreuen mit Segnungen belohnt. Ijobs Leben ist eine einzige Widerlegung dieser Lehre. Deswegen scheint es nahe liegend, die Wiederherstellung von Ijobs Glück eher als eine göttliche Wiedergutmachung denn als Belohnung dafür zu deuten, dass er die Wahrheit gesagt hat, und es ist eher ein Maßstab der Gerechtigkeit, der sich hier manifestiert, als eine Anerkennung für gewahrte Integrität (42,8). Einen Besitz „auf das Doppelte" zu mehren, ist gute biblische Tradition (Ex 22,3.6.8). Vermutlich umfasst diese Wiedergutmachung auch die Heilung der von Gott geschlagenen Wunden (vgl. 5,18), doch es ist nicht ausdrücklich von einer solchen Heilung die Rede.

Während ein Maßstab der Gerechtigkeit also vermutlich existiert, sind Mitgefühl und Zuspruch bei Gott nicht zu finden. Ijobs Gott mag allmächtig sein, überaus weise und bereit, seine Gegenwart zu offenbaren, wenn man ihn in die Enge treibt, doch seine Göttlichkeit zeigt keinerlei Güte oder Freundlichkeit Ijob gegenüber, obwohl Gott am Ende wieder bereit ist, ihn „mein Knecht" zu nennen, so wie er es am Anfang des Buches schon einmal getan hatte (1,8; 42,7).

Eine Anzahl von Wissenschaftlern vertritt die Auffassung, dass Gottes Liebe und Güte implizit in den Reden aus dem Wettersturm enthalten sind. Newell schreibt beispielsweise, dass „Ijob auf Jahwes zweite Rede hin einsieht, dass er die Güte des göttlichen Urteils nicht begriffen hatte" (1992, 452). Gutiérrez geht so weit zu sagen, dass das Ende des Buches Ijob die über alle Gerechtigkeit erhabene Liebe Gottes zeige (1988). Doch weder die Reden über Behemot und Leviatan noch die Schilderung der Herrschaft Gottes über die Schöpfung stellen irgendeine zwingende Verbindung zu Gottes Güte, Liebe oder Barmherzigkeit gegenüber den Menschen her.

Das einzige Mitleid, das Ijob erfährt, kommt von Verwandten und früheren Bekannten, nicht aber von Gott oder den drei sogenannten Freunden (42,11). Ijobs Familie und sein Bekanntenkreis sind bereit, mit Ijob in seinem Haus zu essen und ihn auf diese Weise wieder in das normale Leben und in die Gemeinschaft aufzunehmen. Noch bezeichnender aber ist, dass sie bereit sind, Ijob „zu trösten und ihm Mut zuzusprechen". Der kritische Punkt an diesen Begebenheiten ist, dass sie alle mit dem Urteil des Erzählers über Gott zusammentreffen: Gott war die Quelle des „Bösen", das Ijob erduldet hat.
Auf diese Weise erhält Ijob einen zweiten indirekten Richterspruch: Ijob ist unschuldig und Gott ist eines begangenen Unrechts schuldig. Auch darin liegt ein Maßstab der Gerechtigkeit: dass Gottes Anteil am Geschehen für alle sichtbar wird.

Gott am Ende des Buches

Wir erwarten nun vielleicht, dass mit dem „Happy End" der Rahmenerzählung des Buches Ijob auch das abschließende Bild von Gott noch einmal revidiert und Gott freundlicher und liebevoller dargestellt werden wird. Doch das Gottesbild am Ende des Buches Ijob bleibt vielschichtig und mehrdeutig. Die Macht einer Gottheit, die Leviatan mit Leichtigkeit im Zaum hält, bleibt unangefochten. Ijob aber nimmt seine früheren Aussagen, wonach Gott seine Macht benutzt, um auf Erden und in der Gesellschaft Chaos zu stiften (12,13-25), nicht zurück. Gottes Eröffnungsrede (Kap. 38) stellt vielleicht eine indirekte Verteidigung seiner kosmischen Macht dar, geht jedoch nicht auf Ijobs konkrete Vorwürfe ein. Ijob behauptet außerdem, dass Gott seine Macht missbraucht, um unschuldige Menschen wie Ijob unablässig zu quälen und zu drangsalieren (16,6-17). Gott zieht es vor, diese Fragen nicht zu beantworten, denn er ist hier eindeutig verwundbar.
Die Weisheit Gottes als des großen Weltenplaners wird von Ijob nicht angefochten. Ijob erkennt an, dass ihm die Wege und Gesetze, die das Universum lenken, unbegreiflich sind. Gott jedoch wird mit der Tatsache konfrontiert, dass auch Ijob einen „Weg" hat, der seinem Leben eine Richtung gibt. Ganz am Anfang seiner gequälten Schreie ruft er aus:

„Warum gibt Gott dem Leidenden Licht
Und Leben dem, der bitter ist im Geist (...)
Warum einem Menschen, dessen Weg (derek) verborgen ist,
Ringsum bedrängt von Eloah?" (3,20-23)

Die Weisheit Gottes mag die „Wege" des Kosmos lenken und sicherstellen, dass sie entsprechend dem ihnen innewohnenden Zweck funktionieren. Doch der Weg, den Gott in seinem Umgang mit menschlichem Elend beschreitet, ist nicht von einer solchen Weisheit gelenkt. Der Gott der Weisheit besitzt vielleicht ein höheres Wissen, aber allem Anschein nach kein Mitleid. Und, so Campbell, die Frage, weshalb diese weise Gottheit den „Weg" eines Menschen im Elend verbirgt, wird nicht beantwortet.

Dieser weise und allmächtige Gott erhebt den Anspruch, ein Gott der Gerechtigkeit zu sein, doch diese Gerechtigkeit scheint ebenso schwer zu fassen wie der Gott selbst, den Ijob zu lokalisieren sucht. Ijob würde Gott nicht vor den Richterstuhl zitieren, wenn er nicht denken würde, dass Gerechtigkeit möglich ist. Dadurch, dass Gott fern, verborgen, ungreifbar und unberechenbar bleibt, erscheint Ijob vor aller Welt als der Schuldige, und nicht als das unschuldige Opfer. Als Gott Ijob vor Gericht herausfordert, gibt dies Ijob vielleicht eine schwache Hoffnung auf Gerechtigkeit. Endlich ist Gott zumindest erschienen und hat Ijob aufgefordert, dem Allmächtigen „Rede und Antwort zu stehen". Doch Gott will Ijob weiter prüfen. Er versucht, die Rollen zu vertauschen und Ijob dazu zu bringen, auf seine, Gottes, Anschuldigungen zu reagieren. Am Ende sind diese Anschuldigungen haltlos, und Gott hat keinen Fall. Der ausweichende Gott ist erschienen; Ijob hat Gott „gesehen", und das genügt ihm. Ijob ist frei, und Gott hat den Prozess verloren!

Die einzige Gerechtigkeit, die Ijob zuteil wird, ist der indirekte Richterspruch in den Worten, die Gott an die Freunde richtet, und der Trost der Verwandten und Bekannten für das „Böse", das Gott Ijob angetan hat. Es gibt keinen Hinweis auf Gottes Mitleid oder Güte. Das Urteil Gottes am Ende des Buches Ijob ist ein Urteil über Gott: einen Gott der Macht, der Weisheit und der undefinierbaren Gerechtigkeit - und einen Gott ohne Mitleid.

Literatur

Balentine, Samuel, *„What are human Beings that You Make so Much of Them?". Divine Disclosure from the Whirlwind: „Look at Behemoth"*, in: Tod Linafelt/Timothy Beal (Hg.), God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann, Minneapolis 1998, 259-278

Campbell, Antony, *The Book of Job: Two Questions, One Answer,* in: Australian Biblical Review 51 (2003), 15-25

Gutiérrez, Gustavo, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob,* München/Mainz 1988

Habel, Norman C., *The Book of Job: A Commentary,* Philadelphia 1985

Habel, Norman C., *The Implications of God Discovering Wisdom in Earth,* in: Ellen van Wolde (Hg.), Job 28: Cognition in Context, Leiden 2003, 281-298

Steinmann, Andrew, *The Graded Numerical Sayings in Job,* in: A. B. Beck u.a. (Hg.), Fortunate Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday, Grand Rapids 1995, 288-297

Newell, B. Lynne, *Job: Repentant or Rebellious?,* in: Roy B. Zuck, Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job, Grand Rapids 1992, 441-461

Westbrook, Raymond, *Biblical Law,* in: N. S. Hecht (Hg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, Oxford 1996, 1-17

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ijobs Gott

David J. A. Clines

Das Buch Ijob ist ein Hymnus auf die Unergründlichkeit Gottes. Anders als in manchen Religionen, in denen die Gottheit ihrem Wesen nach oder faktisch unerkennbar ist, verhält es sich im Buch Ijob nicht so, dass eine Gotteserkenntnis grundsätzlich nicht möglich ist; es ist eher so, dass zuviel über Gott bekannt ist oder zumindest, dass zuviel über ihn gesagt werden kann, als dass wir sicher sein dürften, dass alles, was wir über ihn sagen, entweder richtig oder falsch ist. Ist er eine kosmische Gottheit, die weit über allen menschlichen Belangen steht, oder ist er zutiefst in das Leben und Schicksal der einzelnen Menschen verstrickt? Ist er ein barmherziger Gott oder ein grausames Monster? Lenkt er die Welt nach den Regeln der Gerechtigkeit, oder kümmert er sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen? Jeder dieser Standpunkte wird im Buch Ijob, das heißt zumindest von einem der Sprecher im Rahmen der darin enthaltenen Dialoge, vertreten.

Alle Aussagen innerhalb des Buches widersprechen einander - wem sollen wir also glauben? Den Freunden, die als Theologen und Vertreter der traditionellen und orthodoxen jüdischen Frömmigkeit sprechen, Ijob selbst, der inmitten von furchtbarem Leid seine Anklagen gegen Gott schleudert und vielleicht nicht bei klarem Verstand ist, Gott, der sich standhaft weigert, auf die Schlüsselfragen einzugehen, die Ijob und das Buch aufgeworfen haben, oder dem Verfasser des Buches und seinem Sprecher, dem Erzähler, die das letzte Wort für sich beanspruchen und damit alles zuvor Gesagte wieder in Frage stellen?

Oder geht es vielleicht gar nicht darum, eine Ansicht über die andere zu stellen, Ijob Recht zu geben und seinen Freunden Unrecht oder Gott Recht und dem Verfasser Unrecht und so fort, sondern eher darum, alle Ansichten als Teil eines ernsthaften Nachdenkens über Gott zu begreifen, mit einer zwar unvollständigen, aber je eigenen Wahrnehmung eines Aspekts der göttlichen Wahrheit, die aber nicht erschöpfend ist und daher angefochten und diskutiert werden kann? Natürlich möchten wir gerne eine Lösung für die im Buch aufgeworfenen Probleme finden, aber vielleicht ist eine Lösung mehr, als wir erwarten dürfen. Wenn das Buch selbst nicht frei ist von Widersprüchen, dann sollten wir vielleicht einfach nur versuchen, allen Stimmen in ihrer Vielfalt und Dissonanz offen und kritisch zuzuhören.

Das wäre ein verheißungsvoller Ansatz. Doch das Buch Ijob ist kein Tagungsbericht, in dem alle Aussagen gleichwertig sind. In seiner Struktur und Beschaffenheit legt es eine hierarchische Positionierung der Beteiligten nahe, die die An-

sicht der Freunde als die am wenigsten glaubwürdige ausweist, denn Gott sagt im Epilog, dass sie nicht recht von ihm geredet hätten (42,7-8). Von Ijob heißt es an derselben Stelle, er habe recht geredet, und doch wird er von Gott aufs Schärfste kritisiert, und wir Leser wissen aus dem Prolog, dass er die Haltung, die Gott ihm gegenüber an den Tag legt, auf jeden Fall vollkommen falsch beurteilt. Es ist schwer zu sagen, ob seine Ansicht größere Aufmerksamkeit verdient als die seiner Freunde. Vielleicht hätten wir erwartet, dass sich alle Leser des Buches automatisch der Stimme Gottes aus dem Wettersturm (Kap. 38-41) unterwerfen müssten, und doch ist es für viele Leser zutiefst unbefriedigend, was Jahwe an dieser Stelle sagt, und auch die Erzählung im Epilog scheint die Macht der göttlichen Worte zu ignorieren und zu unterhöhlen. So ist es schließlich alles andere als eindeutig, dass auf eine Stimme, und zwar nur auf diese eine Stimme, gehört werden soll; es steht fest, dass der Dichter uns die Äußerungen aller Sprecher vorgelegt hat, um uns zu belehren und zu erbauen, und wir tun vermutlich gut daran, ihr Streitgespräch über Gott in all seiner Vielfalt auszukosten.

Die Stimme der drei Freunde Ijobs

Die drei Freunde Ijobs, Elifas, Bildad und Zofar, vertreten gemeinsam die traditionelle Theologie Israels, eine Theologie, der kurz zuvor auch Ijob noch angehangen hat. Diese Theologie feiert nicht den Gott der Befreiung, der beim Auszug und bei der Landnahme machtvoll für Israel eintritt; vielmehr handelt es sich hierbei um eine ältere und fundamentalere Theologie, die Gott als das planende und ausführende Organ eines kosmischen Gerechtigkeitssystems betrachtet. Gemäß diesem auf dem Gedanken der Vergeltung basierenden Gottesbild werden vor allem auf der Ebene des menschlichen Individuums, aber auch auf der Ebene ganzer Nationen diejenigen, die richtig handeln, mit Segnungen belohnt, die Übeltäter dagegen bestraft. Für Elifas und seine Freunde besteht Gottes Wirken, soweit es die Menschen betrifft, in erster Linie in der Anwendung dieses Systems von Belohnung und Bestrafung.

In der Frage, ob Ijob zu den Guten oder zu den Bösen gehört, sind die Freunde uneins; doch sie vertreten übereinstimmend die Überzeugung, dass er in einem gewissen Grad von Gott für seine Missetaten bestraft wird und seine Zukunft einzig und allein davon abhängt, ob er sein Verhalten ändert. Elifas (Ijob 4-5; 15; 22) ist fest von der Realität eines vergeltenden Gottes überzeugt:

„Bedenke nun: Welcher Unschuldige ist je zugrunde gegangen?
Wo sind die Redlichen jemals vernichtet worden?
Soweit meine Erfahrung reicht, ernten die, die Unrecht pflanzen
und die, die Unheil säen, die verdienten Früchte.
Durch einen Hauch Gottes gehen sie zugrunde.“ (4,7-9)[1]

Doch das ist keine schlechte Nachricht für Ijob, denn er gehört zu den redlichen Menschen, und das, was er gegenwärtig erleidet, ist nicht die vernichtende

Bestrafung eines Frevlers, sondern eine „Züchtigung" im Sinne einer wohlwollenden Zurechtweisung für geringere Vergehen:

„Sieh! Glücklich ist der Mann, den Gott zurechtweist!
So verschmähe nicht die Züchtigung des Allmächtigen.
Er mag verwunden, doch er verbindet auch die Wunde;
er mag schlagen, doch seine Hände heilen." (5, 17-18)

Auch Bildad (Ijob 8; 18; 25,1; 26,2-4; 25,2-6; 26,5-14) kennt Gott als den, der in der Welt der Menschen eine exakte Vergeltung gewährleistet. Wenn er sagt, „Kann Gott Gerechtigkeit verkehren? Kann der Allmächtige verkehren, was gerecht ist?" (8,3), dann wissen wir, dass er an das Gesetz der Vergeltung denkt, denn er argumentiert weiter, dass der Tod der Kinder Ijobs eindeutig beweist, dass sie schwere Schuld auf sich geladen haben müssen:

„Deine Söhne haben gegen ihn gesündigt,
und so überließ er sie der Macht ihrer eigenen Schuld." (8,4)

Ijob andererseits ist nicht tot, und so scheint sein Fehlverhalten, worin immer es auch bestehen mag, sein Schicksal nicht zu besiegeln, und er kann sich berechtigte Hoffnungen auf eine bessere Zukunft machen:

„Siehe, Gott wird einen untadeligen Mann nicht zurückweisen,
und er wird dem Übeltäter nicht helfen.
Immer wieder wird er deinen Mund mit Lachen füllen;
Freudenschreie werden auf deinen Lippen sein." (8,20-21)

Zofar (Ijob 11; 20; 27,1.7-10.13-17; 24,18-24; 27,18-23), der strengste der drei Freunde, folgt demselben Grundsatz, obwohl er zum Grad von Ijobs Frevel seine eigene Meinung hat. Es trifft nicht zu, dass Ijobs Weiterleben ein Beweis dafür ist, dass er keine schwere Schuld auf sich geladen hat, denn Ijob verdient, um die Wahrheit zu sagen, ohne Zweifel viel mehr als das, was er bereits erlitten hat:

„Doch wenn Gott nur spräche,
dann würdest du wissen, dass Gott einen
Teil deiner Sünde übersieht." (11,5-6)

Warum Gott einige von Ijobs Sünden „übersehen" sollte, ist schwer auszumachen; von Gnade ist keine Rede, und es ist kaum vorstellbar, dass Gott aus mangelnder Aufmerksamkeit nicht weiß, was Ijob sich wirklich hat zuschulden kommen lassen. Es genügt zu wissen, dass das göttliche Wirken „Wunder" birgt (11,6), was soviel heißt wie dass auch Zofar selbst nicht erklären kann, wie sich

Der Autor

David J.A. Clines, geboren in Australien, studierte Klassische Philologie in Sydney und Semitische Sprachen in Cambridge und ist Forschungsprofessor am Department für Bibelwissenschaften der Universität Sheffield, wo er seit 1964 unterrichtet. Veröffentlichungen u.a.: The Theme of the Pentateuch (1978); Ezra, Nehemiah, Esther (1984); The Esther Scroll (1984); What does Eve Do To Help? (1990); Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (1995); On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967–1998 (1998). Anschrift: Dept of Biblical Studies, University of Sheffield, Sheffield S10 2TN, Großbritannien. E-Mail: d.clines@sheffield.ac.uk.

seine Überzeugung von Ijobs größerer Schuld mit dem zugrunde liegenden Prinzip einer exakten Vergeltung in Einklang bringen lässt. Nichtsdestoweniger glaubt auch er, dass Ijob nicht wie die Frevler den Tod verdient haben kann; auch er stellt Ijob eine positive Zukunft in Aussicht, wenn er nur von seiner Sünde ablässt:

„Ist Missetat in deiner Hand, so widersage ihr,
dann wirst du dein Gesicht erheben, frei von Fehl,
du wirst dein Leid vergessen,
nur daran denken als an ein Wasser, das vorüberfloss.
Dann wird dein Leben heller als der Mittag sein;
Seine Dunkelheit wird sein wie Morgenlicht." (11,14-17)

Es wäre nun sehr einfach, die Vorstellung der Freunde von einem vergeltenden Gott lächerlich zu machen und die Myriaden von Beispielen anzuführen, die wir alle kennen, Situationen, in denen den Gottesfürchtigen ihre Belohnung vorenthalten wurde, während die schlechten Menschen ihrer Bestrafung entgingen. Doch die Alternativen einer solchen Theologie sind womöglich noch schlimmer: Stellen Sie sich eine Welt vor, in der der Zusammenhang zwischen einer Tat und ihrer Konsequenz nicht vorhersehbar ist. Wie sollen Eltern ihren Kindern richtiges Verhalten beibringen, wie soll ein Staat potentielle Verbrecher abschrecken, wenn es kein grundlegendes Prinzip der Vergeltung gibt? Die Attraktivität der Theologie besteht darin, dass sie nicht ausschließlich auf Erfahrungen und Anekdoten beruht: Sie ist keine bloße Ansammlung von Einzelfällen, sondern ein systematisches, auf Prinzipien gestütztes Konzept von der Art und Weise, wie die Welt funktionieren, wie sie gelenkt und wie sie gedeutet werden sollte. Sie geht davon aus, dass der Plan Gottes für das Universum von Grund auf gerecht ist. So betrachtet kann auch eine noch so große Anzahl von Beispielen, die beweisen oder zu beweisen scheinen, dass diese Voraussetzung nicht zutrifft, diese Voraussetzung selbst doch nicht erschüttern, denn sie ist - obwohl sie oft als Darstellung dessen vorgebracht wird, was gegenwärtig in der wirklichen Welt geschieht - weniger eine Beschreibung der Realität als vielmehr ihr Entwurf.
Es ist nichtsdestoweniger ein sehr zwingendes Gottesbild, das aus den Worten der drei Freunde spricht. Gott im Wesentlichen als den Architekten und Hüter eines solchen Grundsatzes zu betrachten ist eine reduzierte und in gewisser Weise unpersönliche Theologie. Gewiss, die Freunde sind sich auch anderer Aspekte der göttlichen Natur bewusst, der Vollkommenheit seines Wissens zum Beispiel (11,7-9), seiner Werke in der Schöpfung (26,7-13), seiner heilenden Hände (11,18), seines Wohlwollens gegenüber dem Unschuldigen (22,23-29). Doch ihre Theologie ist nicht rund, und es sind andere, denen im Buch Ijob die Aufgabe zufällt, das Spektrum der Gottesvorstellung zu erweitern.

Die Stimme Elihus (Ijob 32–37; 28)

Der vierte Freund, Elihu der Eindringling, findet nichts Falsches an der Lehre von der Vergeltung, wie seine klassische Formulierung deutlich macht:

„Sicher vergilt er den Menschen nach ihren Taten,
und bringt über sie, was ihr Verhalten verdient." (34,11)

Doch der Blickwinkel seiner Sicht auf Gott ist ein anderer. Für Elihu ist Gott der Große Kommunikator oder Erzieher. Wenn ein Unglück geschieht, dann lautet die richtige Frage nicht: Was hat dieser Mensch getan, dass er eine solche Bestrafung verdient? Sondern: Welche Lektion muss er lernen? Was will Gott ihm durch diese Heimsuchung sagen? Die Heimsuchung ist hier nicht als Strafe, sondern als Befreiung gedacht:

„Er befreit die Heimgesuchten durch ihre Heimsuchung,
und öffnet ihre Ohren durch ihr Leid." (36,15)

Zuweilen benutzt Gott Träume, um Menschen davor zu warnen, eine Sünde zu begehen, die sie vielleicht in Betracht gezogen haben (33,15-18); manchmal sendet er Leid als Züchtigung, die, richtig verstanden, die Befreiung des Leidenden zur Folge hat (33,19-28). Mehr noch: Gottes schöpferische Kräfte sind keine Demonstrationen seiner Macht, sondern Wege der Kommunikation mit seinen Geschöpfen, den Menschen. Wenn Wolken und Regen aufziehen, dann ist in ihnen eine Botschaft enthalten:

„Ob als Zurechtweisung oder für sein Land
oder aus Treue, er schickt sie." (37,13)

Wenn Schnee oder heftiger Regen fällt und die Menschen an der Arbeit hindert, dann ist auch darin eine Botschaft enthalten:

„Er schließt jeden im Haus ein,
so dass alle erkennen können, dass er am Werk ist." (37,7)

Und der Donner ist der Ausdruck seines Zorns über die Schlechtigkeit:

„Sein Donner verkündet seinen Zorn,
die Leidenschaft seines Ärgers über Ungerechtigkeit." (36,33)

Es liegt in Gottes erzieherischer Absicht, die Menschheit zu bessern und ihr eine angemessene Haltung gegenüber ihm als ihrer Gottheit beizubringen. Alles in allem ist dies Elihus Theologie:

„Was den Allmächtigen angeht, so können wir ihn nicht finden.
Erhaben an Kraft, mächtig an Gerechtigkeit,
verkehrt er nicht das Recht.
Daher fürchten ihn die Sterblichen,
und die Weisen im Herzen haben Scheu vor ihm." (37,23-24)

Was soviel heißt wie, dass Gott - obwohl er den Menschen beständig Botschaften zukommen lässt - jenseits der menschlichen Begriffe, äußerst gerecht und in höchstem Maße mächtig ist. Sein Erziehungsprogramm hat nichts Schmeichelhaftes, so befreiend es auch sein mag, denn sein Zweck, dies erkennen wir bald, besteht darin, die Menschen an ihrem Platz zu halten. Die einzige angemessene Antwort des Menschen auf das, was er über das Göttliche erfährt, ist das Gefühl der Furcht (37,24): die Furcht vor Jahwe, die Weisheit ist (28,28).
Elihus Theologie geht entscheidend über die in gewisser Weise seelenlose Vergeltungslehre der anderen Freunde hinaus, indem sie vom Reich des Göttlichen zum Menschen hin einen Raum der Kommunikation schafft. Doch auch seine Theologie ist noch immer unvollständig und ebenso individualistisch ausgerichtet wie die der drei anderen.

Die Stimme Ijobs

(Ijob 3; 6–7; 9–10; 12–14; 16–17; 19; 21; 22–24 [ohne 24,18–24]; 27,1–6.11–12; 29–31; 40,3–4; 42,1–6)

Als ein Mann, der Gott fürchtete und das Böse mied (1,1) - das beste Rezept für ein gutes Leben, wie es uns in 28,28 so nachdrücklich empfohlen wird -, hat Ijob die Theologie seiner drei Freunde lange Zeit akzeptiert. Seine skrupulöse, um nicht zu sagen überängstliche Frömmigkeit, die ihn jeden Morgen aufwachen und für den Fall, dass seine Kinder Gott beleidigt haben, ein Opfer bringen ließ (1,5), ist ein narrativer Hinweis auf die Theologie der Vergeltung. Nun aber hat er aus erster Hand erfahren, wie diese Theologie widerlegt worden ist, denn er, der weiß, dass er ein gerechter Mann ist, wird wie ein verabscheuungswürdiger Sünder behandelt. Seine ganze Sicht der göttlichen Gerechtigkeit wird in Frage gestellt, und er schreitet nun zu der radikalsten Revision israelitischer Theologie, die in der gesamten jüdischen Bibel zu finden ist.
Ijobs neue Theologie besagt, dass Gott ein Monster ist, das aus Boshaftigkeit und Grausamkeit handelt und nicht nur den unschuldigen Ijob angegriffen hat, sondern sich auch auf universaler Ebene Nachlässigkeit und Ungerechtigkeit hat zuschulden kommen lassen. Ijob zweifelt nicht daran, dass es einen Gott gibt, denn dieser ist es, der ihn zu Unrecht misshandelt; aber er leugnet, dass dieser Gott gut ist.
Aus einem ersten Instinkt heraus hat Ijob, der in den religiösen Ritualen seiner Zeit bewandert ist, auf die Ungerechtigkeit des vom Himmel über ihn Verhängten mit „Jahwe hat es gegeben, Jahwe hat es genommen, der Name Jahwes sei gepriesen" reagiert (1,21). Doch dieser traurig fatalistische Ausspruch, der jedes Geschenk widernatürlich zu etwas verkehrt, das dem Menschen auch wieder genommen werden kann, bleibt nicht lange auf Ijobs Lippen, denn schon bald wirft er Gott die Unverhältnismäßigkeit seines Zorns ihm gegenüber vor:

„Bin ich Meer, bin ich das Monster Tannin,
Dass du mich unter Bewachung hältst?“ (7,12)
„Was sind die Menschen, dass du soviel Aufhebens um sie machst,
deinen Sinn auf sie richtest,
sie jeden Morgen musterst
und jeden Augenblick prüfst?
Wirst du denn nie deinen Blick von mir abwenden,
oder mich solange in Ruhe lassen, wie ich meinen Speichel schlucke?“ (7,17-19)

Im Vordergrund von Ijobs neuer theologischer Sichtweise steht eine sich entwickelnde Vorstellung von Gott als einem aufdringlichen Gefängniswärter, der dem Menschen die Luft zum Atmen nimmt und von der Idee besessen ist, eine menschliche Zielscheibe zu treffen, die doch für ihn in seiner Erhabenheit keinerlei Bedrohung darstellen kann:

„Wenn ich gesündigt habe, wie beleidige ich dich,
o Wächter der Menschen?
Warum hast du mich als deine Zielscheibe aufgestellt?
Warum bin ich dir zur Last geworden?“ (7,20)

Hauptmerkmal Gottes ist sein Zorn: „Er ist Gott und zieht doch seinen Zorn nicht zurück“ (9,13a). Es trifft zu, so Ijob, was die alten Mythen erzählen: dass Gott bei der Erschaffung der Welt zuallererst in einem Ur-Akt der Aggression das Chaos-Monster erschlug (9,13b). Und diese erklärte Feindschaft gegenüber seiner Schöpfung gilt auch im Fall des Individuums Ijob, der vom Augenblick seiner Zeugung an der Grausamkeit Gottes ausgesetzt war:

„Deine Hände bildeten mich und machten mich;
und nun hast du dich umgedreht und mich zerstört.
Du formtest mich wie Ton, erinnerst du dich?
Nun lässt du mich wieder zu Schlamm werden.
Das war deine geheime Absicht,
das war dein Ziel, ich weiß,
dass, wenn ich sündigte, du mich ansehen
und nicht von meiner Schuld freisprechen würdest!“ (10,8-9.13-14)

Was ist Gott? Wenn wir eine theologische Aussage machen sollen, dann wollen wir das Zeugnis Ijobs nicht vernachlässigen, eines rechtschaffenen Mannes in der jüdischen Überlieferung, der über die Realität des Göttlichen sagt: Gott ist einem unschuldigen Sterblichen ein tückischer Feind:

„Sein Zorn hat mich zerrissen, und sein Hass fällt über mich her;
Er knirscht mit seinen Zähnen gegen mich.
Mein Feind wetzt sein Auge an mir [...]
Ich war unbeschwert, doch er zertrümmerte mich;
er packte mich am Nacken und schlug mich in Stücke.
Er machte mich zu seiner Zielscheibe;

seine Bogenschützen umringten mich.
Er durchbohrte meine Nieren; er war gnadenlos;
er schüttete meine Galle auf den Boden.
Er schlug mich nieder, Bresche auf Bresche;
er stürmte gegen mich an wie ein Krieger." (16,9.12-14)

Dieses Zeugnis des Göttlichen darf von keinem urbanen theologischen System abgemildert werden, zumal es das Zeugnis eines Mannes ist, der kein Feind der Religion, sondern allem Anschein nach Gottes ganzer Stolz ist und dem Gott selbst bescheinigen wird, dass er recht von ihm geredet hat (42,7)!
Doch Ijobs Klage gegen Gott geht weiter. Vor allem in den Kapiteln 23-24 wenden sich seine Gedanken von der Ungerechtigkeit seines eigenen traurigen Falles ab und der Weltenherrschaft selber zu. Hier ist seine Argumentation im Wesentlichen die, dass Gott nichts unternimmt, um die Frevler zu strafen, und dass er demnach die moralische Verantwortung für die Welt abgegeben hat. Die Frevler können andere ungestraft um ihren Lebensunterhalt bringen; es gibt keine Vergeltung für sie, und es gibt für die Beraubten nicht mehr Gerechtigkeit als für Ijob:

„*Warum werden vom Allmächtigen keine Prozesstage abgehalten?*
Warum sehen die, die ihn kennen, nicht seine Gerichtstage?
Die Frevler entfernen die Grenzsteine,
sie schaffen Herden fort und weiden sie wie ihre eigenen.
Sie treiben den Esel der Vaterlosen fort,
und nehmen den Stier der Witwe als Pfand.
Sie drängen die Bedürftigen von der Straße,
und die Armen des Landes werden ganz in die Verborgenheit getrieben. [...]
Aus den Städten kommt das Stöhnen der Sterbenden,
und die Seelen der Verwundeten schreien um Hilfe.
Doch Gott bezichtigt niemanden des Frevels." (24,1-4.12)

Der letzte Vers ist die Quintessenz der Klage Ijobs. Den redlichen und treuen Armen wird nicht nur jegliche Gerechtigkeit verwehrt, sondern die Frevler entgehen außerdem ihrer Strafe. Es gibt keine Vergeltung.
Niemand leugnet, dass Ijob ungerecht behandelt worden ist - niemand, der dem Grundsatz huldigt, dass ein rechtschaffener Mensch Segen verdient. Ijobs Leid ist real genug, und es schreit zum Himmel. Doch sein Leid ist nicht sein größtes Problem: Was ihn eigentlich erschüttert, ist die Ungerechtigkeit seines Leidens. Und damit ist Ijob, um die Wahrheit zu sagen, nicht so sehr Gottes Opfer als vielmehr das Opfer der Theologie, die man ihn gelehrt hat und die ihn glauben macht, dass er Besseres verdient. Wenn es aber im Universum kein Prinzip der Vergeltung gibt, dann verdient er gar nichts, und der einzige Lohn seiner Rechtschaffenheit, den er erwarten kann, ist diese Rechtschaffenheit selbst. Die Theologie jedoch hat eine furchtbare persönliche Tragödie und physische Qual in etwas noch weitaus Schlimmeres verwandelt: Enttäuschung über Gott und das

moralische Universum in seiner Gesamtheit. Es ist an der Zeit, nun eine andere Stimme mit einem ganz anderen Klang zu Wort kommen zu lassen.

Die Stimme Jahwes (Ijob 38–41)

Die Reden Jahwes sind berühmt dafür, dass sie nicht auf Ijobs Fragen eingehen. Mit dieser fehlenden Reaktion auf sein Problem wird seiner Klage indirekt ihre Berechtigung abgesprochen. Zwar spricht Jahwe mit keinem seiner zahlreichen Worte aus, dass Ijob die falsche Frage stellt oder in den falschen Kategorien denkt, aber er sagt es implizit.

Während Ijob die Gerechtigkeit als ersten Punkt auf seiner Tagesordnung hat, sagt Jahwe gar nichts von Gerechtigkeit, sondern spricht lediglich von der Struktur und Funktionsweise des Universums. Er wirft Ijob vor, dass dieser seine eigene Ordnung durchsetzen will, ohne Jahwes Plan für die Welt in Betracht zu ziehen. Die ersten Worte, die er an Ijob richtet, sind bezeichnend:

„Wer ist das, der den Plan verdunkelt
mit Worten ohne Kenntnis?" (48,2)

Ijobs Streben nach Gerechtigkeit und seine Klage darüber, dass sie ihm verwehrt wird, verdunkeln die Tatsache, dass es dieser Darstellung zufolge nicht Jahwes Aufgabe ist, sicherzustellen, dass in der Welt Gerechtigkeit herrscht. Jahwe hat die Welt mit ihren physischen und moralischen Systemen geschaffen, aber er wacht nicht im Detail über alles, was darin geschieht, und er fungiert auch nicht als kosmischer Polizist. Dadurch, dass Ijob die Gerechtigkeit auf Kosten anderer Werte so überbetont, macht er den göttlichen Plan dunkel und unverständlich und verhindert, dass Jahwes Absichten an seinen Worten, die eine andere Weltsicht schaffen, erkennbar werden.

Nach der Rede aus dem Wettersturm zu urteilen sind Ijobs Fragen, die von so zentraler Bedeutung für sein Selbstverständnis und Wohlbefinden sind und die in der Geschichte des theologischen Denkens solchen Einfluss ausgeübt haben, überhaupt nicht von Interesse. Es gibt eine universale Ordnung, die Jahwe aufrechterhält, seit er sie bei der Erschaffung der Welt aufgestellt hat; doch ihre Prinzipien sind nicht Ausgewogenheit und Gerechtigkeit und Vergeltung und Gleichgewicht, wie Ijob und alle seine Freunde geglaubt haben. Ihre Prinzipien sind eher strategischer Natur. Sie stützt sich auf Vertrautheit, Versorgung, Vielfalt.

Aus seiner Rede geht hervor, dass Jahwe seine Schöpfung kennt und mit ihr vertraut ist. Er kennt die Breiten der Erde (38,18), das Sternensystem (38,33), den Geburtenzyklus der Steinböcke (39,1-3); er verleiht den Vögeln den Instinkt, nach Süden zu ziehen (39,26) und den Straußenweibchen die Achtlosigkeit gegenüber ihren Jungen (39,16-17). Dieser Gott ist sehr weise - und er denkt an vieles. Er liebt das Detail, und arbeitet selbst dann mit Einzelbeispielen, wenn er auf das große Ganze sieht.

In dieser Rede sind Versorgung und Ernährung Schlüsselbegriffe der universalen Ordnung. Im physischen Universum ebenso wie in der Tierwelt ist die göttliche Fürsorge auf den Erhalt des Lebens ausgerichtet. In dieser Weltsicht ist die Schöpfung kein Ereignis, das der Vergangenheit angehört; jeden Tag muss der Morgen von seinem Schöpfer neu geschaffen, die Morgendämmerung herbeigerufen, müssen die Säume der Erde gefasst und der Hundsstern von seinem Platz herabgeschüttelt werden; wie Siegelton wird der Horizont geformt und alles steht da wie die Falten eines Gewandes, und das Licht des Hundssterns wird gedämpft, so wie die Sterne der Seefahrerlinie einer nach dem anderen verblassen (38,12-15). In dieser Weltsicht zählt der Gott des ganzen Universums die Monate der Tragezeit jedes weiblichen Wildtieres (39,2), verleiht den wilden Pferden ihre Kraft (39,19), lehrt die Falken fliegen (39,26), sorgt dafür, dass die jungen Adler in ihrem felsigen Horst (39,27-30) und die jungen Löwen in ihren Verstecken (38,39-40) frisches Fleisch bekommen und führt dem Raben seine Beute zu, wenn seine Jungen nach Futter krächzen (38,41).

In dieser Rede ist die Welt anders und von einer gewaltigen Vielfalt. Sie lebt für sich selbst, und wenn irgendetwas nützlich ist und einem anderen Zweck dient als diesem Fortleben seiner selbst, dann ist dies bloß zufällig. Der Zweck der Struktur des Universums ist unendlich vielfältig, denn jedes seiner Bestandteile hat ein eigenes Wesen und eine eigene Mission - sei es nun das Meer, die Wolken, Licht, Dunkelheit, Regen, Sterne, Steinbock, Strauß, Schlachtross oder Adler. Dieses Bild von der Welt erinnert an Gerard Manley Hopkins' *Pied Beauty:*

„Gelobt sei Gott für gesprenkelte Schöpfung -
Für Himmel, vielfarbig, wie Vieh gefleckt; [...]
Pferch und Pflug - Flur in Flicken gestreckt;
Und alle Gewerbe, ihr Gewand und Geschirr und Gerät.“
(Übertragen von Henryk Halender)

Es ist eine Rede ohne Abstraktionen, ohne Thesen und Gegenthesen, ohne Verallgemeinerungen. Sie arbeitet mit Bildern und setzt auf Eindrücke und Emotionen. Sie nimmt sich nicht die Zeit für logische Erklärungen. Ihre Sprache ist nicht die der *Summa* oder der *Institutiones*, ja nicht einmal die des Buchs Deuteronomium oder der Dialoge im Buch Ijob selbst.

Und natürlich geht es in den Reden Gottes nicht um die Menschen, nicht um Ethik oder Gerechtigkeit oder Gerichtstage - das ist etwas für Buchhalter. Gottes Aufgabe ist es, das Unternehmen Welt zu leiten und zu inspirieren. Die Reden Gottes erklären seine Mission, seine Vision, die ganzheitlich ausgerichtet ist. Der Mensch ist nur eine Unterabteilung der kosmischen Ökonomie, und seinen spezifischen Problemen kann nicht die höchste Priorität eingeräumt werden.

In der Theologie der göttlichen Reden gibt es kein Problem mit der Welt. Jahwe versucht sich nicht für irgendetwas zu rechtfertigen, das in der Welt der menschlichen Angelegenheiten geschieht, und es gibt nichts, das richtig gestellt werden müsste. Die Welt ist so, wie er sie geplant hat. Seine Weltordnung garantiert keine Gerechtigkeit für anständige Menschen und für Übeltäter, und er selbst

unternimmt nichts, um Ungerechtigkeiten in den menschlichen Verhältnissen zu korrigieren. Während Ijob die Gerechtigkeit als einen übergeordneten (vielleicht den höchsten) Wert betrachtet, könnte man sagen, dass die Reden Gottes auf andere, konkurrierende Werte hinweisen. In der zeitgenössischen politischen Philosophie würde man dies als einen „Pluralismus der Werte" bezeichnen - etwa in Konflikten zwischen Freiheit und Gleichheit oder zwischen der Loyalität seinen Freunden und dem eigenen Land gegenüber. Pluralismus der Werte meint, dass selbst ein so hoch veranschlagter Wert wie die Gerechtigkeit nur als ein Wert unter anderen betrachtet werden soll und dass es vielleicht nicht möglich ist, alle Wertekonflikte zu lösen.

Schließlich liegt in den Reden Gottes eine implizite Antwort auf Satans Frage: Dient Ijob Gott uneigennützig? (1,9), mit der die Geschehnisse innerhalb der Erzählung in Gang gesetzt wurden. Tatsächlich ist diese Frage bereits im Prolog dahingehend beantwortet worden, dass Ijob Gott auch dann weiterhin fürchten wird, wenn ihm der vermeintliche „Lohn" seiner Frömmigkeit, das heißt sein Wohlstand, genommen worden ist. Er ist bewiesenermaßen „ohne Grund" fromm. Satan hatte suggeriert, dass er einen Grund hatte, dass er fromm war, weil er festgestellt hatte, dass seine Frömmigkeit belohnt wurde: Gott hatte ihn gesegnet, und aus diesem Grund ehrte er Gott. Nun wird in den Reden Gottes die Frage: Dient Ijob Gott uneigennützig? erneut beantwortet, doch in einem anderen Sinn; denn weil diese Reden verneinen, dass es zwischen einer Tat und ihrer Konsequenz einen Kausalzusammenhang gibt, folgt daraus, dass jede Tat „ohne Grund", ohne faktische Belohnung getan wird. Keine Handlung, ob gut oder böse, hat eine auf sie bezogene Belohnung oder Gegenleistung zur Folge, denn das Prinzip der Vergeltung besitzt im Universum keinerlei Gültigkeit. Da niemand für seine Gottesfurcht belohnt wird, ist auch Ijob nicht für seine Gottesfurcht belohnt worden. Die alte Theologie der Vergeltung scheint endgültig zu den Akten gelegt worden zu sein.

Die Stimme des Erzählers (Ijob 1–2; 42,1–17)

Oder doch nicht? Das letzte Wort hat im Buch Ijob nicht Jahwe, sondern der in theologischer Hinsicht keineswegs unbedarfte Erzähler der Geschichte. Seiner Darstellung im ersten Kapitel zufolge fürchtete Ijob Gott und mied das Böse (1,1) und war der Größte unter allen Bewohnern des Ostens (1,3), und es scheint, dass wir hier etwas über Ursache und Wirkung und die reguläre Funktionsweise des Vergeltungsprinzips erfahren. Doch in Kap. 42, unmittelbar nachdem Gott die Verantwortung für die Vergeltung von sich gewiesen hat, versichert uns der Erzähler, dass Ijob, der Einzige, der recht von Jahwe geredet hat (42,7-8), an Wohlstand und Familie das Doppelte von dem erhält, was er zuvor besessen hatte - seine außerordentliche, wenn auch in leicht exzentrischer Weise geäußerte Frömmigkeit hat letztlich seinen außerordentlichen Wohlstand zur Folge gehabt. Kann es sein, dass die Lehre von der Vergeltung, die das Buch mit allen Mitteln entkräftet hat, nun triumphal wieder in ihre Rechte eingesetzt wird?

Wir müssen zugeben, dass in Kap. 42 kein expliziter Zusammenhang zwischen Ijobs Wohlstand und seiner Frömmigkeit hergestellt wird. Nachdem wir die Reden Gottes gehört haben, die das Prinzip der Vergeltung zwar nicht ausdrücklich verneint, aber doch gänzlich in den Hintergrund gerückt haben, gewinnen wir nun vielleicht sogar den Eindruck, dass sich die Sprache der Belohnung gerade durch ihre Abwesenheit aufdrängt. Könnte es ganz einfach sein, dass auch der Jahwe der Reden sich das Recht vorbehält, Menschen zu segnen, und sich nur dagegen wehrt, dies unter bestimmten Bedingungen zu sollen und zu müssen?
Warum also wird Ijob entschädigt? Die Logik oder Theologie, die das Buch bis hierher entfaltet hat, bietet dafür keinen Grund. Jahwe braucht keinen Grund, und Ijob hat kein Recht, irgendetwas von ihm zu erwarten. Und doch: Ijob ist ein frommer Mann, und Ijob ist am Ende das, was er am Anfang war, nämlich ein wohlhabender und auch in jeder anderen Hinsicht glücklicher Mann. Lebt die Lehre von der Vergeltung, auch wenn sie verneint worden ist, doch noch in einem fernen Nachhall fort?

Die Stimme des Autors (Ijob 1–42)

Sechs Charaktere auf der Suche nach einer Theologie - so könnte ein Untertitel für das Buch Ijob lauten. Dem Medley ihrer Stimmen sollte noch eine letzte hinzugefügt werden: die Stimme des Autors. Welche der konkurrierenden Stimmen innerhalb des Buches harmonisiert am besten mit seiner eigenen?
Es mag sein, dass der Autor keinen bestimmten Standpunkt bevorzugen möchte und dass er mehr Dichter als Theologe ist. Vielleicht interessiert ihn das Spiel der Meinungen, die Vielfalt der vertretbaren Positionen, die Unmöglichkeit einer letztgültigen Aussage. Vielleicht ist ihm die lyrische Gestaltung seines Themas wichtiger als eine zufrieden stellende theologische Schlussfolgerung.
Und doch ist es reizvoll sich vorzustellen, dass er für eine der von ihm so überzeugend vorgestellten Positionen eine persönliche Vorliebe hat. Auf den ersten Blick scheint es unvorstellbar, dass er nicht mit seinem Helden Ijob sympathisieren sollte; in die Empfindungen und Äußerungen dieser Person ist der größte Teil der Leidenschaft und Dramatik des Buches hineingelegt. Doch selbst wenn wir von der Tatsache absehen, dass der Autor uns gezeigt hat, wie sehr Ijob in allem, was er sagt, über Gott im Irrtum ist - ist es wirklich wahrscheinlich, dass der „Blickwinkel" des Erzählers letztlich mit dem Blickwinkel dieses beleidigten Mannes übereinstimmt, obwohl sich unter den übrigen Personen des Buches auch die Gottheit selbst befindet? Wie könnte der Blickwinkel des Buches ein anderer sein als der Blickwinkel Jahwes selbst?
Und doch ist auch hier wieder etwas, das uns zögern lässt: der Epilog. Nicht dass der Epilog die Reden Gottes unterminieren oder das Prinzip der Vergeltung sozusagen durch die Hintertür wieder einführen würde. Es ist lediglich die Tatsache, dass die Person Jahwe nicht das letzte Wort hat, sondern dem Erzähler weichen muss. Und der Erzähler lenkt in diesem abschließenden Kapitel den

Blick weg von den großen himmlischen Plänen hin zu den kleinen Dingen des häuslichen Bereichs. Die Reden Gottes haben eine mitreißende Vision des Universums und der Prinzipien entfaltet, die es lenken oder nicht lenken. Die Schlusserzählung engt das Blickfeld erstaunlicherweise wieder ein: von der universalen Vision der Kapitel 38-41 auf die Nahaufnahme eines liebevollen Vaters, der seinen Töchtern Landbesitz überschreibt, eines liebenswerten Patriarchen, der mit allen Mitgliedern seiner großen Familie und seines ausgedehnten Freundeskreises, die zu Besuch kommen, Feste feiert, eines tüchtigen Viehzüchters, der seine gewaltigen Herden Jahr für Jahr vergrößert und ohne Zweifel gewinnbringend nutzt. Hat er seine großen Auftritte auf dem Stadtplatz aufgegeben, so fragen wir uns, und hat sich sein Verhältnis zu den niederen Ständen gebessert (30,1-2.9-10)? Wenn er sich um 22.000 Tiere und vier Generationen seiner eigenen Nachkommenschaft zu sorgen hat, wie viel Zeit bleibt ihm da noch für Fragen der kosmischen Theologie?

Kurz gesagt: Was ist wichtig? Diese Frage geht über alle anderen im Buch Ijob aufgeworfenen Probleme hinaus. Welchen Wert hat eine Lösung des intellektuellen Puzzles des Universums gemessen an der Freude, sich schöne Namen für schöne Töchter auszudenken? Jeder der Charaktere in diesem Buch ist eine Schöpfung des Autors (das gilt selbstverständlich auch für die Person Jahwe), doch vielleicht ist der Erzähler dem Autor näher als jeder andere. Könnte der Autor, ohne auch nur einen Moment lang die großen Themen der Dialoge zu vernachlässigen, noch eine andere Sicht des Menschen vertreten haben, eine Sicht, die nichts mit der Gerechtigkeitsproblematik zu tun hat, sondern das weltliche, das häusliche und das gesellschaftliche Geschäft des Lebens in den Vordergrund stellt?

[1] Anmerkung der Übersetzerin: Die deutschen Übersetzungen aus dem Buch Ijob folgen David Clines' eigenen englischen Übersetzungen, die er größtenteils auch in seinem Kommentar zum Buch Ijob benutzt hat (3 Bde.: Word Biblical Commentary 17, Waco, TX 1989; Word Biblical Commentary 18A und 18B, Nashville 2004). Dort hat er auch seine Gründe für die Zuordnung bestimmter Passagen des Buches zu den jeweiligen Sprechern dargelegt.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht ..."

Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von „Ijobs Gott"

Saskia Wendel

Das Buch Ijob gilt gemeinhin als Beispiel für die biblische Auseinandersetzung mit der Theodizee: Warum lässt der allbarmherzige und allmächtige, der gute und gerechte Gott Israels den Unschuldigen und Gerechten leiden? Am Ende dieser Auseinandersetzung folgt keine Lösung der Theodizeefrage, sondern vielmehr die Konstatierung ihrer Unlösbarkeit; alle Fragen und Zweifel verstummen angesichts der Allmacht, der Erhabenheit, der Unergründlichkeit und der Unverfügbarkeit Gottes: „Den Allmächtigen ergründen wir nicht, er ist erhaben an Macht und Recht, er ist reich an Gerechtigkeit; Recht beugt er nicht." (Ijob 37,23) Was bleibt, ist allein die Hoffnung wider alle Hoffnung und das Vertrauen darauf, dass der Schöpfer der Welt und der Gott des Bundes den Menschen nicht allein lässt - auch durch Leid und Tod hindurch. Am Ende des Buches Ijob steht also der „Sprung in den Glauben" und die Anerkenntnis des göttlichen Geheimnisses, das sich letztlich menschlicher Erkenntnisfähigkeit entzieht: „Ich hab' erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind." (Ijob 42,3)

Diese Antwort auf die Theodizeefrage verweist jedoch auf ein anderes Problem, das im Buch Ijob zwar nicht explizit, aber implizit thematisiert wird: auf das Problem des Verhältnisses von Gott und Welt, philosophisch formuliert auf das Problem der Verhältnisbestimmung von Unendlichem und Endlichem bzw. Transzendenz und Immanenz. Denn die Antwort, die im Buch Ijob gegeben wird, setzt eine Bestimmung dieses Verhältnisses voraus, in der die Unterschiedenheit von Gott und Welt und die Entzogenheit und Unverfüglichkeit Gottes dominiert: aus einer metaphysischen wird eine epistemologische Verhältnisbestimmung gefolgert, auf der wiederum die These hinsichtlich der Theodizee basiert.

In den folgenden Überlegungen möchte ich die Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz, die im Buch Ijob vertreten wird, zum Anlass dafür nehmen, aus philosophischer Perspektive das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz zu diskutieren. Dazu ist es jedoch zunächst notwendig, den Begriff „Transzendenz" näher zu bestimmen, der im Zentrum der folgenden Ausführungen steht.

Der Begriff der Transzendenz und die Idee des Unbedingten

Die Begriffe „Transzendenz" bzw. „transzendieren" leiten sich bekanntlich von dem lateinischen Verbum *transcendere* ab, was zunächst einmal nichts anderes als ein Überschreiten, ein Über-etwas-Hinausgehen bzw. Aufsteigen hin zu einem „Mehr" oder „Darüber hinaus" bedeutet.[1] Sowohl „Transzendieren" als die Tätigkeit des Überschreitens als auch „Transzendenz" als das „Darüber hinaus" und damit als das Woraufhin des Transzendierens lassen sich auf verschiedene Weise interpretieren. Man kann das „Mehr" zunächst als ein quasi innerweltliches „Mehr" oder „Darüber hinaus" verstehen, ein „Mehr" als Teil und Moment des In-der-Welt-Seins: Ein anderer Mensch etwa kann als ein „Mehr" verstanden werden, auf das hin sich das Ich überschreitet, ebenso ein geschichtlicher Zustand, der über den gesellschaftlichen *status quo* hinausgeht. In letzterem Sinne sprechen etwa Theodor Wiesengrund Adorno und Ernst Bloch von Transzendenz: Für Adorno bezeichnet der Begriff „Transzendenz" ein „Mehr" dessen, was ist, etwas, was über das rein Faktische hinausgeht, was aber der Immanenz und Kontingenz des In-der-Welt-Seins zugehört, und was im Kunstwerk zum Ausdruck kommt.[2] Dieses „Mehr" lässt Adorno zufolge keine Utopie formulieren, da es sich keineswegs um die Idee eines „ganz Anderen" der Faktizität handelt, sondern um die Idee davon, wie es sein könnte, aber nicht ist. Ebenso spricht Ernst Bloch von der Möglichkeit eines „Transzendierens ohne Transzendenz"[3], wobei er, anders als Adorno, durchaus an der Idee eines „Mehr" im Sinne eines utopischen Zustandes der Vollendung festhält, dies jedoch als Teil und Moment der Welt bzw. der Geschichte.[4]

Diesem Verständnis von „Transzendieren" als Tätigkeit eines Sich-Überschreitens und von „Transzendenz" im Sinne eines innerweltlichen „Mehr" steht ein Verständnis von Transzendieren und Transzendenz gegenüber, das das Transzendieren als ein Überschreiten auf ein „Darüber hinaus" hin versteht, das nicht mehr ausschließlich Teil und Moment des In-der-Welt-Seins ist, das also nicht mehr als nur innerweltliche Transzendenz zu begreifen ist. „Transzendenz" wird hier vielmehr im Sinne eines Unendlichen und/oder Unbedingten bestimmt, das über die Endlichkeit und Bedingtheit der Welt hinausgeht, sie übersteigt. Die Bewegung des Transzendierens partizipiert bereits an dieser prinzipiellen Überschreitung der Welt. Bei diesem Transzendenzverständnis kann es sich sowohl um die Idee eines Unbedingten handeln, die nicht notwendigerweise mit der Idee der Existenz dieses Unbedingten korrespondieren muss, als auch um die Idee einer anderen, die Bedingtheit des In-der-Welt-Seins übersteigenden Wirklichkeit.[5] Für unseren Kontext entscheidend ist Letzteres: der Bezug auf ein „Mehr", das nicht nur das je eigene Dasein auf anderes Dasein oder auf andere geschichtliche Situationen hin transzendiert, sondern das In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet. Dieses Transzendieren auf ein Woraufhin, das zugleich als Wovonher von Welt und Mensch bestimmt wird, das die Endlichkeit und Bedingtheit der

Welt übersteigt, kennzeichnet das religiöse Verständnis von Transzendenz, welches sich von anderen Transzendenzvorstellungen im Sinne innerweltlicher Überschreitungen unterscheidet und welches dementsprechend auch dem biblischen Verständnis von Transzendenz zugrunde liegt. Geht man jedoch von diesem Transzendenzverständnis aus, ist zu fragen, wie das Woraufhin, welches zugleich ein Wovonher ist, genau zu bestimmen ist, um dann von dort her nach der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz zu fragen.

Es liegt nahe, den Transzendenzbegriff mit dem des Unendlichen zu identifizieren: Dasjenige, woraufhin sich das Ich in seinem In-der-Welt-Sein überschreitet, ist das Unendliche, welches Grund, Ursprung und Ziel, eben Wovonher und Woraufhin des endlichen, kontingenten In-der-Welt-Seins ist. Das Unendliche ist schon unserer Vernunft als Idee des Unendlichen eingeschrieben, worauf beispielsweise Descartes in der dritten seiner *Meditationen über die Erste Philosophie* aufmerksam gemacht hatte.[6] Doch der Begriff des Unendlichen erweist sich genau besehen als zu unspezifisch, um den im religiösen Kontext gebrauchten Begriff von Transzendenz bestimmen zu können. Denn weder macht Unendlichkeit per se das „Darüber hinaus" zu einem „Mehr", welches das In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet, noch ist es zwingend, Unendlichkeit mit einem „Darüber hinaus" im Sinne eines „Mehr" zu identifizieren. Auch Materie kann beispielsweise als unendlich begriffen werden - oder die „unendlichen Weiten" des Universums. Ebenso kann das Nichts mit dem Unendlichen gleichgesetzt werden, woraufhin das menschliche Dasein sich transzendiert. Das Nichts jedoch als das Woraufhin jenes Transzendierens wäre kein „Mehr", kein „Darüber hinaus" dieses Daseins, sondern im Gegenteil dessen Auslöschung, dessen Ver-nichtung.[7] Angesichts dieser naturalistischen bzw. nihilistischen Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs des Unendlichen wird man den Begriff der Transzendenz in religiöser Hinsicht eher mit demjenigen des Unbedingten zu identifizieren haben denn mit dem des Unendlichen, andernfalls wäre die Begriffsbestimmung unpräzise und selbstwidersprüchlich. Der Begriff des Unbedingten, nicht derjenige des Unendlichen, korrespondiert mit der von Descartes intendierten Idee der Vollkommenheit, die der Vernunft immer schon eingeschrieben ist, und aufgrund deren Bedingtes, Kontingentes, überhaupt erst als solches identifiziert und benannt werden kann. Religiöse Überzeugungen speisen sich aus dieser Idee des Unbedingten, welches jedoch in eben jenen Überzeugungen nicht nur als Idee postuliert, sondern als existent geglaubt wird. Diese Überzeugung impliziert die ontologische Verpflichtung, das Unbedingte nicht nur als eine epistemologisch und/oder ethisch notwendige Idee zu postulieren, etwa transzendentallogisch als unbedingtes Ich, als unbedingte Erkenntnis, als unbedingte Freiheit oder als unbedingtes Sollen, sondern dem Unbedingten auch Existenz zuzusprechen - als unbedingtes Sein. Dieses Unbedingte als Wovonher und Woraufhin kontingenter Existenz kann wie im Judentum, Christentum und Islam theistisch als einziger, einer, persönlicher Gott verstanden werden - unbedingtes Sein wird hier in Beziehung gesetzt zu einem unbedingten Ich und zu unbedingter Freiheit. Es kann aber auch nicht-theistisch interpretiert werden; die Alternative ist dann

eine monistische Interpretation des Unbedingten bzw. des „Darüber hinaus", in deren Zentrum der All-Einheitsgedanke steht, der sowohl für polytheistische Deutungen offen ist als auch für pantheistische bzw. panentheistische Interpretationen.[8]

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht..."

Bestimmt man Transzendenz nun als ein „Mehr" bzw. „Darüber hinaus" im Sinne eines Unbedingten, stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem - eine Bestimmung, die auch für das Buch Ijob und dessen Gottesverständnis entscheidend ist.

„Ijobs Gott": absolute Transzendenz des Unbedingten?

Im Buch Ijob begegnet zunächst eine Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, der ein besonderes Verständnis von Transzendenz zugrunde liegt: Transzendenz wird gleichgesetzt mit dem Unbedingten, dieses aber ist dem Bedingten gegenüber ein Anderes. Als solche steht Transzendenz in radikaler Differenz zur Immanenz, Unbedingtheit in absoluter Unterschiedenheit zum Bedingten. Diese strikte Scheidung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, impliziert mehrere Charakteristika der Transzendenz: Sie ist dem Bedingten gegenüber radikal und absolut entzogen, ist also zugleich radikale Absenz. Dementsprechend ist sie absolutes Geheimnis und als solches unsagbar, unerkennbar. Da Transzendenz und Immanenz jedoch radikal unterschieden sind, ist Transzendenz, ist das Unbedingte „jenseits" des bedingten Seienden, jenseits des Denkens, Fühlens, Wollens des Menschen, „jenseits" der Immanenz des In-der-Welt-Seins. Es kann sogar als ein „Jenseits des Seins" verstanden werden insofern, als Sein stets noch der Bedingtheit, der Immanenz verhaftet bleibt. Dieses Transzendenzverständnis lässt sich auf ein entsprechendes Verständnis von Transzendenz in der philosophischen Tradition beziehen, das sich in zwei Richtungen ausdifferenziert. Eine erste Richtung identifiziert Transzendenz in neuplatonischer Tradition mit dem Einen, aus dem das Sein und dessen Hypostasen Geist, Seele und Materie aller erst entspringen.[9] Das

Die Autorin

Saskia Wendel, geboren 1964 in Deutschland, Dr. phil., Dr. theol. habil., Professorin für Systematische Philosophie mit Schwerpunkt Metaphysik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Tilburg/Niederlande. Forschungsschwerpunkte: Metaphysik und Religionsphilosophie, Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie, Gender Studies, neuere französische Philosophie, Kritische Theorie, Deutscher Idealismus, Mystik. Veröffentlichungen u.a.: Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos (München 1997); Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (Regensburg 2002); Feministische Ethik zur Einführung (Hamburg 2003); Christliche Mystik. Eine Einführung (Regensburg 2004); Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Hg. mit J. Valentin, Darmstadt 2000); Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik (Hg. mit J. Valentin, Regensburg 2001). Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: S.K.A.Wendel @uvt.nl.

Eine, unnennbar und unerkennbar im „mystischen Dunkel" verborgen, wird in der Tradition negativer Theologie jüdischer wie auch christlicher Herkunft mit der unsagbaren Gottheit identifiziert - im Unterschied zum sich offenbarenden Gott, dessen göttlicher Grund die Gottheit ist. Eine zweite Richtung, vor allem in Teilen der französischen Phänomenologie und in postmodernen bzw. poststrukturalistischen Konzepten vertreten, radikalisiert diese Tradition und setzt Transzendenz gerade nicht mit dem Einen gleich, sondern - als das dem Immanenten in seiner Unbedingtheit gegenüber radikal Andere - mit Alterität. Darin ist es weder dinghaft Seiendes, welches zu einem höchsten Wesen hypostasiert werden kann, noch Sein. In Abgrenzung zu Heideggers These der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem wird hier das Andere vielmehr als das Andere des Seins verstanden, und als solches als Transzendenz, wie etwa Emmanuel Lévinas ausführt: „Wenn die Transzendenz einen Sinn hat, so kann sie für das *Ereignis des Seins* - für das *esse* - für das *sein (essence)* - nur bedeuten: Übergehen zum Anderen des Seins."[10] Diese radikale Transzendenz des absolut Anderen ist eine unvordenkliche Vergangenheit und eine nicht-präsentierbare Absenz; sie entzieht sich jeder Möglichkeit der (Re-)Präsentation.[11] Deshalb ist sie bleibendes Geheimnis, unsagbar, undenkbar, unvorstellbar.[12] Für Lévinas ist die radikale Alterität identisch mit der Cartesischen Idee des Unendlichen: „Die Andersheit des Anderen wird nicht annulliert, sie schmilzt nicht dahin in dem Gedanken, der sie denkt. Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die Idee des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere. Die Transzendenz des Unendlichen mir gegenüber, der ich davon getrennt bin und es denke, stellt das erste Zeichen seiner Unendlichkeit dar."[13] Ähnlich wie Lévinas bestimmen auch Jacques Derrida und Jean-François Lyotard die Alterität als eine radikale und absolute Andersheit, jedoch identifizieren sie diese nicht mit der Idee des Unendlichen. Derrida setzt sie zum unsagbaren Ereignis bzw. zur Gabe und zur *différance*[14] in Bezug sowie zur *chora:* „Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte. Stets wird sie diesen Instanzen widerstehen, stets wird sie der Ort eines unendlichen Widerstandes gewesen sein, eines unendlich unempfindlichen und unerschütterlichen Überbleibens: ein ganz anderes, das kein Gesicht hat [...]"[15] Lyotard identifiziert jene Alterität mit einer undarstellbaren absoluten Verpflichtung, die zugleich Ereignis und Gabe ist.[16]

Präsentierbar ist diese radikale Alterität allenfalls in negativer Art und Weise als Spur, als Zeichen - nicht als Zeichen eines Bezeichneten, sondern als Ausdruck eines immerwährenden Entzugs: Für Lévinas z.B. bricht die Transzendenz in die Immanenz ein als „Spur des Unendlichen, das *vorübergeht,* ohne eintreten zu können - [...] Spur einer Abwesenheit"[17], und dies im Antlitz des Anderen als Ausdruck, als Epiphanie des Anderen. Darin geht jedoch Transzendenz niemals in Immanenz auf oder kommt in ihr zur Erscheinung: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre."[18] Ebenso ist für Derrida die radikale Absenz nur als Spur präsentierbar[19], und auch Lyotard

betont die Nicht-Darstellbarkeit des Gesetzes bzw. des Ereignisses, das allenfalls im Modus negativer Darstellung, also der Darstellung seiner Undarstellbarkeit, präsentierbar sei.[20] Lyotard zufolge gibt es mehrere solcher Spuren bzw. negativer Darstellungen dessen, was niemals dargestellt werden kann. Eine dieser Spuren ist der „selbstlautlose" Buchstabe der *tora,* der Schrift, *miqra*[21], eine weitere das Tetragramm, unaussprechlicher Name, der nicht Name eines göttlichen Wesens ist, sondern in seiner Unaussprechlichkeit Ausdruck des Unaussprechlichen selbst.[22]

Im Buch Ijob findet sich nun eine Variante dieses Transzendenzverständnisses: Gott wird mit einer Alterität identifiziert, die von der Immanenz der Welt geschieden ist. Gott ist der Schöpfer der Welt, dementsprechend besteht eine unauflösbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Transzendenz und Immanenz. Aus der Schöpfungsdifferenz begründet sich die Unergründlichkeit des Schöpfers; in seiner Erhabenheit und seiner Größe entzieht sich Gott der bedingten Erkenntnis des Geschöpfs. Doch im Vergleich zum philosophischen Konzept radikaler Alterität unterscheidet sich „Ijobs Gott" auch von der Idee radikaler Alterität. Gott ist das Unbedingte, das unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit (als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt) wie auch unbedingtes Sein (als Grund des geschaffenen Seienden) ist, und als solches zugleich Person, da in Beziehung zum Bedingten stehend, das durch es geschaffen worden ist. Damit ist Gott keine absolute Transzendenz im Sinne radikaler Alterität und Absenz, denn er zeigt sich in Geschichte, offenbart sich in seiner Schöpfung, teilt sich dem Menschen mit. Das Unbedingte, wiewohl vom Bedingten unterschieden, zeigt sich im Bedingten, ist in ihm anwesend, ohne in ihm aufzugehen. Deshalb ist in Ijob eine eigentümliche Spannung in der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz Gottes zu konstatieren: Betonung der absoluten Transzendenz Gottes und der daraus resultierende „Sprung in den Glauben" einerseits, um das Theodizeeproblem abwehren zu können, Betonung des schöpferischen Handelns Gottes andererseits, gerade um die Erhabenheit und Größe des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf herausstellen zu können. Philosophische wie theologische Interpretationen von Ijob könnten denn auch der Verlockung erliegen, diese Spannung dadurch aufzulösen, „Ijobs Gott" in das Konzept radikaler Alterität einzubetten, um so den Transzendenzbegriff zu vereindeutigen und um jene Bestimmung von Transzendenz als explizite Legitimationsgrundlage für die Stilllegung der Theodizeeproblematik einzusetzen, die auch Ijob intendiert. Das erscheint jedoch sowohl in philosophischer als auch theologischer Hinsicht problematisch.

In philosophischer Hinsicht ist der Aspekt der radikalen Trennung von Unbedingtem und Bedingtem zu kritisieren: Das Unbedingte ist bar jeglicher Materialität, jeder Geschichtlichkeit und kann, ja darf niemals in Geschichte zur Erscheinung kommen, darf niemals einen materialen Gehalt besitzen. Es kann sich nicht im Bedingten und durch es hindurch vermitteln, da Unbedingtes und Bedingtes nicht miteinander vermittelt sind. Doch diese Perspektive impliziert einen Rest-Dualismus, weil sich das Unbedingte niemals materialisieren, niemals verleiblichen,

vergeschichtlichen kann. Außerdem fällt ohne Vermittlungsmöglichkeit der Begründungszusammenhang zwischen Unbedingtem und Bedingtem, auf den die Idee des Unbedingten im Bedingten aber gerade verweist: Bedingtes wird aufgrund der Idee des Unbedingten als Bedingtes erkannt, Dasein erkennt sich als bedingt dadurch, dass es um das Unbedingte weiß, und es erkennt im Unbedingten zugleich seinen eigenen Grund, dem es sich verdankt. Gäbe es keine Vermittlung beider, wüsste Bedingtes nicht um die Bedingtheit seiner selbst, und wüsste nicht um den Grund, um das Wovonher und Woraufhin seiner eigenen Bedingtheit, wüsste also letztlich gar nicht um das Unbedingte. Ohne die wechselseitige Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, gäbe es überhaupt keine Epiphanie des Anderen. Das Andere, die Transzendenz, das Unbedingte, höbe sich letztlich selbst auf, wäre es nicht auf das bezogen und mit dem vermittelt, dessen „Mehr", dessen Anderes es ist. Was unterschiede im Übrigen die radikale Alterität als Jenseits des Seins vom radikalen Nichts Nietzscheanischer Provenienz? Was unterschiede sie von der Idee eines radikalen „Außerhalb", die, worauf etwa Jacques Lacan und Michel Foucault hingewiesen hatten, nichts anderes sein könnte als Ergebnis von Verdrängungsmechanismen innerhalb diskursiver Praktiken? Erwiese sich dann die radikale Alterität nicht doch wieder als innerweltliches „Mehr", das im unstillbaren Akt des Begehrens nach einer „großen" Transzendenz zu einer solchen hypostasiert wird, als ein Akt des „Transzendierens ohne Transzendenz"? Darüber hinaus impliziert die Behauptung der radikalen Transzendenz und Absenz des Unbedingten eine äquivoke Perspektive hinsichtlich der Erkennbarkeit des Unbedingten und des Sprechens von ihm, und daraus folgt letztlich die Beliebigkeit der Begriffsbestimmung des Unbedingten bzw. der Transzendenz, denn der Begriff des Unbedingten könnte etwa von demjenigen der Vollkommenheit losgelöst werden, wenn keine Gewissheit über die Entsprechung dieser Begriffe bestünde.

Diese philosophischen Probleme des Alteritätskonzepts verschärfen sich noch in theologischer Hinsicht, denn der Glaube an einen Gott, wie ihn die jüdisch-christliche Tradition unter Berufung auf das biblische Zeugnis bekennt, wird in einem Konzept radikaler Alterität brüchig: der Glaube an einen Gott, der in Freiheit die Welt erschaffen hat und der sich zu ihm in seiner Selbstmitteilung in Beziehung setzt. Zudem wird eben jenes Gottesverständnis willkürlich, wenn Gotteserkenntnis und die Rede von Gott äquivok sind. Gott könnte nämlich entgegen dem biblischen Zeugnis auch ein „genius malignus" sein, ein zwar allmächtiger, doch arglistiger Betrüger, der sich daran erfreut, den Menschen zu täuschen, ein Willkürgott, der sich womöglich am Leid der Menschen ergötzt und ihnen immer neues Leid zufügt.[23] Es ist auffallend, dass auch im Buch Ijob unbeschadet der Überzeugung von der Unergründlichkeit Gottes ein Gottesverständnis vertreten wird, das Gott Prädikate zuspricht wie etwa Gerechtigkeit, Erhabenheit oder Allmacht. Wollte man angesichts der Äquivozität der Gottesrede dennoch an diesem Gottesverständnis festhalten, könnte es letztlich nicht vernünftig gerechtfertigt, sondern allein fideistisch durch einen „Sprung in den Glauben" behauptet werden. Jener „Sprung in den Glauben" und damit der

Sprung in eine radikale negative Theologie erscheint denn auch am Ende des Buches Ijob als einzige Möglichkeit, der Theodizeefrage zu entkommen. Dieser Sprung mag dann plausibel scheinen, wenn man zwischen Vernunft und Glauben einen „garstig breiten Graben" vermutet, der allein durch eben jenen Sprung zu überwinden ist, und wenn man davon überzeugt ist, dass die Vernunft aufgrund der Endlichkeit und Schuld des Menschen selbst schon durch das radikal Böse verunstaltet ist, ja noch mehr: dass die Vernunft selbst bereits Wurzel der Hybris gegen Gott, der Sünde ist. Wenn man aber davon überzeugt ist, dass die Vernunft ein Geschenk und Bild Gottes ist, in dem Gott sich selbst mitteilt - ein Bild, das zwar unter dem Signum der Bedingtheit und Unvollkommenheit steht, das aber als Gabe Gottes niemals völlig verdunkelt sein kann, dann wird man zwischen Vernunft und Glaube keinen Gegensatz, sondern ein Vermittlungsverhältnis konstatieren.[24] Dann aber verbietet sich ein „Sprung in den Glauben": ein verantworteter und verantwortlicher Glaube muss vielmehr durch die Vernunft hindurchgehend seine Überzeugung rechtfertigen können, anders wäre er pure Ideologie. Widerspräche es der Vernunft, an einen gerechten Gott zu glauben, bliebe zu fragen, wieso der Mensch solch einem widervernünftigen Glauben überhaupt anhangen sollte, gerade auch angesichts des Problems der Theodizee.[25]
Aufgrund der Inkonsistenz des Konzepts radikaler Alterität erscheint es daher nicht plausibel, die Spannung in Ijobs Transzendenzverständnis dadurch aufzulösen, „Ijobs Gott" ausschließlich mit radikaler Alterität zu identifizieren. Stattdessen möchte ich eine philosophische Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz skizzieren, die der Spannung von Transzendenz und Immanenz, Präsenz und Absenz des Unbedingten im Bedingten, die unbeschadet der Überzeugung von der Andersheit Gottes auch im Buch Ijob zum Ausdruck kommt, eher gerecht zu werden vermag als ein Konzept radikaler Alterität.

Transzendenz und Immanenz als Vermittlungsverhältnis: Unbedingtheit als Moment des Bedingten

Versteht man „Transzendenz" in religiöser Hinsicht im Sinne eines „Mehr" bzw. „Darüber hinaus", welches das kontingente In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet als dessen Wovonher und Woraufhin, dann, so wurde bereits ausgeführt, wird man den Begriff „Transzendenz" mit dem des Unbedingten identifizieren müssen, aufgrund dessen Bedingtes überhaupt erst als bedingt bestimmt werden kann. Die Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz ist somit mit derjenigen des Verhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem verbunden. Jene Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem wiederum verweist auf ein weiteres Verhältnis, nämlich auf dasjenige zwischen Allgemeinem und Einzelnem bzw. Besonderem. Denn zwischen dem Begriff des Unbedingten und dem des Allgemeinen sowie zwischen dem des Bedingten und demjenigen des Einzelnen und Besonderen besteht ein Bezug: Das Einzelne ist

als Einzelnes und Besonderes zugleich bedingt, kontingent. Es wird durch anderes Einzelnes begrenzt, es ist wie anderes Einzelnes endlich. Das Allgemeine kann darum nicht ebenso bedingt sein wie das Einzelne, es ist vielmehr unbedingt, da weder endlich wie Einzelnes noch durch Einzelnes begrenzt. Die Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnem erlaubt daher einen Rückschluss auf das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem und damit auch auf dasjenige von Transzendenz und Immanenz. Will man aber Unbedingtes und Bedingtes zum einen nicht als Verhältnis radikaler Differenz bzw. Alterität denken, sondern als Vermittlungsverhältnis, und will man zum anderen dieses Verhältnis im Anschluss an die Erkenntnisse des *linguistic turn* weder als Repräsentations- noch als bloßes Partizipationsverhältnis platonischer Provenienz bestimmen, dann ist es notwendig, Unbedingtes und Bedingtes, Transzendenz und Immanenz so miteinander zu vermitteln, dass Unbedingtes nicht neben oder über dem Bedingten, sondern in ihm gedacht wird.[26] In ontologischer Perspektive wurde diese These bereits im Kontext der Diskussion um den ontologischen Status des *universale* vertreten: Das Universale ist etwas in bzw. an den Einzeldingen, nämlich deren Grund und Ursprung, welches niemals losgelöst vom Einzelding existiert, doch selbst kein singuläres Ding, denn Dinge können nicht einem anderen Ding prädiziert werden; prädiziert werden können nur Eigenschaften eines Dings. Das Allgemeine ist überhaupt kein Ding im Sinne einer Substanz bzw. Natur, sondern ein Moment am und im einzelnen Ding.[27] Diese Bestimmung des Allgemeinen als Moment des Einzelnen und Besonderen lässt sich nun auch auf die Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem bzw. Transzendenz und Immanenz übertragen. Das Unbedingte wäre dann als Moment in und am Bedingtem zu verstehen, und dies nicht allein ontologisch in Bezug auf den Seinsbegriff, sondern auch transzendentallogisch etwa als Moment eines unbedingten Verpflichtungsgefühls, das in der Bedingtheit einer konkreten Handlungssituation, innerhalb einer Einzelfallentscheidung, aufkommt. Solcherart bestimmt hat das Unbedingte einen Bezug zur Geschichte, zur Bedingtheit, Immanenz der menschlichen Existenz: Mitten in der Geschichte und der Kontingenz, mitten in der Unvollkommenheit dessen, was ist, erscheint etwas, was mehr ist als das, was ist: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene. Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tauschs ist der des Auges, das nicht will, daß die Farben der Welt zunichte werden. Im Schein verspricht sich das Scheinlose."[28] Der Begriff „Transzendenz" bezeichnet dann keine radikale Alterität der Immanenz, keine absolute Absenz, kein Jenseits des Seins, sondern das Moment Unbedingtheit, das in der Bedingtheit endlicher Existenz zur Erscheinung kommt. Dieses Unbedingte ist kein Seiendes, daher dem Seienden gegenüber ein Anderes, jedoch ebenso kein Jenseits des Seins und somit kein dem In-der-Welt-Sein und dem Seienden gegenüber radikal, absolut Anderes. Im Gegenteil erweist es sich in seinem Zur-Erscheinung-Kommen auch als das Nichtandere und somit als Anderes und Nichtanderes zugleich - eine Spannung, die ebenfalls im Begriff des Momentes zum Ausdruck kommt. Solcherart kommt Transzendenz nicht nur als Spur zum

Ausdruck, sondern als Erscheinung, als *apparitio* von Transzendenz in der Immanenz. Doch diese *apparitio* vollzieht sich nicht als direkte, unmittelbare Präsentation der Transzendenz; sie ist nicht unmittelbar anwesend, denn Transzendenz kommt allein als Moment zur Erscheinung, und dieser Momentcharakter impliziert ein Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit, dem Zugleich von Andersheit und Nichtandersheit gemäß. Im Moment des Zur-Erscheinung-Kommens der Transzendenz verbirgt sie sich, denn sie erscheint niemals direkt und unmittelbar, sondern immer schon gebrochen und vermittelt in der Gebrochenheit, der Endlichkeit und Bedingtheit der Geschichte: „Kein Eingedenken an Transzendenz ist mehr möglich als kraft der Vergängnis; Ewigkeit erscheint nicht als solche sondern gebrochen durchs Vergänglichste hindurch."[29] Zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten besteht eine Differenz, dennoch aber sind beide miteinander vermittelt im Moment des Erscheinens des Unbedingten im Bedingten - ein Moment, das das Unterschiedene konstellativ miteinander vereint, ohne es jedoch identitätslogisch in eine allumfassende Einheit aufzuheben und damit die Unterschiedenheit zwischen Unbedingten und Bedingtem aufzulösen. Das Sich-Zeigen des Unbedingten ist somit zugleich und immer schon ein Sich-Entziehen - genau darin ist es ja auch ein „Mehr", ein „Darüber hinaus" der Faktizität des Seienden, und doch ist es mehr als bloße Spur einer Abwesenheit, die niemals sich zu zeigen vermag.[30]

Jene Bestimmung von Transzendenz als Moment der Immanenz hat Folgen für die Bestimmung der Möglichkeit der Erkenntnis von und des Sprechens über Transzendenz. Jenes Sprechen kann weder univok noch äquivok sein, weil Transzendenz einerseits kein Seiendes ist, sich deshalb auch niemals in der Art und Weise eines Seienden direkt präsentiert und damit auch niemals in univoker Art und Weise bestimmt werden kann[31], und weil sie sich andererseits in ihrem Zur-Erscheinung-Kommen menschlichem Erkenntnisvermögen niemals völlig entzieht und verschließt.[32] Dementsprechend wird man die Rede über Transzendenz analog verstehen müssen gemäß dem Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz[33]; die analoge Form der Rede von Gott missachtet bekanntlich keineswegs das Geheimnis und die Heiligkeit Gottes, betont aber die Möglichkeit, angesichts der Heiligkeit Gottes dennoch über Gott sprechen zu können - eben in analoger Art und Weise, wie die Formel des IV. Laterankonzils bislang unerreicht zum Ausdruck gebracht hat: „[...] zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre."[34]

Bezieht man jene Bestimmung von Transzendenz und Immanenz nun noch einmal auf Ijob, lässt sich trotz der Betonung der Andersheit Gottes im Buch Ijob durchaus auch eine Entsprechung zwischen „Ijobs Gott" und der hier skizzierten Bestimmung von Transzendenz und Immanenz feststellen, eben weil „Ijobs Gott" sich zwar einerseits als bleibendes Geheimnis niemals direkt und unvermittelt ins Bild zu setzen vermag, aber andererseits - wiewohl kein Seiendes - kein Jenseits des Seins und der Geschichte ist, sondern sich gerade in der Schöpfung, in der Geschichte zeigt. Gott setzt sich zu seinem Geschöpf in Beziehung, teilt sich ihm

mit und sagt sich zu, ohne sich verfügbar zu machen. Die konstatierte Spannung in „Ijobs Gott" erweist sich so gesehen nicht als zu überwindender Widerspruch, sondern sogar gerade als Ausdruck des Vermittlungsverhältnisses von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem. Allerdings wäre es denn doch zuviel der Harmonie, würde man den Bruch zwischen dem Plädoyer für ein Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz sowie dem daraus folgenden Plädoyer für die Möglichkeit der Analogie einerseits und dem Abweis der Theodizeeproblematik am Ende des Buches Ijob andererseits ausblenden. Unter dem Druck der Theodizee erliegt das Buch Ijob dann doch der Versuchung, das spannungsvolle Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz zugunsten der Betonung der Unergründlichkeit Gottes preiszugeben. Doch vielleicht wäre es gerade angesichts der Radikalität der Theodizeefrage geboten, den Weg des Denkens nicht dogmatisch durch einen philosophisch wie theologisch fragwürdigen Sprung in den Glauben abzubrechen, sondern gerade im Blick auch auf „Ijobs Gott" doch wieder „eine Theodizee zu wagen", auch angesichts der Gefahren, die einem solchen Projekt unbestritten zu eigen sind. Dabei könnte eine epistemologisch ausgerichtete Diskussion des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses, die sich nicht ausschließlich am Konzept radikaler Alterität orientiert, von entscheidender Bedeutung sein.

[1] Vgl. hierzu Jens Halfwassen, Art. *Transzendenz; Transzendieren*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, Basel 1998, 1442ff.

[2] Vgl. z.B. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main [13]1993, 200.

[3] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1973, 1522.

[4] Auch das Transzendenzverständnis Martin Heideggers lässt sich in dieser Art und Weise interpretieren: Das Dasein überschreitet sich ekstatisch im Hören auf das Sagen des Seins, das sich ihm zuspricht. Im Hören und Zulassen des Anspruchs des Seins erfolgt also eine Bewegung des Transzendierens; das Woraufhin dieses Transzendierens, die Transzendenz, ist jedoch genau besehen kein Anderes des Seins bzw. des In-der-Welt-Seins des Daseins, sondern die Welt, in der das Dasein existiert und auf die hin es ek-sistiert, sowie das Sein selbst, das sich im Seienden zeigt, das dem Dasein als In-der-Welt-Sein begegnet, und das sich im Vernehmen des Daseins entbirgt. Vgl. hierzu etwa Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [16]1986, 350-366.

[5] Vgl. zu dieser Differenzierung des Transzendenzbegriffs auch die soziologische Bestimmung des Transzendenzbegriffs bei Thomas Luckmann, der zwischen „kleinen", „mittleren" und „großen" Transzendenzen unterscheidet. Während „kleine" und „mittlere" Transzendenzen stets auf Alltagserfahrungen bezogen sind, ist dann von „großen" Transzendenzen zu sprechen, wenn es sich um den Bezug auf eine andere, den Bereich der Alltagserfahrung sprengende und überschreitende Wirklichkeit handelt. Vgl. hierzu etwa Thomas Luckmann, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 17-28, hier 20.

[6] Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III, 28ff.

[7] Vgl. zur Unendlichkeit des Nichts z.B. Friedrich Nietzsche, *Kritische-Studien-Ausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München 1999, 297.

[8] Allerdings besteht in monistischen Interpretationen die Tendenz, das Unbedingte erneut mit

dem Unendlichen zu identifizieren: mit der Unendlichkeit der göttlichen All-Einheit, mit der Unendlichkeit des Universums als Modus dieser All-Einheit, mit der ewigen Wiederkehr von Werden und Vergehen der Welt in und durch die göttliche All-Einheit hindurch. Hier besteht eine problematische Analogie zwischen monistischen Interpretationen des Unbedingten im Sinne des Unendlichen und naturalistischen bzw. nihilistischen Interpretationen des Unendlichen.

[9] Vgl. hierzu z.B. Plotin, *Enneaden*, V 4, 2f.

[10] Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 23.

[11] Vgl. ebd., 38 und 42.

[12] Vgl. etwa Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 107.

[13] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg 1983, 197.

[14] Vgl. hierzu z.B. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 25ff und 45ff; ders., *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 19.

[15] Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt am Main 2001, 37.

[16] Vgl. z .B. Jean-François Lyotard/Jean-Luc Thébaud, *Au Juste. Conversations*, Paris 1979, 102.

[17] Lévinas, *Jenseits des Seins*, aaO., 209.

[18] Lévinas, *Die Spur des Anderen*, aaO., 235.

[19] Vgl. z.B. Derrida, *Wie nicht sprechen*, aaO., 54.

[20] Vgl. hierzu etwa Jean-François Lyotard, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, in: ders., Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985, 91-102, hier 98.

[21] Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich (D'un trait d'union)*, in: ders./Eberhard Gruber, Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem" und „Christlichem". Erweiterte Ausgabe, Düsseldorf/Bonn 1995, 27-51, hier 27.

[22] Vgl. hierzu Lyotard/Gruber, *Ein Bindestrich*, aaO., 102f.

[23] Vgl. zu dieser Kritik an einer radikalen negativen Theologie und einem äquivoken Verständnis der Theologie gerade im Kontext der Theodizeefrage etwa Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 56-78; Karl-Heinz Menke, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 90-130, bes. 96ff.; Magnus Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 27-31.

[24] Vgl. hierzu unter Berufung auf Anselm von Canterburys Programm einer *ratio fidei* etwa Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 37-57.

[25] Vgl. hierzu auch Magnus Striet: „[...] zumindest Moralität muss Gott als dessen Minimalbestimmung doch wohl prädiziert werden können, um den Glauben an ihn angesichts der harten Rückfragen, die dem Arsenal der Theodizeefrage entstammen, moralisch legitimieren zu können. Und von dieser Legitimationspflicht ist weder der Glaube noch die Theologie dispensierbar, wenn denn auch weiterhin gelten soll, dass allen, die fragen, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben ist, die den Glauben trägt, und die fides qua creditur nicht leichtfertig und wohl kaum lange durchstehbar von der fides quae creditur abgetrennt wird." (Striet, *Offenbares Geheimnis*, aaO., 30)

[26] Die im Folgenden skizzierte Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz orientiert sich also an zwei Voraussetzungen: an der Kritik des Konzepts radikaler Alterität einerseits sowie an der Kritik einer Metaphysik der Präsenz und eines monistischen All-Einheitsgedankens andererseits, der mit dieser Metaphysik der Präsenz verbunden ist, da der All-Einheitsgedanke den Gedanken der Allgegenwart des All-Einen einschließt. Problematisch ist die Metaphysik der Präsenz u.a. aufgrund ihrer These von der Möglichkeit der direkten Präsentation des Absoluten, was die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntnis und damit der Verfügbarkeit dessen impliziert, was sich direkt präsentiert. Der All-Einheitsgedanke wiederum ist u.a. deshalb zu kritisieren, weil in ihm nicht nur die Unterschiedenheit zwischen Unbedingtem und Bedingtem, Allgemeinem und Einzelnem, Besonderem nivelliert wird, sondern weil er einem identitätslogischen Grundmuster folgt, in dem das Individuelle seines Eigenstandes beraubt und in einem allumfassenden All-Einen aufgehoben, letztlich aufgelöst wird. Das Einzelne verliert dadurch genau besehen seine Einmaligkeit und wird auf den bloßen Status eines Modus des Allgemeinen reduziert. Diese Kritik am Monismus und der mit ihm verknüpften Präsenzmetaphysik kann hier nicht näher ausgeführt werden.

[27] Im und als Moment vollzieht sich die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem - ein Gedanke, der sich auch bei Hegel findet, dort aber ist nicht das Allgemeine Moment des Besonderen, sondern umgekehrt das Besondere Moment des Allgemeinen, in das es letztlich aufgehoben wird. Dadurch wird bei Hegel die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderen aufgehoben und damit auch der Selbststand des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen. Hier dagegen bleibt der Eigenstand des Individuellen ebenso gewahrt wie die Differenz zwischen Allgemeinem und Einzelnem, da das Allgemeine zwar als Moment des Einzelnen erscheint, aber gerade als Erscheinung sich nicht im Individuellen auflöst.

[28] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main [5]1988, 396f.

[29] Ebd., 353. Die Frage nach dem Modus dieses Erscheinens lässt sich durch einen Begriff des Bildes beantworten, der sich vom platonischen Bildverständnis unterscheidet: Das Unbedingte erscheint als Bild, das kein bloßes Abbild eines Urbildes ist, sondern in dem das Unbedingte voll und ganz enthalten ist. Dennoch aber präsentiert sich das Unbedingte im Bild nicht direkt, sondern - als Bild - im Modus einer vermittelten Unmittelbarkeit in der Spannung einer Anwesenheit, die sich zugleich entzieht und darin Abwesenheit ist. Vgl. zu diesem Begriff des Bildes im Anschluss an Meister Eckhart und Fichte ausführlich Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, bes. 195-209. Zu Parallelen dieses Bildbegriffs mit dem Symbolverständnis der Kabbala in Abgrenzung zu postmodernen Theorien der Absenz des Absoluten vgl. z.B. dies., *Jean-François Lyotard - Zeugnis für das Undarstellbare*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, 264-278, hier 269ff.

[30] Vgl. zu dieser Spannung von Präsenz und Absenz, Nähe und Ferne im Moment des Sich-Zeigens etwa Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: ders., Holzwege, Frankfurt am Main [7]1994, 321-373, hier 347; ders., *Zeit und Sein*, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1988, 1-25, hier 16. Vgl. auch Adorno, *Negative Dialektik*, aaO., 385.

[31] Es besteht also eine Differenz zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was „der Fall ist". Das, was sich zeigt, entzieht sich im Gegensatz zu dem, was der Fall ist, dem Zugriff begrifflichen Denkens, also diskursiver Erkenntnis. Daher kann es auch nicht univok ausgesagt werden. Dennoch aber will auch das, was sich zeigt, gesagt werden: Es drängt in den Bereich des Diskursiven, kann jedoch von diesem niemals völlig erfasst werden. Der Modus dieses Sagens über das, was sich zeigt, ist die Analogie.

[32] Dies wird insbesondere dann plausibel, wenn man in der Bedingtheit menschlicher Existenz selbst ein Moment Unbedingtheit auszumachen vermag, in dem sich Unbedingtes ins Bild setzt, etwa in der Subjektivität und der Freiheit des konkreten Individuums. Vgl. hierzu z.B. Wendel, *Affektiv und inkarniert*, aaO.

[33] Vgl. zur Analogie als Mittelweg zwischen Äquivozität und Univozität z.B. Thomas von Aquin, *S.th.* I, 13, 5c.

[34] DH 806. Allerdings ist zu betonen, dass unter der Bedingung des *linguistic turn* die Möglichkeit der Analogie nicht mehr ontologisch unter Bezug auf die Annahme einer *analogia entis* zu rechtfertigen ist, sondern sprachphilosophisch unter Bezugnahme auf die These Wittgensteins, dass die Bedeutung von Sprache durch Gebrauch entsteht. Die prinzipiell unendliche Kette der Bedeutungen findet ihre Möglichkeitsbedingung und ihre Grenze zugleich in einem Prinzip, das sie gründet, selbst jedoch kein Glied dieser Kette ist.

Wer trägt die Verantwortung?

Hermann Häring

I. Erfahrungen des Unlösbaren

Bei einer Einreise in die Vereinigten Staaten wurde ich auf dem Flughafen, wie üblich, einer genauen Kontrolle unterzogen. Der Beamte, ein farbiger älterer Herr, entdeckte, dass ich auf dem Weg zu einem theologischen Seminar war. Streng erklärte er mir, vor meiner Einreise müsse ich ihm eine wichtige Frage beantworten: „Was ist das schönste Buch der Bibel?" Ich zögerte. Schon lag mir „Das Hohelied" auf der Zunge. Dann aber änderte ich meine Meinung und sagte ihm: „Das Buch Ijob". Glücklich über diese Antwort strahlte er mich an, zeigte mir ein Photo seines Pfarrers und erzählte mir, dass Gott gerade im Unglück auf unserer Seite stehe, aber zusammen mit Ijob dürften wir klagen und weinen. Überhaupt führe es zu nichts, nach Schuld und Verantwortlichkeit zu fragen. Er habe schon immer auf Gott vertraut, und Gott habe ihm immer geholfen, auch wenn es ihm schlecht gegangen sei.

Es war nicht der Zeitpunkt, um mit diesem so sympathischen Mitchristen in einen theologischen Disput einzutreten. Jedenfalls fühlte ich mich beschämt, weil mich die Frage nach Gottes Verantwortlichkeit doch immer wieder ratlos machte. Aus meinem Herzen wäre keine so überzeugende Antwort gekommen. Aber muss ich deshalb ein schlechtes Gewissen haben? Ich habe schon oft versucht, diese Frage mit der Bibel in der Hand zu beantworten.[1] Dort lese ich, dass Jahwe selbst das Herz des Pharao (Ex 10,1) und das Herz des Volkes verstockte (Jes 6,10). Ich habe zur Kenntnis genommen, dass Jahwe sein Volk Israel wieder zerschlagen kann wie der Töpfer die Schüssel, die er gemacht hat (Jes 45,9; Jer 18,6). Das Jesajabuch hat mich darüber belehrt, dass Jahwe das Licht bildet und die Finster-

nis macht, dass er das Heil bewirkt und das Unheil erschafft [!] (Jes 45,7). Wenn zudem die systematische Theologie mit ihrer Behauptung recht hat, gemäß der Schrift habe Gott *alles* geschaffen, dann können wir auch das Böse einer letzten Verantwortung Gottes nicht entziehen. Wie kann aber der gute Gott das Böse ins Leben rufen? Ich weiß, dass Augustinus für dieses Dilemma eine geniale Lösung gefunden hat: Das Böse ist eigentlich nichts; wirksam werde nur der unangemessene „Mangel" an Gutem (lateinisch: *privatio boni*). Zugleich hat uns Augustinus aber auch gesagt, dass das Böse nicht auf der Ebene einer Entität, sondern auf der Ebene von Wirken und Wirkung zu suchen ist. Gleich also, ob es das Böse gibt oder nicht, es gibt Zerstörung und Tod: „Schlecht und böse ist das, was schadet."[2] So ist also die Definition des Mangels (die Gott völlig entlastet) genauso eine Grenzaussage wie das, was in Jes 6,9f gesagt wird und alle Last auf Jahwe legt:

„Geh und sag diesem Volk:
Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen.
Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen.
Verhärte das Herz dieses Volkes,
verstopf ihm die Ohren,
verkleb ihm die Augen [...],
damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt
und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird."

Um zwei gegenläufige, einander widersprechende Aussagen geht es also. Die erste erklärt das Böse in entschiedener Gewissheit und mit philosophischem Aufwand zum Nichts, obwohl die Macht des Bösen offenkundig ist. Die zweite erklärt Jahwe zum Urheber der Bosheit, obwohl gerade sie Jahwe in die Ohnmacht treibt. Karl Barth erklärt das Böse (gegen alle Regeln der Logik) zum „Nichtigen", ein Drittes zwischen Sein und Nichts, weil er das Böse ernst nehmen und zugleich Gottes Macht retten will.[3] Es geht offensichtlich immer um Grenzaussagen und um *Grenzerfahrungen* gerade für diejenigen, die ihr Dasein von der Güte Gottes her verstehen möchten. Sowohl der Glaube an Gottes gute Schöpfung als auch der Appell, das Böse radikal ernst zu nehmen, beide schießen in solchen Aussagen über das Ziel hinaus und sprengen die Regeln unseres alltäglichen konsistenten Denkens.

Können wir das Problem dann lösen, wenn wir das Böse als Strafe für eine üble Tat begreifen? Gewiss, dann treffen sich die Absichten Gottes und der Menschen in dem einen Ziel, das besagt: Alles was geschieht, ist wenigstens gerecht. „Ihr habt das Böse gesehen, das ich [!] über Jerusalem und über alle Städte Judas gebracht habe: Sie liegen heute in Trümmern, und niemand wohnt darin, wegen des Bösen, das sie [!] getan haben." (Jer 44,2f.) Aber die katastrophalen Folgen eines solchen Denkens sind ebenfalls bekannt; denn wenn es mir schlecht geht, dann muss ich dafür auch schuld sein. Das ist eine höchst inhumane Lösung (Joh 9,2f.), zu viele Opfer stehen eben nicht in Schuld. Für Christen müsste das spätestens mit dem Tode Jesu klar geworden sein. Wenn denn einer unschuldig

war an seinem Untergang, dann er selbst, der Gottes Willen erfüllt hat. Nicht ohne Grund wird diese Aporie in anderer Weise gelöst: Der Tod kann nicht das letzte Wort haben; denn die Liebe ist stärker als er (Hld 8,6). Gott ist und bleibt treu (1 Kor 1,9), deshalb hat er seinen Sohn nicht im Tode gelassen. Auch diese Lösung beschreibt keine objektive Wirklichkeit, sondern eine Grenzerfahrung, die alles menschliche Begreifen übersteigt.

Ijob und seiner Frau sind solche Überlegungen fremd.[4] Sie sind Opfer von Raub, Bedrohung und Krankheit. Diebesbanden und kriegerische Horden haben sie überfallen (1,6-20). In ihrer Situation haben sie weder Muße noch Kraft, sich mit gelehrten Theorien zu beschäftigen. Die Rahmengeschichte gibt der Erzählung einen dunklen Hintergrund, der die paradoxe Situation der Vertrauenden beschreibt. Je mehr wir alles auf den einen Schöpfer und Lenker der Welt setzen, umso mehr vermischen sich in ihm die Gesichter Gottes und seines Gegenspielers. Amos hat schon gefragt: „Geschieht ein Unglück in der Stadt - ohne dass Jahwe es bewirkt hat?" (Am 3,8). Bei Ijob finden sich Gott und sein Sicherheitsdienst zu einem grausamen Spiel zusammen. Doch Ijob reagiert zunächst mit Ergebung:

„Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen,
Gelobt sei der Name des Herrn." (1,21)

Doch diese Ergebung reizt die Folterer nur noch mehr (2,1-8). Aber Ijob trägt noch Reserven guter Erinnerung in sich:

„Nehmen wir das Gute an von Gott,
sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?" (2,10)

Alle Religionen versuchen, auch im Leiden noch Erklärungen zu finden, das Leiden selbst zum Schein zu verniedlichen oder ein Gleichgewicht, eine letzte moralische Ordnung zu erhalten. „Alles hat Jahwe für seinen Zweck geschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unheils." (Spr 16,4) Entsprechen also auch Hitler und die anderen Verbrecher der Menschlichkeit Gottes Willen? Das hieße doch nichts weniger als dies: Nicht nur das Übel, die Erfahrung von Schmerz und Leid an sich, sondern auch die Bosheit des Herzens und das Grauen aller Zerstörung können, ja müssen von Jahwe gewollt sein.[5] Gerade die prophetischen Religionen sind mit dieser Frage konfrontiert. Biblisch verstanden schafft der Schöpfungsglaube keinen konfliktfreien und unschuldigen Gottesbegriff, sondern die dramatische Auseinandersetzung zwischen einerseits einer grenzenlosen Hoffnung auf Gottes Güte und andererseits den völlig hoffnungslosen Erfahrungen, mit denen die Opfer der Welt konfrontiert sind. Wir kennen nur eine Hoffnung, die, wie Abraham, „trotz allem" hofft (Gen 15,6; Röm 4,18). Weil Ijob alles auf sie setzt und dennoch seine Wut nicht verdrängte, wurde er zur aktuellen Gestalt der Weltliteratur.[6] Auch die religiösen Reserven Ijobs werden irgendwann erschöpft sein und in nackter Verzweiflung enden (3,3):

„Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin,
die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen."

Ijob erfährt Gott selber als Feind (30,21). Gottes Blick ist ihm lästig (7,19), sein Handeln wirkt wie tödlich (13,15). Ja, Gott führt zum Tod (30,23). Gott ist nirgendwo zu finden, wo er helfen müsste (23,8f.); er bleibt stumm und ohne Anteilnahme (30,20). Zugleich ist dessen Ferne Ijobs innerster Wunsch (7,8 f.); der Mensch wird vor Gott zum vergehenden Nichts (14,1-4). Deshalb beharrt er auf seiner Unschuld (16,17) und hält an seinem Weg fest (17,9); nur das gibt ihm noch Halt. Seine Plädoyers werden direkt zur Anklage gegen Gott (13,3), zum scharfen Protest gegen ihn. Worauf soll sich Ijob aber berufen, wenn nicht auf Gott und auf sein Recht? So zerbrechen alle Maßstäbe; die Regeln religiöser Weltinterpretation gelten nicht mehr. Ijob kann nur noch gegen Gott selbst protestieren, obwohl er von ihm abhängt. In dieser Zerstörung aller Illusionen sehe ich die erste Botschaft des Ijobbuches, von der her sich alle Fragen nach Gott neu stellen.

II. Gott: Ursache – Legitimation – Verantwortung

Wer trägt Verantwortung für die Situation? Die Erzählung bringt drei Aktoren ins Spiel: Gott, Satan, die Gruppe der Räuber und Aggressoren. Es fällt auf, dass diese Gruppe, die doch die eigentlichen Täter sind, überhaupt keine Rolle mehr spielt. Wie so oft in der Weltgeschichte werden die Übeltäter anonymisiert und zu Schicksalskräften hochstilisiert. Man spricht von „Krieg" und „Hunger", von „Unruhen" und „Feinden". Nur schemenhaft berichten Boten, die selbst dem Unglück entronnen sind, von den Naturkatastrophen und den Tätern (1,14.16.17.18).

„Die Rinder waren beim Pflügen
und die Esel weideten daneben.
Da fielen die Sabäer ein, nahmen sie weg
und erschlugen die Knechte mit scharfem Schwert."

Im wörtlichen Sinn des Wortes spielen sie Schicksal; weder Ijob noch die Theologen Elifas, Bildad und Zofar[7], die er als seine Freunde schätzt, gehen später auf sie ein. Vielleicht ist das der Grund, weshalb die Geschichte für unsere Erwartungen so zwiespältig ausgeht. Ijob protestiert und ergibt sich dann doch, wie wir noch genauer sehen werden. Auch von Satan wird später nichts mehr berichtet. Das ist schade, denn alle Religionen und Kulturen haben das Bedürfnis, „Widersacher" oder übelwollende Götter, „Teufel", „Dämonen", „böse Mächte", Kräfte der Zerstörung oder ein „Schicksal" zu benennen, auch wenn man ihnen keine Entität zuschreibt. Aber nur wer sie benennt, kann sie überwinden. Auch monotheistische Kulturen haben ihren Dualismus zwischen Heil und Unheil nie völlig überwunden, weil wir Welt und Leben eben immer als zwiespältig erfahren. Im

Gegenteil, je mehr wir alles auf einen Gott setzen, umso dunkler bricht neben ihm oder in ihm ein Abgrund auf.

Wer trägt die Verantwortung?

Für die Geschichte Ijobs bleibt also nur Gott selbst übrig. Er hat die Ereignisse inszeniert; Satan und die Schurken stehen ganz in seinem Dienst. Er erreicht sein Ziel, nämlich die Prüfung dieses frommen Menschen. Offensichtlich soll Ijob einsehen, dass er sich ohne Widerwort und in nüchternem Realismus dem Gang der Welt sowie dem Geschick seines eigenen Körpers zu fügen hat. Das Ijobbuch greift also eine auffallend moderne Frage auf. Aufgeklärt schaltet es mythische Zwischenkräfte aus. Es zählen nur noch Gott und Mensch; über den Gang der Naturgewalten denkt es nicht eigens nach.

1. Glück und Unglück verrechnen

So erscheint es geradezu selbstverständlich, dass Gott selbst für die Katastrophe verantwortlich ist, denn niemand anders kann frei und aus Überlegenheit über den Gang der Dinge verfügen. Das ist die naheliegende und angemessene Reaktion aller Geschlagenen und Erniedrigten, wie sich an erschütternden Psalmtexten zeigen lässt.[8] Der Glaube an Gottes Allmacht führt von selbst zu all den Theorien, die zwischen Verhalten und Schicksal der Menschen das schon genannte moralische Gleichgewicht herstellen möchten. Nur so lässt sich Gottes Handeln in ein System bringen, das zu verstehen ist. Gemäß der Apokalypse warten selbst noch die schon Ermordeten auf Gottes Eingreifen: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6,10) An wen sonst sollen sie sich wenden? Wer sonst, so unsere moderne Frage, ist verantwortlich? Was aber meinen wir hier mit Verantwortung und Verantwortlichkeit? Diese abstrakten Begriffe sind im Ijobbuch nicht zu finden. Es sind moderne, heute oft verwendete Begriffe. Sie erhielten ihre hohe Bedeutung zumal in christlichen Kulturen, in denen drei wichtige Gedanken zusammengekommen sind: Freiheit der Entscheidung, juridisch moralische Zurechnung und die Sorge und Fürsorgepflicht für Mitmensch und Natur.[9]

Der Autor

Hermann Häring, geboren 1937, studierte Philosophie in München und Theologie in Tübingen; von 1969 bis 1980 arbeitete er am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; von 1980 bis 1998 war er Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nimwegen. Seit 1999 ist er dort Professor für Epistemologie und Theologie sowie Direktor des interdisziplinären Heyendaal-Instituts für Religion, Wissenschaft und Kultur. Veröffentlichungen u.a.: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (1979); Hans Küng. Grenzen durchbrechen (1998); Das Böse in der Welt (1999); Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger (2001); Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen (2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Unheil der Welt – Unheil der Menschen?“ in Heft 1/2004. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: H.Haering @theo.ru.nl.

Ihre Bedeutung ist im 20. Jahrhundert noch gewachsen, denn Natur, Umwelt und Gesellschaft konfrontieren uns mit immer komplexeren Systemen, die wir nicht einfach in ihre verwirrende Eigendynamik entlassen können. Verantwortung und Verantwortlichkeit helfen uns, Ordnung und Grundorientierungen zu schaffen. So möchten wir einfache

Gründe, am liebsten Personen kennen, die für ein Geschehen „verantwortlich" sind. Sie haben es bewirkt, zugelassen, nicht verhindert oder (bei politischen Analysen beliebt) langfristig Bedingungen entstehen lassen, die zum gegenwärtigen Zustand führten. Natürlich ist die Suche nach Verantwortlichen nicht immer positiv, denn sie entlastet uns, die Mitbeteiligten, oft im falschen Augenblick oder erweckt den Eindruck, als könnten wir alle Probleme durch die Bestrafung von Schuldigen regeln. Darum geht es Ijob gerade nicht, eher schon seinen Freunden. Sie wollen ihn trösten (2,11), aber im Grunde verletzen sie ihn, machen die Situation also nur noch schlimmer. Elifas spricht von Vergeltung und der Verantwortlichkeit des Menschen (4,1-11), ebenfalls Bildad (8,1-7) und nach längerem Anlauf und indirekt auch Zofar (11,13-20). Die beiden weiteren Rederunden zeigen, dass diese Herrn das so schmerzliche Thema nur zu persönlichen Angriffen steigern können (20, 4-29). Brauchen wir aber eine Theologie, die uns in ihrer Phantasielosigkeit nur unsere Bosheit beweist?

„Der Himmel enthüllt seine Schuld, die Erde bäumt sich gegen ihn auf.
Die Flut wälzt sein Haus weg, Wasserströme am Tage des Zorns.
Das ist des Frevlers Anteil von Gott, das Erbe, das Gott ihm zuspricht." (20, 27-29)

Diese Behauptung klingt fromm, aber sie ist reine Ideologie, denn gemeint ist in geradezu zynischer Weise: Die Erdbeben- und die Flutopfer sind Übeltäter vor Gott, weil sie Opfer sind. Im Grunde aber können sie Ijob nichts Konkretes vorhalten. Ihr Bild von einem Gott der moralischen Buchhaltung ist es, das sie zu unerlaubten Schlüssen, zu Angriffen und Beleidigungen führt. Es ist ein Gottesbild, das - bis in die Gegenwart hinein - als Versuchung den monotheistischen Welterklärungen beigegeben ist.

2. Von Rechthaberei und Selbstrespekt

Gegen diese Buchhaltung, die Schuld und Verantwortung in roten Zahlen zuweist, ist, so scheint mir, das Ijobbuch geschrieben. Ijob beteiligt sich an diesem Rechnen nicht, sondern weist es in doppelter Weise ab. Zum einen zeigt er, dass die Vergeltungstheorie seiner Kontrahenten nicht aufgeht, nie aufgehen kann. Denn „wie wäre ein Mensch vor Gott im Recht!" (9,2) Niemand also, auch die Besten nicht, sind vor Gott ohne Schuld. Deshalb kann Gott auch die Edlen verachten und den Starken ihren Gurt lockern, der ihnen Kraft gibt (12,21). Das Vergeltungsargument ist damit abgewiesen. Zum andern stößt Ijob immer mehr zum harten Kern des Problems vor. Man mag sich fragen: Warum lässt sich Ijob auf die Fährte der Vergeltungsfrage locken, wenn sie in die Irre führt? Beginnt er nicht selbst, sich gegenüber den drei Herren zu rechtfertigen? Wird er also nicht zum Rechthaber?

Gewiss, die Dramatik der Geschichte führt zu einem unheilvollen Zirkel von Verteidigung und neuen Vorwürfen. Ijob wendet die Vorwürfe seiner Freunde gegen sie selbst. Irgendwann beginnt Bildad, sich selbst zu verteidigen. Ja, man könnte meinen, ihm sei das Geschick von Ijob widerfahren: „Warum sind wir wie Vieh geachtet, gelten als unrein in euren Augen?" (18,3) Ähnliches gilt von Zofar,

der sich ebenfalls geschmäht fühlt (20,3). Mit mehr Weitsicht als seine Kollegen reagiert auch hier Elifas, indem er den Horizont der Verfehlungen - sozusagen gesellschaftskritisch - auf Ijobs frühere Position als solche ausweitet. Immerhin gehörte er zu den Wirtschaftsführern und Besitzenden. Notfalls wird da Grund und Boden gepfändet, müssen andere ihre Armut ertragen, verbinden sich Macht und Besitz, verkommt seine Güte zur Günstlingswirtschaft (22,6-9).

Wer trägt die Verantwortung?

Wie reagiert Ijob auf diese Gedanken? An diesem Punkt sind die Texte eindeutig. An keiner Stelle preist Ijob sich als den Gerechten an. Zwar weist er den Schluss der drei Theologen konsequent zurück, denn keiner von ihnen kann ihm eine konkrete Verfehlung nachweisen. Auf Elifas' umfassende und grundsätzliche Kritik reagiert er aber nicht mit Ablehnung, sondern mit Zurückhaltung. Er fordert Gottes eigenes Urteil heraus (23,1-17). Er selbst hat nichts Böses getan, das in seiner unmittelbaren Verantwortung liegt, also sein Elend auch nicht verursacht. Dies ist für den Kontext unserer Gegenwart eine wichtige Botschaft: Auch vor Gott erhält sich Ijob seine Selbstachtung. Er macht sie zwar nicht zum Prinzip und trägt sie nicht zur Schau; Klage und Verzweiflung liegen ihm als erstes auf der Zunge (3,1-26). Aber dann will er auch Klarheit über sein Versagen: „Hab' ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin?" (7,20; vgl. 6,24; 10,15; 13,23; 27,6; 31,4-34) Er will sich also sich nicht als Unschuldsengel präsentieren; aber über seine Verfehlung möchte er Aufklärung:

„Sprich mich nicht schuldig,
lass mich wissen,
warum du mich befehdest" (10,2; 13,23),

oder doch wenigstens Vergebung:

„Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg, lässt du meine Schuld nicht nach?" (7,21)

Er appelliert schließlich - wie wir sehen werden - an Gott selbst.

3. Warum?

Ijob sucht nach Gründen. Vielleicht zwingt ihn sein Elend dazu, sich neu zu orientieren. So wirft er ein Netz der Warum-Fragen aus. Es ist zunächst das „Warum" der Verzweiflung, des Rückzugs, der Verweigerung. „Warum starb ich nicht vom Mutterleib weg, kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich?" - „Warum schenkt er dem Elenden Licht?" (3,11.20; vgl. 10,18). Dazu kommt das „Warum" der Gerechtigkeitszweifel: „Warum bleiben die Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft?" (21,7), und warum wird ständig die Erwartung widerlegt, dass die Guten belohnt und die Ungerechten bestraft werden (21,9-34)? Genau solche Fragen säen Zwietracht zwischen den Frommen, weil ihre Lebenserfahrungen plötzlich so verschieden sind. Die Elenden gelten plötzlich als die Unruhestifter, die sich dem Geschick nicht beugen. Bildad fühlt sich verletzt (18,3), und Ijob versteht seine Freunde nicht mehr: „Warum führt ihr

nichtige Reden?" (27,12). Der Fluch Gottes wird zur Verachtung, mit der ihn - in einem zusammenbrechenden sozialen System - seine Mitmenschen behandeln: „Warum verfolgt ihr mich wie Gott, warum werdet ihr an meinem Fleisch nicht satt?" (19,23)

Es bereitet keine Schwierigkeiten, dieses zerbrechende Netzwerk von Codes, von Werten und Normen, von Selbstvertrauen, Weltinterpretationen und Selbstverständlichkeiten in die Gegenwart zu übertragen. Genau dasselbe passiert heute, wenn Menschen ins Elend stürzen, sozial ausgeschlossen werden und sich für ihre Ausnahmesituation verantworten müssen. Es ist die Krise, die Auschwitz über die europäische Theologie gebracht hat und die wir erst allmählich begreifen.[10]

Doch aus einem weiteren Grund bleibt dieses Buch wichtig: Genau an diesem Punkt der Ijobgeschichte wird nämlich der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer der Welt, wirksam. Dieser Glaube besagt ja nicht (im modern wissenschaftlichen Sinn des Worts), dass Gott, der Allmächtige, alles verursacht. Schöpfung, Allmacht und Lenkung der Welt bedeuten nicht, dass Gott alles so eindeutig und einschichtig bewirkt, wie es dann faktisch ist. Die komplexen selbstwirkenden Systeme, von denen wir sprachen, lassen sich auch jetzt nicht leugnen. Glaube heißt Weltinterpretation und schließt einen merkwürdig spannenden Versuch ein: Wir möchten Welt, Geschichte und Einzelschicksale von dem einen, geheimnisvoll umfassenden Gesichtspunkt her verstehen, den wir „Gott" nennen. So schließt „Gott" also dieses endlose Netzwerk von Problemen in einer letzten und umfassenden Warum-Frage zusammen. Je offener die Fragen selbst sind, umso mehr Last fällt auf „Gott". Alle, die einmal Opfer waren oder sind, kennen diese Situation.

Die vorgeschlagene Operation ist aber gefährlich, wie die Ijobgeschichte zeigt. Denn unversehens stehen nicht nur meine Existenz und die Gerechtigkeit der Welt zur Diskussion, sondern auch die Frage, ob unser Leben und Handeln, ob unser Zusammenleben, ob ein grundlegendes Vertrauen auf den Gang der Geschichte überhaupt noch einen Sinn hat. Aber die Zusammenführung und ständige Konfrontation der gegenläufigen Fragen, nicht deren rationale Lösung gehört zu den Aufgaben des Glaubens. Aus diesem Grund fasst auch das Ijobbuch das zerbrochene Vertrauen in Welt und Mitmenschen zusammen in der Warum-Frage an Gott: Warum lässt du [!] mich nicht sterben (10,18)? „Warum verbirgst du dein Angesicht und siehst mich an als deinen Feind?"(13,24) Ijob beklagt, dass diese Grundfrage eines zerbrechenden, vom Tode bedrohten Lebens nicht irgendwann beantwortet wird. Der Glaube an den einen Gott sucht ja nicht nur eine synchrone Einheit der Welt, sondern auch eine Einheit der Zeit, die Vergangenheit und Zukunft umfasst. Das ermöglicht Geduld, schafft aber auch eine drängende Ungeduld; wir können nicht ewig warten:

„Warum hat der Allmächtige keine Fristen bestimmt?
Warum schauen, die ihn kennen, seine Gerichtstage nicht?" (24,1)

4. Zum Sinn der Verantwortung

Wer trägt die Verantwortung?

Ist es also nicht Sache Gottes, die Unordnung der Welt endlich wieder zurechtzurücken? Je öfter ich Ijobs Reden lese, umso mehr fällt mir auf, wie differenziert da formuliert wird. Einerseits ist Ijob die fromme Person, die sich ihr Vertrauen an Gott nicht so schnell nehmen lässt. Das findet die volle Zustimmung derer, die auf Gott vertrauen. Andererseits lässt sich dieses Vertrauen auf Gott nicht einfach in eine der Gerechtigkeitstheorien übersetzen, die vor allem den Schriften der biblischen Weisheitsliteratur so vertraut sind. Ijob stellt, wie wir oben sahen, eben nach *allen* Seiten hin Fragen, und er stellt sich ihnen, bezieht sie also auf seine eigene Situation. Er will keine Antworten, die ihn (oder Gott) einfach entlasten. So durchbricht er die Alternativen seiner theologischen Freunde, die bis heute noch zu hören sind. Auch dies trifft auf die Zustimmung von vielen von uns. Offensichtlich will er ganz einfach, aber in voller Ehrlichkeit, die Zusammenhänge selbst entdecken, die sein Schicksal bestimmen. Was aber sind die Zusammenhänge selbst?

An diesem Punkt spitzt sich für Ijob - wie für alle Leidenden, Verhöhnten und Ausgestoßenen - das Problem zu. Diese offenen Fragen klären nicht, sondern verwirren. Sie spiegeln die tiefe existentielle Desorientierung von Menschen, die sich angesichts ihres Schicksals nicht blind ergeben wollen. Zwar erfährt Ijob Gott als seinen Feind, aber zugleich erklärt er ihn gerade nicht zum Verantwortlichen für sein Geschick. Zwar konfrontiert ihn seine Frau mit der Tatsache, dass sein Leben (wie auch immer) jetzt beendet sei (2,9), dennoch nimmt er die Auseinandersetzung mit seinem Geschick auf. Zwar kündigt er den Herren Theologen seine Freundschaft auf, weil sie ihn doch nur betrügen (21,34); dennoch steht er ihnen weiterhin Rede und Antwort. Der entscheidende Umschlag erfolgt nach der ersten Rederunde seiner Freunde. Sie haben ihm alle Argumente aus der Hand geschlagen. Was aber wissen sie von den Umständen selbst, von Gott selbst, den sie zu kennen scheinen? Ijob weiß so viel (oder so wenig) wie seine Kontrahenten von Gottes Macht (12,7-24). Mit welchem Recht also müssen genau diejenigen Spott erfahren, die Gott selbst anrufen (12,4)? Deshalb durchbricht Ijob eine Grenze, die in der jüdischen, aber auch in der christlichen und in der muslimischen Tradition tief verankert ist. Er spricht seinen Freunden das Recht ab, im Namen Gottes zu sprechen (13,7). Nachdem er zu Gott gerufen hat, will Ijob von Gott selbst eine Antwort (12,4). Er will seine Wege vor ihm verteidigen (13,15), von Gott selbst hören, was er falsch gemacht hat (13,23).

„Dann rufe, und ich will Rede stehen,
oder ich rede, und du antworte mir!“ (13,22)

Gegen welchen Gott protestiert aber Ijob, und von wem fordert er Antwort? Bald zeigt sich, dass sich für Ijob das Gottesbild selbst aufspaltet, denn jetzt hat er keine andere Wahl mehr als Gott, den er als seinen Feind erfährt, als seinen Verteidiger anzurufen. Er appelliert an einen besseren Gott. Er verlangt - über alles religiös Gängige hinaus - eine unmittelbare Garantie: „Leg doch die Bürgschaft für mich bei dir nieder“ (17,3). Es ist - in einer Art utopischer

Antizipation auf ein letztes Gericht - die hoffende Berufung auf Gott gegen Gott. „Seht, im Himmel ist mein Zeuge, mein Bürge in den Höhen" (16,19). Von diesem „Bürgen" erfahren wir weiter nichts, das sich mit unserem Wissen von Gott verbinden könnte, aber der Gott der Theologen wird damit in die Schranken gewiesen. In höchster Provokation und in letzter Selbstachtung zugleich ruft er:

„Ich aber weiß: mein Anwalt lebt
und ein Vertreter ersteht mir aus dem Staube.
Selbst wenn meine Haut zerfetzt
und mein Fleisch an mir zerschlagen ist,
werde ich Gott schauen ...
damit ihr wisst: Es gibt noch ein Gericht." (19,25.26.29c)

Mit diesem äußersten Versuch setzt Ijob seine Existenz, seine Selbstachtung, sich selbst aufs Spiel. Meistens lautet die Folgerung: Ijob protestiert gegen Gott, er ruft ihn zur „Verantwortung". Aber mit „Verantwortung" ist zunächst nur das „Geben einer Antwort" gemeint, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Die Erniedrigten stellen Fragen, dazu haben sie ganz offensichtlich ein Recht. In einer Welt, die zusehends komplizierter wird (und deren innere Vielfalt wir immer mehr entdecken), werden die Fragen an viele Aktoren und Systeme gestellt, an Gesellschaft und Politik, an Wissenschaft und Medizin, an Biographien und Geschichte, an individuelles, fremdes und eigenes Handeln. Aber je weniger sie alle mein konkretes Schicksal erklären können, umso mehr richtet der Glaube eine *umfassende* Frage an Gott.

„Gäbe es doch einen, der mich hört!" (31,35)

Damit erklären sie Gott nicht zum Verursacher unseres Elends (auch Ijob tut das nicht), aber gerade im Elend wollen sie gehört werden, schreien sie zu ihm, bitten sie ihn um Hilfe, erhoffen sie von ihm Recht und eine letzte Orientierung. Wenn Gott für den Gang der Welt Verantwortung trägt, dann heißt das in erster Linie: ein Gott der Güte und der Macht muss sich diesen Fragen stellen. Allerdings müssen die Klagenden und Schreienden (wenn sie denn auf Gott vertrauen) auch bereit sein, in dieses Spiel von Frage und „Verantwortung" ihre eigene Existenz bis zu dem Punkt einzubringen, an dem sie nichts mehr zu verlieren haben. Die Antworten werden dann die Ebene reiner Information und Erklärung überschreiten, denn was anderes soll Gott ihnen offenbaren als etwas Unerwartetes, das ihre Existenz selbst verändert?

Das Ijobbuch hilft uns, solche „Verantwortung" neu und elementar zu verstehen. Natürlich wissen wir, dass wir das Problem der Verantwortung nicht auf die Frage einer einschichtigen Verursachung reduzieren können. Wir bewerten mit „Verantwortung" komplexe Zusammenhänge und stellen deren Bedeutung heraus. Wir rechnen sie bestimmten Menschen oder Instanzen zu.[11] Der Gedanke der Freiheit lebt seinerseits aus diesem Gedanken der zurechenbaren Verantwortung. So haben sie gemeinsam eine wichtige Orientierungsfunktion - gravierende Folge eines prophetischen Erbes. Dazu zählt auch, dass wir in Solidarität (oder

gar in freiwilliger Stellvertretung) die Schicksale anderer Menschen übernehmen, uns zumindest für deren Veränderung einsetzen können. Es wäre deshalb absurd zu behaupten, Gott, der eine letzte Verantwortung trägt, hätte konkretes Elend gewollt oder verursacht. Wenn Gott aber die Welt und Menschen „erschafft", zu ihnen ganz grundsätzlich Ja sagt, wenn Gott uns Menschen also als sein Bild und Gleichnis (Gen 1,26) akzeptiert, dann möchten wir wenigstens wissen, was es mit der Rückseite dieser umfassenden Liebe und Bejahung auf sich hat, was sie uns kostet, oder (wie das Neue Testament sagt) um welchen Preis wir erkauft sind (1 Kor 6,20). Gerade weil Ijob die Tiefe und Radikalität solcher Verantwortung begriffen hat, wächst er über Einzelfragen hinaus, denn er entdeckt seine eigenen Widersprüche in Gott und umgekehrt. Nur Gott selbst kann darauf antworten. Gott entzieht sich seiner Verantwortung also nicht, indem er Ursachenketten verdeckt oder die Elenden mit Schuld bedeckt, sondern indem er sich zurückzieht, abwesend ist. Der Schrei verstummt in der Leere:

„Wissen möchte ich die Worte, die er mir entgegnet,
erfahren, was er mir sagt.
Würde er in der Fülle der Macht mit mir streiten?
Nein, gerade er wird auf mich achten. ...
Geh' ich nach Osten, so ist er nicht da,
nach Westen, so merke ich ihn nicht,
nach Norden, sein Tun erblicke ich nicht;
bieg' ich nach Süden, sehe ich ihn nicht." (23,5-6.8-9)

Wie ist es also möglich, dass Gott sich von dieser Welt, wie sie ist, zurückzieht? Wie kann er so allem Elend, Schmerzen und Armut den Schein einer letzten Bestätigung lassen? Wie ist es möglich, dass selbst die Botschafterinnen Gottes, die Religionen und ihre Theologien, immer wieder verkürzte Antworten geben? Das ist die Grundsatzfrage, die sich hinter dieser Anklage Gottes verbirgt: Wo eigentlich ist Gott, der sich ausgerechnet den Elenden nicht zeigt?[12]

III. Vom Hören und Sehen

Bisweilen wird zwischen Kulturen der Scham und der Schuld unterschieden.[13] Zwar hat diese Unterscheidung keine allgemeine Anerkennung gefunden. Aber ganz gewiss spielt in den prophetischen Kulturen (von Judentum, Christentum und Islam) die Frage nach persönlicher Zurechnung, Verantwortlichkeit und Schuld eine dominierende Rolle. Dabei wird oft etwas Wichtiges vergessen: Den Fragen nach der Verantwortung gehen Erfahrungen der Scham voraus. Die Frage nach unserer und nach Gottes Schuld ist das eine, etwas anderes die Frage, ob wir uns vor Gott und Menschen überhaupt noch sehen lassen können, ob Gott sich vor uns noch sehen lassen kann. Das ist für unser Verhältnis zu Gott von großer Bedeutung.

1. Gesicht und Herz

Im ägyptischen religiösen Schrifttum fällt ein interessanter sprachlicher Dualismus auf.[14] Das Verhältnis eines Menschen zu anderen wird mit zwei sich ergänzenden Metaphern ausgedrückt. Wir tragen Dinge „auf dem Herzen" oder mir erscheint etwas „im Gesicht".

„Auf dem Herzen" trage ich die Meinung anderer von mir. Ich erwäge, was sie über mich denken, was sie sagen, was ich höre. Daraus ziehe ich meine Schlüsse der Gerechtigkeit oder der Schuld. Es geht dabei nicht um eine direkte Erfahrung, sondern um die Beurteilung meines (vergangenen) Handelns; dafür werde ich zur Verantwortung gerufen. Dieser Wahrnehmungsraum des Herzens wird vom Sprechen und Hören bestimmt[15]; Vergangenheit und Gedächtnis sind das Medium der Diskussion. Die ganze Auseinandersetzung, die uns das Ijobbuch bisher vorgeführt hat, spielt sich auf dieser Ebene, der Ebene des Wortes ab. Ijob führt uns aber am Ende vor, dass dieses Erwägen, dass die Diskussion über Freiheit und Schuld in Abwesenheit Gottes letztlich zu keiner Lösung führt; das ist das Schicksal des klassischen Theodizeeproblems.[16] Wer in der christlichen Tradition hätte das besser erkannt als Paulus, der uns allen die Rechtfertigung aus „eigenen Werken" abspricht? (Röm 3-4).

Als hätte der Gott des Ijobbuchs nur auf diese Erkenntnis gewartet, erscheint er jetzt selbst, nachdem die Diskussion zwischen Ijob und seinen Freunden gescheitert ist.[17] Jetzt spricht der Abwesende „aus dem Wettersturm" - ich denke mir einen Orkan, dem im Wüstengebiet nur schwer zu widerstehen ist (38,1). In der Macht dieser Naturerscheinung ist er jetzt gegenwärtig, völlig präsent (38-41). Der Ton verändert sich; drei Gesichtspunkte bestimmen jetzt die Atmosphäre:

(1) Gott selbst redet in Hoheit und Überlegenheit, immer wieder von sich selbst; allein er bestimmt die Thematik. Genau das schafft die Erfahrung, dass Gott jetzt die Szene bestimmt. Niemand mehr braucht in diesem Augenblick über ihn zu sprechen. Er ist in seiner Macht zu sehen. Der Blick wird auf *Gott selbst* gelenkt.

(2) Gott verweist Ijob auf die Wunder der Schöpfung. Wichtig ist „nur", was es da an Herrlichem zu sehen gibt, eingeschlossen das Nilpferd und das Krokodil (38f; 40,15-41,26). Der Blick wird also auf die *Wirklichkeit* gelenkt.

(3) Kurz, aber mit beißender Ironie weist Gott Ijob selbst in seine Grenzen (40,7-14). Die Lage *Ijobs* spielt keine Rolle mehr.

Wie ist Gottes Antwort zu verstehen? Warum tritt Gott jetzt doch als der Allmächtige auf und warum wird Ijob vor Gott jetzt so klein, obwohl er doch so deutlich auf seine Würde bedacht war? Stürzt die Hoffnung auf einen Gott, der den Entwürdigten Recht gibt, nicht in sich zusammen? In der Tat müssen wir uns fragen: Werden unsere „modernen" Ijobinterpretationen, die so stark auf die menschliche Würde und Hoheit bedacht sind, der Botschaft des Ijobbuches gerecht? Ich fürchte, dass wir Gott und unsere Welt nicht mehr in ein wirklich religiöses Verhältnis zueinander bringen können. Für viele von uns ist Gott dort oben, fern von uns, so abwesend eben, wie er in der Rede der drei Freunde war. Gott ist höchstens noch imstande, die Welt zu lenken und bei den Menschen - gegen deren Willen - zu intervenieren. Das ist die einseitige Schau eines

reflektierenden „Herzens", das Gott nicht mehr sieht, weil es das „Gesicht" Gottes verloren hat.
Doch das Ijobbuch führt die Dimension dieses „Gesichts" in dramatischer Weise wieder ein. Gott, der Abwesende, ist jetzt unerwartet gegenwärtig. Er „erscheint", wie es in manchen Übersetzungen des Ijobbuchs heißt. Er, Gott selbst, lädt Ijob nicht ein, nachzudenken, sondern er zwingt ihn geradezu, zu sehen, hinzuschauen. Es geht um eine direkte, sozusagen unreflektierte Wahrnehmung, die allen Überlegungen vorangeht. In diesen Erfahrungsraum gehört das unmittelbare Gefühl der Scham, der Hoffnung auf Ehre, der Furcht vor der Schande. Erfahre ich mich vor diesem Gott entblößt, in meiner Identität getroffen, erfahre ich mich als zugehörig und begehrt? Diese Ebene der „Inter-Vision" kennt keine Verschleierungen. Sie lässt keine immunisierende Reflexion mehr zu. Adam und Eva gingen die Augen auf, sie erkannten, dass sie entblößt, also nackt waren (Gen 3,7). Jesaja sieht Jahwe auf seinem Thron, worauf er rief: „Weh mir, ich bin verloren!" (6,5). In der Apokalypse sehen wir „einen neuen Himmel und eine neue Erde" (Offb 21,1). Diese überwältigende Gegenwart, dieses ungeschützte Stehen vor Gott, ist in allen Religionen von zentraler Bedeutung.[18] Wir könnten Religion als ein Erfahrungshandeln beschreiben, in dem alle Zeitrelationen überwunden und in die absolute Gegenwart aufgehoben sind. Die Rede über Gott geht in seine Anrede über. Deshalb mündet die Frage nach Gott (wenn sie denn authentisch gestellt und Gott wirklich gut ist) immer in diesem sichtbaren, erfahrbaren Gegenüber und Jetzt. Wie wir auch nach Gottes und nach unserer Verantwortung fragen, diese Frage mündet in die Dimension der Gegenwart ein: Wie stehe ich hier und jetzt zu dir, Gott? Wie zeigst du dich mir? Bist du angesichts dieses Zustands der Welt, angesichts meines Elends (und nachdem ich mit meinen Fragen lächerlich geworden bin) voll Ehre oder wirst du angesichts dieser Welt selbst lächerlich? Zeigst du dich meinen Augen als machtvoll oder als klein, als nichtssagend und im Grunde unbedeutend?[19] Können die Himmel dich wirklich rühmen (Ps 19,2)?

2. Immer neue Fragen

Ich fürchte, dass wir in der westlichen Kultur diese Dimension einer vitalen, geradezu leiblichen Gotteserfahrung verloren haben. Ich vermute auch, dass wir Gott viel zu oft aus falschen Gründen und mit oberflächlichen Argumenten zur Rechenschaft ziehen. Er „legt seine Hand auf den Mund" (40,5) und „widerruft" (42,6). Ijob musste in seinem Elend seinen Glauben neu lernen, das bedeutete eine existentiell radikale Umkehr. Die Freunde Ijobs sind damit nicht gerechtfertigt, sondern - zusammen mit Ijob - noch radikaler widerlegt. Ist damit alles gesagt? Gewiss, wirkliches Vertrauen auf Gott verlangt von uns die Bereitschaft, nicht mehr uns selbst als Lebensperspektive zu wählen. Dennoch wage ich nicht, diese Antwort des Ijobbuchs den Ärmsten der Armen, den Opfern der Shoah oder des Genozids in Ruanda, den sozial Vernichteten in den vielen wirtschaftlich abhängigen Ländern anzubieten, weil sich nur Gott selbst so zeigen kann.
Doch hat Gott hat den Ijob gelehrt, den Blick auf die Wirklichkeit dieser Welt zu

wenden. Dazu gehört heute die enorme Bedeutung kultureller, gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Dimensionen. Die Kinder der Globalisierungsepoche müssten von Gott auch lernen, diese Dimensionen ernst zu nehmen - und zu reagieren. Aber muss es nicht auch eine letzte und rettende Verantwortung für den aktuellen Weltzustand geben? Ja, zu dieser Verantwortung gehört es, dass wir Menschen uns gegenseitig Brüder und Schwestern sind. Die Schreie zu Gott finden nur in einer Welt eine Antwort, in der Gottes Solidarität mit uns durch uns selbst Wirklichkeit wird. Nur wer den Schrei zu Gott als konkrete „Option für die Armen" begreift, kann den Beginn einer Antwort erkennen.[20]

Die hier gegebenen Antworten sind nicht neu, aber sie sind immer neu zu entdecken. Das Ijobbuch ist kein Lehrbuch, sondern ein Drehbuch zum Erlernen von Gottes Gegenwart und zur Bereitschaft, sich von ihm anreden zu lassen. Es erzählt zugleich die wahre Geschichte der Erniedrigten und Entrechteten unter uns. Es ist ein echtes, ein bleibendes *theatrum mundi*, das sich auch in Zukunft ständig wiederholt[21] und uns zeigt, wie Gott vor uns Verantwortung ablegt.

[1] Hermann Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999, 15-36.

[2] „Id quod nocet": *De moribus Manichaeorum* II,3,5 (PL 32,1346), vgl. Häring, *Das Böse in der Welt*, aaO., 3-6.

[3] Karl Barth, *Gott und das Nichtige*, in: ders., Die kirchliche Dogmatik III/3, Zürich ^{3}1979, 327-425.

[4] Dieser Artikel verdankt viele Inspirationen dem wunderbaren Buch von Ellen van Wolde, *Meneer en mevrouw Job. Job in gesprek met zijn vrouw, zijn vrienden en God*, Baarn 1991 (Englische Übersetzung von John Bowden: Mr. and Mrs. Job, London 1997).

[5] Walter Gross/Karl-Josef Kuschel, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992.

[6] Georg Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz ^{2}1995.

[7] Die vier Reden des Elihu (32,1-37,24), die redaktionell nicht in den Gesamttext verwoben, also offensichtlich en bloc eingefügt sind, werden hier nicht berücksichtigt.

[8] Dieses Drama hat Ulrich Berges bei der Auslegung von Ps 88 sehr anschaulich vor Augen geführt: Ulrich Berges, *Schweigen ist Silber - Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster 2003. Dort ist weitere wichtige Literatur zur Problematik genannt.

[9] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; Amitai Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Frankfurt 1997.

[10] Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel der Theodizeefrage*, Freiburg 1992.

[11] Paul Ricœur, *Phänomenologie der Schuld*, Bd. 1: Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971.

[12] Die Frage nach der Gegenwart Gottes ist nicht erst eine Frage des 20. Jahrhunderts. Schon 1512 lässt der Maler Matthias Grünewald Antonius, der von Dämonen versucht wurde, sagen: „Ubi eras bone Ihesu, ubi eras? Quare non affuisti ut sanares vulnera mea?" [Wo warst Du,

guter Jesus, wo warst Du? Warum bist Du nicht gekommen, um meine Wunden zu heilen?] („Isenheimer Altar" in Colmar, Frankreich).

[13] Thomas Schirrmacher, *Scham- und Schuldkultur*, in: Querschnitte 14 (2001/7).

[14] Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 133-137.

[15] Jan Assmann nennt dies die Sphäre der „Inter-Lokution". Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München [4]1984; Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, 81-113. Leider hat die klassische Herz-Jesu-Verehrung der katholischen Kirche noch keinen Anschluss an die genannten Dimensionen gefunden.

[16] Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997.

[17] Yohan Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job*, New York 2003.

[18] Günter H. Seidler, *Der Blick des Anderen*, Stuttgart 1995. Aus dieser Perspektive ist das Werk von Emmanuel Lévinas noch intensiv aufzuarbeiten.

[19] Diese Differenzierung könnte helfen, das Dilemma der klassischen Theodizeefrage besser zu verarbeiten. Hier liegt wohl auch der Grund, weshalb wir uns vom Bittgebet zwar Hilfe erwarten, unser Vertrauen auf Gott aber auch dann nicht verlieren, wenn er nicht eingreift. Entscheidend ist die Frage: Können wir uns Gott im Gebet anvertrauen, uns ihm sozusagen ganz ausliefern? Gelingt es uns auf diesem Wege, die Wirklichkeit so zu verstehen, wie sie wirklich ist?

[20] Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974, 555-564.

[21] Gerd Theobald, *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, Gütersloh 1983.

„Weder Lohn noch Strafe"

Gottes schenkende Großmut und die *sittliche* Ordnung

Jan Jans

Dass die Himmel dem Herrn gehören, dürfte von kaum einer theistischen Tradition ernsthaft in Frage gestellt werden. Doch welche Folgerungen für die „sittliche Ordnung" ergeben sich aus der Behauptung, dass Gott in seiner absichtslos schenkenden Großmut die Erde wahrhaft dem Menschen zu Eigen gegeben, sie ganz und gar seiner Verantwortung übertragen hat? Ich werde daher in diesem Beitrag zunächst der Frage auf den Grund gehen, ob das anscheinend klassische Paradigma, wonach Gott als (eine Art letzter) Richter vorgestellt wird, unter dem Impuls, ihn als ungeschuldet Schenkenden zu verstehen, in kritischer Analyse als in sich unstimmig aufgewiesen werden kann. Danach möchte ich mich dem Wagnis unterziehen, Gottes Bund und die sittliche Ordnung neu zu denken,

indem ich nach der eigentlichen Beziehung zwischen der liebenden Zuwendung Gottes (Gnade) und dem sittlichen Handeln des Menschen (Ethik) frage. Und schließlich werde ich eine Möglichkeit vorschlagen, mit einigen Einwänden gegen einen solchen Neuentwurf umzugehen, indem ich die innere Dynamik einer Sittlichkeit genauer untersuche, die sich als untrennbares Zueinander von menschlichem und göttlichem Handeln versteht.

Ein Paradigmawechsel und seine Hintergründe

Traut man der Erfahrung, so dürfte der Kontext und die Bedeutung des Neologismus „Gott spielen" den meisten an Glaubensfragen, Theologie und Ethik interessierten Menschen nicht unmittelbar verständlich sein. Ich stieß auf diesen sogenannten „Gott-Modus" im Zusammenhang mit einigen ethischen Fragen, denen ich auf dem Gebiet der Informations- und Kommunikationstechnologie intensiver nachging.[1] Als ich mir den Handlungsablauf und die Funktionsweise von Computerspielen einmal genauer anschaute, die alle nur denkbaren Kampfhandlungen simulieren - bekannt auch unter der Bezeichnung „shoot-them-up" -, stieß ich auf das Phänomen des „Schummelmodus". Der Schummelmodus ist eine Funktion des Spiels, die vom Spieler aktiviert werden kann, wenn er [*sic*] zu wenig Erfolg hat und/oder nahe daran ist, von den Feinden, die das Spiel auf ihn loslässt, besiegt zu werden. Die letzte (und höchste) Version eines solchen Schummelmodus, wodurch einem Spieler unbegrenzte Machtmittel, etwa Panzertruppen und Munition, zuwachsen, aber auch Unsterblichkeit und ganz besonders „die Macht, jeden Feind ganz nach Belieben zu vernichten", hat den Spielnamen „Gott-Modus" und wird aktiviert, wenn man die Befehlszeile „Ich bin Gott" anklickt.[2]

Natürlich ist es leicht, hier einfach die Schultern zu zucken und das als krasses Beispiel für einen säkularen Missbrauch religiöser Terminologie abzutun. Doch es könnte ja mehr als eine bloße Intuition sein, dass diese ganz eigene Art, von Gott zu reden sowie die dabei mitgedachten Attribute tatsächlich in der religiösen Kultur tiefe Wurzeln haben; dass sie voller ausschließlich Gott vorbehaltener Bilder sind, deren Verzerrung zu destruktiver Gewalt in eben dieser Kultur ihren Ursprung hat. Diese religiösen Wurzeln kommen meiner Ansicht nach sehr nahe an den Grund heran, warum viele Policen einer kompletten Risikoversicherung immer noch die sogenannte „höhere Gewalt" ausschließen - worunter man in der Regel Naturkatastrophen versteht -, und zwar aufgrund ihrer schieren Größe, vor allem aber wegen ihrer anscheinenden Willkür.

Sodann scheint mir dieser Begriff „anscheinender" Willkür den Zugang zu einem der quälendsten Probleme zu eröffnen, die einem keine Ruhe lassen und die immer wieder auftauchen, wenn man sich der denkerischen Anstrengung unterzieht, die „sittliche Ordnung" und die „göttliche Wirklichkeit" zueinander in Beziehung zu setzen. In der abendländisch-griechischen Moralphilosophie ist dieses Problem unter der Bezeichnung *Euthyphron-Dilemma* oder allgemeiner als

die „Göttliche Befehlstheorie"[3] wohlbekannt. Diese Theorie vertritt den Standpunkt, dass die sittlichen Verpflichtungen der Menschen auf den Befehlen der Götter beruhen, die sie einzig und allein deshalb zu befolgen hätten, weil die Götter sie eben befohlen haben. Im Dialog zwischen Euthyphron und Sokrates schreibt Platon diesen Standpunkt Euthyphron zu: Was auch immer unsere menschlichen Gefühle und Erfahrungen sein mögen, die einzigen und letztgültigen Kriterien für sittlich richtiges Handeln sind die göttlichen Gebote, die selbst dann, wenn sie willkürlich erscheinen, von uns unbedingten Gehorsam fordern.

Den gegenteiligen Standpunkt vertritt Sokrates: Für ihn gibt es einen Maßstab des Sittlichen, der von den Göttern unabhängig ist und der sogar benutzt werden kann, um deren Gebote zu überprüfen.[4] (Das gibt uns dann zugleich die Möglichkeit, den Göttern Gehorsam zu leisten, nicht weil ihre Gebote aufgrund ihrer Macht bzw. ihres göttlichen Willens absolut zu setzen, sondern weil sie *in sich* gut sind und genau aus diesem Grund gegeben wurden. Also müssen sie auch so verstanden werden.)

Die unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen beider Standpunkte haben freilich weitreichende Folgen. Euthyphrons normativer Voluntarismus führt einerseits zu einer Gleichsetzung von göttlichen Gesetzen mit Sittlichkeit, dem sittlich Guten überhaupt, wodurch jede handlungsorientierte Überlegung über ihren sittlichen Inhalt überflüssig und eine Kritik daran unmöglich wird. Übrig bleibt dann höchstens noch die Frage, wie denn die Menschen „mit Gewissheit erkennen" können, welche Gebote vom göttlichen Willen herrühren. Auf der andern Seite beginnt mit dem normativen Realismus des Sokrates die ethische Reflexion eine andere Richtung einzuschlagen: Ihr geht es vornehmlich um den Inhalt und die Bewertung einer von der Wirklichkeit, der Natur der Sache, abgeleiteten Ethik - selbst wenn sie in Form gottgegebener Gebote auftritt - weil das wahre Gute an einem ethischen Maßstab überprüft werden kann, der (im letzten) nichts anderes ist als die optimale Entfaltung des Menschlichen.

Das bedeutet freilich, dass beide Standpunkte von ihrem ethischen Grundansatz her nicht vergleichbar sind. Die erste Position wird etwa das Urteil, bei ihr handle es sich um göttliche Willkür oder Unmoral, als völlig absurd beiseite wischen, da ja das sittlich Gute (letztlich) nichts anderes sei als blinder Gehorsam gegenüber einer göttlichen Anweisung und keinen weiteren bzw. anderen Bezugspunkt braucht. Der Kern der zweiten Position dagegen besteht darin, ethisches Urteilen und damit Ethik als an das *in sich* Gute gebunden zu betrachten, dem nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter Gehorsam schulden.

Angesichts einer solchen Unvereinbarkeit könnte man überrascht sein, dass die „göttliche Befehlstheorie" überhaupt noch von irgend jemand vertreten wird. Ihre Anziehungskraft, so scheint mir, liegt jedoch darin, dass sie zwischen einem sittlichen, von göttlichen Geboten inhaltlich vorgeschriebenen Verhalten und einer gewissen Art von Belohnung und insbesondere Strafe einen Zusammenhang ermöglicht, der von einer letzten und höchsten Instanz garantiert wird: Kein Sterblicher entgeht dem göttlichen Gericht, und so haben sowohl der Ernst

sittlichen Verhaltens wie auch eine wirkliche und/oder letztgültige Gerechtigkeit allem Anschein nach eine feste Grundlage. Dieser Zusammenhang ist auch deshalb so ansprechend, weil er offenbar sehr gut zu den biblischen Bildern und Erzählungen von göttlicher Belohnung und Strafe passt, die als Folge menschlichen Gehorsams bzw. menschlicher Sünde zu erwarten sind.

Es fällt ja in der Tat nicht schwer, von der Unausweichlichkeit des göttlichen Gerichts in Form von Strafe ein trostloses Bild zu malen. In der Logik von Schöpfung - Erlösung - Eschatologie ist gerade die *felix culpa*, die die göttliche Heilsökonomie erst auslöst, zugleich auch der Fluch der Sünde, der schon von seinem Ursprung her auf das sittliche Handeln einen Schatten wirft und eine Theologie zu ermöglichen scheint, die eine unentrinnbare Vorherbestimmung und die Annahme einer „massa damnata“[5] ernsthaft in Erwägung zieht. Doch selbst die beruhigende Versicherung, dass die göttliche Gerechtigkeit am Ende doch das letzte Wort hat, oder die ebenso feste Überzeugung, dass die konkreten Übel (der Welt) eine notwendige Folge (bzw. Strafe) für sittliches Fehlverhalten sind, bieten kaum eine plausible Antwort auf die tatsächliche Existenz unermesslichen Leidens, da man ja so in Versuchung gerät, die Bilder eines menschenfreundlichen Gottes und eines betrügerischen Satans durcheinander zu bringen. Jobs Weigerung, dieser Versuchung nachzugeben, ist zumindest ein Hinweis auf eine alternative Sicht: in ihr wird die Beziehung Gottes zum Sittlichen nicht im Sinne retributiver Gerechtigkeit aufgefasst, die belohnt oder bestraft, sondern als frei und ungeschuldet schenkende Großmut.

Ein solch alternativer Verstehenshorizont kann uns auch die Augen öffnen für eine Sicht der (sogenannten) „Erbsünde“ als Verweigerungsverhalten, wodurch sich jemand der Verantwortung entzieht, indem er die Schuld billigerweise auf sich oder einen anderen schiebt - so wie in Gen 3 der Mann der Frau und die Frau der Schlange die Schuld gibt - womit sie die Freiheit der Verantwortung als den Kern unserer Würde preisgeben.[6] Weiterhin bietet eine solch alternative Sicht frei schenkender Großmut die Möglichkeit, die Beziehung Gottes zur Sittlichkeit nicht in den gewohnten Termini „auferlegter Gebote“ und „schuldigen Gehorsams“ zu denken, sondern als „Bund“, der zur (dialogischen) Perspektive von Anruf und Antwort bzw. Anteilgabe einlädt. Dieses Paradigma möchte ich nun im zweiten Teil meines Beitrags in seiner tieferen Dimension herausstellen.

Sittlichkeit und göttlicher Bund

Als Erstes möchte ich den entscheidenden Unterschied hervorheben zwischen den Göttern, die in einer wie immer gearteten göttlichen Befehlstheorie nur eine Amtsfunktion ausüben und der biblischen Vorstellung, dass der verborgene Gott des Bundes sich im kämpferischen Eintreten für das Wohl des Menschen offenbart.[7] Die Götter des Pantheons haben keine Schwierigkeit, ihre eigenen moralischen Vorschriften ohne Rücksicht auf die Folgen zu übertreten, wenn es ihnen gerade passt; der Gott des Bundes jedoch steht treu zur sittlichen Ordnung und

seinen Verheißungen. Natürlich kann man diesen Gott - und das biblische Zeugnis von der Befreiung aus dem Sklavenhaus und der Inbesitznahme des verheißenen Landes bietet dafür reiches Anschauungsmaterial - sehr leicht als den Herrn der mächtigen Hand und der furchterregenden Zeichen darstellen, womit man zugleich die Möglichkeit hat, einige der berichteten Grausamkeiten mit dem Verweis auf eine göttliche Anweisung zu rechtfertigen. Wie schwierig es sein kann, mit dieser Interpretation einer göttlich begründeten sittlichen Ordnung wirklich fertig zu werden, demonstriert eine Stelle des berühmten Schuldbekenntnisses der römisch-katholischen Kirche vom Dezember 1999. Dort ist die Rede davon,

„dass Gewalttätigkeiten Israels gegen andere Völker, für die man eine Vergebungsbitte Israels an diese Völker und ihre Nachkommen erwarten sollte, als Ausführung des göttlichen Heilsplans mit Israel verstanden wurden [...] etwa im Zusammenhang der Ausrottung der Kanaanäer (Jos 2-11; Dtn 7,2) oder der Vernichtung der Amalekiter (1 Sam 15; Dtn 25,19). In solchen Fällen scheint die Ausführung eines von Gott erhaltenen Auftrags von vornherein jede mögliche Vergebungsbitte auszuschließen (36)."

Und die dazugehörige Fußnote 36 erklärt:

„Einen vergleichbaren Fall stellt die Verstoßung der fremden Frauen durch die Juden nach Esra 9-10 dar. Die Frage nach einer Bitte um Vergebung für die negativen Konsequenzen, die das für diese Frauen und ihre Nachkommen hatte, stellt sich nicht, da diese Verstoßung als Ausführung des Gesetzes Gottes aufgefasst wurde (vgl. Dtn 7,3)."[8]

Meine Deutung des Heilsbundes Gottes würde derartige Auslegungen biblischer Texte rundweg in Frage stellen und stattdessen auf eine tiefere, dem Bund immanente Dynamik verweisen: die zwischen der grundlos liebenden Zuwendung Gottes, der das Gute wünscht und daran seine Freude hat - Gnade - und der rechten Weise, menschlich miteinander umzugehen - Ethik. In dieser Auslegung wird schon der Gottesname, der Mose in Ex 3,14 geoffenbart wurde und der eigentlich eine satzhafte Aussage darstellt („Ich bin der ‚Ich-bin'"), zur unversiegbaren Quelle einer ethischen Dynamik. Der weitere Kontext dieser Namensnennung ist das Elend und die laute Klage des unterdrückten Volkes, auf die Gott mit der Offenbarung seines Namens JHWH antwortet, der ja inhaltlich befreiendes Han-

Der Autor

Jan Jans, geboren 1954 in Belgien, studierte Theologie an der Katholischen Universität Leuven und promovierte 1990 in Moraltheologie. Seit 1991 ist er Dozent für Theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg und seit 2001/2002 Gastprofessor am St. Augustine College of South Africa. Seine Forschungsgebiete sind u.a. die Grundfragen der Moraltheologie sowie medizinische Ethik und Medienethik. Veröffentlichungen u.a.: La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise (mit Jan Grootaers, Leuven 2002); Sterbehilfe in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion (in: Zeitschrift für evangelische Ethik 46, 2002); Christian Ethics: On the Difficult Dialectics between Faith and Ethics (in: Australian Journal of Theology, Februar 2004/2). Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: Jan.Jans@uvt.nl.

deln meint. Und so überrascht es keineswegs, dass genau dieser Kontext später im Exodus und Deuteronomium in den sogenannten Zehn Geboten bzw. im Dekalog als der paradigmatischen Kurzfassung einer menschlichen Antwort auf Gottes gnadenhaft zuvorkommendes Handeln wieder in Erinnerung gerufen wird. In diesem Zusammenhang sei festgehalten: In welchem Ausmaß eine solch heteronome Gebotsmoral die Liturgie und Katechese bereits erfasst hat, lässt sich sehr gut an der sogenannten katechetischen Ausformulierung der Zehn Gebote ablesen, die diesen „Kontext der Befreiung" einfach weglässt. Sie hat das Zu- und Ineinander von Gottes zuvorkommenden Handeln - Gnade - und der Antwort der Menschen als ethisch gutes Handeln aus den Augen verloren.[9]

Wenn wir uns auf diese Dynamik konzentrieren, werden wir auch, das möchte ich unterstellen, die Bedeutung dieses „Kontextes der Befreiung" besser verstehen: Er löst nämlich im Selbstverständnis einer Ethik, die über die Antwort auf Gottes zuvorkommendes Heilshandeln reflektiert, den Impuls zur Selbstkritik aus. Auch hier könnte man sich wieder, ganz im Horizont des Dialogs zwischen Sokrates und Euthyphron, die Beziehung zwischen gottgeschenktem Heil und ethisch richtigem Verhalten des Menschen direkt und ganz „unkompliziert" vorstellen: Man führt Gottes Willen einfach aus, weil man sich davon eine Belohnung erhofft, und/oder insbesondere, um nicht bei Ungehorsam bestraft zu werden. Zugegeben, eine solche Deutung kann sich als biblisches Zeugnis sogar auf den Wortlaut des Dekalogs selbst stützen: „Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld." (Deut 5,9-10, vgl. Ex 20,5-6)[10]

Dennoch kann man sich das Verhältnis von göttlichem Heil und entsprechendem sittlichem Handeln auch als „innerlich", als in der Sache selbst begründet vorstellen: Gerade der Inhalt der Wertvorstellungen und Normen ist dann in seiner lebenslangen praktischen Umsetzung nichts anderes als die tatsächliche und konkrete Vermittlung dieses Heils. Das heißt, sie sind die Regeln und Übereinkünfte, die für den Schritt vom bloßen Überleben zum guten menschlichen Zusammenleben den Rahmen abstecken, der dann für jeden späteren normativen Diskurs die Funktion eines bleibenden Prüfsteins hat. Doch - und das ist die selbstkritische Frage an diese Ethik, die ich weiter oben ansprach - müsste eine solche Deutung nicht auch auf die Ausformulierung und Auslegung der „gottgegebenen" sittlichen Ordnung selbst angewandt werden? Ich meine ja und möchte das mit zwei biblischen Beispielen belegen.

Im ersten geht es um eine inhaltliche Akzentverschiebung in den zwei Fassungen der Zehn Gebote im Buch Exodus und im Buch Deuteronomium. In Exodus 20,17 heißt es: „Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört." In Deuteronomium 5,21 lesen wir dagegen: „...du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, und du sollst nicht das Haus deines

Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nicht, was deinem Nächsten gehört."

Der Wechsel im gesetzten Akzent ist bemerkenswert, weil im ersten und zeitlich früheren Text die Frau des Nächsten *nach* dem Haus genannt und so als Teil des Eigentums des Mannes gesehen wird, während im zweiten, zeitlich späteren Wortlaut das Gebot als Diptychon formuliert ist: *Zuerst* kommt die Frau des Nächsten und *danach* erst eine Beschreibung der Dinge, die zum „Haus" gehören. Natürlich könnte ein solcher Wechsel der Betrachtungsweise von den Anhängern des Euthyphron sehr leicht wegerklärt werden. Sie brauchen nur auf den göttlichen Voluntarismus zu verweisen, wonach Gottes Wille und das Sittengesetz ein und dasselbe sind. Im Gegensatz zu diesem Ansatz würde ich vorschlagen, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, was der Wechsel *inhaltlich* bedeutet: Er ist ja nicht eine bloße Umstellung in der Wortfolge, sondern bringt für die betroffenen Personen, den Nächsten und seine Frau, ethisch gesehen eine Verbesserung *in der Sache.*

Doch lassen wir uns einmal kurz auf die Spekulation ein, dass der Verfasser vom Deuteronomium etwa mit diesem Einwand konfrontiert würde: „Das ist ja alles schön und gut, dass die Beziehung zwischen dem Nächsten und seiner Frau ethisch höherstehend ist, wenn sie, die Frau, nicht direkt zu seinem Eigentum dazu gezählt wird, doch wie dem auch sei, so will es eben die gottgesetzte Ordnung ..." Auf diesen Einwand könnte man wiederum antworten: „Es stimmt ja, so wurde es (von Menschen) niedergeschrieben, doch der Geist eines absichtslos liebenden Gottes, der das Wohl des Menschen und seine Befreiung will, fordert mich auf, über den Buchstabensinn hinauszugehen, denn das göttliche Gesetz sollte ja (im letzten) nichts anderes sein als der Spiegel des ungeschuldeten Heilshandelns Gottes."[11] Deshalb kann die vom Deuteronomium dargebotene Deutung - nicht trotz, sondern gerade wegen dieser Akzentverschiebung bzw. Verbesserung - mit Recht für unser Verständnis von „göttlicher" Sittenordnung in Anspruch genommen werden.[12]

Wenn das zutrifft, dann zeigt sich hier deutlich die Wechselbeziehung zwischen Kontext und Inhalt „göttlicher Gebote": Die aus dem tatsächlichen sittlichen Verhalten gewonnene Erfahrung fließt konstitutiv in die Urteilsbildung ein, wie die richtige Antwort auf Gottes Anruf auszusehen habe. Oder anders gesagt: Der eigentliche Gehorsam Gott gegenüber besteht nicht darin, eine vorgefundene Situation einfach nur (als unveränderbar) hinzunehmen, wie das ein niederländisches Sprichwort meint: „Hat Gott einmal gesprochen, wird der Verstand ausgeschaltet." Gehorsam ist vielmehr die Antwort des Menschen auf die Einladung, die ethische Dynamik als *konstitutiv* für eine sittliche Ordnung zu verstehen, die mit der ungeschuldeten Großmut Gottes übereinstimmt.

Das zweite Beispiel zeigt, wie Jesus in allen vier Evangelien mit dem wichtigen Gebot, den Sabbat heilig zu halten, dem Anschein nach in Konflikt gerät. Bei Markus (2,23-28) entzündet sich dieser Konflikt an der Streitfrage, ob das Abreißen der Ähren am Sabbat erlaubt sei und gleich darauf (Mk 3,1-5) kommt es zu einem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Heilung eines Mannes am

Sabbat. Im letzten Fall stellt Jesus an seine Gesprächspartner die entscheidende Gegenfrage: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten?" Matthäus (12,1-13) erzählt ein ähnliches Streitgespräch, und bei Lukas (6,1-10) finden sich die Parallelstellen dazu. Weitere Streitgespräche über Heilungen am Sabbat berichten Lukas (13,10-17 und 14,1-6) sowie Johannes (9,1-38), bei dem es um die Heilung eines Blindgeborenen geht. Worauf es mir hier ankommt, ist nicht die Vielfalt oder erzählerische Gestaltung der Ereignisse, sondern die aus dem Verhalten Jesu und/oder seiner Jünger aufscheinende Grundeinstellung, die Markus so auf den Punkt bringt: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat." (2,27)

Die Bedeutung dieses Satzes für meine These vom Verhältnis göttlicher sittlicher Forderungen und der menschlichen, ethisch relevanten Antwort gewinnt noch an Profil, wenn man sich die tiefe theologische Begründung des Sabbatgebots in den zwei Fassungen des Dekalogs vor Augen hält: Deuteronomium 5,12-15 beruft sich direkt auf die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens und Exodus 20,8-11 weist auf das Schöpfungswerk Gottes und den eingebauten Sechs-Tage-Rhythmus hin und erklärt den siebten Tag zum Ruhetag. Dennoch, auch dieses - ja mehr noch, gerade dieses Gebot wird von Jesus, was seine ethische Verpflichtung angeht, mit Einschränkungen versehen: Erst in der konkreten Situation, in der Menschen sich befinden, zeigen sich Sinn und Bedeutung einer solch gottgewollten Sittlichkeit, wodurch sie dann in ihrem eigentlich gemeinten Sinn erfüllt werden kann.

Menschliche und/oder göttliche Moral?

Zum Schluss wäre die Frage zu klären, in welchem Ausmaß eine Ethik, wie wir sie kurz umrissen haben, auch eine *theologische* Ethik ist? Oder anders gefragt: Verkürzt nicht ein solcher Ansatz die Antwort auf Gottes ungeschuldete Großmut auf rein menschliche Verantwortung? Und weiter: Öffnet die Kritik an Lohn und Strafe als dem Charakteristikum des göttlichen Einwirkens auf das menschliche Verhalten nicht einem Relativismus oder gar der Gleichgültigkeit Tür und Tor?

Als Teilantwort auf diese Einwände möchte ich zunächst drei heutige Moraltheologen als maßgebliche Instanzen zu Wort kommen lassen, die knapp, aber grundlegend ihre Sicht vom richtigen Verhältnis von biblischem Glauben und einer Ethik des Handelns verdeutlichen. Die erste Definition stammt vom schottischen Moraltheologen John Mahoney und ist seiner Untersuchung über die Entwicklung der Moraltheologie aus dem Jahre 1987 entnommen: „Moraltheologie ist Glaube an Gott, der sich in praktischem Verhalten auszudrücken sucht."[13] Hier klingt, so scheint mir, eine Stelle aus dem Jakobusbrief (2,14-26) an, wo es am Schluss klar und eindeutig heißt: „Denn wie der Körper ohne den Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke."

Die zweite Definition liefert der deutsche Moraltheologe Klaus Demmer, der das Selbstverständnis der theologischen Ethik so zusammenfasst: „Moraltheologie ist die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für das sittliche Handeln des Menschen verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird."[14] Hier sehe ich die Bedeutung des zuvorkommenden Handelns Gottes aus Gnade ausgesagt sowie den Zusammenhang mit der ganzen Weite der Ethik. Die dritte Definition verdanken wir dem flämischen Moraltheologen Louis Janssens, der zwei Jahre vor seinem Tod in seiner letzten Veröffentlichung 1999 schrieb: „Die Aufgabe der Moraltheologie ist es, zu erklären, wie nach der christlichen Offenbarung unsere Gottesbeziehung unser ganzes Tun und Lassen bestimmt."[15] Hier liegt der Schwerpunkt der Aussage auf dem Gegenstück der von Demmer betonten Bewegung, nämlich der Glaubensantwort des Menschen.

Im Allgemeinen dürfte das Ergebnis dieser Befragung meine frühere Ablehnung der Götter des Pantheons noch bekräftigen, da ihr voluntaristischer Standpunkt mit jeder (dialogischen) Ethik von Anruf und Antwort unvereinbar ist. Auch erlaubt dieses Ergebnis aufgrund der „Seinsanalogie", die Gott und die Schöpfung sowohl verbindet wie strikt auseinander hält, nicht, sich die Beziehung Gottes zum Menschen als Verhältnis moralischer Konkurrenten vorzustellen. Und es veranlasst mich außerdem zu der weiteren Frage, wie denn „Glaube", „Heilswirken Gottes" und „Offenbarung" einander inhaltlich begrenzen. Wenn Gottes Offenbarung (bereits) Heilswirken *ist* und Glauben die Antwort des Menschen, wodurch dieser hineingenommen wird in Gottes ungeschuldete Liebe, dann würde ich die Behauptung wagen: Überall dort, wo Liebe und Gerechtigkeit praktisch gelebt werden, verwirklicht sich die Heilszusage Gottes und damit Gottes Heil.[16]

Und um weiter und direkter auf den Einwand des (moralischen) Relativismus bzw. (religiöser) Gleichgültigkeit einzugehen, scheint mir die Antwort darauf nicht in der Behauptung zu liegen: „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt". Denn dann ginge man ja wieder von einem Begriff sittlichen Verhaltens aus, der das ganze System von Kontrolle und Ausgleich erneut „in Stellung bringt", das von einem göttlichen Richter überwacht wird. Ein weiteres niederländisches Sprichwort veranschaulicht das so: „Gott sieht mich - hier nicht fluchen!" (God ziet mij - hier vloekt men niet!) Dies bedeutet jetzt nicht, dass eine Alternative zu so einem göttlichen „Großen Bruder" gleich das ganze normative System und den Ernst der Ethik aufgibt. Behauptet wird nur, dass sie auch ohne ein äußeres bzw. zusätzliches Urteil auskommt.

In meiner Sicht - und ein wenig gegen den ersten Eindruck - könnte auch das sogenannte „Jüngste Gericht" (Mt 25,31-46) uns zu einer solchen Position inspirieren: wegen seines anscheinenden „A-Theismus", was die dort erwähnten Taten wie die Intentionen der Handelnden angeht. Es zeigt sich nämlich, dass, um „das Reich in Besitz zu nehmen, das seit Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist" (Mt 25,34), es ausreicht, den Hungrigen zu essen und den Durstigen zu trinken zu geben, den Fremden aufzunehmen, die Nackten zu bekleiden,

die Kranken zu betreuen und die Gefangenen zu besuchen. Außerdem ist diese Sittlichkeit anonym *und* absichtslos, aus zwei Gründen: Diejenigen, die in der jeweiligen Situation das Richtige taten, wussten nicht, dass jeder guten Tat ein verborgener, nur aus der Offenbarung erkennbarer Sinn innewohnt, und der Menschensohn ist ihnen ganz sicher nicht im Geringsten seiner Brüder geoffenbart worden. Dagegen könnte man natürlich wieder einwenden, Matthäus mache einen Teil seiner Aussagen insoweit wieder rückgängig, als jene, die die „Werke der Barmherzigkeit" üben, nun versucht sein könnten, vom Pfad des „Guten um des Guten willen" abzuweichen, um sich ganz darauf zu verlegen, am Ende mit den Gerechten auf der rechten Seite des Weltenrichters ins ewige Leben einzugehen.

Die Aufzählung des Matthäus ist natürlich nicht vollständig. Man könnte ohne weiteres die Friedensstifter und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten hinzufügen. Und es wird auch nicht jedes einzelne dieser guten Werke von allen gefordert. Damit aber fiele auch ein wenig Licht dorthin, wo das ewige Feuer brennt und die ewige Strafe für die zur Linken des Königs bereitet ist. Denn kann man sich wirklich ein Leben vorstellen, das ein moralisches Werturteil verdient, ohne auch nur einen einzigen Akt des *Guten um des Guten willen* zum Wohle *auch nur eines* der Geringsten unserer Brüder? Vielleicht bleibt ja „das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist" (Mt 25,41), in Wirklichkeit leer. Und das könnte sehr gut die Quintessenz des inneren Zusammenhangs zwischen Gottes absichtsloser und ungeschuldeter Großmut und jeder *sittlichen* Ordnung sein.

[1] Vgl. Jan Jans, *Dealing with Virtual Janus. Some Cornerstones for the Teaching of Computer Ethics*, in: Mitsugu Ochi/Masashi Tsuboi (Hg.), FINE 2001, Hiroshima 2001, 49-58; ders., *Evangelization. A Theological Reflection on the Relation Between the Internet and Christian Faith*, in: Bulletin ET 13 (2002), 59-65, Nachdruck in: St. Augustine Papers 2 (2001/1), 25-32.

[2] Vgl. zum Beispiel die Website www.cheatnow.nl mit dem Motto „Play God, Cheat Now!"

[3] Vgl. Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction*, Lanham 2002, 23-35.

[4] Platon, *Euthyphron*, 6d-16a; 10a: Sokrates: „Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir einmal nur dieses, ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?" Zit. nach: Platon, Sämtliche Werke II, Frankfurt am Main ^{6}1996, 37.

[5] Vgl. Christophe Boureux/Christoph Theobald, *Die Erbsünde: Ein Code der Fehlbarkeit?* in: CONCILIUM 40 (2004/1), 1-2.

[6] Dieser Zusammenhang zwischen verantwortlicher Freiheit und der Würde der menschlichen Person wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der *Erklärung über die Religionsfreiheit* „Dignitatis humanae", Nr. 1-2 deutlich herausgestellt.

[7] Den Kern dieses Gedankens verdanke ich Theo Beemer: „Der Kampf gegen das Böse, gegen den Raub geschuldeter Güter und für das Lebensrecht derer, die im Elend leben, ist eine Mystagogie, eine Einladung ins göttliche Geheimnis." Vgl. Theo Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, in: Rinus Houdijk (Hg.), Om het geheim van God. Moraaltheologie de jaren negentig, Heerlen 1993, 96.

[8] Vgl. Internationale Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hg. von Gerhard Ludwig Müller. Einsiedeln ^{2}2000, 43.

(www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_en.html)

[9] Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist die Art und Weise, wie der *Katechismus der Katholischen Kirche* direkt vor seinen Aussagen über die Zehn Gebote (Nr. 2052-2557) die biblischen Erzählungen und die katechetische Formulierung einfach nebeneinander setzt. Gewiss, die Kurzfassung lässt sich leicht auswendig lernen, doch läuft das fast wieder auf eine voluntaristische Antwort auf die Frage hinaus: „Warum? - einfach darum!", wo inhaltsleerer Gehorsam zu einem Merkmal sittlicher Tugendhaftigkeit wird.

[10] Die Bibelstellen sind nach der deutschen Einheitsübersetzung zitiert.

[11] Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des „ius divinum"*, in: Bijdragen 65 (2004).

[12] Leider muss ich hinzufügen, dass eine solche dynamisch verstandene Ethik viele Jahrhunderte brauchte, ehe die Wahrheit ans Licht kam, dass Sklaverei, ob von Männern oder Frauen, im übertragenen wie im eigentlichen Sinne ethisch unvertretbar ist.

[13] John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, 340.

[14] Klaus Demmer, *Das Selbstverständnis der Moraltheologie*, in: Wilhelm Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 10. Das volle Zitat lautet: „Moraltheologie ist die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für das sittliche Handeln des Menschen verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird. Sie ist Handlungstheorie. Geschichtliche Erfüllung der Heilsgeschichte in Jesus Christus und noch ausstehende Verheißung eschatologischer Vollendung sind gleicherweise für den moraltheologischen Diskurs konstitutiv. Auf diesem Fundament baut sich eine doppelte Argumentationsfront auf: An den Glaubenden gewandt, sucht die Moraltheologie den vollen Reichtum der in Jesus Christus geschenkten Daseins- und Handlungsmöglichkeiten zu ergründen; an den Nicht-Glaubenden gewandt, lässt sich die Moraltheologie von der Sorge leiten, das Band zum allgemeinen ethischen Dialog nicht abreißen zu lassen. Beide Phasen sind aufeinander bezogen."

[15] Louis Janssens, *Particular Goods and Personalist Morals*, in: Ethical Perspectives 6 (1999/1), 55-56.

[16] Damit wird natürlich nicht irgendein ethischer und religiöser Reduktionismus bevorzugt. Im Gegenteil, jede Begründung einer Ethik bleibt unvollständig - und damit aus menschlicher Sicht unzulänglich - ohne den (kritischen) Einbezug der religiösen Komponente. Vgl. Jan Jans, *The Fish and Their Water - Implications of Anthropology as the Foundation of Ethics*, in: The Sources of Public Morality - On the ‚Ethics and Religion' Debate = Societas Ethica Jahresbericht/Annual 2001, Aarhus 2002, 253-258.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Göttliches Eingreifen in Tolkiens Universum

Ron Pirson

> Es ist nicht unsere Aufgabe, alle Zeiträume der Welt zu lenken, sondern das zu tun, wozu wir fähig sind, um in den Jahren Hilfe zu leisten, in die wir hineingeboren sind, das Übel in den Feldern auszumerzen, die wir kennen, damit jene, die später leben, einen sauberen Boden zu bestellen haben. Auf das Wetter, das sie haben werden, können wir keinen Einfluss ausüben.[1]

Wie unser Universum zeichnet sich auch das von dem englischen Wissenschaftler und Romanschriftsteller J. R. R. Tolkien geschaffene Universum durch eine graduelle Ausdehnung aus. Anders als unseres begann das Tolkiensche Universum aber nicht mit einem Urknall. Es wird auch nicht in einer gewaltigen Explosion enden oder sich unendlich weiter ausdehnen. Tolkiens Schöpfung entstand während der Zeit seiner Rekonvaleszenz vom Schützengrabenfieber, das er sich zugezogen hatte, als er seinem Land 1917 in der Schlacht an der Somme als Soldat diente.[2] Die Entwicklung von Tolkiens Welt endete 1973 mit dem Tod ihres Schöpfers im Alter von 81 Jahren.

Tolkiens Stern begann von der zweiten Hälfte der 60er Jahre an zu strahlen, nachdem *Der Herr der Ringe* als Taschenbuch veröffentlicht worden ist. Tolkiens Suche nach dem Ring wurde zum Kultbuch - auf dem Campus amerikanischer Universitäten konnte man Graffitis lesen wie z.B. „Frodo lives" (Frodo lebt) oder „Gandalf for President" (Wählt Gandalf zum Präsidenten). Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts war *Der Herr der Ringe* immer noch ein Buch, das eine Menge Leser anzog. In mehreren Umfragen wurde es in England zum „Buch des Jahrhunderts" gekürt.[3] Zwischen 2001 und heute erreichte das Buch aufgrund der von dem neuseeländischen Regisseur Peter Jackson unternommenen Bearbeitung von Tolkiens Roman für das Kino sogar eine noch größere Popularität. Der Film war sehr erfolgreich, sowohl unter Berücksichtigung der enormen Zahl von Kinobesuchern als auch im Hinblick auf den dritten Teil des Films, der im Februar 2004 mit 11 Oskars ausgezeichnet wurde.

Eine der Fragen, um die es in diesem Beitrag gehen soll, ist: An welchen Stellen in *Der Herr der Ringe* bekommt der Leser einen Begriff vom Göttlichen oder von der göttlichen Ordnung, die hinter der physikalischen Welt liegen könnte - wenn es eine solche Vorstellung darin überhaupt gibt? Eine weitere Frage nimmt in den Blick, in welcher Beziehung die göttliche Ordnung zur physikalischen Welt steht

und vielleicht sogar in sie eingreift. Oder sind die göttliche und die physikalische Welt getrennte Universen? Es wird sich herausstellen, dass Fragen wie diese, die von fundamentaler Bedeutung im Buch Ijob sind, ebenso eine wichtige Rolle in einem Buch spielen, das in der ersten Hälfte des 20 Jahrhunderts geschrieben wurde. Es versteht sich von selbst, dass die Weise, wie Tolkien mit diesen Themen umgeht, sich beträchtlich von der Art unterscheidet, wie sie der Verfasser des Buches Ijob darstellt. In diesem Artikel werde ich versuchen, einige Elemente in Tolkiens Universum im Hinblick auf das Göttliche und das göttliche Eingreifen aufzuzeigen. Es wird deutlich werden, dass Begriffe wie Zufall und Glück eng mit dem Bereich des Göttlichen verbunden sind.

Der Tolkiensche Schöpfungsbericht

Bei der Darstellung des Göttlichen in Tolkiens Universum werde ich mit einem Bericht beginnen, der der breiten Öffentlichkeit weniger bekannt ist als *Der Herr der Ringe.*[4] Dieser Bericht ist Teil einer Reihe von Erzählungen, die grundlegend für das Verständnis von Tolkiens Welt sind.[5] Die Ursprünge dieser Geschichten gehen bis zum Ersten Weltkrieg zurück und bilden die Basis der Handlung des „Rings", dessen früheste Fassungen 1937 entworfen wurden.[6] Aus diesen Beschreibungen wird deutlich werden, dass sich in Tolkiens Universum die Welten von Elben und Menschen einerseits und die Welt des Göttlichen andererseits auf verschiedene Arten begegnen.

Tolkiens Bericht von der Theogonie und Kosmogonie seiner Welt trägt den Titel „Die Musik der Ainur". Seine zentrale Vorstellung ist, dass Tolkiens Universum von einem Gott beherrscht wird. Er beginnt wie folgt: „Eru war da, der Eine, der in Arda Iluvâtar heißt; und er schuf erstens die Ainur, die Heiligen, Sprösslinge seiner Gedanken; und sie waren bei ihm, bevor irgend anderes erschaffen war" (*Das Silmarillion,* aaO., 21). Die Heiligen, eine Art engelhafter oder gottähnlicher Wesen, werden von dem Einen gebeten, vor Ihm zu singen über Themen, die Er ihnen anweist. Schließlich machen alle gemeinsam eine Große Musik. Jedoch entsteht auch in dieser harmonischen Musik Missklang. Der Missklang wird verursacht von Melkor, einem Heiligen mit luziferischen Zügen, der „begonnen hatte, eigene Gedanken zu denken, andre als seine Brüder",

„und die Melodien, die man zuvor gehört, scheiterten in einem Meer wirrer Töne. Der Eine aber saß und lauschte, bis dass es schien, ein Sturm dunkler Wasser tobe um seinen Thron, die in endlosem, unversöhnlichem Hass einander bekriegten.
Da stand der Eine auf, und die Heiligen sahen, dass er lächelte. Und er hob die linke Hand, und ein neues Thema kam auf inmitten des Sturms, ähnlich dem ersten und doch anders, und es gewann Kraft und war von neuer Schönheit. Doch die Misstöne Melkors bäumten sich auf und widerstritten ihm, und abermals, und heftiger als zuvor, führten die Töne Krieg, bis dass viele der Heiligen sich fürchteten und nicht mehr sangen, und Melkor hatte die Oberhand. Abermals stand der Eine auf, und die Heiligen sahen, dass

seine Miene streng war, und er hob die rechte Hand, und siehe, ein drittes Thema erwuchs aus der Wirrnis, und es war anders als die ersten. Denn zuerst schien es leis und sanft, nur ein Wellenspiel milder Laute in zarten Melodien, doch war es nicht zu übertönen und kam zu Kraft und Würde. Und so schien es nun, als ob zwei Lieder zu gleicher Zeit vor dem Thron des Einen erklängen, und sie waren ganz uneins. Das erste war tief und weit und schön, doch langsam und im Ton eines unermesslichen Leides, aus dem seine Schönheit entsprang. Das andere hatte nun für sein Teil zu einer Einheit gefunden, doch war es schrill und leer und wiederholte sich endlos; und es hatte nicht viel Harmonie, sondern eine lärmende Einstimmigkeit, wie wenn viele Trompeten zwischen wenigen Tönen wechseln. Und es war bemüht, das andre Lied mit der Gewalt seiner Stimme zu ersticken, doch schien es, dass seine leuchtendsten Töne von dem andren Lied ergriffen und in dessen feierlicher Melodie mitgeführt wurden.
Inmitten dieses Kampfes, der des Einen Hallen erschütterte, so dass ein Beben in die Räume nie gebrochenen Schweigens hinauslief, stand der Eine ein drittes Mal auf, und sein Antlitz war furchtbar zu schauen. Dann hob er beide Hände, und mit einem Akkord, der tiefer war als der Abgrund, höher als das Firmament und durchdringend wie das Licht aus dem Auge des Einen, endete die Musik. (*Das Silmarillion*, aaO., 22-23)[7]

Dies ist nicht die Beschreibung eines Wettbewerbs zwischen Symphonien von Anton Bruckner und Glenn Branca, es ist Tolkiens Auffassung von Harmonie und Missklang in Arda, seiner Welt. Beide, Harmonie und Missklang, stammen von den Heiligen. Diese gehen zurück auf den Einen Gott. „Mächtig sind die Heiligen, und am mächtigsten unter ihnen Melkor; dass er's aber wisse, er und alle Heiligen, dass ich der Eine bin, will ich euch jene Dinge zeigen, die ihr gesungen, und möget ihr sehen, was ihr getan. Und du, Melkor, sollst sehen, kein Thema kann gespielt werden, das nicht in mir seinen tiefsten Grund hätte, noch kann das Lied einer ändern, mir zum Trotz. Denn wer dies unternimmt, nur als mein Werkzeug wird er sich erweisen, um Herrlicheres zu schaffen, von dem er selbst nichts geahnt" (*Das Silmarillion*, aaO., 23).
Als der Eine die Musik der Heiligen sichtbar macht, erblickt jeder von ihnen den je unterschiedlichen Teil des Themas, das sie gesungen haben. Die Visualisierung des Einen lässt die Dinge schöner und gefälliger erscheinen, als die Heiligen sie sich vorgestellt und ersonnen hatten. Das gilt sogar für den aufsässigen Engel, der feststellen wird, dass all die heimlichen Gedanken seines eigenen Geistes nichts anderes als ein Teil des Ganzen und seinem Ruhm untergeordnet sind. Der Eine hebt dann die Vision wieder auf, und die Heiligen sehen das Dunkel, „das sie zuvor nicht gekannt hatten, außer in Gedanken", wodurch es unter ihnen zu Unruhe kommt. Nachdem er sie gesehen hat, spricht der Eine noch einmal zu ihnen: „Ich kenne den Wunsch eures Geistes, was ihr gesehen, solle wahrhaftig sein, nicht nur in euren Gedanken, sondern sein, wie ihr selber seid, und doch anders. Also sage ich: Ea! Es Sei! Und ich will die Unverlöschliche Flamme in die Leere hinaussenden, und sie wird im Herzen der Welt brennen, und die Welt soll sein; und wer von euch will, mag in sie hinabsteigen" (*Das Silmarillion*, aaO., 26).

Ein Teil der Heiligen bleibt bei dem Einen, ein anderer Teil steigt in die Welt hinab. Die Welt entspricht jedoch überhaupt nicht ihrer Vision: Sie ist noch leer und öd und Dunkelheit liegt über ihrem Angesicht, so dass die Heiligen beginnen müssen, die Welt „über ungezählte und vergessene Alter hin" einzurichten. Die Heiligen kennen die Fundamente der Erde, sie erschaffen die Sterne am Himmel, sie begeben sich in die Quellen des Meeres und wandern im Inneren der Tiefe. Sie richten die Welt so ein, dass sie von den „Kindern des Einen" bewohnt werden kann: von den Elben und von den Menschen - wobei die letzteren identisch sind mit den Menschen, der Menschheit, wie wir sie aus unserer eigenen Welt kennen. Die Elben auf der anderen Seite sind keine menschlichen Wesen, obwohl sie menschlich aussehen. Man könnte sie mit dem Zustand der Menschheit vor ihrem Sündenfall im Garten Eden vergleichen: Sie sind unsterblich, schöner als der Mensch und weise. In dieser Welt, erschaffen von den Sprösslingen der Gedanken des Einen, spielt die Geschichte des *Herrn der Ringe*.[8]

Anzeichen für das Göttliche in *Der Herr der Ringe*

Anders als im oben beschriebenen Schöpfungsbericht weist die Geschichte vom Krieg um den Ring, die in *Der Herr der Ringe* erzählt wird, nicht viele Anhaltspunkte für den Bereich des Göttlichen oder für göttliche Wesen auf. Jedenfalls, wenn man nicht mit den Erzählungen aus *Das Silmarillion* vertraut ist, was die Mehrheit der Leser nicht ist. Trotz des Nichtvorhandenseins göttlicher Wesen gibt es dennoch im gesamten Werk unverkennbare Spuren der göttlichen Intervention oder des göttlichen Sich-Einmischens. Das wird besonders an den Textstellen deutlich, in denen Figuren Begriffe benutzen, die in den Bereich von „Zufall, Schicksal und Glück"[9] gehören.

Ein erster Hinweis darauf findet sich im Prolog zu *Der Herr der Ringe*, in dem berichtet wird, wie der Eine Ring in den Besitz des Hobbits Bilbo Baggins gelangt.[10] „Es schien *ein belangloser Zufall* zu sein", dass Bilbo den Ring in den dunklen Stollen unter den Bergen fand. Bilbo hatte nicht die leiseste Ahnung von der Verwendbarkeit des Rings, auch nicht davon, woher er kam. Er wusste auch nicht, dass er seinen Träger unsichtbar machte. Als er jedoch vom früheren Besitzer des Rings verfolgt wurde, rettete ihn sein *Glück:* „Denn während er lief, steckte er die Hand in die Tasche, und unversehens glitt ihm der Ring auf den Finger." (*Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 29).

Eine wichtige Stelle im Buch ist die Ratsversammlung, in der entschieden wird,

Der Autor

Ron Pirson, geboren in den Niederlanden, erhielt seinen Doktorgrad an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg im Jahr 2000. Derzeit unterrichtet er dort Altes Testament. Seine englischsprachigen Publikationen widmen sich u.a. der biblischen Geschichte von Josef und seinen Brüdern, zuletzt: The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37–50 (Sheffield 2002). Gegenwärtig schreibt er an einem niederländischen Kommentar zum Buch Genesis. Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: R.W.J.Pirson@uvt.nl.

dass der einzige Weg, die böse Macht zu überwältigen, darin liegt, den Ring zu zerstören. Im Verlauf der Besprechung offenbart Gandalf, der Zauberer, dass er und einige andere einige Jahre vor diesem Treffen das Übel aus seinem Versteck vertrieben hatten. Dort war es wieder zu einer Gestalt und zu Kräften gekommen: „und zwar im gleichen Jahr, in dem auch dieser Ring gefunden wurde: ein merkwürdiger Zufall, wenn es denn einer war." (Bd. 1, 327) Einige Zeit vorher hatte Gandalf zu Frodo, der den Ring geerbt hatte, gesagt, dass hinter Bilbos Ringfund „noch etwas anderes am Werk war, unabhängig von allen Plänen des Ringschmieds. Ich kann es nur so ausdrücken, dass es Bilbo *beschieden* war, den Ring zu finden - und zwar *nicht* von dem Schmied. Und dann war es auch dir *beschieden*, ihn zu bekommen. Vielleicht ermutigt dich dieser Gedanke." (Bd. 1, 83; Kursivdruck im Original) Ein paar Seiten weiter, drängt dieser Gedanke Frodo zu der Klage: „Warum ist er bloß an mich gekommen? Warum wurde ich *ausersehen?*" (Bd. 1, 89; Kursivdruck von mir, R.P.) Aragorn, ein Mensch, der sich gegen Ende des Buches als der langerwartete König erweist (daher der Titel des dritten Bandes „Die Rückkehr des Königs"), teilt Gandalfs Ansicht. Während der oben erwähnten Ratsversammlung sagt er zu Frodo: „(Es) ist verfügt worden, dass du ihn eine Zeit lang verwahren sollst."[11]

Bevor Frodo und seine Freunde einen der letzten Zufluchtsorte (den Ort, an dem der Rat abgehalten wird) erreichen, haben sie alle Arten von Unglück überwunden. Nachdem sie das Dorf verlassen haben, begegnen sie einem schwarzen Reiter, von dem sie nicht im mindesten wissen, was er sein oder was er im Sinn haben könnte (und der sich als Gehilfe der üblen Macht erweist). Der Reiter nimmt sie fast gefangen, aber kurz bevor er sie eingeholt hat, kommt eine Gruppe von Elben vorbei. Nach Aussage ihres Anführers ist diese Begegnung „mehr als ein Zufall", aber worin ihre Absicht liegt, kann er nicht erkennen (Bd. 1, 119). Bei der Fortsetzung ihrer Reise in diesen sicheren Hafen landen die Hobbits im „Alten Wald", wo sie in ernsthafte Schwierigkeiten geraten. Glücklicherweise betritt Tom Bombadil, ihr Retter, die Szene. Frodo fragt ihn: „Hast du mich rufen gehört, Meister, oder war es nur Zufall, dass du gerade in jenem Augenblick zur Stelle warst?" Tom antwortet, dass er ihn natürlich nicht hat rufen hören: „Nur durch Zufall war ich also zur Stelle, wenn du es Zufall nennen willst" (Bd. 1, 172). Nach dreitägigem Aufenthalt in Bombadils Haus machen die Hobbits Bekanntschaft mit Aragorn (der oben bereits erwähnt wurde). Er bringt sie heimlich zu dem Ort, an dem die Ratsversammlung abgehalten werden soll, indem er sie auf Pfaden führt, die selten begangen werden. Auf dieser Reise findet er einen einzelnen blassgrünen Edelstein. „Es ist ein Beryll, ein Elbenstein. Ob ihn jemand dort hingelegt oder zufällig verloren hat, weiß ich nicht, aber der Stein gibt mir Hoffnung" (Bd. 1, 266). Es stellt sich heraus, dass es kein Zufall war: Einer der Elben von dem Ort, zu dem sie auf der Reise sind, hatte ihn dort hingelegt. Ein ähnliches Phänomen ereignet sich, als später im zweiten Buch zwei der Hobbits entführt werden. Einer von ihnen kann sich für einen Augenblick vor den Entführern verbergen und wirft dabei die Brosche seines Mantels weg, in der Hoffnung, dass ein Verfolger sie finden wird. Als Aragorn die Brosche tatsächlich

findet, folgert er: „Dieses ging nicht zufällig verloren: es ist fortgeworfen worden als Zeichen für irgendjemanden, der folgen könnte" (Bd. 2, 26).
Aus diesen letzteren Textstellen könnte man ableiten, dass „Zufall" (oder „Glück" oder „Schicksal"[12]) - alles andere als zufällig ist. Es scheint eine Art von Grundprinzip zu geben. Das gleiche gilt für die von Gandalf und Aragorn geäußerten und oben zitierten Worte, die sich auf Frodos Besitz des Ringes beziehen. Ein Begriff wie „Schicksal", „das, was [von den Göttern] gesprochen worden ist" (oder das Griechische μοῖρα) beginnt sich, dem Leser aufzudrängen: „Die Menschen neigen stark dazu, Worte zu erfinden, die ihrem Gefühl Ausdruck geben, dass einige Dinge bloße Zufälle sind, dass es aber in diesen bloßen Zufällen gleichzeitig gewisse Gesetzmäßigkeiten gibt."[13] In diesem Zusammenhang sind auch die Worte des Ratsvorsitzenden zu verstehen, die die Teilnehmer der Ratsversammlung betreffen, auf der entschieden werden soll, wie man mit dem Ring weiter verfahren wird: „Dies ist die Absicht, in der ihr hierher gerufen wurdet. Gerufen, sage ich, obwohl nicht ich euch gerufen habe, ihr Fremden aus fernen Landen. Gekommen seid ihr und hier in just diesem Augenblick zusammengetroffen, wie es scheinen mag, durch Zufall. Dem aber ist nicht so. Glaubet vielmehr, dass es so verfügt ist, dass niemand anders als wir, die wir hier sitzen, nun den Ausweg aus der Not der Welt finden muss."[14]
Es ist keinesfalls ausgeschlossen, dass die Art, wie die Begriffe „Zufall" und „Schicksal" in *Der Herr der Ringe* verwendet werden, auf den Glauben der Figuren daran, wie das Göttliche oder „die Heiligen" in ihrer Welt agieren, schließen lassen. So sind es die Figuren selbst, die ein Ereignis als vom „Zufall" oder vom „Schicksal" verursacht interpretieren - indem sie das tun, verweisen sie auf Kräfte außerhalb ihrer selbst. Mehrere Charaktere in *Der Herr der Ringe* scheinen zufällige Geschehnisse als Fügung zu betrachten, was sie zu einem Teil eines größeren Plans einer höheren Gewalt macht. Andererseits gilt auch hier: Es gehören immer zwei dazu. Über die (mögliche) göttliche Intervention hinaus, braucht es auch die Figur selbst: Neben „Schicksal" ist auch die Tatkraft nötig.[15]
Wenn die Vorsehung „verfügt" hat, dass Frodo den Ring tragen soll, gibt das noch keine Hinweise, welcher Art auch immer, auf das von ihm geforderte Verhalten. Innerhalb der Grenzen des Buches haben die Figuren alle die Freiheit zu handeln, wie sie wollen: Sie tun, was ihnen am besten erscheint.[16] Boromir z.B., ein anderer Mensch, macht deutlich, dass jemand nicht das gleiche tun muss, auch wenn für ihn die gleiche Kategorie von „Zufall" zutrifft. Die Zerstörung des Rings ist für ihn undenkbar, da er dazu benutzt werden könnte, den Feind zu besiegen: „Und siehe da, in unserer Not bringt das Glück den Ring der Macht ans Licht! Er ist ein Geschenk, sag ich dir, ein Gunstbeweis des Schicksals für Mordors [das Land der üblen Macht, R. P.] Feinde. Es ist Wahnsinn, ihn nicht zu gebrauchen, die Macht des Feindes nicht gegen ihn selbst zu kehren." Er ist sich der Gefahr nicht bewusst, dass es ihn ins Verderben führen und sein Herz und seinen Geist korrumpieren wird, sich den Ring zunutze zu machen. Er will Frodo den Ring wegnehmen, denn: „Er ist nur durch einen unglücklichen Zufall an dich gekommen. Er sollte mein sein. Gib ihn her!"[17]

Passagen wie diese enthalten eine Art Schlüssel, die dem Leser eine Vorstellung davon vermitteln, dass es in Mittelerde mehr gibt, als das bloße Auge sehen kann. Daneben gibt es einen weiteren Typus von Hinweisen darauf, dass die Ereignisse in Mittelerde unter starkem Einfluss des göttlichen Bereichs stehen. Diese zuletzt angesprochene Kategorie wird in *Der Herr der Ringe* nur gestreift oder vielmehr nicht auffällig herausgestellt.

Ein erstes Anzeichen für die Existenz eines solchen Einflusses aus einem anderen Bereich lässt sich aus Gandalfs Worten ableiten, nachdem er vom Tod zurückgekehrt ist.[18] Er sagt: „Nackt wurde ich zurückgeschickt - für eine kurze Zeit, bis meine Aufgabe erfüllt ist." (Bd. 2, 119) Er gibt keine Informationen darüber preis, wer ihn zurückgeschickt hat oder auch darüber, wer ihn dorthin geschickt hat, bevor er starb! Und dennoch beziehen sich Gandalfs Worte auf etwas, das über die „alltägliche" Welt hinausgeht. Eine andere Figur zitiert etwas, das Gandalf einmal über die vielen Namen des Zauberers ausgesagt hat. Einer dieser Namen ist Olórin. „Olórin war ich in meiner Jugend im Westen, der vergessen ist." (Bd. 2, 319) Im Buch selbst scheint klar zu sein, wo dieser „Westen" liegt: Ausgehend vom Kontext, in dem der Ausdruck steht, bezieht er sich auf den westlichen Teil von Mittelerde. Der Leser, der mit Tolkiens anderen Schriften über seine fiktive Welt (wie z.B. *Das Silmarillion*) vertraut ist, weiß, dass der Bereich des Göttlichen gewöhnlich im Westen angesiedelt ist. Ein solcher Leser wird ebenfalls wissen, dass Olórin einer der Heiligen ist, die am Anfang die Welt gestalteten. Die Informationen, die uns sowohl *Der Herr der Ringe* als auch *Das Silmarillion* zur Verfügung stellen, zeigen, dass Gandalf als Bote nach Mittelerde gesandt wird, um Elben und Menschen in ihrem Kampf gegen das Übel zu unterstützen, auch wenn das in der Erzählung vom Ringekrieg nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Abschließende Beobachtungen

Tolkien war Katholik, eine Tatsache, die sein Werk tiefgreifend beeinflusste. Wie er selbst in einem Brief formulierte, bevor sein Epos veröffentlicht wurde: „*Der Herr der Ringe* ist natürlich ein von Grund auf religiöses und katholisches Werk; unbewußtermaßen zuerst, aber bewußt im Rückblick."[19] Wenn man dies weiß, überrascht es nicht, dass am Anfang der Erzählungen über seine Welt ein Schöpfungsbericht steht. Aus diesem Bericht geht hervor, dass Tolkiens Universum von einem Gott regiert wird. Sein monotheistischer Glaube setzte sich in einer Sekundärwelt fort, die ebenfalls von Monotheismus gekennzeichnet ist. In seinem Universum „erschafft" der Eine die Heiligen - anders als im Schöpfungsbericht in Genesis 1,1-2,4a erschafft der Eine nicht selbst die Welt, eine Aufgabe, die von den Heiligen ausgeführt wird. Die gesamte Struktur der Welt jedoch stammt von dem Einen: Er weist die musikalischen Themen an, auf deren Grundlage die Heiligen die Große Musik machen. Der Eine macht diese Musik sichtbar und materialisiert sie schließlich als „die Welt". Einige der Heiligen steigen in die

Welt hinab - in der sie bis zum Ende der Zeiten bleiben werden - und helfen bei ihrer Erschaffung (vielleicht kann man das mit den „Engeln oder Boten von JHWH" in der Bibel vergleichen). In dieser Hinsicht ist das Göttliche in Tolkiens Welt ständig präsent. Wobei ergänzt werden sollte, dass der Bereich, in dem sich die Heiligen aufhalten, für Menschen unerreichbar ist (wie der Garten Eden?). Das schließt die Möglichkeit nicht aus, dass Boten aus dem Bereich der Heiligen zur Welt der Menschen gesandt werden, wie im Fall von Gandalf während des Krieges um den Ring.[20]

Eine zweite Beobachtung betrifft das zentrale Thema von Tolkiens Welt. Seine Welt ist gekennzeichnet durch einen laufenden Kampf zwischen den Kräften des Übels und, allgemein ausgedrückt, den Elben und Menschen. Er zieht sich durch seine Geschichten. Gleichzeitig liegt auf der Hand, wie immer wieder deutlich wird, dass das Böse nicht ausgelöscht oder von der Welt verbannt werden kann. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, gibt es einen Heiligen mit luziferischen Zügen. Von ihm und seinen Anhängern geht das Böse immer wieder aus. Da die Heiligen jedoch von Gott abstammen, geht auch das Übel auf Gott, auf den Einen, zurück. In Tolkiens Sicht ist das Böse ein integraler Bestandteil des Daseins und kann nicht umgangen werden.[21] Und dennoch scheinen sich Elben und Menschen in ihrem Kampf gegen das Übel vom Göttlichen unterstützt zu fühlen. Sie bezeichnen bestimmte Ereignisse als „Zufall" oder „Glück" oder „Schicksal", wodurch die Vorsehung (oder Gott?) in Mittelerde am Werk zu sein scheint.

[1] J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe,* Bd. 3, 173; Bd. 1 aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Krege, Stuttgart 2000; Bd. 2 und 3 aus dem Englischen übersetzt von Margaret Carroux, Stuttgart 1980.

[2] Vgl. Humphrey Carpenter, *J. R. R. Tolkien. Eine Biographie,* München 1991.

[3] Vgl. Tom Shippey, *J.R.R. Tolkien. Author of the Century,* London 2000, xx-xxi. Deutsche Ausgabe: *J. R. R. Tolkien - Autor des Jahrhunderts,* Stuttgart 2002; vgl. außerdem Joseph Pearce, *Tolkien: Man and Myth. A Literary Life,* London 1998, 1-10. In einer der Umfragen kam *Der Herr der Ringe* lediglich auf den zweiten Platz. Den ersten Platz belegte die Bibel.

[4] Dieser Artikel, der dem Werk *Der Herr der Ringe* den meisten Platz widmet, liefert eine kurze Einführung in Tolkiens Welt im Hinblick auf ihren Gott und ihre himmlischen Kreaturen. Dieser Überblick erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[5] J. R. R. Tolkien, *Das Silmarillion,* hg. von Christopher Tolkien, aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Krege, Stuttgart 1978. Im *Silmarillion,* das posthum veröffentlicht wurde, hat Tolkiens Sohn Christopher versucht, einen Überblick und eine Harmonisierung der verschiedenen Erzählungen der Mythologie seines Vaters vorzunehmen, die zwischen 1917 und 1981 geschrieben wurden. Die oft widersprüchlichen Fassungen der Tolkienschen Mythologie wurden in der zwölfbändigen Reihe *The History of Middle-earth,* hg. von Christopher Tolkien, London 1983-1996, herausgegeben.

[6] Vgl. *The Return of the Shadow,* in: Christopher Tolkien (Hg.), The History of Middle-earth, Bd. VI, London 1988.

[7] Das angegebene Zitat wurde leicht abgeändert: Statt „der Eine" steht im Original „Iluvátar", „die Ainur" wurden durch „die Heiligen" ersetzt. Das gilt für alle Zitate, in denen sich im Original „die Ainur " und „Iluvátar" finden.

[8] Selbstverständlich ist *Der Herr der Ringe* nur eine von vielen Geschichten, die in dieser Welt spielen.

[9] Diese Ansicht vertritt Tom Shippey in *The Road to Middle-earth*, London 1982, 114-115. Vgl. Patricia Meyer Spacks, *Power and Meaning in The Lord of the Rings*, in: N. D. Isaacs/R. A. Zimbardo (Hg.), Tolkien and the Critics. Essays on J. R. R. Tolkien's Lord of the Rings, Notre Dame, Indiana, 1968, 81-99; vgl. ebenso Gunnar Urang, *Shadows of Heaven. Religion and Fantasy in the Writings of C. S. Lewis, Charles Williams and J. R. R. Tolkien*, Philadelphia 1971, 113-120.

[10] Die Hobbits sind eine von Tolkien erfundene Spezies. Im Prolog zu *Der Herr der Ringe* sagt er: „Die Hobbits sind ein unscheinbares, aber sehr altes Volk ... sie sind ein kleinwüchsiges Volk, kleiner noch als Zwerge, zumindest weniger stark und stämmig, wenn auch nahezu gleich groß, zwischen zwei und vier Fuß nach unseren Maßen" (15f). Aus dem Prolog wird ersichtlich, dass sie in mancherlei Hinsicht mit dem Menschen verwandt sind. Sie ähneln Engländern im viktorianischen Zeitalter in einer Art von prämoderner Gesellschaft

[11] Tolkien, *Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 323. Aragorn hat einige christusähnliche Charakterzüge - genauso wie das ganze Buch ist er stark von Tolkiens Katholizismus geprägt: Vgl. meinen Artikel *God in Middle-earth?*, in: Birgit Verstappen u.a. (Hg.), *Vreemde verhalen, goed nieuws? Over Harry Potter en andere helden*, Nijmegen 2003, 94-111; vgl. außerdem meinen Artikel *Tom Bombadil's Biblical Connections*, in: Mallorn. The Journal of the Tolkien Society 37 (1999), 15-18.

[12] „Ja, es war Glück oder Schicksal, was dich gerettet hat", folgert Gandalf, als Frodo beim Angriff der Schwarzen Reiter nicht ins Herz getroffen, sondern nur an der Schulter verwundet wird (*Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 291).

[13] Shippey, *Author of the Century*, aaO., 145.

[14] *Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 317. Vgl. die Worte Galadriels, der Elbenkönigin: „Vielleicht liegt der Weg, den jeder von euch gehen wird, schon vor seinen Füßen, ohne dass er ihn sieht." (Bd. 1, 477)

[15] „Im übrigen muß man sein Schicksal ergreifen, sonst - womöglich - greift es nicht: das fatum braucht die virtus" - Odo Marquard, *Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren*, in: ders. u.a. (Hg.), Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposion, München 1977, 7-26, hier 8.

[16] Vgl. Gandalf: „Entscheiden können wir nur, was wir mit der Zeit, die uns gegeben ist, anfangen." (*Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 77)

[17] *Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 1, 515-516.

[18] Aus Gründen der Klarheit und des Platzmangels werde ich mich nicht mit den Anspielungen auf Elbereth (wie z.B. im Lied „A Elbereth Gilthoniel") beschäftigen. Das gleiche gilt für die drei Erwähnungen der Valar, die zu den Heiligen gehören (*Der Herr der Ringe*, aaO., Bd. 2, 308, Bd. 3, 124, 277).

[19] Humphrey Carpenter (Hg.), *J. R. R. Tolkien. Briefe*, aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Krege, Stuttgart 1991. Der Brief ist datiert auf den 2. Dezember 1953.

[20] Tolkien bezeichnete Gandalf in einem seiner Briefe als angellos; vgl. Carpenter, *Briefe*, aaO.

[21] Eine interessante Diskussion der Tolkienschen Auffassung vom Bösen findet sich in Shippey, *Autor des Jahrhunderts*, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Vom Vater der Waisen zum Bruder der Schakale und Gefährten der Strauße

Meditation über Ijob

Elsa Tamez

Für uns in Lateinamerika ist das Buch Ijob ein Beispiel für den Protest derer, die aufgrund von Ungerechtigkeit leiden. Ebenso ist es eine biblische Quelle, die uns vom Misthaufen aus eine andere Weise, vom Gott der Gnade zu sprechen, entdecken lässt.[1] Die Schreie Ijobs nach Gerechtigkeit sind so stark, dass diejenigen, die aufgrund von Unrecht leiden, all ihre Aufmerksamkeit auf das elende und verlassene Leben Ijobs richten. Von seinem Leben davor lässt sich wenig sagen: Er war ein reicher, angesehener, frommer Mann voller Mitgefühl mit den Armen. Man hält sich kaum beim „Happy end" auf und übergeht die verletzenden Worte Ijobs gegen die Ausgestoßenen, „das elende und verachtete Volk, mit Peitschenhieben aus ihrem Land vertrieben" (30,1-10). Mit anderen Worten: Die Stärke der Lektüre aus der Perspektive Lateinamerikas lag fast immer in der Identifikation und Solidarität mit dem Leid der beiden, die unter ungerechter Armut, Krankheit und Verlassenheit leiden und diesem Leid Ausdruck verleihen: mit den Schreien Ijobs und des ausgeschlossenen Volkes heute.

Diese beiden Stimmen vereinen sich zuweilen, zuweilen entfernen sie sich aber auch voneinander. Wenn Ijob auch als Spiegel dienen konnte, um die eigene Realität der Ungerechtigkeit besser wahrzunehmen, so musste zugleich auch Ijob selbst von der langen Unrechtserfahrung des armen lateinamerikanischen Volkes lernen. Teile aus dem folgenden „Brief an Ijob"[2] (in den unten folgenden, kursiv gesetzten Passagen, Anm. d. Ü.) geben beides wieder: den Übereinklang und die Distanz der beiden Stimmen. Es handelt sich um einen Anfang der achtziger Jahre geschriebenen Brief. Das war die Zeit der finstersten Diktaturen in Mittelamerika. In dieser Meditation wollen wir ausgehend von diesem Brief und neuen, aktuellen Aspekten die Harmonie und die Dissonanz der beiden Stimmen analysieren.

Ijob wird hier als Bruder bezeichnet. Er ist nicht mehr wie früher der Vater der Armen (29,16), denen alle, Arme wie Reiche, Verehrung entgegenbrachten (29,1-11). Hier geht es um Ijob, den Bruder der Strauße und Freund der Schakale (30,29).

Bruder Ijob,
deine Schmerzensschreie und dein Protest sind uns bis ins Mark gedrungen und haben uns den Schlaf geraubt. Blut strömt aus unseren Ohren. Deine Hände bewegen sich in

alle Richtungen: Sie zeigen uns etwas, sie schlagen uns, sie flehen uns an, sie beschwören uns, sie zerren an uns, sie streicheln uns, sie stoßen uns. Wohin nimmst du uns mit fort, Freund Ijob? Dein Todesgestank ist uns in die Nase gestiegen, wir riechen dich von allen Seiten. Dein bis auf die Knochen abgemagerter Körper beunruhigt uns. An unserem Fleisch hängen Fetzen von deinem zerfressenen Fleisch. Du hast uns angesteckt, Bruder Ijob, uns und unsere Familien, unser Volk. Und dein Blick voller Durst nach Gerechtigkeit und dein Atem voller Zorn haben uns Mut, Zärtlichkeit und Hoffnung eingeflößt.

Als der reiche und fromme Ijob aufhört, reich und fromm zu sein, und ins Unglück stürzt, gerät er in die Welt der Elenden. Seine vom Schmerz erstickten Schreie und sein Aufbegehren gegen das Unrecht lassen das Misstrauen derer, die gleichermaßen leiden, weichen. An seine Stelle treten Identifikation und Solidarität. Ijobs Geschick wird zu einem Spiegel. Mit Hilfe seines Lebens, das als schreckliches Schauspiel dargestellt wird, nimmt man die eigene Situation wahr und stellt sie in Frage. Warum wird das Leben der Welt des Elends in unserer Situation nicht, wie es mit Ijob geschah, von der Nacht in einen neuen Morgen verwandelt? Das geht nun schon so seit fünfhundert Jahren, und die Gewohnheit, so zu leben, lässt uns glauben, dass das natürlich sei oder völlig dem Willen Gottes entspräche. Mit seinem Protest trägt Ijob zur Bekehrung jener bei, die bereits vergessen haben, dass uns das Leben nicht gegeben wurde, damit es uns schlecht geht. Ijob ermutigt uns zum Protest angesichts des Leids der Unschuldigen:

Wie mutig du bist, Bruder! Was für eine Widerstandskraft du hast! Du bist wie wir abschreckend, krank, verlassen, verachtet, unterdrückt. Du rufst Ekel hervor (wir auch?). Deine Freunde Elifas, Bildad und Zofar hören nicht auf, dich zu quälen und dir schlechte Ratschläge zu geben. Sie sagen, es sei Sünde, wenn du protestierst und darauf bestehst, dass du unschuldig bist; dass Gott dich bestraft habe und dass du bereuen müsstest. Und du, mein Freund, findest dich trotzdem nicht damit ab und schreist nur noch lauter. Du glaubst ihnen nicht und streitest mit ihnen. Ja mehr noch: Du erdreistest dich sogar, mit dem Allmächtigen selbst zu streiten, du klagst ihn an wegen deines Unglücks, du klagst ihn an, weil er angesichts deines Leidens schweigt. Du kämpfst gegen ihn, gegen den, der dein Freund war und dich nun verlassen hat, ohne dass du sagen könntest, warum. Du bestehst darauf, dass du gerecht und ohne Schuld warst. Du hast alles Recht, dich zu verteidigen, denn du bist ein Mensch. Es ist das Recht der Menschen, gegen das ungerechte Leid zu protestieren.

In Lateinamerika wird Ijob wegen seines Widerstands und seines Muts bewundert, die Dinge nicht so hinzunehmen, wie sie sind. Ijob ist für uns ein Spiegel, der uns die eigene Realität deutlicher erkennen lässt, er ist eine Schreckensgestalt, die Ekel erregt. Doch da er „wie wir" ist, taucht eine im Text enthaltene schmerzliche Frage auf, die bisher verborgen war: Erregen wir selbst Ekel? Dieser Gedanke kommt einem nur in den Sinn, wenn man durch jemanden, der selbst Ekel hervorruft, weiß, was es bedeutet, ekelerregend zu sein. Das Bewundernswerte ist, dass derjenige, der Ekel hervorruft, nicht wie ein Bettler wimmernd die

Hand ausstreckt und beschämt mit gesenktem Haupt um Gerechtigkeit fleht. Er protestiert gegen diejenigen, die er vor sich hat: gegen die Weisen, gegen Gott und sogar gegen die jungen Leute unter den Ausgestoßenen, die ihn auslachen (30,1). Er protestiert gegen die Freunde, denn ihre Theologie taugt nichts; gegen Gott, denn er zeigt sich nicht, um für ihn und gegen diejenigen einzutreten, die sich über ihn lustig machen. Der Protest Ijobs bestärkt das lateinamerikanische Volk in seinem Recht, gegen die Ungerechtigkeiten zu protestieren: früher gegen die *Conquista,* dann gegen die Diktaturen und heute gegen die ökonomische Globalisierung.

Angesichts der Entscheidung, vor die uns das Buch Ijob stellt und die dazu zwingt, Gott im Licht eines sehr klaren logischen Schlusses zu sehen („Wenn Ijob unschuldig ist, dann ist Gott schuldig, wenn Gott gerecht ist, dann hat Ijob die Strafe verdient"), lädt man in Lateinamerika diese Person ein, andere Wege zu beschreiten, denn die lang andauernde Erfahrung von Ungerechtigkeit ließ unsere Leute zu Experten darin werden, Auswege zu finden. Ijob hat diese Erfahrung nicht. Wie gerecht er sich auch gegenüber den Armen, Witwen und Waisen verhalten hat - er war weit davon entfernt, die Welt der Elenden zu kennen. Für ihn ist es schwer, Alternativen auszumachen, denn er kennt nur eine Art der Gotteserfahrung, nämlich die Beziehung zu Gott aus einem bequemen Leben in Wohlstand, und er kennt nur eine geradlinige Theologie, die von der Lehre der Vergeltung von guten und bösen Taten geprägt ist. Seine Erfahrung auf dem Misthaufen lässt ihn protestieren, aber da er unerwartet und überraschend in diese Situation gerät, ist er nicht in der Lage, eine neue Art, Gott zu erkennen und von Gott zu sprechen, wahrzunehmen. Unser Volk, das bereits seit einigen hundert Jahren vom Misthaufen aus Gottes Stimme vernommen hat, kann ihm einen Rat geben. Von daher stellt es auch Ijob in Frage:

Aber seien auch wir still, Freund Ijob. Beklagen wir uns nicht länger. Wir haben schon genug gejammert. Deine weise Rede hat die Weisen verstummen lassen. Sie haben keine Argumente mehr, es gibt keinen Gott, der ihnen den Rücken stärkt. Lassen wir Gott selbst vor uns erscheinen und Rechenschaft ablegen für sein Schweigen. Das Schweigen Gottes ist geheimnisvoll, zuweilen erfüllt es uns mit Schrecken, es lähmt uns angesichts der Legion von Teufeln, die das Leben der Menschen zertreten. Aber ohne dieses Schweigen Gottes können wir nicht Mensch

Die Autorin

Elsa Tamez wurde 1950 in Mexiko geboren. 1979 erhielt sie vom lateinamerikanischen Bibelseminar das Lizentiat in Theologie und 1986 an der nationalen Universität von Costa Rica das Lizentiat in Literatur und Sprachwissenschaft. Sie promovierte in Theologie an der Universität Lausanne (Schweiz). Sie gehört der Fakultät der Lateinamerikanischen Bibeluniversität und dem Ökumenischen Forschungszentrum (DEI) in Costa Rica an. Auf deutsch erschien von ihr unter anderem: 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). Für CONCILIUM gab sie zuletzt, zusammen mit Regina Ammicht Quinn und Maureen Junker-Kenny, das Heft „Menschenwürde in der Debatte" (2/2003) heraus. Anschrift: Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José, Costa Rica. E-Mail: Eltamez@amnet.co.cr.

sein. Wenn Gott viel spricht, wird der Mensch taub. Er hört den Schrei des Armen nicht, der leidet. Er verroht, er macht sich nicht auf den Weg, er hofft nicht, er kann nichts und erträgt nichts. Gott schweigt, damit der Mensch spricht, protestiert, kämpft. Gott hüllt sich in Schweigen, weil er will, dass der Mensch ein Mensch sei. Wenn Gott schweigt und der Mensch weint, dann weint Gott in Solidarität mit ihm, doch er greift nicht ein, er wartet auf den Protestschrei.

Unser Volk weiß, wie man auf Gott hören muss, wie man ihn spüren kann. Wenn es das nicht wüsste und wenn es ihn nicht spürte, dann wären die Kulturen unserer Vorfahren bereits verschwunden. Man hätte uns ausgelöscht, weil es uns an Glauben gefehlt hätte und weil wir nicht im Stande gewesen wären, gegen so viel Ungerechtigkeit und Lüge Widerstand zu leisten. Man hofft in irgendeiner Form auf Gott und weiß nie, wie er antworten wird, aber man ist sich sicher, dass er antworten wird. Manchmal - oft sogar - kommt es einigen so vor, als hätte sich Gott auf eine lange Reise begeben und als wäre er völlig verschwunden, doch im Grunde wissen sie, dass er hier ist, dass er immer da ist oder zurückkommen wird. Im Allgemeinen nimmt man Gott in den kleinen Dingen wahr, die aber niemals als klein erachtet werden: in den Solidaritätserweisen des Nachbarn oder im Feigenkaktus. „Fluche Gott und stirb" (2,9). Auch das gehört zu den Stimmen, die sich bei unseren Leuten bemerkbar machen aus der Tiefe des gerechten Zorns, wenn man an die Grenzen des Schweigens Gottes stößt. Aber im Gegensatz zu Ijob tun sie das nicht als Dummheit ab. Es sind rebellische Stimmen, die nicht nur Gerechtigkeit, sondern solidarische Zärtlichkeit einfordern. Wer sagt, dass er Gott hasst, klagt im Grunde über Gottes Abwesenheit, und deshalb bewirken die Flüche gegen Gott nicht Zurückweisung, sondern die Umarmung derer, die ein Gespür haben für das starke Bedürfnis nach körperlicher Zuwendung, das starke Bedürfnis nach der Gegenwart Gottes. Was Ijob nottat, war genau diese Haltung von Seiten seiner Freunde Elifas, Bildad und Zofar, und nicht die Ablehnung Gottes, den er als einen Feind betrachten und wegen des erfahrenen Unrechts verfluchen sollte. Die an Ijob gerichteten Ratschläge sind Antwortversuche für einen selbst. Sie helfen einem auf irgendeine Weise, die Abwesenheit Gottes vor sich selbst zu erklären, vor allem aber, sie zu ertragen.
Die neue Art, über Gott zu sprechen, wird - abgesehen von Ijobs Protest - in den beiden Reden Gottes sichtbar, in denen er den Dialog mit Ijob aufnimmt und ihn herausfordert.

Seit damals spricht Gott wieder, aber im Zwiegespräch mit uns. Er belehrt uns darüber, wie die Felsenziege wirft und ihre Jungen in der Stunde der Geburt freisetzt, wie diese stark werden, fortziehen, und nicht mehr heimkehren, um die Milch der Mutter zu trinken. Gott belehrt uns darüber, wie frei der Wildesel ist, wie er über das Gedränge in der Stadt lacht, auf keinen Treiber hört und sich selbst Nahrung sucht. Der wilde Büffel sträubt sich dagegen, die Nächte in einem Stall zu verbringen. Der Strauß macht sich über den Reiter lustig, der ihn auf der Straße nicht einholen kann. Das Ross wiehert ehrfurchtgebietend und scheut auch vor dem Schwert nicht zurück. Und der Adler fliegt auf den höchsten Gipfel, um seinen Blick über die ganze Welt schweifen zu lassen.

Ihnen allen hat Gott ihre Stärke und Freiheit gegeben. Erheben wir uns, Freund Ijob, denn den Leviatan kann man nicht mit einer Angelrute fangen und das Ungeheuer Behemot nicht mit einem Lächeln bezwingen. Es sind mächtige Gewalten, die nur die Kraft Gottes in unseren Kräften besiegen kann. Der Herr fordert uns heraus; so antworten wir ihm!

Diese Sprache - Gustavo Gutiérrez nennt sie die Sprache der Kontemplation - ist unserem Volk hinreichend vertraut. Man muss zugestehen, dass die prophetische Sprache nicht die Sprache aller ist, sondern vielmehr derer, die ein gewisses Niveau politischen Bewusstseins erlangt haben und dabei helfen, dieses Bewusstsein bei ihren Brüdern und Schwestern wachzurufen. Die Sprache der kleinen Leute bei uns orientiert sich vor allem an der Natur, an der Beobachtung der alltäglichen Dinge. Sie ist voller Weisheit, die der Kontemplation entspringt. Deshalb können diese Leute die Stimme Gottes vernehmen und viel leichter als Ijob vermittels Gottes Schöpfung und der gegenseitigen Zuwendung der Menschen mit Gott ins Gespräch treten. Ijob ist dazu nicht im Stande, Gott muss direkt eingreifen und ihn lehren, erwachsen und unabhängig zu sein, damit er zu streiten aufhört. Sein früheres Leben lässt das nicht zu. Er war ein in der Stadt lebender Reicher, der in den Kategorien der Ehre dachte, eine privilegierte Stellung innerhalb der Stadt innehatte, sich nicht um das tägliche Brot sorgen musste, von Gott wie ein Schoßhund gehätschelt wurde und Belohnung für etwas erwartete, was doch nur seine Pflicht als Mensch war: sich den Armen und Wehrlosen gegenüber als gerecht und solidarisch zu erweisen. Der Brief des lateinamerikanischen Volkes lehrt Ijob, wie er seinen beklagenswerten Zustand überwinden kann, wie er sich von den schlechten Angewohnheiten befreien kann, die noch aus seiner marktförmigen Abhängigkeit von Gott her resultieren, die nach Art eines Warentausches funktioniert: Dinge gegen Anbetung. Die wilden Tiere sind stark und frei, Ijob ist frei, die Völker dürfen nicht durch Marktbeziehungen geknechtet werden, weder durch Marktbeziehungen mit Gott noch durch solche zwischen den Menschen.

Ijob, den wir nun Gefährten nennen, muss sich vom Misthaufen erheben und aufhören, mit Gott zu streiten, denn dadurch erreicht er nicht viel. Die Erfahrung unserer Völker weiß es besser als Ijob. Sie wissen, dass es wichtig ist, zu protestieren, und sie bewundern Ijobs Mut. Doch für unsere Leute reicht die Herausforderung Gottes viel weiter und erschöpft sich nicht darin, Schuldige auszumachen. Die Macht des Bösen fordert alle heraus, auch den Allmächtigen. Leviatan ist - Gott sagt es selbst - „der König aller wilden Tiere" (Ijob 41,26). Ijob muss sich erheben, um mit Gott zusammen die Schöpfung neu zu ordnen, er muss zu seinem Helfer, zu seinem Gefährten werden. Aber nicht, indem er alle Übeltäter, die ihm über den Weg laufen, tötet, damit die Gerechtigkeit aufblühe (Ijob 40,11-14). Denn Gottes Barmherzigkeit ist so groß wie Behemot und Leviatan. Wer zu Unrecht leidet, wünscht nicht das Ende *der* Bösen, sondern *des* Bösen, auch wenn er manchmal im Gebet die Feinde verflucht und ihre Vernichtung erfleht, weil das den Schmerz ein wenig erträglicher macht. Wenn man

daran glaubt, dass „eine andere Welt möglich ist“[3], dann deshalb, weil man im Grunde weiß, dass sowohl Behemot als auch Leviatan Geschöpfe sind wie die Menschen auch und sich „wie die Rinder vom Gras nähren“ (Ijob 40,15). Es ist möglich, sie zu zähmen, und Gott hält sie auf irgendeine Art unter Kontrolle.
Ijobs Erfahrung des Leidens lässt ihn bis zu einem gewissen Grad in die Welt der Elenden gelangen und so das Elend der Anderen kennen lernen. Diese unvermeidliche Erfahrung hilft ihm, seinen Blickwinkel zu ändern. Seine Rehabilitation am Ende des Buches stellt ihn vor Alternativen, die im Buch Ijob nicht ausdrücklich zur Sprache kommen. Doch die Armen, Verlassenen, Kranken, die nicht rehabilitiert wurden, werfen die Frage nach diesen Alternativen bis heute auf.

Freund Ijob, nun hast du Gott wirklich kennen gelernt. Nach dieser Erfahrung des Schmerzes wirst du nie wieder der von früher sein. Du wirst nicht wieder dieser reiche Mann sein, dem alles mundgerecht gereicht wurde, der denen, die nichts hatten, von seinem Überfluss abgab. Du hast die Nähe der Elenden erfahren, und niemand kann diese Erfahrung aus deiner Geschichte tilgen. Nun kennst du Gott besser. Gott hat dich rehabilitiert. Und was ist mit uns? Wir warten auf dich auf dem Misthaufen.

In den Augen unseres Volkes war es Ijobs Erfahrung auf dem Misthaufen, die ihn Gott besser erkennen ließ. Es ist jene Seite, die Ijob nicht kannte, als er noch alles besaß. Ijob hat, ohne dass er es wollte, diese Schranke überwunden, die eine strahlende Welt im Überfluss von einer dunklen Welt trennt, die jene auf der hellen Seite nicht kennen und vor der sie Angst haben. Es ist nicht dasselbe, auf der einen Seite Vater und Beschützer der Armen und auf der anderen Seite „Freund der Schakale und Bruder der Strauße“ zu sein. Auf jener Seite gibt es Sicherheit, Ansehen und Ehre (Ijob 29,1-9), auf dieser Seite Unsicherheit, Verlassenheit und Überlebenskampf (Ijob 30,1-14). Es ist jedenfalls das, was man von Ferne, vor allem von der einen, der hellen Seite her, wahrnimmt. Wenn man inmitten der Armen und Elenden lebt, wird das fehlende Sehvermögen in der Dunkelheit, das vor allem von der Helligkeit der anderen Seite verursacht wird, in dem Maß verschwinden, in dem sich die Augen an diese Welt gewöhnen. Wenn jemand mit anderen zusammenlebt, wird nach und nach Licht ins Dunkel dringen und die Gesichter und das Leben der Elenden anders erscheinen lassen. Sie sind weniger monströs, als es von Weitem, von der anderen Seite her, den Anschein hatte. Es sind Gesichter und Lebensgeschichten eines viel menschlicheren, freieren und solidarischeren Lebens. Die menschlichen Untugenden wie Rivalität und Gewalt sind natürlich immer vorhanden, aber nicht mehr als in der hellen Welt, wo der Schein und die Lüge deutlicher regieren. In beiden Welten ist die Erfahrung Gottes jeweils eine andere.
Schmerzlicher für unser Volk sind die Worte, die Ijob gebraucht, um den Kontrast zwischen seinem früheren Leben und seinem jetzigen Zustand auszumalen:

„Doch nun lachen die über mich, die jünger sind als ich,
deren Väter ich nicht einmal den Herdenhunden zugesellt hätte.

Was hätten mir auch ihre Arme genutzt,
da es Leute ohne Kraft waren, von Hunger und Elend ausgezehrt?
Sie nagten die Wurzeln der Steppe in einem wüsten und öden Land.
Sie sammelten bittere Kräuter zwischen Gestrüpp
und ernährten sich von Ginsterwurzeln.
Sie wurden von der Gemeinschaft ausgestoßen
und wie Räuber mit lautem Geschrei in die Flucht geschlagen.
Sie lebten in steilen Schluchten, in den Boden- und Felsspalten.
Sie schrieen zwischen dem Gestrüpp
und hockten zusammengekauert unter den Dornen.
Ein niederträchtiges und verachtetes Volk,
mit Peitschenhieben von ihrem Land vertrieben!" (Ijob 30,1-8)

Es schmerzt, diese Worte aus dem Mund Ijobs zu vernehmen. Wegen der Solidarität mit seinem Leiden und dem Protest gegen das Unrecht ist man geneigt, sie zu überlesen. Doch man schielt doch aus dem Augenwinkel heraus auf diese Seiten, und man empfindet seine Worte wie Steinwürfe: Für die einen ist es Verrat, für die anderen Unverständnis von Seiten Ijobs. Diese verletzenden Reden Ijobs beweisen, dass er die Schwelle nur halb überschritten hat, bloß mit seinem Körper, aber nicht mit seinem Geist und mit seiner Sicht der Wirklichkeit. Vielleicht lachen ja jene aus der Welt, die als die dunkle gilt, ihn gerade deswegen aus. Denn über ihn zu lachen ist so, wie über die Dekadenz einer strahlenden Welt zu lachen, die für die Elenden in weiter Ferne liegt. Angesichts dieser Texte geht man auf Distanz zu Ijob, denn man wünscht sich, dass er wirklich zum Bruder wird, zum Bruder nicht nur der Armen, die auf Gott hoffen, sondern der Ausgestoßenen und Entwurzelten, der Schakale und Strauße. Ijob möge seine eigenen Worte ernst nehmen und sie sich zu Eigen machen, wenn er sagt: Ich bin der Bruder der Schakale und Gefährte der Strauße.
Ijob benutzt die Worte jener Seite, um sich auf die Elenden auf dieser Seite zu beziehen, weil er vielleicht nicht dahin gelangte, diese Welt als ganze kennen zu lernen. Roque Dalton[4], ein Dichter aus El Salvador, kann Ijob mit seinem *Liebesgedicht*[5] lehren, dass auch die auf der dunklen Seite seine Geschwister und Gefährten sind:

„Die den Panamakanal ausgehoben haben
Die die Pazifikflotte in den kalifornischen Stützpunkten instand gesetzt haben
Die in den Gefängnissen von Guatemala, Mexiko, Honduras und Nicaragua verfault sind
als Räuber, Schmuggler, Betrüger und Hungerleider
Die man immer für alles verdächtigt hat
Die die Bars und Bordelle aller Häfen und Hauptstädte in der Region bevölkerten
Die Mais pflanzten im Wald in der Fremde
Die Könige der Roten Seite
Die, von denen nie jemand weiß, woher sie kommen
Die besten Handwerker der Welt

Die beim Grenzübertritt von Schüssen durchsiebt wurden
Die an der Malaria, an einem Skorpionstich oder am Biss der Gelbbartschlange[6]
in der Hölle der Bananenplantagen starben
Die betrunken die Nationalhymne grölten
Unter dem pazifischen Wirbelsturm oder unter dem Schnee des Nordens
Die Schnorrer, Bettler und Kiffer
Die einfältigen Hurensöhne
Die um ein Haar nicht mehr zurück konnten
Die ein wenig mehr Glück hatten
Die Leute, die ständig ohne Ausweispapiere sind
Die Allesmacher, Allesverkäufer, Allesfresser
Die ersten, die das Messer zücken
Die allertraurigsten Gestalten der Welt
Meine Landsleute
Meine Geschwister."

Der Brief an Ijob schließt mit der allgegenwärtigen Frage: Wann werden sich die Verhältnisse zwischen uns auf dieser Erde ändern? Die Gefährten und Geschwister Ijobs warten auf ihn auf dem Misthaufen.

[1] Für Gustavo Gutiérrez vereinigen sich im Buch Ijob prophetische und kontemplative Texte. Die Letzteren sind unverzichtbar für ein Verständnis, das den Rahmen des bloß Rationalen übersteigt und sich für das Unerwartete öffnet. Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob,* München/Mainz 1988.

[2] Elsa Tamez, *Brief an Ijob,* in: Páginas 53 (1983), 2 und 39. Hier wurden einige Absätze des Briefes weggelassen. Der komplette Text auf deutsch: *Ein Brief an Hiob* erschien in: John S. Pobee/Bärbel von Wartenberg-Potter (Hg.), Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt, Offenbach am Main 1987, 68-71.

[3] Die Autorin greift hier ein zentrales Motto der weltweiten globalisierungskritischen Bewegung auf, wie sie sich etwa in den Weltsozialforen manifestiert. (Anm. d. Übers.)

[4] Roque Dalton war ein über die Grenzen seines Landes hinaus bekannter Schriftsteller aus El Salvador. Er war Mitglied der Kommunistischen Partei. Aufgrund des Verdachts, dass er mit dem CIA kollaboriere (dieser Verdacht hat sich später als falsch erwiesen), wurde er 1975 von einem Revolutionstribunal der FMLN (Befreiungsfront Farabundo Martí) zum Tode verurteilt und im Mai 1975 ermordet. Beteiligte an diesem Mord haben dies später als einen der tragischsten Irrtümer der FMLN bezeichnet. Roque Dalton gilt als das prominenteste Beispiel dieser Schuldgeschichte der FMLN, die wegen des bestehenden Sicherheitsrisikos auf Verdacht hin eigene GenossInnen liquidiert hat. Vgl. dazu: R. Leonhard, *Zerfleischt von Hunden und Aasvögeln,* in: die tageszeitung, 18. August 1995. (Anm. d. Übers.)

[5] Einige Teile des Gedichts wurden um der größeren Klarheit willen weggelassen. Die Hervorhebung stammt von mir.

[6] Es handelt sich um eine äußerst giftige Schlange, die nur in Zentralamerika vorkommt und dort wegen ihres ockergelben Unterkiefers als „barba amarilla" bezeichnet wird. (Anm. d. Übers.)

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

Eine „positive" Auslegung Ijobs im Kontext von HIV/AIDS in Südafrika

Gerald West mit Bongi Zengele

Da ich hier über das Lesen der Bibel mit Menschen schreibe, die mit HIV und AIDS leben, beginne ich mit einer Mahnung zur Vorsicht. Es bereitet mir Sorgen, wenn wohlmeinende Menschen, die nicht HIV-positiv sind, vorschreiben, welche biblischen Texte für HIV-positive Menschen relevant sind. Die Frage danach, was wir im Kontext von HIV/AIDS in der Bibel lesen und wie wir es lesen, muss im Wesentlichen durch tatsächliche Zusammenarbeit mit Menschen, die mit dem Virus leben, ermittelt werden. Wir sind zwar alle betroffen und zum Teil auch durch die tägliche Realität von HIV/AIDS geprägt, aber wir sind nicht alle infiziert. Neben den anderen Befreiungstheologien, die unsere afrikanischen Kontexte geprägt haben - und ich rede hier insbesondere von Befreiungstheologien, die sich um Rasse, Klasse, Geschlecht und Kultur drehen - muss jetzt HIV/AIDS seinen Platz einnehmen (s. z.B. Maluleke 2000; Nicolson 2000). Und eine HIV/AIDS-Befreiungstheologie verlangt, dass wir der *Erfahrung* derer, die infiziert sind, einen erkenntnistheoretischen Vorrang einräumen. Per Frostin hat Recht, wenn er sagt, dass das entscheidende Merkmal der Befreiungstheologien nicht der Inhalt, sondern die Methodologie sei (Frostin 1988, 11), und der Schlüssel zur Methodologie der Befreiungstheologien ist die erkenntnistheoretische Privilegierung derer, die diese spezielle Marginalisierung erfahren. Menschen, die die gelebte Wirklichkeit von HIV/AIDS kennen, müssen die hauptsächlichen *Interlokutoren* der Theologie werden (s. Frostin 1988: 6-11).

Eine persönliche Geschichte mag an dieser Stelle diesen wichtigen Punkt unterstreichen. Bei einer Diskussion zum Tee an der Theologischen Fakultät der Universität von KwaZulu-Natal, wo ich unterrichte, wandte sich unser Gespräch dem Thema der Menschlichkeit und Göttlichkeit Jesu zu (gelegentlich kommt es in den Teestunden an unserer Fakultät in der Tat zu ernsten theologischen Diskussionen!). In dieser entspannten und ein wenig experimentierfreudigen Umgebung erlaubte ich mir anzumerken, dass ebenso wie die afroamerikanische Schwarze Theologie behauptete, Jesus sei schwarz, und die Feministische Theologie behauptete, Jesus sei weiblich, so könnte eine HIV/AIDS-Theologie behaupten, dass das Blut Jesu HIV-positiv sei. Mir schien eine solche Behauptung auf gleicher Ebene mit ähnlichen theologischen Ansätzen verwandter Kämpfe zu stehen. Eine Kollegin, Phumzile Zondi-Mabizela, die HIV-positiv ist, erwiderte, dass sie sich dabei unwohl fühle. Sie fuhr fort, es sei ihr theologisch sehr wichtig,

das Blut Jesu als nicht HIV-positiv zu sehen. Sie fand Hoffnung in seinem HIV-negativen Blut (Zondi-Mabizela 2003; s. auch Byamugisha u.a. 2002).

Meine zweite einleitende Anmerkung hängt mit der ersten zusammen. Im südafrikanischen Kontext konzentrieren sich gelebte Wirklichkeiten nicht auf einen einzigen Punkt; es geht nicht um ein einziges „Problem". In Südafrika ist Marginalisierung geschichtlich durchkreuzt. Rasse, Klasse, Geschlecht und Kultur spielen bei der Epidemiologie der Krankheit in unserem Land alle eine Rolle. Die harte Arbeit und die sorgfältige Analyse, die allmählich eine kontextuell relevante Theologie ins Leben gerufen haben, müssen in Gang gehalten werden, während wir diesen „neuen" Strang integrieren und einen uns gegenseitig verändernden Dialog unter den erkenntnistheoretischen Gegebenheiten der Marginalisierung in unserem Kontext fördern.

Meine dritte und letzte einleitende Anmerkung: Jeder Versuch, theologisch zu reden, ohne sich gleichzeitig mit konkreten Taten für eine angemessene und holistische Gesundheitsfürsorge (im eigentlichen Sinne des Wortes) für die Infizierten einzusetzen, ist obszön. Ein Teil unserer Aufgabe besteht darin, eine angemessene Behandlung für alle sicherzustellen[1], ein anderer Teil darin, das Problem von Stigma und Diskriminierung anzupacken. Dieser Artikel befasst sich mit der letzteren Aufgabe.

Die von HIV-positiven Menschen bevorzugten Texte

Da ich die anfangs erwähnte Mahnung ernst nehme, muss ich gestehen, dass unsere Erfahrung im „Institute of the Study of the Bible and Worker Ministry Project (ISB&WM)" [Institut für Bibelstudium und Dienst an den Arbeitern] - einem Projekt an der Schnittstelle von sozial engagierten Bibelwissenschaftlern und ganz normalen, armen, marginalisierten Menschen der Arbeiterklasse, die die Bibel lesen - eine andere ist. Bei der Arbeit mit denen, die nachweislich HIV-positiv sind und bei unserer Siyaphila-Unterstützungsgruppe für Menschen mit HIV/AIDS mitmachen, stellen wir fest, dass diese Menschen Texte des Neuen Testaments Texten des Alten Testaments vorziehen (West 2003).[2] Nachdem ich das gesagt habe, sollte ich jedoch etwas präziser sein. Die Bibelstudien, die Bongi Zengele, unsere Koordinatorin für das „Solidaritätsprogramm für Menschen, die mit HIV/AIDS leben" und Mitbegründerin der Siyaphila-Unterstützungsgruppen, anleitet, zeigen deutlich eine Vorliebe für Texte, in denen Jesus zu denen steht, die von der Gesellschaft marginalisiert werden. Es ist also nicht unbedingt das Neue Testament als Ganzes, das als Bestätigung ihrer Menschenwürde erfahren wird, sondern es sind bestimmte Texte im Neuen Testament. Wie die Erforschung der Lesegewohnheiten von Afrikanern und Afrikanerinnen ergeben hat, dürften afrikanische Christen und Christinnen tatsächlich das Alte Testament bevorzugen (Ukpong 2000; Holter 2000). Das ist wohl wiederum nicht nuanciert genug, denn es ist nicht das Alte Testament qua Altes Testament, das im Vordergrund steht, ebenso wenig wie es das Neue Testament qua Neues

Testament ist, das für die Mitglieder der Siyaphila-Hilfsgruppe vorrangig ist. Was von Bedeutung ist, sind die Verbindungslinien oder die Resonanz zwischen dem gelebten Glauben afrikanischer Christinnen und Christen und bestimmten biblischen Texten. Da vieles im Alten Testament mit den sozialreligiösen Gegebenheiten afrikanischer Christen und Christinnen übereinstimmt (Ukpong 2000), sind es Texte aus dem Alten Testament, die den Großteil ihrer Lieblingstextstellen aus der Bibel ausmachen. Interessanterweise liefert im Kontext von HIV/AIDS das Neue Testament Bezüge zur gelebten Wirklichkeit ganz normaler afrikanischer Christinnen und Christen, die mit HIV/AIDS leben. Sie werden von einem Jesus angezogen, der sich immer wieder mit Menschen identifiziert, die die Gesellschaft marginalisiert hat. Welchen Beitrag leistet dann das Buch Ijob? Ich beginne mit einer weiteren Mahnung zur Vorsicht.

Vorherrschende Theologien im Alten Testament

Das Buch Ijob, und mit ihm das Alte Testament im Allgemeinen, stellt die, die mit HIV/AIDS leben, vor ein Problem, weil in ihm anscheinend eine ganz deutliche, vorherrschende Theologie zum Tragen kommt.[3] Diese vorherrschende Theologie ist als Vergeltungstheologie bekannt; mit dieser Theologie eng verwandt ist ihre Folge-Theologie, die betont, dass Gott die absolute Kontrolle hat. Kurz gesagt behauptet die Vergeltungstheologie, dass der Mensch erntet, was er gesät hat. Wie das Sprichwort andeutet, stammt die Metapher für diese Art von Theologie aus der Landwirtschaft. Das Sprichwort (wie die Theologie selbst) erwuchs aus den frühen landwirtschaftlichen Erfahrungen des alten „Israel" (Wittenberg 1991).[4] In einem Kontext, in dem jede Familie Stammesbesitz hatte, hat die Erfahrung wohl gezeigt, dass diejenigen, die fleißig und hart arbeiteten, reichlich ernten konnten, während die, die faul waren und ihr Land vernachlässigten, Not litten. Diese Realität des landwirtschaftlichen Lebens wurde auf andere Aspekte des Gemeinschaftslebens übertragen. Vorausgesetzt dass Gott nicht nur die Landwirtschaft, sondern alle Bereiche des Lebens beherrschte, so das Argument, würden diejenigen, die ein gutes Leben führten, Gutes ernten und diejenigen, die ein schlechtes Leben führten, Schlechtes ernten.

Als sich der Kontext änderte, wurde jedoch diese auf der Gemeinschaft basierende Weisheit verfälscht, wie Gunther Wittenberg (Wittenberg 1991) sorgfältig aufgezeigt hat. Mit dem Aufstieg der Monarchie und eines zentralisierten Staates wurden dem relativ geregelten und stabilen landwirtschaftlichen Leben der normalen „Israeliten" neue Belastungen auferlegt. Vor der Monarchie hatten Gemeinschaften mit einigen unvorhersehbaren externen Faktoren zurechtkommen müssen, wie Dürre, Heuschrecken und Überfälle von benachbarten Völkern (z.B. den Philistern). Einerseits bedeutete die Monarchie Sicherheit gegen Invasionen, indem sie ein stehendes Heer bereitstellte, andererseits mussten der König, sein Hof und die Armee aber auch essen, und sie produzierten nichts. Wie Samuel die Menschen in 1 Samuel 8 warnt, als sie zu ihm kommen und um einen König

bitten, der sie regieren soll, „wie es bei allen Völkern der Fall ist", muss also ein zentralisierter monarchischer Staat von Menschen, die auf dem Land leben, Lebensmittel und Arbeit in Form von Tributen und Steuern einziehen. Jetzt trifft es nicht mehr zu, dass die Menschen ernten, was sie säen! Sie säen, aber andere außer ihnen und ihrer Familie nehmen und essen, was sie produziert haben. Mit anderen Worten: Die Erfahrung normaler Menschen, die auf dem Land leben, ist nicht mehr die, die sie mal war; jetzt ist es möglich, fleißig und hart zu arbeiten und dennoch schlecht zu leben, weil ihre Ressourcen vom zentralisierten monarchischen Staat zu dessen Erhalt eingezogen wurden.

Wie Wittenberg zeigt, hat diese veränderte Erfahrung jedoch nicht zu einer Veränderung in der Theologie geführt, zumindest nicht sofort. Wie wir wissen, verändern sich theologische Systeme nur langsam! Laut Wittenberg blieb diese Theologie bestehen, sie wurde jedoch auf den Kopf gestellt. Zuvor, als die Menschen fleißig arbeiteten, wurde allgemein angenommen, dass sie die Erträge, die sich aus der Übereinstimmung mit Gottes Ordnung ergaben, ernten würden. Um diese Vergeltungstheologie im neuen zentralisierten monarchischen System aufrechtzuerhalten, war ein Perspektivenwechsel nötig. Jetzt wurde angenommen, dass Menschen, die Wohlstand vorwiesen, vor Gott das Richtige getan hatten. Jetzt wurde behauptet, dass das Geerntete erkennen ließ, was ein Mensch gesät haben musste!

Das Problem bei dieser Theologie ist natürlich die Annahme, dass diejenigen, die durch unrechte Mittel gedeihen, gerecht gelebt haben. Viele Häuser und volle Scheunen, feine Kleider und Vieh, wie auch extravagante Importgüter wurden von der Gesellschaft als Zeichen des göttlichen Segens für ein gutes Leben gewertet. Erstaunlicherweise war diese entstellte Vergeltungstheologie von Dauer, obwohl es klare Gegenbeweise gab. Es wurde angenommen, dass Gott Herr der Lage war, und folglich mussten diejenigen, die Erfolg hatten, Gott gefällig gewesen sein, indem sie nach seiner Ordnung gelebt hatten.

Diese Art der Theologie hat wenig Verständnis für strukturbedingte Ungerechtigkeit, und ihre Verfechterinnen und Verfechter sind zumeist Menschen, die von systemischen Privilegien profitieren, sei es das rassistische Privileg der Apartheid, das Mittelstandsprivileg des Kapitalismus, oder das männliche Privileg des Patriarchats. Was wir jetzt wahrnehmen müssen, sind die verheerenden Folgen dieser Theologie für Menschen, die mit HIV/AIDS leben.

AIDS als Strafe Gottes

Angesichts meiner Analyse überrascht es nicht, dass in den meisten christlichen Gemeinschaften die Meinung vorherrscht, HIV/AIDS sei eine Strafe Gottes. Dass HIV (in unserem Kontext) hauptsächlich durch Geschlechtsverkehr übertragen wird, bestätigt diese Meinung nur noch. Nach Habakuki Lwendo findet sich eine weitere Bestätigung dieser Haltung in Aspekten afrikanischer Religionen (Lwendo 2000). Es besteht gar kein Zweifel, dass dies die herrschende Theologie ist, auf

die Menschen mit HIV/AIDS in unserer südafrikanischen Gesellschaft stoßen, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche. Sie tragen die Strafe Gottes für ihre „Sünden", insbesondere ihre sexuellen „Sünden", in ihrem Körper.

Eine „positive" Auslegung Ijobs im Kontext von HIV/AIDS in Südafrika

Zum Glück unterbrechen Fluchtlinien (Brueggemann 1993) oder Teile des Alten Testaments diese Theologie. Dafür ist das Buch Ijob ein ausgezeichnetes Beispiel.[5] Im Prolog, der in Prosa verfasst ist, betreten wir eine Welt, in der die Vergeltungstheologie ernst genommen wird. Uns wird berichtet, dass Ijob selbst nicht nur „untadelig und rechtschaffen" gewesen sei und „Gott fürchtete und das Böse (mied)" (1,1), sondern auch, dass er seine Söhne und Töchter „schickte" und sie „entsühnte", nachdem sie gefeiert hatten. „Früh am Morgen stand er auf und brachte so viele Brandopfer dar, wie er Kinder hatte. Denn Ijob sagte: Vielleicht haben meine Kinder gesündigt und Gott gelästert in ihrem Herzen." (1,5) Es wird impliziert, dass Ijobs Gesundheit und Reichtum sowie die Gesundheit und der Reichtum seiner Söhne und Töchter in direktem Zusammenhang mit Ijobs rechtschaffenem Leben stehen. Die Vergeltungstheologie greift.

Dann wird die Geschichte kompliziert, besonders für die Lesenden, die in die himmlische Debatte zwischen Gott und seinem Kollegen Satan eingeweiht sind (1,6-12). Ijob weiß jedoch nichts von der himmlischen Wette (obgleich ihr Opfer) und ist gezwungen, in einer Welt zu leben, die aus seiner Perspektive dem Prinzip der Vergeltung nicht mehr entspricht. Ijob hat gerecht gelebt - darin stimmen alle überein -, statt belohnt zu werden, wird er jedoch bestraft. Zunächst schickt sich Ijob unverdrossen in sein Los und weigert sich, Gottes Herrschaft in Frage zu stellen. Das tut er in einem Maße, dass er, nachdem er den Verlust seines Viehbestandes und seiner Dienerschaft, die Zerstörung seines Besitzes, den Tod aller seiner Kinder und seine eigene sich verschlechternde Gesundheit erlebt hat, noch sagen kann: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn" (1,21). Selbst der theologisch scharfsinnigen Aufforderung seiner Frau, seinem Leiden ein Ende zu setzen, indem er Gottes sogenannte, angebliche Ordnung in Frage stellt - „Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit [d.h. Theologie]? Lästere Gott, und stirb!" (2,9) -, entgegnet ihr Mann mit einer Bejahung der Herrschaft Gottes:

Der Autor

Gerald O. West, geboren in Südafrika, unterrichtet Altes Testament/Hebräische Bibel und Afrikanische Bibelhermeneutik an der Fakultät für Theologie und Religion der University of KwaZulu-Natal. Er ist außerdem Direktor des Instituts für Bibelstudium und Dienst an den Arbeitern, einem Projekt, in dem sozial engagierte Bibelwissenschaftler zusammen mit afrikanischen Bibellesern aus armen, marginalisierten oder Arbeiter-Nachbarschaften für sozialen Wandel arbeiten. Veröffentlichungen u.a.: The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible (Sheffield 1999); The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends (hg. mit Musa Dube, Leiden/Boston 2000). Anschrift: University of KwaZulu-Natal, School of Theology, Pietermaritzburg, Private Bag X01, Scottsville 3209, South Africa. E-Mail: West@nu.ac.za.

Die Autorin

Bongi Zengele, geboren in Südafrika, ist Ko-Koordinatorin des Solidaritätsprogramms für Menschen mit HIV/AIDS am Institut für Bibelstudien und Arbeiterpastoral. Sie ist Mitbegründerin der Siyaphila-Unterstützungsgruppen für Menschen mit HIV und AIDS, die sich regelmäßig zu kontextueller Bibellektüre und persönlichem Austausch treffen. Gegenwärtig arbeit sie an ihrem Universitätsexamen. Anschrift: siehe oben.

„Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (2,10)

Es scheint, dass Ijob „das Böse“ von Gott annimmt, schweigt und sich weigert, „mit seinen Lippen“ zu sündigen (2,10), indem er Gott oder diese Theologie in Frage stellt. Während er still dasitzt, kommen seine Freunde zu ihm, „um ihm ihre Teilnahme zu bezeigen und um ihn zu trösten“ (2,11). Und wir wissen, was sie sagen werden; jeder wird ihm erklären, dass er irgendwie gesündigt haben musste, denn wie sollte er (oder noch wichtiger sie) sein Leiden sonst erklären können. Indem sie den zerstörten und erkrankten Ijob anschauen, können sie erkennen, dass Gott ihn auf irgendeine Weise für etwas, was er getan hat, bestrafen musste - so arbeitet ihre Theologie.

Aber ehe sie irgendetwas sagen können, und man muss es ihnen hoch anrechnen, dass sie Ijob nicht sofort „beraten“, redet Ijob. Endlich nimmt er den Rat seiner Frau an! Vielleicht hat ihn der Tod und die Zerstörung um ihn und in ihm betäubt; das hoffen wir. Jetzt aber registriert sein betäubter Geist die radikale Herausforderung seiner Frau; die großartige Zweideutigkeit des masoretischen Textes, „Segne/lästere Gott und stirb“, zeigt ihre theologische Wirkung. Wenn Chaos verursacht wird, indem man rechtschaffen lebt und Gott segnet, welchen Schaden kann dann eine Gotteslästerung anrichten? Er hat sich zwar zuvor geweigert, „mit seinen Lippen“ zu sündigen, jetzt aber zieht er vom Leder! Noch zögert er, dem theologischen Vorschlag seiner Frau in seiner Gänze zu folgen, und verflucht Gott, statt ins Angesicht, indirekt, indem er „seinen [Geburts-]Tag“ verflucht (3,1). Prosa ist nicht mehr angemessen für das, was Ijob sagen wird; daher wechselt der Text zur Dichtung. Dieser Wechsel ist jedoch mehr als nur ein Wechsel von Prosa zur Dichtung; er bedeutet auch einen Wechsel in der Theologie!

Hier finden sich die Anfänge einer anderen Theologie; hier ist ein Wut- und Schmerzensschrei; hier ist eine neu aufkommende und noch unausgereifte Theologie. Hier wird versucht, das rückgängig zu machen, was Gott in Genesis 1 schuf! Gott spricht: „Es werde Licht“ (Genesis 1,3); Ijob entgegnet: „Jener Tag werde Finsternis“ (zur weiteren Erörterung s. Clines 1989, 67-105 und Gutiérrez 1988, 30-36). Angesichts seiner unermesslichen Leiden und Verluste ringt Ijob damit, wie mit Gott zu reden ist - wie Theologie zu betreiben ist. Wenn wir doch diesen Text auf den zahllosen Beerdigungen unserer Mitmenschen läsen, die an AIDS-bedingten Krankheiten gestorben sind! Wenn nur Ijob 3,3-26 gelesen würde statt Ijob 1,21: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn.“

Beerdigungen beherrschen die tägliche Realität der Menschen in Südafrika. Traditionsgemäß werden sie Samstags gehalten, jetzt aber weichen sie wegen der großen Verwüstung der AIDS-Seuche auf den Sonntag und selbst die Werktage aus.[6] Und obwohl die meisten jungen Menschen in den Siyaphila-Gruppen nicht regelmäßig Gottesdienste besuchen, entweder weil sie durch eine pervertierte HIV/AIDS-Theologie aus der Kirche gejagt wurden oder aus anderen Gründen aus der Kirche ausgetreten sind, begegnen sie der Kirche dennoch auf Beerdigun-

gen. Beerdigungen sind ein sehr wichtiger Teil ihres Lebens, wie für die meisten Mitglieder der schwarzafrikanischen Gemeinschaft, aus der alle Gruppenmitglieder stammen. Da aber die meisten von ihnen besuchten Beerdigungen für junge Menschen sind, die sich wie sie von der Kirche entfremdet haben, muss leider der Pfarrer, der die Beerdigung hält, häufig von der Familie für die Beerdigung bezahlt werden. Oft hält der Pfarrer der Kirche, die die Familie besucht, die Beerdigung eines jungen Menschen nicht, wenn vermutet wird, dass dieser junge Mensch an HIV/AIDS-bedingten Krankheiten gestorben und kein ständiges Mitglied der Gemeinde gewesen ist. Der angeheuerte Pfarrer hat keine besondere Beziehung zu dem Verstorbenen und fühlt sich frei, die Gelegenheit zu nutzen, um gegen die Übel von HIV/AIDS (und gegen die, die mit HIV/AIDS leben) zu predigen und zu wettern, obwohl das zumeist auf beschönigende Weise und durch Anspielung geschieht, da es ein kulturelles und theologisches Tabu ist, über solche Dinge öffentlich zu reden.[7]

Bei so vielen Beerdigungen begegnen Mitglieder der Siyaphila-Gruppen dem Buch Ijob, in der Regel jedoch nur dem oft zitierten Text in Ijob 1,21: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn." Für die Infizierten wird wiederum bestätigt, dass AIDS eine Strafe Gottes ist. Leider wird Ijob 3 auf Beerdigungen nicht gelesen. Aber was wäre, wenn das geschähe?

Eine „positive" Auslegung von Ijob 3

Am 11. März habe ich diese Frage in eine Siyaphila-Gruppe in Pietermaritzburg eingebracht. Nachdem ich die Frage bei Bongi Zengele aufgeworfen hatte, lud sie mich ein, beim Bibelstudium dieser Gruppe mitzuhelfen. Ich bat sie, Ijob 3 auf isiZulu vorzulesen, aber bevor sie das tat, stellte ich den Teilnehmenden Ntombenhle Ngcobo, Thembi Ndawo, Nonhlanhla Zuma, Mduduzi Mshengu, Hlengiwe Zulu, Nelly Nene, S'fiso Zuma, Fikile Ngcobo, Jabu Molefe, Xolani Khumalo, S'bongile Shezi and Phindile Ndlovu den Bibelabschnitt vor.[8]

Ich fragte die Anwesenden, ob sie das Buch Ijob kennten, und viele bejahten das. Dann fragte ich, ob sie Ijob-Lesungen in der Kirche und auf Beerdigungen gehört hätten, und die meisten erwiderten, dass ihnen Ijob 1,21 bekannt sei: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn." Danach umriss ich kurz den literarischen Kontext dieses Textes, bevor ich Zengele bat, das 3. Kapitel des Ijob-Buches vorzulesen. Da ich etwas zu spät angekommen war, hatte die Gruppe zum Glück Gelegenheit gehabt, den Text für sich zu lesen.

Nachdem Zengele Ijob 3 vorgelesen hatte, baten wir[9] die Gruppe, ihre Gedanken zu diesem Text zu äußern. Die erste Antwort kam von einem jungen Mann, der fragte, was Ijob geschehen sein mochte, dass er den Tag seiner Geburt verfluchte. Mich beeindruckte, dass er die Stoßrichtung der Dichtung so schnell begriffen hatte, und ich war versucht, ihm nicht direkt zu antworten, sondern lediglich seinen Beitrag anzuerkennen und dann darauf zu warten, dass andere ihre Gedanken mitteilten. Ich bemerkte jedoch rasch, dass die anderen auf meine

Antwort warteten. Es war eine echte, keine rhetorische Frage gewesen. Ich antwortete, indem ich die Kapitel 1 und 2 ausführlicher durchging und die Katastrophen auflistete, die Ijobs Heimstätte heimgesucht hatten. Dazu nickte er, sagte jedoch zu diesem Zeitpunkt nichts weiteres.

Als Nächste reagierte eine junge Frau, die unsere Aufmerksamkeit auf Vers 18 lenkte und dazu anmerkte, dass sie und andere, die HIV-positiv diagnostiziert waren, sich genauso wie Gefangene fühlten. Daran schloss sich ein weiteres Gruppenmitglied an, das mit großem Nachdruck fragte, warum Dinge wie diese geschahen/geschähen. Ich erwiderte: „Genau das ist Ijobs Frage!" An dieser Stelle beteiligte sich wieder der Mann, der die Diskussion in Gang gebracht hatte; er sagte, dass die Überschrift zu diesem Abschnitt in der isiZulu-Bibel, „Ijob verflucht den Tag seiner Geburt", sehr passend sei. Genau so hatte er sich an dem Tag gefühlt, als er diagnostiziert wurde. Er hatte den Tag, an dem er geboren wurde, buchstäblich verflucht.

Ein anderes Mitglied, das noch nicht gesprochen hatte, griff nun in die Diskussion ein und sagte, sie glaube, dieser Text zeige, je mehr Glauben ein Mensch habe, desto mehr werde er auf die Probe gestellt. Mein erster Impuls war, das in Frage zu stellen, und das tat ich, indem ich laut darüber nachdachte, ob Ijob selbst ihr zustimmen würde. Aber noch während ich das sagte, kam mir plötzlich der Gedanke, dass sie vielleicht eine positive Bemerkung über sich selbst gemacht hatte, nämlich dass sie wegen ihres tiefen Glaubens erst recht auf die Probe gestellt würde.

Die Diskussion beschäftigte sich dann wieder mit Ijobs Verfluchung seiner Geburt, in deren weiterem Verlauf mehrere Mitglieder übereinstimmend angaben, dass auch sie ernsthaft daran gedacht hätten, sich das Leben zu nehmen. Sie fragten mich wieder ganz direkt, welchen Rat ich ihnen diesbezüglich geben könne. Wie stand es angesichts ihrer Situation mit der Entscheidung, sich das Leben zu nehmen? Jemand sagte: „Wir sind wie Ijob; wir sind gute Menschen, die sich diese Sache nicht ausgesucht haben, und dennoch sind wir infiziert." So stark war ihre Identifikation mit Ijob und seiner tiefen Depression. In diesem Augenblick erkannte ich die Gefahren des Bibelstudiums und begann, mich zu fragen, ob dies nicht lediglich ein weiterer irregeleiteter Versuch war, bei dem eine nicht-infizierte Person Hilfestellung anbot. Ich sah Bongi Zengele an, auf der verzweifelten Suche nach irgendeinem Zeichen von ihr, irgendeiner Bestärkung, dass ich diese Gruppe nicht auf den Weg der Selbstzerstörung führte. Ich machte mir Sorgen, dass ich die über viele Monate sorgfältig geleistete Selbstaufbau-Arbeit von Siyaphila zugrunde richtete. Ihr Lächeln beruhigte mich; so machte ich weiter und sagte, dass ich nicht glaubte, dass Ijob daran dachte, sich das Leben zu nehmen. Ich wies darauf hin, dass es in seinen Augen Gott war, der für sein Leben verantwortlich war, und bis Gott es nahm, würde er nicht schweigen und die herrschende Theologie seiner Zeit einfach hinnehmen. Er wollte seinen beträchtlichen Ärger direkt vor Gott bringen und Gott zur Rechenschaft ziehen.

Rasch brachte ich dann meine Angst zum Ausdruck, indem ich die Gruppe klipp

und klar fragte, ob dieser Text irgendeine Hilfe oder aber eine bloße Erinnerung an ihre Verzweiflung sei. Die Antwort war einstimmig, aber facettenreich. Sie fanden, dass der Text ungeheuer bestärkend sei. Natürlich fragte ich sie, inwiefern sie ihn bestärkend fanden. Eine in der Gruppe verband ihre Erfahrung unmittelbar mit meinen Anmerkungen und sagte, sie fände den Text tröstlich, weil sie sich an dem Tag, an dem sie ihre HIV-Testergebnisse bekam, wie Ijob fragte, warum Gott ihr Leben nicht damals genommen hätte, als sie als Kind fast ertrunken wäre. Andere sagten, Kapitel 3 bestätige die ungeheure Wut, die sie spürten, und dass es theologisch erlaubt sei, dieser Wut Ausdruck zu verleihen. Bongi Zengele bestätigte das und erinnerte die Gruppe an alles, was sie gemeinsam durchgemacht hatten, insbesondere daran, wie wichtig es für sie gewesen war zu lernen, dass es durchaus in Ordnung war, eigene Gefühle zu haben, selbst wenn das verlangte, Gott im Gebet zu verfluchen. Die Gruppe stimmte zu; jemand ergänzte, dass diese Art emotionaler Freiheit auch dazu beitrüge, mit anderen Problemen fertig zu werden, die nicht mit HIV und AIDS zusammenhingen. Zengele fuhr fort, dass sie, indem sie ihrer Wut Ausdruck verliehen, im Begriff seien, Heilung sowohl für ihre Psyche als auch für ihren Körper zu finden.

Sie alle fanden es sehr schlimm, dass die Kirche ihre Wut zum Schweigen brachte. Damit war ich unmittelbar herausgefordert. Ein Mitglied fragte, ob ich gewillt sei, diese Art von Bibelstudium mit einer erweiterten Gruppe zu leiten, die auch ihre Familien und Kirchen einschlösse. Andere dachten genauso und machten deutlich, dass sie glaubten, diese Form von Bibelstudium, das sich mit dieser Art von Text beschäftigte, könne hinsichtlich der vorherrschenden Meinungen sehr viel bewirken. Sie gaben zu bedenken, dass viele Menschen, die sie kannten, einfach keine Möglichkeit hatten, sich über diese Dinge auszutauschen.

Ein junger Mann, der bis dahin in der Diskussion nur wenig gesagt hatte, unterbrach diesen Gedankengang, indem er mich fragte: „Wie steht es mit denen, die es verdient haben?" Inzwischen hatte ich mich an diese Art des direkten Fragens gewöhnt. Ich verwies sie wieder auf den Text; ich sagte, meiner Meinung nach müsse Ijob die Vorstellung, dass Menschen Leiden „verdienten", gründlich überdenken. Ich fuhr fort und sagte im Rückgriff auf Elsa Tamez' Aufsatz „Ein Brief an Ijob" (Tamez 1987), dass sein Leiden ihn aus seinem bequemen Leben herausgerissen und ihm das Leiden anderer gezeigt habe.

Eine junge Frau brachte die Diskussion dann auf den Ausgangspunkt zurück und erzählte, wie sie begonnen hatte, sich mit Alkohol umzubringen, bis ihr aufging, dass sie noch Verpflichtungen gegenüber ihren abhängigen Angehörigen hatte. Sie verstand diese Erkenntnis als den Ruf Gottes, wieder ins Leben zurückzukehren, obwohl sie Gott geflucht hatte. Das spiegelte, was zuvor gesagt worden war, nämlich dass sie verblüfft waren, bei Ijob zu entdecken, dass Gott sie, obwohl sie ihn verflucht hatten, noch immer annahm. In meiner Einführung hatte ich erwähnt, dass trotz Ijobs unerbittlichen Schimpfkanonaden gegen seine Freunde, gegen die von ihnen vertretene Theologie und gegen Gott selbst Gott dennoch bestätigte, dass Ijob „recht von mir geredet" hatte (Ijob 42,7). Ich las diese letzte Rede Gottes nochmals vor und dachte laut darüber nach, ob Ijob,

indem er sich so umfassend mit Gott beschäftigt hatte, Gott letztendlich umfassender sah.

Meine Anmerkungen und der ausdrückliche Vergleich zwischen Ijob und seinen Freuden in diesen Versen veranlassten mehrere in der Gruppe über ihre Erfahrungen zu sprechen, wie sie von ihrer Familie, ihrem Freundeskreis und ihrer Kirche verurteilt wurden. Eine junge Frau sagte, dass Menschen in ihrer Kirche sie zu Unrecht verurteilt hatten, sobald sie erfuhren, dass sie HIV-positiv war. Sie sagte, dieser Text sei eine „Heimkehr". Ein junger Mann teilte dann mit, wie in seiner Gemeinschaft über ihn geredet wurde, als er anfing abzunehmen. Es sei sehr hart gewesen, sagte er, das Objekt der vorschnell urteilenden Einstellungen anderer gewesen zu sein. Er habe jedoch gelernt, mittels der Ressourcen aus der Siyaphila-Gruppe, einschließlich ihres Bibelstudiums, damit umzugehen. Von dieser Gruppe und dem Bibelstudium habe er gelernt, dass selbst Menschen, die Gott nahe sind, mit Problemen fertig werden müssen. Ein junger Mann, derselbe, der nach denen gefragt hatte, die es vielleicht „verdient" hätten, äußerte sich schließlich dazu, wie er und andere Aktivisten und Aktivistinnen wegen ihrer Bewusstseinsbildungsarbeit in ihren Gemeinschaften behandelt würden. Menschen, die annahmen, dass sie, die Aktivisten, HIV-positiv waren, fragten sie: „Wo ist euer Gott jetzt?" Nun, so teilte er uns mit, wisse er, wie er zu antworten habe: „Ijob zeigt, dass Gott bei ihm bleibt."

An dieser Stelle gab es eine Pause in der Diskussion. Die Gruppe schien mit dem zufrieden zu sein, was gesagt worden war. Bongi Zengele ließ die Stille zu und nickte jedem Mitglied ermutigend zu, um die Offenheit und Beiträge aller anzuerkennen. Dann beendete sie diesen Teil des Bibelstudiums, indem sie sagte, dass sie, obwohl ihre Körper HIV-positiv seien, mehr als ihre Körper seien. Sie seien auch geistige Wesen. Weiterhin sagte sie, dass Siyaphila ganz gezielt an der Integration von Spirituellem und Körperlichem arbeitete; sie glaubte, dass beide Aufmerksamkeit verlangten und jedes das andere mitnehmen könne. Heute, sagte sie, haben wir unsere Seele erhoben und damit auch unseren Körper.

Dann schlugen wir vor, unser Bibelstudium zu beenden und uns ganz der Praxis zu widmen, wie es im ISB&WM-Projekt üblich ist. Wie wäre es, wenn sie angesichts ihrer Aussagen, dass ihren Erfahrungen kein Platz in der Kirche eingeräumt werde, ihre eigenen Versionen von Ijob 3 schrieben? Wir würden sie dann zusammenstellen und den Kirchen zur Verfügung stellen, die die Texte in ihren Liturgien verwenden würden. Dieser Vorschlag gefiel ihnen und sie machten sich an die Arbeit. Wir beschlossen unsere gemeinsame Zeit damit, dass alle ihre Version von Ijob 3 vorlasen oder über sie sprachen. Es gab wiederum eine beträchtliche Vielfalt. Hier ist nicht der Ort, ihre Beiträge in voller Länge wiederzugeben. Wir müssen ihnen ihre „Klagen" zurückgeben und sicherstellen, dass sie sich darüber freuen, wenn ihre Texte veröffentlicht werden. Wir sind dabei, sie zusammenzustellen, abzutippen und zu übersetzen.

Ihre Versionen von Ijob 3 zeigten ein breites Spektrum: Einige verpflichteten sich, zu ihren Familien zurückzukehren, vor deren Ablehnung sie geflohen waren, da sie jetzt die Kraft gefunden hatten, die ihre Rückkehr ermöglichte; manche

befragten Gott nachhaltig und wiederholt nach dem „Warum?"; andere beteten um Hilfe, um das Virus zu akzeptieren; eine bat darum, noch lang genug zu leben, um für den Lebensunterhalt ihrer Söhne zu sorgen; und wieder andere stellten bohrende Fragen bezüglich der Vorstellung, dass Gott ein Heiler sei und einer, der eingreift.

Schluss

Wir haben versprochen, auf Ijob 3 zurückzukommen, wenn wir uns das nächste Mal zum Bibelstudium treffen, das bei jeder zweiten Zusammenkunft stattfindet. Am Ende dieser Bibelstunde waren wir erschöpft. Bongi Zengele hieß uns alle tief durchatmen. Die Gruppe fühlte sich zwar unglaublich erleichtert, das gesagt zu haben, was gesagt worden war, und dennoch war es traumatisch gewesen, die ersten Augenblicke, in denen die Menschen erfuhren, dass sie HIV-positiv waren, nochmals zu durchleben. Das 3. Kapitel des Buches Ijob hat uns in diese Zeit zurückversetzt, jedoch auch über sie hinaus geführt. Die „positive" Auslegung von Ijob 3 füllt nun den weiten Raum zwischen Diagnose und Tod und bietet Hilfen, um „positiv" zu leben.

[1] Das ISB&WM-Projekt arbeitet mit Initiativen wie der Treatment Action Campaign [Kampagne für medikamentöse Behandlung] zusammen. Die Treatment Action Campaign (TAC), die im Jahre 1998 gestartet wurde, hat unter anderem zum Ziel, „den Zugang zu geeigneter, erschwinglicher Behandlung für AIDS-Leidende sicherzustellen, neue HIV-Infektionen zu verhindern und zu eliminieren sowie Kenntnisse über die Behandlung von HIV/AIDS zu verbreiten" (*Mail and Guardian*, 31. Januar bis 6. Februar 2003, 8).

[2] Die Verwendung der Begriffe „Neues Testament" und „Altes Testament" entspricht dem Sprachgebrauch der überwiegenden Mehrheit der Bibellesenden in Südafrika. Meine Benutzung dieser Begriffe bedeutet nicht, dass ich gegenüber den Anliegen und dem Ballast, die andere mit diesen Begriffen verbinden, unempfindlich bin; vielmehr gebe ich meinem Kontext und seinem (ganz anderen) Ballast den Vorzug.

[3] Der vorliegende Aufsatz basiert auf einem Referat, das ich im November 2003 bei einem Workshop des Weltkirchenrates über HIV/AIDS, Stigma und Diskriminierung in Kempton Park, Südafrika gehalten habe. Ich wurde gebeten, über eine Theologie des Mitgefühls im Alten Testament zu referieren.

[4] Ich setze „Israel" in Anführungszeichen, weil ich diesen Begriff problematisieren möchte (s. West 1998).

[5] Für andere Versuche, das Buch Ijob im Kontext von HIV/AIDS auszulegen, vgl. Stiebert 2001 und Masenya 2001.

[6] Die Untersuchung von Quarraisha Abdool Karim zeigt, dass die Sterblichkeitsraten rasch steigen, während sich die Infektionsraten (obwohl immer noch hoch) stabilisieren. Folglich ist das Sterben etwas, womit sich die Kirchen und die Gesellschaft im nächsten Jahrzehnt zunehmend beschäftigen müssen (zitiert in Haddad 2003). Die pastorale Fürsorge (vgl. Bate 2003, Kgosikwena 2001 und Ward 2000) wie auch Bestattungsinstitute (vgl. Ngwenya 2001) werden sich diesem Wandel anpassen müssen.

[7] Die Siyaphila-Gruppen des ISB&WM haben jedoch damit begonnen, die Beerdigungen von

Menschen, die an AIDS-bedingten Krankheiten gestorben sind, wieder in die Gemeinschaft zurückzubringen. Wenn eins ihrer Mitglieder stirbt, treten sie an die Familie und die Kirche heran, um eine alternative Beerdigung zu planen, in der der Zustand des Verstorbenen anerkannt und gewürdigt wird, statt ihn zu verstecken und als beschämend zu betrachten. Während einer solchen Beerdigung legen andere Mitglieder des Solidaritätsprogramms Zeugnis davon ab, was es heißt, „positiv" zu leben. So dient die Beerdigung zum Teil auch der Bildung.

[8] Die Mitglieder der Gruppe waren der Meinung, dass ihre Beiträge veröffentlicht werden sollten, entschieden sich jedoch dafür, dass wir nicht angeben sollten, wer was gesagt hatte.

[9] Angesichts der Tatsache, dass die Hauptsprache isiZulu war, wurde die Diskussion zwar von Bongi Zengele geleitet, die Formulierungen jedoch stammten häufig von mir.

Literatur

Bate, Stuart C. (Hg.), *Responsibility in a Time of AIDS: A Pastoral Response by Catholic Theologians and AIDS Activists in Southern Africa,* Pietermaritzburg 2003

Brueggemann, Walter, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel,* in: N. K. Gottwald/R. A. Horsley (Hg.), The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics, Maryknoll, NY 1993, 201-226

Byamugisha, Gideon/Steinitz, Lucy Y./Williams, Glen/Zondi, Phumzile (Hg.), *Journeys of Faith: Church-based Responses to HIV and AIDS in Three Southern African Countries,* St Albans 2002

Clines, David J. A. , *Job 1-20,* Dallas, TX 1989

Frostin, Per, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation,* Lund 1988

Gutiérrez, Gustavo, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob,* Mainz 1988

Haddad, Beverley G., *Synergies between Bio-medical and Social Science Research in the Context of HIV/AIDS.* African Religious Health Assets Programme Report, Pietermaritzburg Colloquium, 2003, 23-28

Holter, Knut, *Old Testament Scholarship in Sub-Saharan Africa North of the Limpopo River,* in: G.O. West/M. W. Dube (Hg.), The Bible in Africa, aaO., 54-71

Kgosikwena, Kagiso B., *Pastoral Care and the Dying Process of People Living with HIV/AIDS: Speaking of God in a Crisis,* in: Missionalia 29 (2001), 200-219

Lwendo, Habakuki Y., *The Significance of the Doctrine of Retribution in Old Testament Job for Pastoral Counselling in Aids,* Magister-Arbeit, Theologische Fakultät der Universität von Natal, Pietermaritzburg 2000

Maluleke, Tinyiko S., *The Challenge of HIV/AIDS for Theological Education in Africa: Towards an HIV/AIDS Sensitive Curriculum,* in: Missionalia 29 (2001),125-143

Masenya, Madipoane (ngwana' Mphahlele), *Between Unjust Suffering and the ‚Silent' God: Job and HIV/AIDS Sufferers in South Africa,* in: Missionalia 29 (2001),186-199

Ngwenya, B. Ntombi, *„We are all Believers": Crisis in Living Conditions and the Intervention of Burial Societies in Botswana,* in: Missionalia 29 (2001), 282-303

Nicolson, Ronald, *„God in AIDS?", Five Years Later,* in: Bulletin for Contextual Theology in Africa 7/1 (2000),10-12

Stiebert, Johanna, *Does the Hebrew Bible Have Anything to Tell Us about HIV/AIDS?,* in: Missionalia 29 (2001), 174-185

Tamez, Elsa, *Ein Brief an Hiob,* in: John S. Pobee/Bärbel von Wartenberg-Potter (Hg.), Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt, Offenbach am Main 1987, 68-71

Ukpong, Justin S., *Developments in Biblical Interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical Directions,* in: G. O. West/M. Dube (Hg.), The Bible in Africa, aaO., 11-28

Ukpong, Justin S., *Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried Out on Oral Interpretations of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991-94,* in: G. O. West/M. Dube (Hg.), The Bible in Africa, aaO., 582-594

Ward, Edwina, *Enabling Lay Pastoral Care and Counselling of People Living with AIDS: Clinical Pastoral Education as a Training Ground,* in: Bulletin for Contextual Theology in Africa 7 (2000/1), 26-29

West, Gerald O., *Biblical Scholars Inventing Ancient Israel and 'Ordinary Readers' of the Bible Re-inventing Biblical Studies,* in: Old Testament Essays 11(1998), 629-644

West, Gerald O., *Reading the Bible in the Light of HIV/AIDS in South Africa,* in: The Ecumenical Review 55/4 (2003), 335-344

West, Gerald O./Dube, M. W. (Hg.), *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends,* Leiden 2000

Wittenberg, Gunther H., *Job the Farmer: The Judean „am-haretz" and the Wisdom Movement,* in: Old Testament Essays 4 (1991), 151-170

Zondi-Mabizela, Phumzile, *Beating the Odds to Strut Its Stuff: The Body of Christ Sharpening Its Resources,* Referat gehalten auf dem „Kirkemotet" der Kirche von Norwegen, 17.-22. November, Oslo 2003

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

„Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19)

Zum Gedenken an Karl Rahner (1904–1984)

Hermann Häring*

Karl Rahner (1904-1984) wäre im vergangenen März 100 Jahre alt geworden, vor 20 Jahren ist er gestorben. Als Mitgründer von CONCILIUM gehörte er dieser Zeitschrift von 1964 bis zu seinem Tode an, zunächst als Leiter der Sektion Pastoraltheologie, dann als beratendes Mitglied des Direktionskomitees. Das ist Grund genug, sich auch in CONCILIUM an ihn zu erinnern. Welche Theologen sind wichtig und welche nicht? Das ist eine ungerechte Frage. Mindestens ein zweiter Theologe, der für CONCILIUM viel bedeutet hat, ist hier zu erwähnen: Yves Congar, der ebenfalls 1904 geboren wurde und ohne den die katholische Theologie nicht mehr zu denken ist.[1] Doch wenden wir uns heute K. Rahner zu.

1. Weltweit präsent

K. Rahner ist in der Theologie der katholischen Weltkirche noch immer präsent. Zumal in den vergangenen Monaten hat man seiner weltweit gedacht. Die Päpstliche Lateranuniversität zu Rom organisierte einen Kongress, die Universität von Messina (Sizilien) einen „Dies academicus". Das angesehene katholische Blatt „Avvenire" widmete Rahner eine ganze Seite mit Interviews mit Ignazio Sanna (Rom), Rosino Gibellini (Brescia) und Silvano Zucal (Trient). Einen wichtigen Einfluss hat noch immer die ausgezeichnete Studie von I. Sanna.[2] Der Verlag Queriniana hat ferner die bekannte deutsche Einführung in Rahners Theologie von Raffelt und Verweyen herausgegeben.[3] In der Jesuitenuniversität São Leopoldo-RS (Brasilien) findet in diesen Wochen ein großes Internationales Symposion zur Rolle der Theologie im 21. Jahrhundert statt. Die Studien von Miranda (1975) und Oliveira (1984) haben immer noch einen großen Einfluss.[4] Einen schönen und sehr instruktiven Artikel zur Rezeption K. Rahners im *englischsprachigen* Raum schrieb der englische Jesuit Ph. Endean für die deutsche Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit"[5]. Er zeigt, dass das Gespräch mit Rahner in den vergangenen Jahrzehnten kontinuierlich geführt wurde und noch immer gegenwärtig ist. Zentral stehen, ähnlich wie in Deutschland, neben allgemeinen Standardfragen der Theologie[6] zwei Themen: Das sind methodische Fragen zur „transzendentalen Theologie"[7], die natürlich weitreichende inhaltliche Konse-

quenzen haben. Das ist ferner die Frage nach der Spiritualität des großen Theologen, die stark von Ignatius von Loyola inspiriert ist.[8]

In der Theologie *Spaniens* sind Werk und Einfluss K. Rahners überall präsent; die vor- und nachkonziliare Erneuerung ist ohne ihn nicht zu denken. Er wird gelesen, in Büchern[9] und Fachartikeln, auch wenn es über ihn in den letzten Jahren nur wenig Monographien und detaillierte Studien gibt.[10] Sein Werk ist praktisch vollständig übersetzt. Ein besonderes Verdient kommt Jesús Aguirre zu, der die sieben ersten Bände der *Schriften zur Theologie* mit großer Sensibilität und Kompetenz übersetzt hat.[11] 1974 hat die Päpstliche Universität Comillas zum 70. Geburtstag Rahners einen Kongress abgehalten und in einem Sammelband dokumentiert.[12] Seinem 100. Geburtstag hat die bekannte und viel gelesene Zeitschrift „Vida Nueva" unter Verantwortung von J. R. García-Murga ein interessantes Heft gewidmet.

In *Frankreich* ist einige Zurückhaltung zu spüren. Kommendes Jahr wird das Institut catholique de Paris zu Rahner und Balthasar gemeinsam ein Symposion planen. Rahner wird zwar noch gelesen, aber eher am Rande und partiell wahrgenommen. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass - außer dem „Grundkurs des Glaubens" - seine Texte nur schwer zugänglich sind. Dadurch ist so etwas wie eine schmalbrüstige und partielle Rahnerscholastik entstanden, die sich weitgehend auf seinen Transzendentalismus und die Frage des „anonymen Christen" beschränkt. Dennoch sind in den vergangenen Jahren einige Fachdissertationen erschienen.[13] Rahners Universalismus und seine Ansätze zu einer Theologie der Religionen wirken untergründig weiter.

Vor allem in *Deutschland* und in *Österreich* wurde in den vergangenen Monaten seiner gedacht: in Vorträgen und auf Symposien, in Seminaren, Vorlesungen und in neu erschienenen Büchern.[14] Allein die Karl-Rahner-Akademie in Köln hat zu anspruchsvollen Seminaren, zu Symposien und vielfältigen Abendvorträgen eingeladen.[15] Immer war das Interesse groß.[16] Die traditionsreiche Zeitschrift der Jesuiten „Stimmen der Zeit" hat eine Sondernummer veröffentlicht.[17] Andere Zeitschriften, die ein breites und diskussionsfreudiges Publikum ansprechen, haben in z.T. bewegenden Artikeln die Bedeutung Rahners hervorgehoben.[18] Das große Lesebuch mit Texten von K. Rahner wurde ebenso neu aufgelegt wie eine bekannte Sammlung mit Gebeten sowie dasjenige seiner Bücher, das die stärkste Verbreitung gefunden hat. Es sind Meditationen „von der Not und dem Segen des Gebetes", in dem schwierigen Jahr 1946 in München gehalten.[19] Viel bedeutete diese Welle des Interesses natürlich für das Karl-Rahner-Archiv in Innsbruck[20], das sich mit großem Elan der historischen Erforschung und Rekonstruktion von K. Rahners Theologie widmet und schon einige interessante Ergebnisse seiner Arbeit vorlegen konnte.[21] Schließlich wurde natürlich immer wieder und intensiv auf die Herausgabe der „Sämtlichen Werke" von K. Rahner hingewiesen; es ist ein Mammutprojekt, das mit höchster wissenschaftlicher Akribie vorangetrieben wird.[22]

2. Eine aktuelle Theologie

Erstaunlich ist, wie intensiv heute noch das Interesse an diesem Theologen der ersten Stunde lebt. Zur Debatte stehen nicht nur methodische Fragen sowie die Grenzen und Möglichkeiten, die seine „transzendentale" Theologie offen legt. Diskutiert wird auch über Rahners Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil und auf die katholische Theologie, auf die Gestalt der gegenwärtigen Kirche sowie - mit wachsender Intensität - über die spirituellen Grundlagen von Rahners Denken. Das alles ist kein Zufall, denn kaum ein zweiter Theologe des 20. Jahrhunderts übt auf die deutschsprachige Fachtheologie einen so nachhaltigen Einfluss aus wie er. Auch hat kaum ein zweiter Theologe eine so breit gefächerte Skala von innertheologischen Fragen aufgegriffen und in unerwarteter Offenheit besprochen.

Der theologische Weg K. Rahners begann mit erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Fragestellungen. Mit Begriffen wie „übernatürliches Existential" und „Hörer des Wortes" wurde er schon früh bekannt. Doch der theologische Systematiker, der während des Zweiten Weltkriegs im damaligen Wien (1939-1944) intensiv mit pastoralen Fragen konfrontiert war, zeigte später für die Praktische Theologie besonderes Interesse. Damit war für ihn gleich eine vierfache Richtung vorgegeben.

- Zunächst setzte er sich mit den „einfachen" Fragen von Gläubigen auseinander, die das traditionelle Glaubensgebäude endlich verstehen wollten. So scheute er sich nicht, sich auf hohem Niveau mit Fragen der Sakramente, der Herz-Jesu-Verehrung, der Marienverehrung oder des Ablasses auseinander zu setzen.
- Dann setzte er alles daran, dass Theologie und Kirche Anschluss fanden an ein modernes Menschenbild; die Theologie sollte lernen, sich von der Anthropologie her zu verstehen. Subjekt und Autonomie, Freiheit und freie Selbsthingabe wurden zu Schlüsselbegriffen seines Denkens.
- Ferner reagierte er - der Schüler Heideggers (1934-1936) und Kenner Kants[23] - schon in den vierziger Jahren höchst sensibel auf die Entwicklungen einer säkularen Gesellschaft und einer Kultur, in der die Frage nach Gott allmählich vergessen wurde. Die Kirche musste lernen, über die Zäune zu schauen. Die später umstrittenen Begriffe vom „anonymen Gläubigen" und vom „anonymen Christen" haben hier ihren Ursprung.
- Schließlich mündeten für K. Rahner alle Fragen und Antworten in einen tiefen, unergründlichen, geradezu leidenschaftlichen Glauben an die Verborgenheit Gottes, für ihn ein Geheimnis, das alle Menschen - ausdrücklich oder unthematisch - betrifft und gefangen hält. Alle Wege führten ihn zu diesem Geheimnis. Rahner muss seit seiner Studienzeit von einer ganz tiefen Gotteserfahrung geprägt gewesen sein. Sie war es, die seine Leserinnen und Leser auch dann spürten, wenn sie seinen oft komplizierten Überlegungen nicht mehr folgen konnten.

3. Konziliarer Aufbruch

„Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19)

Wie bei vielen seiner Freunde und Kontrahenten im theologischen Fach gewann sein theologischer Weg eine neue Qualität von dem Augenblick an, da Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil einberief. 1962-1965 wurden auch für ihn zu Jahren einer theologischen Neuorientierung, einer bis dahin ungeahnten internationalen Kommunikation sowie ganz unerwarteter Möglichkeiten, den Gang und die Gestalt der Kirche zu beeinflussen. Man kann nicht behaupten, Rahner habe in diesen Jahren seine Theologie neu formiert oder grundlegend verändert; immerhin war er zu Beginn des Konzils schon 58 Jahre alt. Aber er war für diesen Aufbruch gut vorbereitet. Wie so viele andere hat er sich rastlos in endlosen Gesprächen und Interventionen, in Konferenzen, Büchern und Artikeln eingesetzt. Damals und in den Folgejahren nutzte er die Chance zu einer Neuformulierung vieler Grundfragen, deren Bearbeitung jahrzehntelang blockiert war. Ähnlich wie E. Schillebeeckx ließ er sich - auf den ersten Blick - von einer nahezu chaotischen Vielfalt theologischer Einzelfragen leiten. Er schrieb zahllose Artikel, oft die Frucht von Vorträgen, die - Gott sei Dank - alle in den „Schriften zur Theologie" oder in anderen Büchern gesammelt wurden.[24]

Erst allmählich kristallisierten sich auch für seine Leserschaft die zentralen Linien seines eigenen fundamentalen Denkens heraus. Seltsamerweise wuchs das Bild vom wirklich seriösen Theologen, der sich auf die zentralen Themen konzentriert, eher langsam. Dabei wirkte Rahners komplizierte, lange Zeit auch fachspezialistische Sprache wie ein Filter, der Zweitrangiges, die vielen Redundanzen sowie das Übermaß an Reminiszenzen an eine vergehende Schultheologie konsequent verschluckte. Die Frage, die man sich stellte, lautete ja immer: „Was meint er eigentlich?" Fremd waren entweder die neuscholastische Terminologie oder der Jargon Heideggers, Kants Problemstellung oder ein überkomplexer Satzbau. Daneben betrieb Rahner - mehr faktisch als mit bewusster Berechnung - massive Theologiepolitik. Er konzipierte und edierte das „Handbuch der Pastoraltheologie"[25], das Lexikon „Sacramentum Mundi"[26] und vor allem das höchst einflussreiche „Lexikon für Theologie und Kirche"[27], dessen systematische Theologie ganz, geradezu exklusiv die Handschrift Rahners trägt. Seine Ordensgenossen verschafften ihm von Anfang an einen starken Resonanzboden. Bald wirkte er wider Willen schuldbildend, da auch er Polarisierungen um seine Person nicht vermeiden konnte, teilweise auch nicht vermied.[28] Römische Maßnahmen blieben nicht aus, doch wurden sie seit den Konzilszeiten eingestellt. Leider fand man es später wieder nötig, Rahners Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen. Zeitgenossen wie Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger konnten es nie lassen, diesen großen und tief gläubigen Denker massiv anzugreifen.[29]

4. Die Stunde von CONCILIUM

Für CONCILIUM war K. Rahner buchstäblich der Mann der ersten Stunde. Schon 1958 hatte ihm Paul Brand, der große niederländische Verleger, vorgeschlagen, an einer internationalen theologischen Zeitschrift mitzuarbeiten. P. Brand suchte schon damals Wege zu einer (wie er später sagte) „schlagkräftigen und offenen, zur Erneuerung bereiten Welttheologie". K. Rahner zögerte, bis derselbe Verleger seinen Vorschlag - er weiß es noch genau - am 21. November 1962 wiederholte.[30] Inzwischen hatte sich viel geändert. Das Konzil war eröffnet, die großen Chancen, aber auch die ersten Frontbildungen zeichneten sich ab. Karl Rahner stimmte dem Plan schließlich zu und man beschloss, E. Schillebeeckx und H. Küng um ihre Mitarbeit zu bitten; bald saß noch Y. Congar mit im Boot. Für CONCILIUM war Rahner ein Glücksfall. Zusammen mit Schillebeeckx zeichnete er das allererste Editorial, mit dem sich CONCILIUM präsentierte. Von 1964 bis 1969 leitete er die Sektion Pastoraltheologie. Aus dieser Zeit verdanken wir ihm fünf Themennummern, die von Anfang an vielfältig und vor allem international gestaltet waren. Es ging um Grundfragen der Pastoraltheologie (1965) sowie der Mission (1966), um Unglauben und Atheismus (1967), christliche Verkündigung (1968) und Priestertum (1969). Diese Themenkreise spiegeln sich in seinen eigenen Artikeln. Es sind Fragen zur Kirchengestalt[31] und zur Verkündigung und Neuformulierung des Glaubens[32], zu Spiritualität, Unglaube und Ideologie[33] sowie zu den neuen Herausforderungen einer zeitgemäßen Theologie.[34]
Zum letzten Mal trat er im Juli 1970 für CONCILIUM öffentlich auf dem Internationalen Kongress in Brüssel auf. Es waren denkwürdige und turbulente Tage, auf denen sich die Befreiungstheologie zum ersten Mal öffentlich zu Wort meldete. Schon damals präsentierte sich Rahner als der große alte Mann: nicht mehr der Mann dieser neuen Bewegungen, aber derjenige, die in seiner Offenheit seine schützende Hand über sie halten konnte. Wie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so hat K. Rahner auch für CONCILIUM viel im Hintergrund gearbeitet. Er hat beraten und inspiriert, Stellung bezogen und vermittelt. In etwa repräsentierte er die „alte" Theologie, sprach zu Beginn noch gerne Latein und musste die Kritik an einer unverständlich exotischen Sprache ertragen. Aber er übersetzte genau diese Sprache, ihre Inhalte und Formen auch kontinuierlich in die Gegenwart. Keine Intervention ließ die Frage außer Acht, wie die menschliche Freiheit ins Spiel kommt, und kein Plädoyer für die Probleme vergangener Theologie hat Hinweise zu einer kritischen und selbstkritischen Übertragung in die Gegenwart vergessen. K. Rahner war mit seinen Gedanken nie „fertig"; er hatte sich ein Bewusstsein dafür erarbeitet, wie vielschichtig die Probleme waren und die Wege für eine Theologie wurden, die dabei war, ihren Eurozentrismus aufzugeben.

5. Rezeption und Kritik

Umso bedauerlicher ist es, dass die deutschsprachige Auseinandersetzung mit K. Rahner zu einem Geschäft von Insidern geworden ist. Rahners (ins Alter gekommene) Schüler und seine (erfrischend jungen) Verteidiger verlieren andere Kontinente und theologische Schulen aus dem Blick. Dass Rahners Kontroverse mit H. Küng in der Regel verdrängt oder verschwiegen wird, mag noch verständlich sein, denn sie wendet den Blick auf einen schwachen, nie aufgearbeiteten Punkt von Rahners Theologie. Doch weniger verständlich ist, dass Verweise auf die *Nouvelle théologie,* auf Y. Congar oder E. Schillebeeckx ebenso wenig auftauchen, als hätte Rahner auf einer Insel gelebt und als sei die heutige Theologie auf eine Ehrenrettung der Scholastik verpflichtet, als wäre eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Exegese nicht überfällig. Hier wäre Denkarbeit notwendig. Rahner versuchte ja, eine Brücke zu schlagen von der klassischen Metaphysik (und Scholastik) zu einer Fragestellung, die den Menschen in seinem neuzeitlichen Selbstverständnis ernst nimmt, als Subjekt und Freiheit, in Autonomie und Selbsthingabe zugleich. Trotz aller Aufmerksamkeit für die „Geschichtlichkeit" des Menschen kommen die konkreten Geschichten von Jesus, von Kirchen und Theologie in ihren vielfältigen Kontexten nicht zur Geltung. Man sieht nicht, wie sehr sich eine restaurative Kirchen- und Theologiepolitik heute auf Rahner, den großen Beschützer eines metaphysisch-scholastischen Denkens beruft.

Umso wohltuender ist es, dass die „Stimmen der Zeit" einen erfrischenden Artikel des englischen Jesuiten Ph. Endean übernommen haben, der etwas vom offenen und doch kritischen Geist angelsächsischer Auseinandersetzung spüren lässt.[35] Dort wird Rahner eben nicht einseitig zum „Vater im Glauben", zum „Kirchenlehrer"[36] oder zum „größten Glaubenszeugen unserer Zeit" hochstilisiert. Er wird als ein Fachkollege wahrgenommen, mit Fairness und höchstem Respekt behandelt, aber gerade so einer offenen Kritik unterzogen. Endean beschreibt auf kürzestem Raum nicht nur die Rezeption von K. Rahner im englischsprachigen Raum, sondern auch die Hauptlinie seiner Kritik. Er zitiert die bekannte amerikanische Theologin A. E. Carr, die ihn als „Brücke" zwischen der überkommenen und einer neu entstehenden Theologie präsentiert[37]: Offensichtlich hat Rahner seine transzendentale Methode und ein geschichtlich verantwortetes Denken nicht zur gegenseitigen Versöhnung gebracht.[38] Sein Einfluss hat dazu geführt, dass die großen Versuche der siebziger Jahre, Erzählung und Christusglaube, eine historisch verantwortete Christologie „von unten" und die großen Glaubensformeln aus einer metaphysisch dominierten Kultur miteinander zu versöhnen, nur in beschränktem Umfang rezipiert wurden.

6. „Gelegen oder ungelegen"

K. Rahner hatte bei der Gründung von CONCILIUM (1964) das 60. Lebensjahr schon überschritten. Wegen seiner geistigen Vitalität wurde das oft übersehen. Umso erstaunlicher war es, wie sehr er neuen Ansätzen immer offen gegenüberstand, auch wenn er sie nicht mehr aktiv mitgestaltet hat. So wurde er in seinem letzten Lebensjahrzehnt zum weisen alten Mann, der alle unterstützte. Mit seinem bis zum Schluss wachen Intellekt, mit guten Worten und manchen Interventionen half er nach Kräften allen, deren junge theologische Anliegen ihm etwas von der Lebendigkeit des Geistes zeigten. In einem letzten Gruß, wenige Monate vor seinem Tod, nunmehr rückblickend auf „190 Hefte von CONCILIUM", schrieb er einige höchst aktuelle Bemerkungen: „Wenn für mich", schreibt er, „das Zeitalter der Kirche als der Kirche der ganzen Welt, aller Kulturen und der Weltzivilisation zu existieren begonnen hat (trotz aller restaurativen Tendenzen von heute und trotz aller Gefahren, die mit einer Welt technischer Rationalität überall gegeben sind) und die Kirche dennoch die eine Kirche der radikalsten Selbstzusage Gottes in Jesus Christus für alle Welt sein soll, dann muss es auch theologische Zeitschriften in dieser einen Weltkirche geben, die sich bemühen, diese neue Situation der Kirche, ihres Glaubens und ihrer Theologie widerzuspiegeln und zu vertreten." Für Rahner muss es deshalb „in der Weltkirche gerade wegen eines heute nicht vermeidbaren, sondern positiv gültigen Pluralismus in der Theologie der Weltkirche eine internationale Zeitschrift geben [...], die einen ‚runden Tisch' bedeutet, an dem Theologen aus aller Welt zusammenarbeiten. Wenn es eine solche international theologische Zeitschrift in der katholischen Kirche nur in CONCILIUM faktisch gibt, dann müsste selbst der, der sich andere solche Zeitschriften wünscht und für notwendig hält, CONCILIUM eine weitere Existenz und ein gutes Gedeihen wünschen, auch wenn keine solche Zeitschrift die Verheißung ewigen Bestandes hat."[39] Diese Situationsbeschreibung von Kirche und die Aufgabe von CONCILIUM hat sich bislang nicht geändert.

Dass Rahner gerade in seinen älteren Jahren bisweilen der Zorn über eine stagnierende und autoritäre Kirchenleitung überkam, ist hinreichend bekannt und macht ihn sympathisch. Viel wichtiger und prägender aber waren und blieben für seine Theologie bis zum Ende eine tiefe ignatianische Spiritualität und damit das Vertrauen in die Kraft des Geistes.[40] Er hilft der Kirche in allen Krisen weiter. Er bedarf weder kirchenamtlicher Sanktionen noch endloser Mahnschreiben, die seit den achtziger Jahren wieder zugenommen haben, nicht gerade zum Nutzen einer reformbedürftigen und reformbereiten Kirche. Rahner umschrieb seinen Denkansatz als „transzendentale Theologie": Schon mit jedem Erkenntnisakt sind wir - säkular oder religiös, gläubig oder atheistisch - bei Gott, denn unser Geist ist schon immer auf das Unendliche hin geöffnet.[41] Auch diejenigen, die nichts zu vernehmen glauben, hören dann schon Gottes Wort, wenn sie sich nur ernsthaft auf sich selbst, auf Mitmenschen und Wirklichkeit einlassen.[42] Mehr noch, immer schon vernehmen sie Christus selbst. Wir brauchen nur nach der Wirklichkeit zu hören. Mit diesem Ansatz hat K. Rahner eine Brücke geschlagen

von der klassischen Metaphysik (und Scholastik) zu einer Fragestellung, die den Menschen (Subjekt und Freiheit, Autonomie und Selbsthingabe zugleich) ernst nimmt.

„Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5,19), dieses Lieblingswort von Karl Rahner ist der wichtigste Aufruf, den CONCILIUM von ihm gelernt hat und hoffentlich auch in Zukunft nicht vergessen wird.

* Mit Dank an Rosino Gibellini, Luiz Carlos Susin, Christoph Theobald und Andrés Torres Queiruga.

[1] Yves Congars (1904-1995) wurde am kulturellen Zentrum der Dominikaner in Pistoia (Toscana) gedacht.

[2] Ignazio Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner,* Brescia 1997.

[3] Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, *Leggere Karl Rahner,* Brescia 2004.

[4] Mário de França Miranda, *O mistério de Deus em nossa vida: A doutrina trinitária de Karl Rahner,* São Paulo 1975; Manfredo Araújo de Oliveira, *Filosofia transcendental e religião: Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner,* São Paulo 1984.

[5] Philip Endean, *Karl Rahner im englischsprachigen Raum,* in: Stimmen der Zeit (vgl. Anmerkung 17), 57-74.

[6] Interessant ist eine allgemeine Einführung: George Vass, *Understanding Karl Rahner. A Pattern of Doctrines,* 5 Bde, London 1985. Zu Christologie und Gnadenlehre sind bekannt: Leo J. O'Donovan (Hg.), *A World of Grace. An Introduction to the Theme and Foundations of Karl Rahner's Theology,* New York 1987; Joseph H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner,* Rome, 1984;

[7] Wichtig ist die bedeutende Studie von Anne E. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner,* Missoula 1977.

[8] Schon früh: Harvey D. Egan, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon,* St. Louis 1976; später die mehr spezialistische Studie von Annice Callahan, *Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart. A Reinterpretation of the Devotion to the Sacred Heart,* Lanham 1985; schließlich: Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the Notion of Spiritualiy in Karl Rahner,* Löwen 1998, und Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality,* Oxford 2001.

[9] Jesús Avelino González García (Jesús A. de la Pienda), *Antropología trascendental de Karl Rahner,* Oviedo 1982; Secretariado Trinitario, *Teología trinitaria de K. Rahner,* Salamanca,1987; José Luis Rodríguez Molinero, *La Antropología filosófica de Karl Rahner,* Salamanca 1979; J. R. García-Murga, *Intimidad con Dios y servicio al prójimo. A la luz de la teología de Rahner,* Madrid 1968. Ferner gibt es zahlreiche Promotionsarbeiten, die von K. Rahner begleitet wurden.

[10] Avelino de Luis Ferreras, *La incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner,* Salamanca 1995; Gonzalo J. Zarazaga, *Trinidad y comunión: la teología trinitaria de Karl Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos,* Bilbao 1999; A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. Urs von Balthasar,* Madrid 2004.

[11] Sie werden von den Ediciones Cristiandad neu herausgegeben; dabei ist die deutsche kritische Neuausgabe nicht berücksichtigt.

[12] Antonio Vargas-Machuca (Hg.), *Teología y mundo contemporáneo.* Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños, Madrid 1975. Wichtig ist die Würdigung Rahners durch A. Álvarez Bolado (27-34).

[13] Evelyne Maurice, *La christologie de Karl Rahner*, Paris 1995; Yves Tourenne, *La théologie du dernier Rahner. „Aborder au sans-rivage"* (Cogitatio fidei 187), Paris 1995; Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner* (Cogitatio fidei 190), Paris 1995.

[14] Die aktuellste und zugleich beste Einführung ist: Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004. Wichtige einführende Literatur: Bernd Jochen Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995; Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994; Karl Heinz Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994; Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, *Karl Rahner*, München 1997; Karl-HeinzWeger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1986.

[15] Vgl. www.kath.de/akademie/rahner.

[16] Ein umfassender Literaturbericht ist soeben erschienen - leider beschränkt er sich auf das deutsche Sprachgebiet -: Herbert Vorgrimler, *Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners*, in: Theologische Revue 2004/2, 91-100.

[17] Stimmen der Zeit (Hg.), *Karl Rahner - 100 Jahre*, Spezial 1 (2004) mit Beiträgen von M. Maier u.a., Freiburg 2004.

[18] Horst Georg Pöhlmann, *Namenloses Geheimnis. Das ganze Glück, der ganze Friede, die ganze Freiheit: Karl Rahner in memoriam*, in: zeitzeichen 2004/3, 52-54; Orientierung, Herder-Korrespondenz u.a. Philip Endean, *A Message Yet to be Heard*, in: The Tablet, 6.3. 2004, 15; Roman Siebenrock, *Von der Mitte in die Weite. Karl Rahner aus der Sicht der „Generation danach"*, in: Christ in der Gegenwart 56 (9. Mai 2004).

[19] Karl Lehmann/Albert Raffelt (Hg.), *Karl Rahner. Lesebuch*, Freiburg 2004; Karl Rahner, *Gebete des Lebens* (hg. v. A. Raffelt, mit einer Einführung von K. Lehmann), Freiburg 2004; Karl Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (mit einer Einführung von R. Hubert und R. A. Siebenrock), Freiburg 2004.

[20] Das Archiv wurde 1985 gegründet. Es sammelt und archiviert systematisch den Nachlass (Texte, Briefe, Lebensdokumente) von K. Rahner, Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Einen besonderen Platz nehmen Dokumente des Bruders Hugo Rahner sowie von J. A. Jungmann ein, mit denen K. Rahner enge Beziehungen unterhielt (vgl. www/theol.uibk.ac.at/forsch/rahnerarchiv-1.html). Veröffentlichungen, die sich weitgehend dem Archiv verdanken: Andreas R. Batlogg u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Erinnerungen - Perspektiven*, Mainz 2003; Roman Siebenrock (Hg), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen - Referate - Ergebnisse*, Innsbruck/Wien 2001.

[21] Batlogg u.a., *Denkweg*, aaO.

[22] Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, hg. Karl-Rahner-Stiftung, unter Leitung von K. Lehmann, J. B. Metz, K.-H. Neufeld, A. Raffelt und H. Vorgrimler, Freiburg/Solothurn/Düsseldorf 1995 ff. Das Werk ist auf 32 Bände konzipiert.

[23] Grundlegend ist Rahners erkenntniskritische Studie: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939. Weithin verbreitet ist die von J. B. Metz überarbeitete 2. Auflage, München 1957.

[24] Die Reihe: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, hg. vom Benziger-Verlag (Einsiedeln/Zürich/Köln), umfasst 16 Bände (1954-1984). Wichtig wurde später das umfassende, sprachlich und inhaltlich sehr dichte, systematisch geschlossene Werk: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976. Eine Sonderausgabe ist 1997 in der 8. Auflage erschienen; jetzt veröffentlicht als Band 26 der *Sämtlichen Werke*.

[25] 5 Bände, Freiburg 1970-1972.

[26] 4 Bände, Freiburg 1967-1969.

[27] 2. Auflage, 10 Bände, 3 Bände mit Konzilsdokumenten, 1 Band mit Registern, Freiburg 1957-1967

[28] Karl Rahner (Hg.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg 1971; darin der Aufsatz von K. Rahner, *Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*, 27-48. Vgl. auch die ausschließende Tendenz zum Entmythologisierungsproblem in: *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, in: Schriften zur Theologie, Bd. X, Einsiedeln 1972, 547-567. Die Ambivalenz von Rahners Verhältnis zum Anspruch der Exegese auf eine historisch verantwortete Christologie: *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, in: ebd. 215-226. Ähnliches ließe sich an Hand der Ekklesiologie zeigen: Karl Rahner, *Zur Ekklesiologie*, in: H. U. von Balthasar u.a., Diskussion über Hans Küngs ‚Christ sein', Mainz 1976, 105-111. Die ganze Unentschlossenheit gegenüber einem neuen Konzept wird deutlich in der Bitte an den Leser, Küng doch genau und (vor allem) kritisch zu lesen. Kurz, die Aporetik des Rahnerschen Denkens gegenüber theologischen Problemen, die erst seit den siebziger Jahren die katholische Theologie erreicht haben, muss erst noch geschrieben werden; sie würde dem Ansehen Rahners nicht schaden, sondern eher nützen.

[29] Die Kritik zeigt sich schon in: H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966.

[30] Paul Brand/Hermann Häring, *Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Aufträge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie „CONCILIUM"*, in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, 779-794.

[31] *Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vatikanum* (1965/3, 170-174); *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums* (1969/3, 194-197); *Einige Anmerkungen zum Artikel von H. Heimerl* [Laienbegriffe in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II, S. 219-224] (1966/3, 219-225).

[32] *Das Problem der „Entmythologisierung" und die Aufgabe der Verkündigung* (1968/3, 162-170); *Einleitung zum Bulletin „Situation der Verkündigung und Predigthilfe"* (mit Karl Lehmann, 1968/3, 204-205); *Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens* (1967/3, 202-207), *Christologie heute* (1982/3, 212-216).

[33] *Ideologie und Christentum* (1965/6, 475-483); *Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus* (1967/3, 171-180); *Ervaring van de Geest en existentiële beslissing*, in: Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx, Hilversum 1974, 150-161; *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs* (1983/3, 174-176).

[34] *Erbsünde und Evolution* (1967/6, 459-460); *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche* (1969/6, 462-471); *Was ist die christliche Botschaft?* (Berichtband zum Kongress von CONCILIUM „Die Zukunft der Kirche", Zürich/Mainz 1970, 74-77; *Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie* (1971/6, 427-434).

[35] Philip Endean, *Karl Rahner im englischsprachigen Raum*, aaO., 57-74. Wichtig ist Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian spirituality*, Oxford 2001.

[36] Nicht unerwähnt soll bleiben, dass Rahner in einem Kirchenfenster der Grace Cathedral in San Francisco (1967) neben Karl Barth und Paul Tillich als „Kirchenlehrer" verewigt ist. Vgl. www.gracecathedral.org.

[37] „In der Dialektik zwischen vergangener und gegenwärtiger Erfahrung sucht Rahner die Kontinuität aufrechtzuerhalten, die für ihn römisch-katholische Tradition ist. Man anerkennt ihn als die Brücke oder die Übergangsfigur zwischen dem Alten in der katholischen Tradition und dem noch ungeformten Neuen" - Anne E. Carr, *Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner*, in: Journal of Religion 53 (1973) 359-376, 376; zit. nach Endean, *Karl Rahner im englischsprachigen Raum*, aaO., 65.

[38] Nikolaus Knoepffler, *Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck/Wien 1993.

[39] *„Gelegen und ungelegen"* (1983/10, 819-820; zit. 820).

[40] Klaus P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974.; vgl. Philip Endean, *Karl Rahner im englischsprachigen Raum*, aaO.

[41] Johannes Herzgsell, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff van Karl Rahner*, Innsbruck/Wien 2000.

[42] *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941; die zweite, weithin bekannte Auflage (München 1963) ist von J. B. Metz überarbeitet.

Das 20. Jahrhundert mit den Augen Ijobs gelesen

Ijob und die paradoxe Hoffnung

Margarete Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes (1946). Mit einem Vorwort von Hermann Levin Goldschmidt, Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1996, 167 S., € 19,80

Margarete Susman, geboren 1872 in Hamburg, musste 1933 in die Schweiz emigrieren und starb 1966 in Zürich. Sie gehört zu den herausragenden jüdischen Frauengestalten des 20. Jahrhunderts und hat als Dichterin wie als Literaturhistorikerin Bleibendes geschaffen. Mit G. Landauer, G. Simmel, M. Buber, F. Rosenzweig, E. Bloch, K. Wolfskehl, S. Kracauer, P. Celan und E. Benyoetz, um nur einige zu nennen, stand sie in persönlichem oder brieflichem Kontakt. Sie war eine der ersten, die 1929 über Kafka schrieb, und zwar über das *Hiob-Problem bei Franz Kafka.* In ihrer Frühzeit trat sie durch Gedichte hervor, später bevorzugte sie den Essay, um über literarische, philosophische oder biblisch-jüdische Themen zu schreiben. Ihr bekanntestes Werk ist die Schrift *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* von 1946, also noch vor der Staatsgründung Israels entstanden, das der Jüdische Verlag bei Suhrkamp fünfzig Jahre später neu auflegte, begleitet von dem einfühlsamen und präzisen Vorwort H. L. Goldschmidts, eines engen Zürcher Freundes und Kenners ihrer Werke. Ihr Hiob-Buch, von dem Susman rückblickend in ihrer Autobiographie sagte, dass es ihr ganzes Leben enthalte, ist eines der ersten Zeugnisse einer jüdischen Theologie der Shoah, denn darin unternimmt die Autorin von jüdischem Glauben und jüdischer Tradition her eine Sinndeutung der Katastrophe. Susmans Schrift ist keine Auslegung des biblischen Hiobbuches im üblichen Sinne. In den neun Kapiteln ihres Buches geht es vielmehr um die Lebens- und Glaubensmöglichkeit des jüdischen Volkes nach der Shoah. „Jude sein, heißt sich entscheiden", schrieb Susman. „Denn jeder Einzelne des Volkes wird zwar als Jude geboren; aber er *wird* Jude erst durch die Entscheidung für dies Sein. [...] Immer erreicht der Aufruf das Volk in der Wüste, am äußersten Rande des Lebens, nicht in einem Sein, sondern im Nichtsein." (24f) Hiob ist für Margarete Susman ein Mensch der Extremsituation, als er mit seiner Frage an Gott an „eine letzte äußerste Grenze seines Daseins" stößt. Er erlebt sein Unglück als eine Züchtigung Gottes: „Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir" (Ijob 6,4). Hiob, der plötzlich erkennt, dass Gott ihn an den Satan ausgeliefert hat, „beginnt

dunkel zu ahnen - und in dieser Ahnung sinkt ein schweres schwarzes Tuch über alles Gottgeschaffene herab -, daß Gott selbst diese fremde Macht zugelassen hat." (47) M. Susmans Lösung der Hiobfrage ist eine dialektische und für mich schwer auszuhaltende: Sie zeigt einen Hiob, der an der Anstrengung einer göttlichen Introspektion scheitert und schließlich begreift, dass Gottes Gerechtigkeit keine menschliche Logik enthält. Indem Hiob den unbegreiflichen Gott umarmt, umarmt er die fremde Macht, die sein Lebensglück zerstörte, mit und arbeitet sich so zur Tiefe einer messianischen Hoffnung heran. Diesem „messianischen Geheimnis", wie M. Susman es nennt, standzuhalten, beinhaltet, Gott durch die Zerstörung hindurch als unbegreifliche Macht anzuerkennen. Susman stellt zudem die Frage, ob es „in einer so beschaffenen Welt noch eine Möglichkeit zentral verantworteten Lebens" (158) gibt. Und dies ist für sie verbunden mit der Frage, wie nach dem, was geschah, überhaupt noch eine Beziehung zwischen Juden und Deutschen möglich sei. Gericht und Vergebung scheiden für sie aus, was bleibt, ist „grenzenlose, unauslöschliche Trauer", die das Vergessen der Verbrechen verbietet. Das jüdische Volk wird nicht entbunden von seiner Verantwortung für die Heilung der Welt. Und nur so, in einer von Deutschen und Juden ergriffenen Weltverantwortung, kann es, nach Ansicht Susmans, in der Zukunft eine neue Gemeinschaft zwischen ihnen geben. „Jeder Mensch in aller Welt, der gegen die tote Sache, gegen den Tod, gegen die Zerstörung für das Leben als das Gute einsteht, ist, wissend oder nichtwissend, sein (= des jüdischen Volkes) Helfer und Freund." (163.) - „Jede wahrhafte Verbindung zwischen einem Juden und einem Menschen eines anderen Volkes ist nach dem gewaltsamen Abbrechen des gemeinsamen Grundes, den die Welt mit ihren stärksten Kräften weiter abzubrechen bemüht ist, ein Stückchen dem Chaos abgerungene Schöpfung, ein leises Aufdämmern des messianischen Reiches selbst." (163f) Diese Zitate stammen aus dem letzten Kapitel von Susmans Schrift: „Die Hoffnung", Gipfel und Zielpunkt ihrer Reflexionen. Es gehört zur inneren Logik dieses tief empfundenen und daher manches Mal auch emphatisch formulierten Buches, dass es mit dem Hinweis auf die paradoxe Hoffnung F. Kafkas endet. „‚Es ist keine Widerlegung der Vorahnung einer endgültigen Befreiung, wenn am nächsten Tag die Gefangenschaft noch unverändert bleibt oder gar sich verschärft, oder selbst, wenn ausdrücklich erklärt wird, daß sie niemals aufhören soll. Alles das kann vielmehr notwendige Voraussetzung der endgültigen Befreiung sein.' Damit wird das fest verrammelte Tor unseres Gefängnisses dennoch um einen schmalen Spalt geöffnet. Ein Streifen überirdischen Lichts dringt herein, die Einsicht Hiobs bereitet ihm die Bahn. Wir, die so unendlich viel, die viel zuviel wissen, wir wissen nichts. Wir wissen nichts von dem, worauf es für uns allein ankommt: von dem Plan, in dem wir befaßt sind und aus dem wir leben. Aber darum wissen wir auch nicht, ob nicht diese unsere dunkle, ganz von der Erlösung abgetriebene Welt der Erlösung am nächsten ist." (168)

Lydia Koelle

Ist unsere Zeit „hiobsreif"?

Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz: Grünewald 1994, 2. Aufl. 1995, 448 S., € 32,80
Ders. (Hg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz: Grünewald 1995; 232 S., € 21,50

Die umfangreiche (448 S.) Dissertation von Georg Langenhorst, inzwischen Professor für Religionspädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg, bietet ein großes Panorama der Hiob-Rezeption in Literatur, Philosophie und Theologie des 20. Jahrhunderts. Nach einem kurzen Überblick, der die Bedeutung des Hiob-Stoffes für das zeitgenössische literarische Schrifttum markiert, den Forschungsstand zu den bisherigen, meist literaturwissenschaftlichen Analysen des Hiob-Stoffes wiedergibt, formuliert Langenhorst Ziel, Methode und Aufbau seiner Studie: Beim Vergleich von biblischer Quelle und dessen moderner literarischer Gestaltung soll auch der jeweilige biographische, historische und soziokulturelle Kontext in den Blick genommen werden. Bevor er zum sechsgliedrigen, chronologisch angeordneten Hauptteil (inklusive zweier Exkurse) übergeht, skizziert Langenhorst den theologischen Ertrag des biblischen Hiobbuches. Der umfangreiche Hauptteil „Das Buch Hiob in der Literatur" (45-320) orientiert sich in seinem Aufbau an den drei Rezeptionsschüben des Hiobbuches: „Zunächst fungiert Hiob in der Zeit während und nach dem Ersten Weltkrieg (1914-1933) als Kronzeuge der zerbrechenden Weltsicht der Moderne. Später (1930-1960) erscheint er als literarischer Stammvater speziell des jüdischen Volkes, besonders angesichts des Holocaust. Schließlich wird Hiob zum Vorgänger des auf eigene Antworten auf existentielle Lebensfragen verwiesenen zeitgenössischen Menschen (1948 bis heute)" (27). Die Faszination des Hiobbuches für die zeitgenössische Literatur liegt in seiner aufwühlenden Darstellung eines bis in seine Grundfeste erschütterten Hiob, dessen Welt- und Gottesbild in eine tiefe Krise geraten ist. Die Erfahrung der beiden Weltkriege, die Erfahrung der Entgrenzung des Menschen in der Potenzierung eines ungeheuren Vernichtungswillens, verbunden mit einer Krise der verstandesbetonten, aufgeklärten Moderne lassen unsere Zeit „hiobsreif" erscheinen. „Wie ist Gott denkbar angesichts des erschütterten Welt- und Gottesbildes unserer Zeit?" - diese Hiobfrage durchzieht Langenhorsts Studie als erkenntnisleitende Frage und als problemgeschichtliche Grundlage. In zahlreichen Einzelanalysen führt er seine Leserinnen und Leser kenntnisreich durch die literarische Hiobrezeption des 20. Jahrhunderts. Namen wie G. B. Shaw, H. G. Wells, A. Polgar, O. Kokoschka, A. Döblin und E .Wiechert stehen für die literarische Hiobsgestaltung nach dem Ersten Weltkrieg. M. Susman, J. Roth, Myona, K. Wolfskehl, Y. Goll und N. Sachs unternahmen von jüdischer Perspektive aus eine Aktualisierung der Hiobs-Gestalt, beispielsweise als literarische Deutefigur des Holocaust. Aber ist diese Deutung angemessen? Langenhorst zitiert jüdisch-theologische Positionen, die einer derartigen Funk-

tionalisierung Hiobs oder gar einer theologischen Sinnstiftung widersprechen (R. L. Rubenstein, H. Jonas) oder sie befürworten (M. Buber, E. Wiesel). Die Krise des Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg findet ihren literarischen Niederschlag in Anspielungen auf Hiob bei Autoren wie P. Claudel, R. Frost, A. MacLeish, F. Zorn und M. Spark. Langenhorst stellt auch Hiobdeutungen der Philosophen C. G. Jung, E. Bloch und R. Girard vor. Deutlich werde, so Langenhorst, wie sich in Literatur und Philosophie nach 1945 individuelle Lösungsansätze des Hiob-Problems entwickelten, beispielsweise in einer christlichen Lesart, die erst in Christus den Retter Hiobs erblickt, oder darin, dass nun statt von Gott vom Menschen die Lösung der Hiobfrage erwartet wird. Auch die - am Ende nicht in ein Vertrauen aufgelöste - Rebellion gegen einen unverständlichen Gott gehört zu diesen Lösungsansätzen.

Welche Herausforderung stellt nun die Hiob-Literatur für die Hiob-Theologie dar? Dieser Frage geht Langenhorst im Schlussteil seiner Dissertation nach. Die produktiven Neugestaltungen der Hiobfigur in der Literatur stellen für die Theologie eine Herausforderung dar, da sie möglicherweise mit der Neugestaltung auch eine neue Sicht auf die theologischen Implikationen des Hiob-Buches enthalten. Theologische Akzentverschiebungen der Hiobdeutung finden sich u.a. bei den Theologen K. Barth, G. Gutiérrez und H. Küng, deren Positionen Langenhorst ebenso ins Gespräch bringt. Die Studie endet mit einer Engführung von Hiob und Jesus, ausgehend von der christologischen Interpretation der Hiob-Verse 19,25f: „Doch ich, ich weiß: mein Erlöser lebt, / als letzter erhebt er sich über dem Staub. / Ohne meine Haut, die so zerfetzte, / und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen."

Langenhorsts Untersuchung der Hiobthematik im zeitgenössischen Schrifttum überzeugt durch seine sorgfältigen Einzelanalysen, die Fähigkeit, das so Dargestellte und geistig Durchdrungene untereinander zu vernetzen. Am Ende der Kapitel wird Erkanntes nochmals prägnant gebündelt, so dass die Leserin und der Leser trotz der zahlreichen vorgestellten Werke und der Fülle der Details nicht den Überblick verlieren. Auch auf diese Weise wird Langenhorsts Monographie zu einer maßgebenden Studie, die demjenigen, der an der literarisch-philosophischen und theologischen Hiobrezeption in der heutigen Zeit interessiert ist, verlässliche Orientierung gibt.

Wie bereits in seiner Dissertation angekündigt, erschien 1995 das vom gleichen Autor herausgegebene Lesebuch zur Hiobsthematik. Diese Textsammlung in Form einer kommentierten Anthologie richtet sich an Religionslehrer, Katecheten und in der Erwachsenenbildung Lehrende. Sie präsentiert ein breites Panorama von Texten, aus denen hervorgeht, wie moderne Dichter und Denker sich anhand der Figur Hiobs mit der Frage nach Gott und dem Leid auseinandergesetzt haben. Das Lesebuch orientiert sich dabei in der Auswahl der Texte und ihrer Interpretation an Langenhorsts wissenschaftlicher Studie, auf die zur Vertiefung immer wieder verwiesen wird. So bietet die „Hinführung" einen kurzen Überblick zur Aktualität des biblischen Hiob, der Mittelteil enthält die Anthologie zur Hiobrezeption, der „Ausblick" schließlich gibt didaktische Hinweise für die Praxis und

zeigt, wie die literarischen Hiobtexte religionspädagogisch eingesetzt werden können. Das „Mehr" dieser Texte, das „Mehr" von Literatur überhaupt, liegt in der Analyse der Gegenwartserfahrung. Konkret: Die literarischen Texte zur Hiobrezeption enthalten die und befähigen zur Erkenntnis, wie heutige Erfahrungen mit Leid im Spiegel Hiobs neu betrachtet werden und andererseits, wie die Hiobgestalt im Spiegel heutiger Erfahrungen mit Leiden neue Facetten erhält. Langenhorsts gelungene Textauswahl soll und kann zu dieser Art der Reflexion anregen.

Lydia Koelle

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Michaela Bauks: *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22,* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004, 210 S., € 22,90

Eleonore Beck (Hg.): *Das Buch Ijob.* Aus dem Hebräischen von Friedolin Stier, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004, 136 S., € 16,80

Wolf-Dieter Syring: *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte,* Berlin: de Gruyter 2004, 211 S., € 68,00

Robert Tausky: *Hiob. Ein Mann im Lande Utz und seine Wege durch die Welt,* Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 126 S., € 14,80

Axel Bertram: *Das Buch Hiob,* mit 66 Schwarzweiß-Zeichnungen von Axel Bertram, Anmerkungen von Martin Luther, Leipzig: Faber & Faber 2003, 144 S., € 33,00

Karin Engljähringer: *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Hiob,* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003, 200 S., € 24,90

Manfred Oeming/Konrad Schmid: *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid,* Neuenkirchen-Vluyn: Neukirchener 2001, 145 S., € 19,90

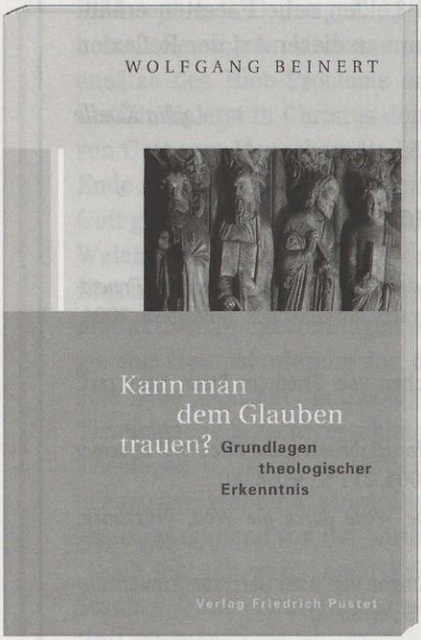
Rene Girard: *Hiob, ein Weg aus der Gewalt,* Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1999, 214 S., Sonderausgabe: € 9,95

Adalbert Böning: *Das Buch Ijob oder Gott und das Leid. Kommentar zu Texten aus dem Buch Ijob, der jüdischen Tradition und zum Problem der Theodizee,* Katholische Akademie Schwerte 1998, 68 S., € 7,70

Jürgen Ebach: *Streiten mit Gott - Hiob,* Bd. 1: Hiob 1-20, Bd. 2: Hiob 21_42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener1996, 177 und 175 S., je € 17,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Ist der Glaube verlässlich und überprüfbar?



Alle Zeichen der Zeit sprechen dafür, dass das Christentum vor einem epochalen Überstieg in eine neue Kultur steht. Aber nur wenige erwarten von der Theologie Antworten auf globale Fragen und Probleme. Mehr und mehr Religionsanhänger sehen die Glaubensrede für nicht sinnvoll, nicht hilfreich, nicht lebensförderlich an.

Kann man dem Glauben dennoch trauen? Wer legt fest, was Christen zu glauben haben? Kann man der Kirche trauen? Ist alles wahr, was die Kirche lehrt? Wie wahr und verbindlich sind Dogmen?

Wolfgang Beinert klärt die Frage nach der Verlässlichkeit und Überprüfbarkeit des Christenglaubens und damit die Grundlagen theologischer Erkenntnis.

Wolfgang Beinert
Kann man dem Glauben trauen?
Grundlagen theologischer Erkenntnis
264 Seiten, kart.
€ (D) 19,90/sFr 34,90
ISBN 3-7917-1934-3

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.pustet.de

Diese Welt kann eine andere sein

Luiz Carlos Susin

„Eine andere Welt ist möglich!" - So hallte es bei Sonnenuntergang pathetisch aus den Lautsprechern von der Bühne her auf die Rasenfläche nahe dem reißenden Guaíba-Fluss, wo sich die Menschenmenge versammelt hatte. Mit dieser Feststellung - „Eine andere Welt ist möglich" - wurde das zweite Treffen des Weltsozialforums im Jahr 2002 in Porto Alegre, der Hauptstadt des brasilianischen Bundesstaates Rio Grande do Sul mit ca. 1,4 Mio. Einwohnern, eröffnet. Und so wurde bei dieser an Inszenierungen und Symbolen reichen feierlichen Eröffnung der Slogan geboren, der die folgenden Weltsozialforen auf einen utopischen Horizont hin orientieren sollte. Diese Utopie war imstande, jedes Mal Tausende Menschen mehr aus allen Kontinenten, aus Hunderten von verschiedenen sozialen Bewegungen und Nichtregierungsorganisationen zu einer großen Bewegung auf eine zukünftige Welt hin zusammenzuführen. Der Slogan „Eine andere Welt ist möglich" ist noch kein Motto, das eine klare Marschordnung vorgibt, er legt keine bestimmte Aktion und kein bestimmtes Engagement fest, er zeigt einfach einen Horizont auf und verweist auf eine Zeit, die von viel Hoffnung und eschatologischer Orientierung geprägt ist.

„Doch keine andere Welt im Jenseits. Eine andere Welt ist hier, auf diesem Planeten Erde, möglich" - so betonte es ein Redner nach dem anderen vor der Menschenmenge. Was würden Popper, Marcuse oder die Kritiker der Ideologien der Moderne zu solchen Behauptungen sagen? Und was würden wohl Thomas Morus und die Missionare empfinden, die mit ihren Schiffen in Richtung Neue Welt unterwegs waren, um dort eine neue Christenheit zu begründen? Gewiss ist jedenfalls, dass jeder in der Menge, der mit der Theologie vertraut war, sich die Frage stellen musste, ob dies hier eine millenaristische, messianische Utopie sei.

Mit den millenaristischen Träumen waren zwei große Probleme verbunden: das messianische Subjekt und die Methode. Wer wäre jetzt der Gesalbte, der das glückliche Zeitalter dieser anderen Welt einleiten könnte? Und was ist zu tun? Und wie muss man es anpacken? Hat die Kirche, „das universale Sakrament des Heils" (*Lumen gentium*, 1), noch irgendetwas damit zu tun? An jenem Sommerabend gab es viele Menschen auf dem Gelände, die aus verschiedenen Kirchen kamen, auch Bischöfe, doch sie gingen einfach in dieser Massenbewegung auf. Können die Religionen mit ihrem Potential an Glaubensinhalten, an Zukunftsträumen und an ethischer Orientierung in einer noch stärker globalisierten und

kleiner gewordenen Welt eine verändernde Rolle spielen? Im bunten Bild, das die Menschenmenge an Flussufer bot, konnte man die Kleidung unterschiedlicher religiöser Traditionen inmitten der Leichtigkeit und spontanen Vielfalt der Sommerbekleidung entdecken. Jung und Alt waren hier versammelt, mit unterschiedlichen Meinungen zur Religion oder zu Ausdrucksformen anderer weltanschaulicher Optionen, aber alle gemeinsam auf diesem Gelände waren bereit, die Unterschiede zu akzeptieren und sie in den gemeinsamen Traum einer „möglichen anderen Welt" mit aufzunehmen.

Die Vielfalt von Menschen und Bewegungen ist also von einem kraftvollen kulturellen und religiösen Pluralismus geprägt, der in die große Bewegung für eine andere Welt - genauer gesagt dafür, dass diese Welt eine andere, anders, qualitativ anders wird - mündet. Geht es um einen pluralistischen Millenarismus, einen kollektiven Messianismus, der aus dem Zusammenströmen sozialer Bewegungen, Organisationen und menschlichen Energien entsteht, die sich einer gemeinsamen Aufgabe zur Verfügung stellen? Geht es um ein Engagement für eine Welt, die in einen demokratischen und pluralistischen Sozialismus mündet, der sowohl das Übel des kapitalistischen Liberalismus als auch des diktatorischen, mit Recht gescheiterten Sozialismus überwindet? Auch angesichts des überaus schönen utopischen und millenaristischen Horizontes, der noch sehr offen und allzu allgemein gehalten ist, ist die Frage am Platz: Ist eine andere Welt möglich?[1]

Wir haben viele Fragen und noch keine einzige Antwort gefunden. Wir haben gelernt, dass „Bewegungen" den Lauf der Geschichte ausmachen, dass sie aber zwangsläufig nicht von Dauer sind. So muss es auch sein. Wenn ihre Aufgabe erfüllt ist, lösen sie sich von selbst auf. Ihre Institutionalisierung ist ihr vorweggenommener Tod, die Kreuzigung des Messias. Vielleicht war genau dies der Weg der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika, die eine Mischung von Bewegung und kirchlicher Organisation darstellten. Am Ende wird die Organisation gestärkt und die Bewegung stirbt ab. Im Weltsozialforum wurde ebenfalls bereits die Gefahr deutlich, dass die Nichtregierungsorganisationen die sozialen Bewegungen - sie stellen das Auge des Forums und seine Energie dar, die seine Existenz erst ermöglicht und den Slogan von einer möglichen anderen Welt erst plausibel macht - absorbieren und abtöten.[2]

Die Analysen des Verhältnisses zwischen Bewegung und Institution weisen oftmals in entgegengesetzte Richtung: Gerade deshalb, weil die Intuition, die Bewegung und die Mystik vorübergehende Erscheinungen sind, ist es notwendig, sie mit Hilfe von Organisation und Institutionalisierung zu unterstützen. Die Ehe ist die Stabilisierung und der Schutz der Liebe. Doch es besteht auch die Gefahr, dass sie zum Grab der Liebe wird. Wie kann es der Institution gelingen, die anfängliche Intuition und Liebe dauerhaft in Bewegung zu halten? Kirchen und Religionen sind Institutionen, tönerne Gefäße, die der kostbaren Flüssigkeit der Mystik, des Messianismus und der Spiritualität, die die Welt verändern kann, dienen, sie aber zugleich festhalten. Wenn man sie ihrem eigenen Trägheitsmoment überlässt, dann kreuzigen die Kirchen und Religionen die messianischen Energien und begraben sie unter ihrem eigenen Gewicht. In ihnen aber fließt in

mächtiger Bewegung der Strom der Spiritualität - ein Strom, der häufig durch die Ritzen und Ränder nach außen dringt -, der der Welt zu Hilfe kommen, die soziale Bewegung beleben und ihr eine unerhörte Mystik, eine grenzenlose Hingabe bis hin zum Martyrium einhauchen kann. Eines der größten Anliegen für die Befreiungstheologie, die mit dem Dokument der Zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 („Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas ...") ihre offizielle Anerkennung erfahren hat, ist es, dass der lebendige Glaube und die religiöse Praxis nicht notwendigerweise entfremdend oder konservativ sind, sondern dass sie auch revolutionär und verändernd sein können und so die Möglichkeit dafür eröffnen, dass eine andere Welt Wirklichkeit werden kann.

Welche andere Welt ist möglich? Wir alle wollen - und letztlich wollen wir das immer - Frieden und Gerechtigkeit, Ruhe und Wohlstand, und zwar für alle. Heute aber müssen sich diese messianischen Verheißungen an der Nachhaltigkeit, an den wirtschaftlichen, politischen, technischen und wissenschaftlichen Ressourcen in einer globalisierten Welt bewähren, die paradoxerweise im Maße ihres eigenen Fortschritts mehr und mehr an die eigenen Grenzen stößt. Mit anderen Worten: Damit diese Welt nachhaltig wird, muss sie eine „andere" werden. In erster Linie geht es um Nachhaltigkeit in ökologischem und ethischem Sinne zugleich, vor allem um eine Ethik des friedlichen und wohnlichen Zusammenlebens und folglich auch um Pluralismus und Gerechtigkeit. Verfügen die Religion, die Spiritualität und die Theologie über Ressourcen, um die ökologische und ethische Nachhaltigkeit dieser Welt zu fördern und ihr zu helfen, eine andere zu werden? Von der Antwort auf diese Frage hängt es möglicherweise ab, ob die Religionen und Kirchen überhaupt von Relevanz sind. Wenn die Theologie kein bedeutendes Wort zu dieser Nachhaltigkeit zu sagen hat, sollte sie besser still sein. Es wäre beschämend, sich selbst zu verteidigen und sich von vornherein als relevant hinstellen zu wollen. Das Weltsozialforum kann mit seinem utopischen Horizont und seiner Vielfalt von Bewegungen eine breite und geeignete Basis sein, um zu urteilen und für eine Theologie einzutreten, die dazu beiträgt, eine ökologisch nachhaltige Welt in Frieden und Gerechtigkeit für alle zu fördern. Könnte denn Gott letztlich etwas anderes für unsere Welt wollen?

Im Geist des Weltsozialforums und seines Slogans - „Eine andere Welt ist möglich" - wird im Januar 2005 am Vorabend des fünften Treffens des Forums ebenfalls in Porto Alegre ein Weltforum der Theologie der Befreiung stattfinden.[3] Ziel ist es dabei, Theologinnen und Theologen aus der christlichen Tradition im ökumenischen Sinne aus allen Kontinenten miteinander ins Gespräch zu bringen, die Theologie im Kontext von Initiativen, Bewegungen und Organisationen für Gerechtigkeit, für Frieden und für Freiheit der Söhne und Töchter Gottes (darin sind alle Geschöpfe der Erde mit eingeschlossen) betreiben. Der Auftrag der Evangelisierung verbindet sich mit dem Slogan des Weltsozialforums und wird auch für die Theologie zum Imperativ: *Diese Welt kann und muss eine andere werden.* Die christliche Theologie kann nicht in zynischer Haltung verharren und sich darauf hinausreden, dass sie niemand zur Mitarbeit eingeladen hat. Sie kann

sich nicht um ihre eigenen innerkirchlichen Angelegenheiten kümmern, sich in den Sorgen um ihr eigenes Terrain, ihren Binnenraum und dessen Regeln verzehren, sich mit ihrer eigenen Identität und Selbstrechtfertigung beschäftigen und sich gleichzeitig heraushalten aus der Deutungsarbeit und der Feier der Hoffnung auf eine andere Welt. Sie hat die Frohe Botschaft vernommen, sie wird dazu gedrängt, ihren Beitrag fernab von allem Opportunismus zu leisten, aber auch ohne einer Sache abzuschwören, die ihr von Anfang an vertraut ist: dem messianischen Traum vom nahe kommenden Reich Gottes. Denn: „Der Löwe hat gebrüllt - wer sollte da nicht erschrecken? Jahwe hat gesprochen - wer sollte da nicht prophetisch reden?" (Am 3,8)

Diese Ausgabe von CONCILIUM stellt eine Annäherung an den Horizont und den Strom der sozialen Bewegungen dar. Sie nimmt die Mühe auf sich, über die Gründe für einen so lauten Ruf nach einer anderen Welt nachzudenken. Dieses Nachdenken vollzieht sich natürlich nicht isoliert, sondern im interdisziplinären Gespräch. Im ersten Teil greift dieses Heft von CONCILIUM auf die Zusammenarbeit mit Fachleuten auf den Gebieten Soziologie und Philosophie zurück, um sich der Herausforderung einer „anderen Welt" von drei Blickwinkeln her zu nähern: Da sind zunächst die Sackgassen und der nicht nachhaltige, unbeirrt falsche Kurs, den wichtige, heute vorherrschende Aspekte der Wirtschaft, der Politik und der Ideologie eingeschlagen haben; andererseits gibt es skizzenhafte Vorstellungen, Hinweise und eine praktische Einübung in eine andere mögliche Welt bei sozialen Bewegungen und deren lebbaren Alternativen; und schließlich gibt es das, was die Theologie am direktesten, aber auch äußerst fordernd mit einbezieht: die Möglichkeit von Utopien, deren Rolle und Stellenwert im Engagement für die Veränderung dieser Welt.

CONCILIUM hat in der jüngeren Vergangenheit bereits mehrere Themenhefte der Reflexion über die Probleme und Möglichkeiten, die Leiden und Opfer, die Gefahren und Hoffnungen gewidmet, die die Wirtschaft, die politische Macht, die Kulturen und die Religionen inmitten einer wachsenden Globalisierung durchdringen. Auch das Schicksal der Utopie nach dem Ende der Ideologien wurde von CONCILIUM bereits reflektiert. Oder müssten wir das Thema vielleicht mit einem anderen, radikaleren Fokus angehen, in der Art, wie sie der unvergessliche Theologe Juan Luis Ruiz de la Peña formuliert hat? Er meinte, dies sei heute die Zeit des Todes der Utopien und neuer Möglichkeiten, der Wiedergeburt, der Eschatologie. Wie soll man unterscheiden, ohne zu trennen? Wie vereinen, ohne durcheinander zu werfen? Stehen wir nicht vor neuen Paradoxien, was das Verhältnis von Natur und Übernatur, Gnade und Werke etc. angeht? Wir können jedenfalls keineswegs behaupten, dass unser Nachdenken über Utopie und Eschatologie für diese Welt wirklich erschöpfend ist, doch das entbindet uns nicht von der Pflicht, das Thema noch einmal zu durchdenken. Oder zu träumen und unsere Hoffnung zu bezeugen, wie der Dichter Oscar Campana, den der wunderbare Bischof und Poet Pedro Casaldáliga zitiert hat, als er - bei der Entgegennahme des Titels *Doctor honoris causa,* den er in *Doctor passionis causa* abwandelte - seine Leidenschaft für das Utopische eingestand:

„Wenn es keinen Weg gibt, der uns trägt,
dann werden unsere Hände sich den Weg bahnen,
und es wird Platz geben für die Kinder,
für das Leben und für die Wahrheit;
und dieser Platz wird allen gehören,
in Gerechtigkeit und in Freiheit.
Wenn sich jemand ein Herz fasst, soll er sich melden:
Dann sind wir schon zwei für den Anfang ...“

Im zweiten Teil des Heftes werden wir es machen wie die schriftgelehrten Männer und Frauen, die aus ihren Schätzen Altes und Neues hervorholen. Die Autoren wenden sich darin den religiösen Traditionen zu, wobei der Hauptakzent auf der biblischen und christlichen Tradition liegt. Es geht darum, dass die religiöse Praxis eine andere werde, dass sie vom Anderen ihren Ausgang nimmt, von den anderen Geschöpfen und von der zärtlichen Aufmerksamkeit und der Gerechtigkeit, die allem Anderen geschuldet sind. Es geht dabei ganz und gar nicht um eine Apologie der Religionen, sondern vielmehr darum, wie die religiösen Traditionen mit ihrer Ethik und ihrer Mystik, mit ihrer Theologie und Poesie, ihren Symbolen für das Göttliche, den Schöpfer und die Schöpfung für eine „andere“ Welt eintreten und ihr eine tragfähige Grundlage verleihen können.
Der dritte Teil ist eher wirklichkeitsnaher und praktischer Natur. Er beginnt mit der Bedeutung von minoritären religiösen Traditionen für die Nachhaltigkeit einer globalisierten Welt. Und es wird dann über den Beitrag der religiösen Traditionen zur politischen und gesellschaftlichen Nachhaltigkeit nachgedacht. Zum Schluss können wir Einblick in ein konkretes Fallbeispiel gewinnen: in die Möglichkeit eines Friedensprozesses im Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern im Nahen Osten - ein schwieriger, aber immerhin möglicher Friede und einer der Testfälle der Menschheit für eine „andere mögliche Welt“.
Unter der eschatologischen Verheißung eines Lebens in Fülle und angesichts eines utopischen Horizonts einer anderen möglichen Welt reiht sich CONCILIUM in den Strom der regionalen und weltweiten sozialen Bewegungen ein, die sich im *Exodus* befinden und auf einen *Eis-odos*, den Eintritt in eine andere Welt, hoffen - dies muss möglich sein. Doch wie alles, was zu Gottes Schöpfung zählt, hängt auch dies von den Entscheidungen und der Verantwortung der Menschen ab. Jon Sobrino beschließt diesen summarischen und interdisziplinären Versuch mit der Erinnerung an Ignacio Ellacuría, einen Märtyrer unserer Zeit, der uns mit Klarheit und in treuer Liebe das Zeugnis vermacht hat, dass die nicht realisierbare Utopie das inspirieren und befruchten kann, was für eine Welt in Gerechtigkeit und Frieden sehr wohl machbar ist.
Der Dank der Herausgeber für Hinweise und Hilfe bei der Vorbereitung dieser Ausgabe gilt Nedjeljko A. Anèiæ, Erik Borgman, Richard G. Cote, Luis Alberto De Boni, Virgilio Elizondo, Michel de Goedt, Thomas H. Groome, Ottmar John, Hubert Lepargneur, Norbert Mette, John Riches und Andrés Torres de Queiruga.

[1] Die Zeitschrift für theologische Analyse und Reflexion, *Alternativas,* die in Managua erscheint, reagierte in ihrer Ausgabe für das erste Halbjahr 2002 unmittelbar und stellte sie unter das Generalthema des Slogans des Weltsozialforums, aber in Frageform.

[2] Das Weltsozialforum entstand tatsächlich als Gegenveranstaltung zum Weltwirtschaftsforum von Davos. Deshalb findet es zur selben Zeit statt. Doch es ist derart gewachsen, dass es die ursprünglichen Absichten weit übertrifft und überraschende Formen angenommen hat.

[3] Weitere Informationen zum Weltforum der Theologie der Befreiung kann man auf folgender Web-Site bekommen: www.pucrs.br/pastoral/fmtl.

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

Zur Notwendigkeit einer neuen Utopie

Das unvermeidliche Scheitern von Neoliberalismus und Kapitalismus

Wim Dierckxsens

Wir befinden uns in einer konjunkturellen Situation, in der das beständige Wachstum der Weltwirtschaft schon keine so selbstverständliche Realität mehr zu sein scheint. Zum ersten Mal seit 1930 sehen wir uns mit der Möglichkeit einer weltweiten Rezession konfrontiert, die durchaus auch das Potential hat, sich in eine weltweite Depression zu verwandeln. Die Akkumulation von Kapital ist nur vertretbar, solange es ökonomisches Wachstum gibt. Fortschritt und ökonomisches Wachstum sind Synonyme. Eine Akkumulation von Kapital ohne ökonomisches Wachstum ist nur auf der Grundlage einer Konzentration der Einkommen möglich. Eine solche Vorgehensweise ist jedoch auf längere Sicht untragbar, weil sie letzten Endes zu einer ökonomischen Verknappung, das heißt zu einer Rezession führen wird. Sich gegen das Wirtschaftswachstum zu stellen bedeutet, sich gegen die eigentliche Natur des Kapitals zu stellen, und das wäre eine unsinnige Option. Daher auch das Postulat, dass ohne Wirtschaftswachstum kein Wohlstand möglich ist. Wohlstand wird in diesem Kontext hauptsächlich am Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (BIP) gemessen. Alle übrigen Indikatoren der menschlichen Entwicklung gelten als zweitrangig. Ist das Wachstum negativ, herrscht Rezession, und wenn diese mehrere Jahre lang anhält, dann spricht man von einer Depression. Wird die Krise nicht überwunden, dann gerät das Prinzip des Systems selbst in eine Krise. Wir glauben, dass wir an die Grenzen des möglichen quantitativen Wachstums gestoßen sind. Aus der nächsten weltweiten Rezession wird es keinen Ausweg geben, und sie konfrontiert uns mit der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer Alternative.

I. Die Gefahr einer weltweiten, ausweglosen Rezession

Nach Jahrzehnten einer Wirtschaftspolitik, die auf die Kapitalakkumulation ausgerichtet war, welche ihrerseits wiederum auf dem Wirtschaftswachstum basierte, hat der Neoliberalismus durch eine Konzentration des Einkommens und auf Kosten der nationalen und lokalen Märkte in der Welt seit Beginn der siebziger Jahre, vor allem aber seit den achtziger Jahren auf ein Wachstum des transnatio-

nalen und finanziellen Kapitals hingearbeitet. Man kennt dieses neoliberale Akkumulationsmodell auch unter dem Begriff der Globalisierung. Dabei wird im Interesse transnationaler Konzerne ein Wirtschaftskrieg um die vorhandenen Märkte geführt. Diese Politik führte zum Ausschluss, zu einer an Ausbeutung grenzenden Steigerung der Arbeitsleistung und zur Ausplünderung der peripheren Volkswirtschaften. Dieser auf einer Konzentration des Reichtums basierende Akkumulationsprozess ist untragbar.

Der Prozess der Aneignung vorhandener Einkünfte und Märkte geht zu Lasten des Wirtschaftswachstums. Seit den siebziger Jahren hat der um die Märkte geführte Wirtschaftskrieg die wirtschaftliche Dynamik in den Randgebieten geschwächt. Der beste Beweis hierfür sind die verlorenen Jahrzehnte Lateinamerikas im Gefolge der in den achtziger Jahren durch die Auslandsverschuldung ausgelösten Krise. Der Verlust der wirtschaftlichen Dynamik in den im Übergang vom Sozialismus zum Kapitalismus befindlichen Ländern ist in der Geschichte ohne Beispiel. So betrug etwa das Bruttoinlandsprodukt in Russland 1998 nicht einmal mehr 50 Prozent dessen, was man noch 1989 erzielt hatte. Und die Destabilisierung der Währungen bei den sogenannten „asiatischen Tigerstaaten" hatte eine schwere Rezession zur Folge, von der die Region sich bis heute noch nicht ganz erholt hat.

Die Konzentration der Märkte und des Welteinkommens in einigen wenigen Händen hat zwar die Gewinnrate der transnationalen Konzerne retten können, bei der überwältigenden Mehrheit jedoch die Nachfrage nach Produkten und Dienstleistungen verringert. Inzwischen ist sogar das Wachstum der Eigenkräfte in Gefahr. Mit der konkreten Ankündigung einer zeitgleichen Rezession in den Vereinigten Staaten, Europa und Japan Ende des Jahres 2001 ist die Aufteilung des Weltmarktes und der weltweiten Einkünfte an ihre Grenzen gestoßen. Und die Aufteilung eines sinkenden Welteinkommens wird die weltweite Rezession nur noch verschlimmern. Das Wachstum einiger Länder auf Kosten aller anderen ist keine dauerhafte Lösung. Dieses „Rette sich, wer kann" wird die weltweite Rezession verschärfen und in Wirklichkeit niemanden retten. Die weltweite Rezession wird nicht nur so synchron sein wie nie zuvor, sie wird sich zudem von ihrer geographischen Ausdehnung her über die ganze Welt erstrecken. Eine so geartete Rezession wird Jahre dauern und in eine neue weltweite Depression münden. Die neoliberalen Wirtschaftstheoretiker schätzen die Ursachen der Rezession falsch ein und halten an einem noch aggressiveren neoliberalen Modell fest.

II. Vor einer zeitgleichen und globalen Rezession

Es ist nicht das erste Mal, dass die Weltwirtschaft in eine Rezession gerät. Seit 1820 lassen sich solche zyklisch auftretenden Krisen beobachten. Ein weniger alltägliches und neueres Phänomen in der Geschichte des Kapitalismus ist die Tatsache, dass diese Zyklen in den einzelnen Ländern infolge der Internationali-

sierung der Wirtschaft zeitlich immer deutlicher zusammenfallen. Die Rezession neigt somit dazu, an Reichweite und Schwere zuzunehmen. Kondratjew ging in den zwanziger Jahren davon aus, dass es alle fünfzig Jahre eine Depressionsphase gebe. In den großen Zyklen erkenne man die Phasen des Aufschwungs an wachsenden Erträgen, die Phasen des Niedergangs an sinkenden Gewinnen. Ein neuerlicher Anstieg der Gewinne könne durch eine neue technologische Revolution ausgelöst werden, und jede Phase des Niedergangs sei das Ergebnis einer revolutionären Technologie, deren Anwendung bereits zum Allgemeingut geworden ist.

Wenn man es so darstellt, dann scheint es, als ob die Wirtschaftszyklen sich gleichsam von selbst ergäben und der Kapitalismus durch sie in der Lage wäre, jede Krise mit Hilfe einer technologischen Neuerung zu überwinden. So wird die Erwartung aufrechterhalten, dass eine neue Welle technologischer Innovation das Ertragswachstum und damit den Kapitalismus aus jeder Rezession erretten könne. Paradoxerweise ist jedoch die Geschwindigkeit, mit der die neuen Technologien einander ablösen, mittlerweile so groß geworden, dass die durchschnittliche Lebenserwartung einer Technologie gegen Null tendiert (die „Software" ist hierfür ein gutes Beispiel). Die Lebenserwartung der Technologie noch weiter zu verringern wäre im Hinblick auf das Kapital kontraproduktiv. Die Schnelligkeit der technologischen Substitution bringt Produktionskosten mit sich, die von dem durch die Innovation bedingten Rückgang der Arbeitskosten nicht mehr aufgefangen werden. Die Folge ist, dass die Ertragsrate, statt wieder zu wachsen, aufgrund der Schnelligkeit der technologischen Substitution eher zu sinken droht. Und wenn die Ertragsrate im Produktionsbereich sinkt, dann findet eine Akkumulation des Kapitals nicht mehr auf der Grundlage des Wirtschaftswachstums, sondern auf der Grundlage der Konzentration des bestehenden Einkommens statt. Die großen wirtschaftlichen Zyklen lassen sich also in Phasen unterteilen, in denen die Akkumulation des Kapitals vom Wachstum und in solche, in denen die Akkumulation von der Konzentration bereits vorhandener Märkte und Einkünfte ausgeht.

Der Autor

Wim Dierckxsens, geb. 1946 in den Niederlanden, Doktor der Gesellschaftswissenschaften an der Universität von Nijmegen, Postgraduiertenstudium der Demographie an der Sorbonne. Arbeitet seit 1971 in Mittelamerika. Er war Funktionär der Vereinten Nationen, Forscher und Professor an der Universität von Brabant, arbeitete als Regierungsberater der Niederlande und ist derzeit als Forscher am Departamento Ecuménico de Investigaciones („Ökumenisches Forschungsinstitut", DEI) in San José, Costa Rica, als Forschungskoordinator des Foro Mundial de Alternativas („Weltforum für Alternativen", FMA) und als Leiter des lateinamerikanischen Sekretariats des FMA tätig. Er hat mehrere Bücher in unterschiedlichen Sprachen über Alternativen zum Neoliberalismus veröffentlicht, darunter „The limits of capitalism" (2000); „Del neoliberalismo al postcapitalismo" (DEI 2000); „El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada" (DEI 2003); „Guerra global, resistencia mundial y alternativas" (DEI 2004). Anschrift: Apartado 171, CP2070 Costa Rica.

Die industrielle Revolution in England löst den ersten Zyklus von 1780 bis 1847 aus, die allgemeine Nutzbarmachung der Dampfmaschine den zweiten von 1847 bis 1890, und die allgemeine Nutzbarmachung der elektrischen Maschine und des

Verbrennungsmotors den dritten von 1890 bis 1939. Der vierte Zyklus des wirtschaftlichen Aufschwungs beginnt 1948 und geht in den späten sechziger Jahren in einen Zyklus des wirtschaftlichen Niedergangs über, dessen Ende noch nicht abzusehen ist. Dieser Zyklus war eine Folge der allgemeinen Nutzbarmachung der Elektronik und der Atomenergie. Man hoffte, dass die letzte Phase des Niedergangs, die gegen Ende der sechziger Jahre begann, in den neunziger Jahren durch die Nutzung der Computer- und Kommunikationstechnologien zum Stillstand gebracht werden würde. Doch statt wieder anzusteigen, fiel die Gewinnrate auf dem Produktionssektor weiter und überließ es den Wirtschaftstheoretikern, dieses Paradox zu erklären.

Maddison analysiert die Internationalisierung der wirtschaftlichen Rezession unter historischen Gesichtspunkten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einer ersten internationalen Rezession. Ein Drittel der zentralen Länder waren gleichzeitig von ihr betroffen, und sie dauerte nicht länger als ein Jahr. Die wirtschaftliche Rezession im Ersten Weltkrieg traf über 50 Prozent dieser Länder. Von der großen, weltweiten Depression der dreißiger Jahre waren über 75 Prozent der zentralen Länder betroffen, und zum ersten Mal in der Geschichte des Kapitalismus hielt eine Depression über drei Jahre an, weswegen sie als die große Weltwirtschaftskrise in die Geschichte einging. Wenn die nationalen Rezessionen zeitlich zusammentreffen, dann bricht die Wachstumsrate des internationalen Wirtschaftsgefüges in der Regel stärker ein. Ende des 19. Jahrhunderts erreichte die negative Wachstumsrate für den Wirtschaftskomplex der 16 zentralen Länder gerade einmal einen Tiefpunkt von 1 Prozent; im Ersten Weltkrieg lag der Tiefpunkt des Negativwachstums bei 5 Prozent; während der Weltwirtschaftskrise erreichte er 6,5 Prozent, und in der Rezession 1945-46 brach er mit 11 Prozent alle historischen Rekorde.

Aus den Entwicklungen der Vergangenheit lassen sich Voraussagen für die Zukunft treffen. Eine Rezession in einer globalisierten Wirtschaft wird in räumlicher Hinsicht so weitreichend und in zeitlicher Hinsicht so synchron sein wie nie zuvor. Zwischen 1948 und 1973 hat sich der Zyklus der wirtschaftlichen Expansion auf die ganze Welt ausgedehnt. Die Wachstumsraten des Weltbruttosozialprodukts waren geographisch flächendeckend hoch und stabil. Während dieser Zeit gab es für den Wirtschaftskomplex der 16 zentralen Länder kein einziges Rezessionsjahr. Seit 1973 ist das mittlere Jahreswachstum der Weltwirtschaft in einem allmählichen Rückgang begriffen. Zu Beginn des dritten Jahrtausends haben wir es mit einer neuen weltweiten Rezession zu tun, wie es sie seit 1930 nicht mehr gegeben hat. Die Mehrzahl der zentralen Länder sehen sich von einer Rezession bedroht. Die auf wirtschaftlichem Wachstum basierende Kapitalakkumulation kommt völlig zum Stillstand. Die auf der Konzentration von Reichtum basierende Akkumulation stößt auf unübersehbare Hindernisse. Die wirtschaftliche Rezession geht mit einer Krise des transnationalen und finanziellen Kapitals einher. Eine allgemeine Börsenkrise droht, der Konkurs großer Unternehmen und Banken steht bevor. Kurz: Eine neue Weltwirtschaftskrise kündigt sich an.

III. Die Untragbarkeit des Neoliberalismus

Es scheint, dass eine neue große Weltwirtschaftskrise bevorsteht und dass sie umfassender und schwerer sein wird als alle vorangegangenen. Wenn es keine Möglichkeiten gibt, das Wirtschaftswachstum wieder anzuregen, dann gibt es ohne eine Veränderung des wirtschaftlichen Systems keinen Ausweg aus dieser Krise. Die Investitionen aus den nichtproduktiven Bereichen der Spekulation und Umverteilung mit Maßnahmen wie der Besteuerung von Spekulationsgewinnen (etwa der Tobin-Steuer) sicherzustellen ist eine notwendige, aber nicht ausreichende Voraussetzung. Ohne Steigerung der Wachstumsrate im produktiven Bereich gibt es keinen Rückfluss von Kapital in den genannten Sektor. Dieses Kapitel ist für die Wirtschaftstheoretiker besonders schwer zu verstehen. Sie erkennen den Unterschied zwischen einer produktiven und einer unproduktiven Investition nur an dem Gewinn, den man mit ihr erzielen kann. Die wirtschaftliche Rezession selbst ist der beste Beweis dafür, dass es nicht dasselbe ist, ob Gewinne aus einem Prozess der Konzentration des Reichtums oder aus der Produktion heraus erzielt werden. Eine Akkumulation auf der Basis des erstgenannten Prozesses führt unweigerlich zu einer Kontraktion der Wirtschaft, während eine Akkumulation auf der Basis der Produktion die Wirtschaft stärkt und wachsen lässt.

Eine Akkumulation auf der Basis der Konzentration des Einkommens besteht im Wesentlichen darin, mit Geld Geld zu machen, ohne dabei jedoch Reichtum zu schaffen. Der erzielte Gewinn stammt nicht aus einer Vergrößerung, sondern aus einer Umverteilung des bestehenden Reichtums. Die gewinnträchtigsten Verfahren sind Spekulationen im Börsen- und Devisenhandel. Diese Form der unproduktiven Kapitalakkumulation entstand zu Beginn der siebziger Jahre als Reaktion auf die Auswirkungen der im Wohlfahrtsstaat betriebenen keynesianischen Wirtschaftspolitik. Während der Nachkriegszeit war der Bereich der Investitionen durch ein ganzes Arsenal wirtschaftlicher Regulierungsmaßnahmen sehr eng mit dem Produktionsprozess verknüpft. Der Rückgang der Gewinne im Produktionsbereich gegen Ende der sechziger Jahre brachte den Neoliberalismus hervor, der die Kapitalströme von diesen Fesseln befreite.

Auf internationaler Ebene begannen die Privatbanken Darlehen zu gewähren, für die es im Produktionssektor keinerlei Sicherheiten mehr gab. Diese Praxis war beispielsweise eine der Ursachen für die Auslandsverschuldung der lateinamerikanischen Staaten im Besonderen und der Staaten der Peripherie im Allgemeinen. Auf diesem Boden wuchs die Auslandsverschuldung und die durch sie herbeigeführte Krise. Die Politik der strukturellen Wirtschaftsanpassung ersetzte nationale durch transnationale Märkte und staatliche durch transnationale Unternehmen, sie begünstigte den Aufkauf von Firmen oder ihre Fusionierung mit transnationalen Konzernen und die Spekulation im Devisenhandel. All diese Maßnahmen trugen dazu bei, die Wachstumsrate des transnationalen und finanziellen Kapitals aufrechtzuerhalten. All diese Investitionen sind jedoch nicht geeignet, neuen Reichtum zu schaffen, den Gesamtmarkt zu erweitern oder das

Wirtschaftswachstum zu fördern - sie fördern lediglich die Umverteilung des vorhandenen Einkommens und des vorhandenen Marktes in der Welt. Und in der daraus resultierenden wirtschaftlichen Erschöpfung florieren die transnationalen Konzerne. Sie sind die Gewinner, auf die die Börsenspekulanten setzen.
Die Kapitalakkumulation auf der Basis der Konzentration des Einkommens verringert den weltweiten Konsum. Prozentual gesehen verbrauchen die Wohlhabenderen einen niedrigeren Teil ihres Einkommens als die weniger Begüterten. Die Konzentration des Einkommens verringert daher die weltweite Nachfrage und schwächt so das wirtschaftliche Wachstum. Mit der Akkumulation nach demselben Schema und in aggressiverer Weise fortzufahren ruft eine Spirale des Wirtschaftswachstums hervor, die in einer weltweiten Rezession endet. Die Lektion ist eindeutig: Ohne ein erneutes Wachstum wird das Prinzip des Kapitalismus selbst in eine Krise geraten.

IV. Produktivitätsrückgang im technischen Zeitalter: das ausweglose Dilemma des Kapitalismus

Das Prinzip des Kapitalismus beruht darauf, dass die wirtschaftliche Produktion sich nach den Regeln eines um den maximalen Gewinn geführten Wettbewerbs entwickelt. Über Spitzentechnologie zu verfügen bedeutet, im Wettbewerb um die Gewinnmaximierung Vorteile zu haben. Die technologische Innovation an sich ist aber noch keine Garantie für höhere Gewinne. Die Rentabilität der technologischen Innovation hängt von den mit ihrem Einsatz verbundenen Kosten ab. Je mehr ein Unternehmen mit Spitzentechnologie produzieren kann, desto besser ist im Prinzip seine Wettbewerbsfähigkeit. Gleichzeitig aber ist eine Technologie umso kurzlebiger und in ihrem Einsatz kostspieliger, je mehr auf Innovation gedrängt wird. Wenn der Einsatz einer neuen Technologie Kosten verursacht, die größer sind als die durch diese neue Technologie eingesparten Produktionskosten, dann sind eher sinkende als steigende Gewinne zu erwarten - als wäre die Produktivität (Rentabilität) der Arbeit gar nicht gesteigert worden.
Das schnelle Wirtschaftswachstum in der Nachkriegszeit wurde systematisch auf Kosten der Langlebigkeit der Produkte und Technologien gefördert. Auf diese Weise konnte man schnellere Gewinne erzielen. Das Resultat waren die Konsum- und Wegwerfgesellschaft und steigende Kosten für die Natur, die Umwelt und das Leben selbst. Das Leben ordnet sich den wirtschaftlichen Prinzipien unter, nicht umgekehrt. Die immer schnellere und immer höher entwickelte technologische Substitution lässt jedoch die Innovationskosten steigen. Der durch die Einsparung von Arbeitskräften erzielte Rückgang der Produktionskosten geht seit Beginn der siebziger Jahre langsamer vonstatten als der Anstieg der Innovationskosten. Das Endergebnis kommt einem Rückgang der Produktivität (Rentabilität) gleich. Das Kapital tendiert dazu, den Bereich der Produktion zu vernachlässigen. Das Ergebnis ist Arbeitslosigkeit. Unter solchen Umständen sinken die

Löhne, die Arbeitszeiten werden länger, die Arbeit wird schwerer. Kurz: Die Gewinne steigen durch eine intensivere Nutzung der Arbeitskräfte.
Zwischen 1950 und 1973 nimmt die Schnelligkeit der technologischen Substitution beständig zu. Dies spiegelt sich in einer sinkenden durchschnittlichen Lebenserwartung der Technologie. In den G-7-Staaten sank die durchschnittliche Lebenserwartung von Bauwerken und Equipment von 15,7 auf 10,1 Jahre, das heißt um 35 Prozent. Wenn der Rhythmus der technologischen Substitution schneller wird, tendieren die mit dem Einsatz der neuen Technologie verbundenen Kosten dazu, schneller anzusteigen als die durch die Innovation ermöglichten Einsparungen im Bereich der Arbeitskräfte. Auf diese Weise sinkt die Gewinnrate. Die Gewinnrate der nichtfinanziellen Unternehmen in den Vereinigten Staaten schwankte von 1950 bis 1970 zwischen 15 und 20 Prozent des (nichtfinanziellen) BIP; von 1970 bis 1990 lag sie etwa bei 10 Prozent und erreichte im Jahr 2001 lediglich 7,5 Prozent. Die Antwort des Großkapitals auf die sinkende Gewinnrate bestand darin, die Investitionen vom Produktionsbereich auf den unproduktiven Sektor der Redistribution und Spekulation zu verlagern. Folgerichtig ist seit 1973 ein abnehmendes Wachstum der Investitionen in den Bereichen Maschinenbau und Equipment zu beobachten: von 4,8 Prozent zwischen 1950 und 1973 auf 3,5 Prozent zwischen 1973 und 1987. Zeitgleich steigt die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie von 10,1 auf 12,9 Jahre. Die Verlängerung der durchschnittlichen Lebenserwartung der Technologie erklärt sich in dieser konjunkturellen Lage aus einem immer umfassenderen System von Patenten.
Von 1991 bis 1997, im Zeitalter der Kommunikations- und Computertechnologie, stiegen die Investitionen in den Bereichen Maschinenbau und Equipment wieder. Dies galt vor allem für die USA. Die Entwicklung dieser neuen Technologie brachte den produzierenden Unternehmen gewaltige Gewinne. Als diese neue Technologie dann jedoch in einer immer größeren Zahl von wirtschaftlichen Bereichen und nicht zuletzt auch im Finanzwesen zum Einsatz kam, erbrachte die allgemeine Produktivität der Arbeit enttäuschende Zahlen. Was war geschehen? Die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie war niedriger denn je, und die Geschwindigkeit der technologischen Substitution nahm so rasch zu wie nie zuvor. Die durchschnittliche Lebenserwartung von Bauwerken und Equipment sank in den Vereinigten Staaten zwischen 1987 und dem Ende der neunziger Jahre von 14 auf 7 Jahre. In Japan sank die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie in derselben Zeit von 11 auf 5 Jahre. Damit scheinen in der technologischen Substitution die Grenzen des Möglichen erreicht.
In der Mehrzahl der produktiven Sektoren zeigt sich das Dilemma der negativen Rentabilität der technologischen Substitution deutlicher denn je. Wenn die Kosten der technologischen Substitution schneller steigen als die Einsparungen in den Arbeitskosten, lösen sich die Gewinne in Luft auf. Alles entwickelt sich so, als ob die Produktivität der Arbeit nicht gestiegen wäre. Das ist das Paradox der verlorenen Produktivität im Zeitalter der neuen Technologien. In den G-7-Staaten hat die Produktivität der Arbeit zwischen 1960 und 1967 jährlich um 4,3 Prozent

zugenommen, zwischen 1979 und 1989 ist sie auf 1,7 Prozent, zwischen 1989 und 1994 auf 1,2 Prozent gesunken und in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre gab es kein Produktivitätswachstum mehr. In den Vereinigten Staaten war diese Tendenz noch deutlicher zu erkennen. Man ging mit der immer kürzeren Lebenserwartung der Technologie an die Grenzen des Möglichen und damit auch an die Grenzen einer möglichen Verknüpfung von Investition und Produktion innerhalb der Prinzipien des Kapitalismus.

V. Die Notwendigkeit von Alternativen zum Neoliberalismus

a) Kein Platz auf der Arche Noah

Die Produktivität der Arbeit wird von Wirtschaftswissenschaftlern in der Regel als BIP pro Arbeitsstunde ausgedrückt. In einer offenen Wirtschaft wird sie von auswärtigen Werttransfers beeinflusst. In einem Umfeld mit sinkender wirtschaftlicher Wachstumsrate erweckt die Konzentration des Reichtums unter den Nationen den Anschein des Aufschwungs. Das Nord-Süd-Gefälle wurde durch den Neoliberalismus verstärkt. Zwischen 1985 und 1995 fiel das Bruttoinlandsprodukt pro Einwohner um fast 15 Prozent, während das BIP in den G-7-Staaten gleichzeitig um 22 Prozent stieg. Dieses Gefälle ließ das BIP der G-7-Staaten größer erscheinen, als es tatsächlich war, und so wurde der durch die technologische Substitution verursachte Verlust der Arbeitsproduktivität unterschätzt.
Bis zum Ende der neunziger Jahre war das Einkommen der dreihundert reichsten Menschen der Welt größer als das Einkommen der zwei Millionen Ärmsten.
Im Kampf um den Weltmarkt stieg der Anteil der 200 transnationalen Konzerne (TN) am Weltbruttosozialprodukt von 17 Prozent im Jahr 1965 auf über 35 Prozent Ende der neunziger Jahre, während die Gesamtheit der TN nach Ablauf dieser Zeit über 50 Prozent des genannten Produkts auf sich vereinigte. Der Rhythmus des ökonomischen Wachstums wurde jedoch in diesem um den Markt geführten Wirtschaftskrieg immer langsamer. Das triumphale Auftreten der Kapitalkräftigsten inmitten einer Welt von Verlierern ließ die Kurse ihrer Aktien an der Börse steigen. Auf das beständige Wachstum dieser Aktien zu setzen bedeutet jedoch, die Konzentration des Reichtums bis in alle Ewigkeit fortzusetzen. Dies aber ist absurd, wenn eine weltweite Rezession bevorsteht. Wird der Weltmarkt unter einer immer geringeren Zahl von transnationalen Konzernen aufgeteilt, dann wird der Streit um die neuerliche Aufteilung des vorhandenen Marktes noch heftiger geführt werden, vor allem dann, wenn dieser Markt wegen der weltweit sinkenden Nachfrage kleiner wird. Die Verkäufe gehen zurück, und mit ihnen die Gewinne. Die Börsenkrise ist unvermeidlich. Eine einzelne Nation kann dieser Krise aus dem Weg gehen, doch dies erfordert eine Konfrontation, die nicht mehr nur auf dem wirtschaftlichen Sektor stattfindet. Aus dem Krieg um den Markt wird ein totaler Krieg.

b) Eine Arche, die nicht schwimmt

Die immer wieder neue Aufteilung des Weltmarkts bietet keinen Ausweg für das gesamte transnationale Kapital. Wer als Sieger aus dem Krieg um den Weltmarkt hervorgehen will, muss zu außerwirtschaftlichen Maßnahmen greifen. Dazu gehört auch die Androhung eines Weltkrieges. Der Krieg gegen den Terrorismus, zu dem die Vereinigten Staaten nach dem 11. September 2001 aufgerufen haben, kann weder einen sichtbaren Feind noch eine klare Marschrichtung vorweisen. Im Wesentlichen ist dies der Versuch des westlichen und vor allem des nordamerikanischen Kapitals, sich im Namen eines Krieges der Zivilisationen auf Kosten der anderen Zivilisationen zu retten. Der Osten „muss draußen bleiben", um den Westen zu retten, und innerhalb der westlichen Welt profilieren sich die USA als die „auserwählte Nation". Vor diesem Hintergrund werden die multilateralen Verhandlungen wieder aufgenommen. Angesichts eines drohenden Krieges müssen die multilateralen Verträge die unilateralen Interessen der Vereinigten Staaten begünstigen. Dies gilt seit Katar auf globaler Ebene für die WHO (Welthandelsorganisation), und dies gilt auf der Ebene des amerikanischen Kontinents für die ALCA (*Área de Libre Comercio de las Américas,* „Amerikanische Freihandelszone").

Die Gewinnerwartungen der nordamerikanischen transnationalen Konzerne verbesserten sich. Die Börsennotierungen der Wertpapiere in den Vereinigten Staaten (Dow Jones) stiegen und waren zu Beginn des Jahres 2002 höher als vor dem 11. September. Für Europa traf dies nicht zu. Die Börsenkurse blieben unter dem am 10. September erreichten Niveau. Und für Japan, wo die Rezession anhält, sowie für die Mehrheit der Staaten der Peripherie traf dies noch weniger zu. Die New Yorker Börse konnte sich erholen, weil sich das internationale Kapital zu ihr flüchtete, was jedoch nicht auf der ökonomischen Dynamik der USA, sondern auf den schlechten wirtschaftlichen Aussichten in der übrigen Welt beruhte. Dies ist eine neue spekulative Seifenblase, die mittelfristig platzen wird. Ein Krieg um den Weltmarkt, von dem im Wesentlichen das Großkapital einer einzelnen Nation profitiert, wird immer mehr Länder in die Rezession stürzen. Kein Land wird sich ihr entziehen und keine Nation über die Zerstörung ihres eigenen Lebensraums triumphieren können. Der kurzfristige Triumph bedeutet für die Zukunft nur eine noch schwerere Rezession.

Der für die nächsten Jahre geplante Anstieg der Rüstungsausgaben in den Vereinigten Staaten um ein halbes Prozent des BIP reicht für eine Steigerung der Nachfrage im Inland nicht aus. Profitieren werden davon die mit dem Komplex der Militärindustrie verflochtenen transnationalen Konzerne. Ihre positive Auswirkung auf die New Yorker Wertpapierbörse basiert auf einer erwarteten zukünftigen Nachfrage und nicht auf einer tatsächlichen Belebung. Ein weiterer Anstieg der Rüstungsausgaben hätte eine Erhöhung der Zinssätze zur Folge. Dies würde die Nachfrage nach den langlebigen Verbrauchsgütern gefährden - eine Nachfrage, die bis Mitte des Jahres 2004 eine Wiederbelebung des auf Kredit basierenden Konsums ermöglicht hat - und die Maßnahmen unterminieren, mit denen die US-Bundesbank (*Federal Reserve System*) einen Börsenkollaps zu verhindern

sucht. Ein Anstieg der Rüstungsausgaben trägt mit zu einem Anstieg der Zinssätze bei. Kurzfristig werden Nachfrage und Produktion durch die militärischen Ausgaben gesteigert. Mittelfristig jedoch kann dieses Produkt nicht in die zivile Wirtschaft integriert werden, die somit noch mehr von ihrer Dynamik verliert. Um diese unproduktiven Kosten an dritte Nationen weiterzugeben und die zivile Wirtschaft nicht zu beeinträchtigen, werden Waffenverkäufe unvermeidbar sein. Je einseitiger der Krieg ist, desto schwieriger wird es, die Rüstungsausgaben an dritte Nationen weiterzugeben. Im Kontext des Kalten Krieges war eine solche Weitergabe möglich. Ein unilateraler Krieg gegen den Terrorismus bietet hier weit weniger Spielraum und wird sich negativ auf die zivile Wirtschaft in Nordamerika auswirken.

Die indirekten Auswirkungen neuer Militärtechnologien auf den Anstieg der Produktivität der Arbeit in der zivilen Wirtschaft sind eine nahe liegende Legitimation. Die Computer- und Kommunikationstechnologie stammt aus dem Komplex der Militärindustrie. Ihre Einführung in die zivile Wirtschaft hat die negativen Auswirkungen auf die Produktivität der Arbeit beschleunigt. Die Vorstellung, dass eine Kriegswirtschaft die zivile Wirtschaft der Zukunft positiv beeinflussen könnte, ist also falsch. Eine mögliche Zerstörung von Gebäuden und Equipment in einem neuen Krieg und ein mit hohen Gewinnen verbundener Wiederaufbau gehört ebenfalls in den Bereich der Illusion. Der Wiederaufbau steht immer vor dem Dilemma einer niedrigen Gewinnrate im produktiven Sektor und bietet keine Möglichkeiten für einen Triumph des Großkapitals.

VI. Die globale Legitimitätskrise: Forderung nach einem anderen Denken

Es ist nur eine Frage der Zeit, bis die Rezession die ganze Welt treffen und einen Börsenkrach auslösen wird. 2001 waren die Firmenpleiten in den Vereinigten Staaten dreimal so häufig wie gegen Ende des vorangegangenen Jahrzehnts. Der Konkurs der großen transnationalen Konzerne hat bereits begonnen. Das Schicksal von Enron und WorldCom in den Vereinigten Staaten und, noch kürzer zurückliegend, das von Parmalat in Europa ist nur die Spitze des zu erwartenden Eisbergs. Bei einer weltweiten Rezession sinken die Importe nach Norden im Preis und im Volumen. Damit sind die südlichen Länder nicht mehr in der Lage, ihre Auslandsverschuldungen zu tilgen. Es gibt für sie keine Alternative: Sie müssen den betreffenden Fonds dazu verwenden, ihren Inlandsmarkt zu stärken. Ein Beweis für eine solche Entwicklung ist der Fall Argentiniens. Eine Verschärfung des Neoliberalismus wäre jedoch aufgrund der vorangegangenen Entwicklungen nicht möglich. Ein aggressiver Neoliberalismus führt somit zu seinem eigenen Gegenteil. Inmitten der weltweiten Rezession bringt das Motto „Rette sich, wer kann!" Protektionismus nach allen Seiten hervor. Die Vereinigten Staaten als „auserwählte Nation" lieferten mit der Protektion ihrer Stahlproduktion selbst das beste Beispiel, hielten aber im Hinblick auf den Rest der Welt

an ihrem Credo vom freien Spiel der Kräfte auf dem Markt fest. Dennoch blieben die Reaktionen auf den Vorfall in den anderen zentralen Ländern nicht aus. Ein solches Klima führt bei den nächsten multilateralen Verhandlungen zu Fehlschlägen - und genau das geschah bei der WHO.

Die Krise des Neoliberalismus bringt Protektionismus und Nationalismus hervor. Diese Entwicklung betrifft die transnationalen Absätze. Dies wiederum verschärft die weltweite Rezession sowie die internationale Börsen- und Finanzkrise. Das „Rette sich, wer kann!" vermehrt möglicherweise auch die kriegerischen Aktivitäten. Die Schlacht um den Markt, das „Rette sich, wer kann!" um jeden Preis wird zeigen, dass sich letztendlich niemand retten wird. Um es mit Beinstein zu sagen: Wir befinden uns im Greisenalter des Kapitalismus. In dieser Situation und unter großen Schmerzen wird das Bewusstsein geboren werden, dass es für niemanden einen Ausweg gibt, wenn nicht der Förderung der lokalen und nationalen Wirtschaften Raum gegeben wird. Eine Alternative ist damit nicht nur möglich, sondern notwendig.

Ein Alternativvorschlag ist umso strategischer, je mehr er den grundlegenden Widerspruch in der herrschenden Denkweise in den Blick nimmt. Um jedoch die Alternativen kurz- und mittelfristig nach diesem grundlegenden Widerspruch ausrichten zu können, muss dieser zunächst sichtbar werden. Der grundlegende Widerspruch in der herrschenden Denkweise besteht darin, dass der Kapitalismus den historischen Moment erreicht hat, wo Investition und Produktion nicht mehr in einer rentablen Weise aneinandergekoppelt werden können. Mit anderen Worten: Eine größere Entfaltung der produktiven Kräfte ist unter den bestehenden sozialen Verhältnissen und der herrschenden ökonomischen Denkweise nicht mehr möglich. Dieser Widerspruch wird an den vergeblichen Versuchen deutlich, ihn aufzulösen.

Das Großkapital ist sich dieses Widerspruchs bewusst. Um ihn aufzulösen, hat es versucht, die Kosten der technologischen Investition einerseits durch wachsende staatliche Subventionen immer stärker zu sozialisieren. Die Patentpolitik ist die gleichzeitige, verlängerte Privatisierung seiner Gewinne. Die Patentpolitik besteht aus höchst protektionistischen Maßnahmen zugunsten der transnationalen Konzerne. Dieser protektionistische Ausweg funktioniert kurzfristig, ist jedoch mittelfristig nicht geeignet, den grundlegenden Widerspruch aufzulösen, sondern verschärft ihn im Gegenteil sogar noch. Die Patentpolitik ersetzt im Grunde Märkte ohne Patente durch Märkte mit einem Privatmonopol über die intellektuellen Eigentumsrechte. Diese Politik forciert die Konzentration der bestehenden Märkte und Einkommen und führt zu einer Kontraktion der Marktwirtschaft im Ganzen. Wer die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie in dieser Weise verlängert, verschärft mit anderen Worten die wirtschaftliche Rezession weltweit. Das Ergebnis sind Überproduktion beziehungsweise Unterkonsum und, daraus resultierend, sinkende Gewinnraten. Auf diese Weise wird die Rezession nur forciert.

Es gibt keinen anderen Weg aus der weltweiten Rezession als den, Investition und Produktion wieder aneinanderzukoppeln und im Hinblick auf die globale

Nachfrage eine weltweit gerechtere Umverteilung des Einkommens anzustreben. Auf den ersten Blick mag dies wie eine neokeynesianische Lösung auf weltwirtschaftlicher Ebene aussehen. Sie prallt jedoch auf das Dilemma der in der Geschichte bisher einmaligen Geschwindigkeit der technologischen Substitution auf Rentabilitätsbasis. Das Paradox einer durch die technologische Innovation verursachten Produktivitätskrise lässt sich nur lösen, wenn die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie durch eine Verlangsamung ihrer Substitution in den zentralen Ländern planmäßig reguliert und das intellektuelle Eigentum gleichzeitig zum Weltbesitz erklärt wird.

Die Geschwindigkeit der technologischen Substitution weltweit zu regulieren und das betreffende Know-how zum Eigentum der ganzen Welt zu erklären bedeutet jedoch, dem Wettbewerb der einzelnen Firmen untereinander Grenzen zu setzen. Der Motor der Marktwirtschaft, der Wettbewerb, muss sich dem Gemeinwohl unterordnen, nicht umgekehrt. In diesem Sinne handelt es sich um eine Art umgekehrten Keynesianismus: Die durchschnittliche Lebenserwartung der Technologie steigt. Dadurch wird die Nachfrage nach Technologie und Equipment in den nördlichen Ländern rasch sinken. Damit das Kapital als solches nicht wertlos wird, flüchtet sich das im Norden freigewordene Geld nach Süden. Mit der Vergesellschaftung des Know-hows und der Flucht des Kapitals nach Süden werden die strukturellen Grundlagen der im Norden und im Süden so ungleichen Entwicklung rasch aufgebaut werden. Der bisher aufgrund technologischer Unterschiede ungleiche Kampf um konkurrenzfähige Preise wird schon bald ausgeglichen sein. Der Wettbewerb wird auf der Grundlage der Qualität der Produkte und nicht mehr auf der Grundlage der Preise ausgetragen werden müssen, die sich einander mehr und mehr angleichen.

Auf diese Weise verliert das Geld als Gradmesser des Wohlstands an Bedeutung zugunsten der Qualität und Langlebigkeit der Produkte. Damit tritt das am Geld gemessene Wirtschaftswachstum hinter dem wirklichen Wohlstand zurück. Dieser Wandel im ökonomischen Denken macht es möglich, dass die Wirtschaft dem Leben dient und nicht umgekehrt. Wenn die durchschnittliche Lebenserwartung der Produkte allgemein steigt, werden im Norden (für den dieselben zu 80 Prozent bestimmt sind) natürliche und ökonomische Ressourcen freigesetzt, ohne dass der allgemeine Wohlstand darunter leidet. Wenn die Produktion sich am Gebrauchswert orientiert, dann steigen die Qualität und die durchschnittliche Lebenserwartung des Produkts. Nach und nach definiert sich die Produktion über die tatsächlich bestehenden Bedürfnisse, statt für den Valorisationsprozess Bedürfnisse zu schaffen. Und so werden sich auch die Prioritäten der Produktion nach und nach über den Blickwinkel der Benutzer definieren. Das bedeutet, dass die Produktionspolitik dezentralisiert wird: Was wo produziert wird, hängt von den jeweiligen örtlichen und nationalen Besonderheiten und nicht mehr vom Privatinteresse einiger weniger transnationaler Konzerne ab.

Die Umorientierung der Prioritäten in Richtung auf die Qualität des Produkts setzt dem Konsumverhalten und dem zur Realisation von Wertsteigerungen ausgeübten Konsumzwang Schranken. Auf diese Weise kann im Norden mit

einem negativen Wirtschaftswachstum eine Steigerung des echten Wohlstands erzielt werden. Mit der Freisetzung von Geld und natürlichen Ressourcen lässt sich zugleich eine bisher nicht da gewesene Entwicklung des echten Wohlstands im Süden erreichen. Eine Zeitlang wird mit der echten Entwicklung auch eine ökonomische Entwicklung einhergehen. Und dadurch, dass die Menge an Geld und natürlichen Ressourcen, die im Norden freigesetzt wird, größer ist als die, die im Süden investiert wird, wird die Umwelt besser geschützt.
Vor diesem Hintergrund und relativ betrachtet hat der Norden zuviel Geld. Das überschüssige Geld im Norden verliert seinen Gebrauchswert als Tauschmittel. Um in der Zukunft seine Kaufkraft nicht zu verlieren, muss das Geld nach Süden strömen, wo es den Reichtum auch unter dem Aspekt des Wertes vergrößert. Der Zustrom geht sogar mit sinkenden Zinssätzen einher, wenn das Wachstum des Reichtums im Süden nicht so schnell vonstatten geht wie die Verlangsamung im Norden. Wenn die echte Entwicklung im Norden fortschreitet und die Geldmenge gleichzeitig sinkt, dann verliert dieses Geld seinen Gebrauchswert. Der Motor der zukünftigen Wirtschaft wird nicht mehr das Geld als Kapital sein; das neue „Kapital" wird das Know-how sein - ein Know-how, das nicht länger knapp, sondern universales Allgemeingut sein wird. Uns scheint dies eine Utopie zu sein - doch morgen ist es vielleicht schon Wirklichkeit.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Die andere Welt im Horizont eines Weltbürgertums

Cândido Grzybowski

Das Weltsozialforum gehört zu jenen Ereignissen, die Epochen kennzeichnen. Solche Ereignisse haben ein Vorher und ein Nachher. Sie scheinen unverhofft zu kommen, aber da sie schließlich auf Ende und Anfang verweisen, entdecken die Menschen, dass alles dafür gesprochen hat, dass ein solches Ereignis eintrat, dass die Geschichte sozusagen reif dafür war, es hervorzubringen. Das Weltsozialforum entstand als Reaktion auf den globalisierten Kapitalismus, auf das Gesetz des freien Marktes im Dienst der großen Konzerne, auf die Logik des Terrors und des Kriegs, auf den Imperialismus. Es strebt danach, Menschlichkeit zu globalisieren, die ihre Grundlage in der Solidarität zwischen den Völkern hat und deren Logik die Menschenrechte und den Frieden zum Fundament hat.
Das erste Weltsozialforum fand in Porto Alegre im Jahr 2001 statt. Es war als

Gegenveranstaltung zum Weltwirtschaftsforum in Davos gedacht, das zu dieser Zeit bereits dreißig Jahre alt war. Dabei wurden so viel Phantasie und Träume freigesetzt, dass bereits beim zweiten Weltsozialforum im Jahr 2002 (ebenfalls in Porto Alegre) klar war: Wir hatten die Grundlagen für eine mächtige meinungsbildende Bewegung geschaffen, die imstande war, alles und alle mit dem Slogan „Eine andere Welt ist möglich" mitzureißen. Wir schufen die unterschiedlichsten Foren - nach Regionen, Orten oder Themen organisiert -, und seither wurde die Welle nur noch gewaltiger. Wir führten das Weltsozialforum 2003 noch einmal in Porto Alegre durch und wir wagten es schließlich, im Jahr 2004 nach Bombay zu gehen; damit gaben wir dem Weltsozialforum ein zweifellos universales Gepräge. Die vom Prozess des Weltsozialforums freigesetzte Energie wird sich ausbreiten und uns vor neue Herausforderungen stellen. Im Jahr 2005 werden wir wieder nach Porto Alegre zurückkehren. Dabei haben wir die Aufgabe, neue qualitative Weiterentwicklungen hinsichtlich Mobilisierung und politischer Effektivität einzuleiten und so angesichts einer deutlichen Krise der herrschenden (Un-) Ordnung unsere Vitalität unter Beweis zu stellen.

Doch was wird eigentlich in dieser Ideenfabrik, die das Weltsozialforum angeregt hat, produziert? Was ist daran so grundlegend, dass es als Markstein einer neuen Ära, wenn nicht der Menschheitsgeschichte überhaupt, so doch wenigstens für eine Generation, gelten kann? Die beste Antwort darauf lautet vielleicht: Man sollte das Weltsozialforum als die Schöpfung von etwas sehr Menschlichem von Seiten einer Menge Leute betrachten, die für sich in Anspruch nehmen, zur Gestaltung dieser Welt ihren Beitrag zu leisten und ihrer Existenz und ihrer Biographie dadurch Sinn und Bedeutung zu verleihen. Im Grunde ist es der revolutionärste Akt des Weltsozialforums, dass wir uns das Recht herausnehmen, zu träumen und eine aktive Rolle zu übernehmen - und das zu einer Zeit, da sich die Ideologie des Einheitsdenkens und der Unmöglichkeit von Alternativen endgültig durchzusetzen schien.

Ich werde hier einen Blick auf das Weltsozialforum werfen und eine Vision davon aufzeigen. Das Forum ist ein Raum der Freiheit, in dem sich vielfältige Sichtweisen und Auffassungen begegnen und aufeinandertreffen. Sie entstammen einer riesigen Vielfalt von Subjekten in der Gesellschaft mit ihren vielfachen Verwurzelungen und Identitäten - im Gegensatz zur Einheitlichkeit und Homogenität, die uns von der erdrückenden ökonomisch-finanziellen Globalisierung und den entsprechenden Fundamentalismen aufgezwungen werden. Als solches kann das Forum nur Antworten hervorbringen, die so vielfältig wie möglich sind. Dies stellt übrigens seine neue Qualität und seine Stärke dar; es ist die Grundlage einer neuen politischen Kultur der Emanzipation von Staatsbürgern. Deshalb ist das Weltsozialforum eine Realität mit vielen Facetten und lässt unterschiedliche und auch gegensätzliche Interpretationen zu, die alle gleichermaßen ihr Recht haben.

Ehrlich gesagt betrachte ich das Weltsozialforum als einen großen Pool von Alternativen. Doch mehr als auf die Alternativen an sich muss man sein Augenmerk auf den Streit, den Prozess, in dessen Verlauf die Alternativen miteinander konfrontiert werden, und die Diskussion richten, die die möglichen Strategien der

Veränderung und Demokratisierung aufzeigt. In Wirklichkeit entwickelt sich das Forum in fröhlichem Treiben dadurch, dass man auf die Fähigkeit eines jeden und einer jeden Einzelnen vertraut; so gewinnen wir ein Urteil über die Erfahrungen und das Wissen, das wir im Hinblick auf ein grundlegendes Bürgerrecht mitbringen, und zwar in dem Sinne, dass wir Ökonomien und Staaten mitgestalten, bestehende Räume besetzen und neue Räume schaffen wollen, in denen die Menschenrechte anerkannt werden; so wird eine große meinungsbildende Bewegung geschaffen, die ein Klima herstellt, in dem auf andere Weise und an die mögliche Andersheit gedacht werden kann.
Das Weltsozialforum ist nur ein Forum der Begegnung, eine Kraft der Veränderung derer, die daran teilnehmen, ein Akt der Hoffnung. In der Tat nehmen die Alternativen konkrete Gestalt dadurch an, dass sie vom Forum zwar inspiriert, aber an die verschiedenen Bedingungen und Möglichkeiten angepasst werden, die wir selbst in einer an natürlicher und menschlicher Vielfalt reichen Welt entwickeln.

Kollektive Subjekte schaffen Alternativen

Das Weltsozialforum kann nicht getrennt werden vom politischen Entstehungsprozess eines Bürgerrechts im Weltmaßstab. In ihm fließen die geographisch, nationalstaatlich und kulturell unterschiedlichsten sozialen Bewegungen und Organisationen zusammen; sie bestehen auf der universalen Gültigkeit gemeinsamer Rechte jenseits der Besonderheit der Verhältnisse und Strukturen, in die sie eingebettet sind, und jenseits ihrer jeweiligen konkreten Lebensbedingungen. Das Weltsozialforum formt sich zu einem Block von kollektiven Subjekten, die zwar unterschiedliche soziokulturelle und politische Identitäten haben, aber vom gemeinsamen Bewusstsein zusammengehalten werden, zur einen Menschheit zu gehören und Bürger der einen Welt zu sein.
Das Weltsozialforum bringt nicht in erster Linie Alternativen hervor, sondern als mächtige Bewegung schafft es zuallererst die Konstrukteure der Alternativen selbst, damit eine andere Welt möglich wird. Es ist nicht das Weltsozialforum, das die kollektiven Subjekte hervorbringt. In Wirklichkeit radikalisiert es das, was bereits vorher aus den Kämpfen gegen die herrschende Globalisierung sowie deren Akteure, Institutionen und Politik hervorgegangen ist. In diesem Zusammenhang ist insbesondere an den Prozess der Kämpfe gegen die weltweiten Institutionen und die von ihnen ausgehenden politischen Entscheidungen zu erinnern.
Die denkwürdigen Tage von Seattle Ende 1999, als die Verhandlungsrunde der WHO (Welthandelsorganisation) von einer großen Koalition von Bewegungen und Organisationen zum Scheitern gebracht wurde, stellen einen Einschnitt dar. Doch darüber hinaus gab es all die Mobilisierungen gegen die Weltbank und den IWF (Internationaler Währungsfonds), die schließlich in ein weltweites Netz für ein Erlassjahr im Hinblick auf die Auslandsverschuldung mündeten; und es gab

die Kampagnen gegen die G-8-Gipfeltreffen, es gab auch einen ganzen Prozess der Mobilisierung und Beteiligung an den Konferenzen der UNO, angefangen mit dem Erdgipfel in Rio de Janeiro 1992, die sich über das ganze letzte Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts hin erstreckten.

Das Weltsozialforum geht aus diesem Prozess hervor und verleiht ihm einen neuen Sinn, indem es die Möglichkeit eröffnet, dass tatsächlich ein Bürgerrecht im Weltmaßstab entsteht. Mobilisierungen wie die am 15. Februar 2003, als in Städten in allen Teilen der Welt Millionen auf die Straße gingen - in einer konzertierten Aktion gegen die bevorstehende imperialistische Invasion im Irak und für den Weltfrieden -, wären ohne den gemeinsamen Bezug auf das Weltsozialforum nicht möglich.

Das Weltsozialforum gibt diesem Entstehungsprozess einer neuen Bürgerschaft, die eine andere Welt gestalten kann, Nahrung und Kraft, indem es das gemeinsame Bewusstsein des Menschseins und der gemeinsamen Güter, die wir haben, in den Mittelpunkt rückt. Die Tatsache, dass im Weltsozialforum die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Akteure mit einer Vielfalt von Sichtweisen und Grundeinstellungen zusammenkommen, verleiht ihm Lebendigkeit und wird zur Grundlage einer neuen politischen Kultur. Dies schafft ein Bewusstsein der Gleichheit in Unterschiedenheit, der Andersheit bei gleichen Rechten, der Behauptung der eigenen Identität und gerade darin der Entdeckung und Anerkennung der Identität der Anderen, der Wichtigkeit und Fähigkeit jedes Einzelnen und aller zugleich, ohne Führungsansprüche oder Fundamentalismen irgendwelcher Art. In diesem Sinne machen wir uns im Weltsozialforum praktisch und historisch jene Auffassung zueigen, derzufolge wir Teil derselben und gemeinsamen Menschheit sind. Das Weltsozialforum bestärkt auch das neue Bewusstsein vom höchsten gemeinsamen Gut, das wir haben, um es miteinander zu teilen und zu bewahren. Die Erde und ihre Ressourcen, das Wasser, der Boden, die Atmosphäre, die Artenvielfalt, eben alles, was unser eigenes Leben auf diesem Planeten gewährleistet, sind untrennbar mit dem Bewusstsein der Menschheit verbunden. Das *Nein zur Vermarktung des Lebens und der Menschheit* zieht die Grenzlinien des neuen weltweiten Bürgerrechts, das imstande ist, eine andere Welt aufzubauen.

Dieser Prozess ist dennoch von sehr großen Widersprüchen und Herausforderungen geprägt. Wir kommen schließlich als solche zum Weltsozialforum, die ihre eigene politische Praxis, ihre Sichtweisen, ihre Partikularismen, Rassismen, Marxismen, Fundamentalismen mitbringen; sie alle sind das Ergebnis von alltäglichen Lebenssituationen und Auseinandersetzungen auf jenem Teil des Planeten, den wir bewohnen. Wir sind Weltbürger, aber wir haben eine Anschrift, ein Haus, einen Ort, unser Viertel und unsere Leute. Wir sind universal, aber wir können unsere Besonderheit und unsere tief verankerte Identifikation mit der lokalen Kultur unserer Gruppe nicht ablegen. Darüber hinaus wachsen wir mit politischen Kulturen unserer Zeit und unserer Gegend auf und sind von ihnen durchdrungen. Deshalb stellt das Weltsozialforum eine radikale Einladung dar, uns zu ändern, um Weltbürger zu werden und unserem Bewusstsein und unserer

Einstellung einen universalen Horizont zu verleihen, ohne unsere jeweiligen Bezüge zu verlieren. Das ist eine sehr wichtige Herausforderung, denn die Frauenbewegungen halten in ihrem Kampf gegen die Fundamentalismen daran fest, dass das, worauf es fundamental ankommt, das Volk ist, und das Volk ist unterschiedlich in seiner Gleichheit. Es ist eine riesige Aufgabe des Weltsozialforums, dass wir uns selbst neu schaffen, und zwar in dem Sinne, dass es dazu beiträgt, die kollektiven Subjekte zu formen, die eine andere Welt möglich machen können.

Eine zentrale Aufgabe ist, wie Boaventura Sousa Santos zutreffend feststellt, *das Übersetzen.* Wir müssen einander verstehen, und das betrifft nicht nur die Verständigung in einem technischen Sinne, sondern die Kultur und die Identität, die Sichtweisen und Lebensweisen, die in einer Sprache zum Ausdruck kommen. Wenn sie übersetzt werden, dann fördern sie das Universale im Vielfältigen. Es geht darum, die Verständigung zwischen gesellschaftlich miteinander Handelnden oder in denselben Bewegungen und Organisationen Tätigen herzustellen, die aber aus geographisch und kulturell unterschiedlichen Kontexten herkommen. Und es geht darum, für die unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteure, Bewegungen und Organisationen zu übersetzen, die unterschiedliche kollektive Subjekte darstellen. In diesem Sinne ist das Weltsozialforum das Anfangsstadium einer Pädagogik der Bürgerschaft neuen Typs, einer soziokulturellen und politischen Übersetzungsarbeit und formgebende Kraft einer weltweiten Bürgerschaft. Dies ist für sich genommen eine gewaltige Aufgabe und eine Alternative zur Konfrontation in einer Welt gleichmacherischer Globalisierung.

Eine weitere Aufgabe für die entstehende Bürgerschaft, wie sie im Weltsozialforum anzutreffen ist, ist es, neue Formen der politischen Praxis zu schaffen oder zu verstärken, die auf die Teilhabe auf der gleichen Ebene Wert legen. Die Netzwerke sind keine Erfindung des Weltsozialforums, doch dieses existiert nicht ohne sie. Der mögliche Beitrag des Weltsozialforums zu einer neuen politischen Kultur ist gerade die Radikalisierung politischen Handelns durch Vernetzung. Die Herausforderung besteht hier darin, Führungsansprüche zurückzuweisen, die unsere linken politischen Traditionen so sehr kennzeichnen. Es gibt keinen wichtigeren oder weniger wichtigen Akteur; die Herausforderung besteht vielmehr darin, ein gemeinsames Vorgehen unterschiedlicher Subjekte auszuhan-

Der Autor

Cândido Grzybowski ist Philosoph und Soziologe. Er studierte unter anderem in Paris und London. Er ist seit 1990 Leiter des brasilianischen Instituts für soziale und wirtschaftliche Analyse (IBASE) in Rio de Janeiro. IBASE hat in Brasilien wichtige Kampagnen – etwa zur Landreform oder zur Bekämpfung des Hungers – initiiert und mitgestaltet. Die katholischen Bischöfe des Landes stützen sich in ihren Stellungnahmen zur sozialen und politischen Situation Brasiliens immer wieder auf einschlägige Studien dieses Instituts. Von 2001 bis 2003 gehörte Grzybowski dem Organisationskomitee des Weltsozialforums an, bis heute ist er Mitglied von dessen internationalem Sekretariat. Er veröffentlichte Bücher und Artikel zu sozialen Bewegungen, zur Zivilgesellschaft, zur Demokratie und zur Globalisierung. Anschrift: c/o IBASE – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas, Av. Rio Branco, nº 124, 8º andar – Centro, Rio de Janeiro – CEP 20148-900, Brasilien. E-Mail: candido@ibase.br.

deln, die voneinander abhängig sind. Die Netzwerke sind mehr als Zusammenhalt wie ein Gewebe, sie sind der praktische Ausdruck einer Bürgerschaft, die die Welt ohne Grenzen begreift.

Grundprinzip für die Alternativen: Alle Menschenrechte für alle Menschen

Das Weltsozialforum stellt die herrschenden Denkmuster auf den Kopf, und zwar sowohl die Ideologie, die zur neoliberalen Globalisierung führt, als auch die politisch-ideologischen Traditionen der Linken. Beim Aufbau einer anderen Welt hat weder die Ökonomie, noch der Markt, der Staat oder die Eroberung der politischen Macht den Vorrang. Der Primat kommt vielmehr der aktiven Bürgerschaft zu. Die Bürgerschaft bedarf der Ökonomie und des Staates, doch sie ist es, die beide allererst konstituiert. Es geht darum, dass sich die kollektiven Subjekte selbst als Träger gleicher Rechte ohne jede Diskriminierung und ohne Ausgrenzung das Recht, die Welt zu gestalten, wieder aneignen. Das Weltsozialforum stellt eine Einladung dar, die Teilhabe aller als Bedingung für eine andere Welt einzufordern. Eine andere Welt wird dann geschaffen, wenn wir am gemeinsamen Abenteuer der Menschheit teilnehmen, indem wir uns den demokratischen und nachhaltigen Gebrauch der Ressourcen unseres gemeinsamen Gutes, des Planeten, zu Eigen machen und ihn auf verantwortliche Weise gemäß unseren Bedürfnissen, Träumen und Sehnsüchten gestalten und prägen.

Auch hier gilt, dass das Weltsozialforum nicht etwas neu erfindet, sondern das, was als Alternative bereits vorhanden ist, radikalisiert. Es geht um Demokratie im Sinne eines Prozesses, der in der Weise wurzelt, wie wir die Welt gestalten und die materiellen und kulturellen Lebensbedingungen in der Welt als Grundlage für die Teilhabe aller schaffen. Die Welt wird dann allumfassend sein, wenn alle an ihrem Aufbau beteiligt sind. Wir werden Güter und Dienstleistungen miteinander teilen und wir werden alle kulturellen Identitäten respektieren, wenn wir alle an deren Schaffung beteiligt sind. Wir werden das gemeinsame Gut, das wir haben, achten und bewahren, wenn wir alle zusammen spüren, dass unser Leben davon abhängt.

Das Weltsozialforum trägt zum Entstehen demokratischer und nachhaltiger Alternativen bei, die in sich so vielfältig sind, wie wir selbst und die Erde, die wir haben, indem es gemeinsame Werte und ethische Prinzipien aufstellt; diese sind grundlegend für die Demokratie als gemeinsame Lebensweise und für die Weltgestaltung. Das setzt voraus, dass wir an den Traum und die Utopie einer immer menschlicheren Welt glauben, einer Welt des Rechts und des Friedens, ohne Fundamentalismen und Ausgrenzung. Doch es bedeutet auch eine radikale Kritik an der kapitalistischen Organisations- und Lebensweise in der Gesellschaft. Der Kapitalismus offenbart in seiner globalisierten Gestalt sein ganzes Wesen: Ausbeutung, Machtkonzentration, Zerstörung und Ausgrenzung. Das Weltsozialforum steht vor der Herausforderung, die Kapitalismuskritik zu radikalisieren, um

imstande zu sein, zur Schaffung von verändernden Alternativen beizutragen, damit eine menschlichere, gerechtere, solidarischere, demokratischere und nachhaltige Welt geschaffen wird.

Das Weltsozialforum stellt das gemeinsame Recht auf Entwicklung eines jeden Volkes und aller Völker, die gemeinsam die Menschheit bilden, ins Zentrum der Debatte. Ich verstehe unter Recht auf Entwicklung die Schaffung eines öffentlichen Raumes, von ökonomischen, politischen und kulturellen Strukturen, Verhältnissen und Prozessen, von Gesetzen und Institutionen, von Projekten und politischen Maßnahmen, die die Produktion von Gütern und Dienstleistungen durch öffentliche Organe und Privatleute fördern; gewährleistet sollen dabei für alle Bürger des Volkes sämtliche Menschenrechte, Bürgerrechte, politische, ökonomische, soziale und kulturelle Rechte gemäß ihren Bedürfnissen und Wünschen sein, wie sie ihrem Lebensraum und ihrer Kultur entsprechen. So bringt das gemeinsame Recht auf Entwicklung, das seine Grundlage in der aktiven Teilhabe hat, alternative Lösungen zur Weltgestaltung hervor, die sich dadurch auszeichnen, dass sie demokratisch, nachhaltig, vielfältig sind und Gleichheit und soziale Gerechtigkeit respektieren.

Die Frage nach den Entwicklungsmodellen, die dem, was uns als Menschheit ausmacht, entsprechen, stellt den gemeinsamen Bezugspunkt und gleichzeitig den Punkt dar, an dem sich die Geister scheiden und der den Debatten innerhalb des Weltsozialforums Lebendigkeit verleiht. Die Modelle und Lösungsvorschläge werden notwendigerweise unterschiedlich ausfallen, wenn man die Prinzipien einer substantiellen, solidarischen und nachhaltigen Demokratie für Aneignung und Gebrauch des gemeinsamen Gutes beachtet. Die Debatten führen uns dazu, die Diskussion auf der lokalen Ebene zu führen, wo die aktive Bürgerschaft auch tatsächlich Gewicht hat. Doch dabei dürfen wir es nicht versäumen, über eine internationale Ordnung nachzudenken, die im Sinne einer subsidiären Gewährleistung die Praxis vor Ort für das Recht auf Entwicklung eines jeden Volkes und aller Menschen auf der Erde fördert.

Das Recht auf Entwicklung betont die gemeinsame Teilhabe am Recht auf Wissenschaft, Technik und Wissen als Kommunikationssysteme, die Information jenseits aller Herrschaftsverhältnisse sozialisieren. Recht auf Entwicklung bedeutet auch das Recht auf Ernährungssicherheit und Souveränität eines jeden Volkes in der Ernährungsfrage im Sinne eines demokratischen und nachhaltigen Zugangs zum gemeinsamen Gut der Natur. Das Recht auf die eigene Identität und Kultur ist die Voraussetzung für die Wahrnehmung des Rechts auf Entwicklung.

Dies alles stellt den gemeinsamen Nenner aus dem Gemisch kollektiver Subjekte dar, die im Kontext des Sozialforums aufeinandertreffen, debattieren, sich verständigen und Differenzen haben, sich dabei aber gegenseitig respektieren und sich in ihrer Rolle von Bauleuten einer anderen Welt bestärken - einer Welt, die eine Alternative zur zerstörerischen und ausgrenzenden Gleichmacherei der ökonomisch-finanziellen Globalisierung und des kriegerischen Imperialismus bildet, mit dem wir es immer noch zu tun haben.

Die methodische Herausforderung des Weltsozialforums: Nachdenken über veränderndes Handeln

Viele Leute hoffen und wünschen, dass das Weltsozialforum das sei, was seinen eigenen Tod bedeuten würde: eine Organisation, die ein Projekt oder eine Strategie vorgibt, der sich alle anschließen können. Als ein Forum kann es jedoch nur ein Raum sein, in dem über Strategien und Aktionen nachgedacht wird, wobei es den einzelnen Subjekten selbst überlassen bleibt, je nach ihren Möglichkeiten, Bedingungen und Wünschen zu entscheiden, was wie mit wem zu tun ist. In der Tat ist eine partizipative Methode des Nachdenkens über die Aktion, die die bestehende Vielfalt respektiert und erst durch sie lebt, die zentrale Herausforderung im Prozess des Weltsozialforums. In dem Maße, in dem es das Weltsozialforum versteht, sich in der praktizierten Freiheit des Nachdenkens über veränderndes Handeln zu erneuern, wird es weiter wachsen wie eine Welle und zur Quelle für Alternativen zur kapitalistischen Globalisierung werden, die uns beherrscht und über die Welt Krieg, Machtkonzentration und Ausgrenzung bringt.

Zum Abschluss meiner Überlegungen - die selbst ein Akt des freien Denkens im Geist des Weltsozialforums sind - möchte ich das Augenmerk auf die methodische Frage als die zentrale politische Frage lenken, wenn wir an Alternativen und eine andere Welt denken. Wir haben in unserer politischen Kultur und in unserer Zivilgesellschaft viele Defizite, die wir uns bewusst machen müssen, um sie zu überwinden. Das Weltsozialforum kann zu einem großen Raum der Erneuerung und des Dialogs von kollektiven Subjekten nach innen und nach außen werden; so kann es Methoden entwickeln, die uns tatsächlich als Bürger und Bürgerinnen der einen Welt denken und handeln lassen. Doch hierfür muss es uns gelingen, über die geographischen Grenzen (die verschiedenen Weltregionen und ihre Länder) hinweg diejenigen zu mobilisieren, die innerhalb unseres Volkes unsichtbar sind - unsichtbar, weil nicht organisiert oder ohne die materiellen Möglichkeiten, sich zu beteiligen. Wir müssen eingestehen, wie weit wir noch davon entfernt sind, die Vielfalt der weltweiten Zivilgesellschaft und ihrer Akteure zu repräsentieren. Wir müssen unter allen Umständen dazu fähig sein, Methoden zu finden, die es uns ermöglichen, die Grenzen der Organisationseliten zu durchbrechen und Dialoge in vertikaler Richtung - von oben nach unten und umgekehrt - und untereinander zu schaffen im Bewusstsein, dass uns die Ungleichheit in dem, was wir sind, bestimmt.

Für das Weltsozialforum 2005 in Porto Alegre versuchen wir eine Methode anzuwenden, die es uns ermöglicht, unter uns selbst Demokratie zu praktizieren - angefangen von unserem Themenkatalog (was diskutiert werden soll) bis hin zu unseren Aktivitäten (wie diskutiert werden soll) und zum Programm, unserem gemeinsamen Programm, um über die Aktion nachzudenken. Wir führen einen Konsultationsprozess auf breiter Basis durch; alle mögen dem Weltsozialforum mitteilen, was sie wollen und welche Ideen, Erfahrungen, Projekte und Ergebnisse sie einbringen wollen. Der kollektive und demokratische Planungsprozess und das Ereignis des Weltsozialforums sind bereits in sich ein alternativer Weg, mit

dem Nachdenken über eine mögliche andere Welt zu beginnen. Die Radikalität entscheidet sich nicht nur an den Ergebnissen, die wir vorlegen, sondern zuallererst und vor allem in der Art und Weise, wie wir zu diesen Ergebnissen kommen. Dies ist die einfachste und vielleicht die innovativste Botschaft des Weltsozialforums. Aber wir müssen die Solidarität untereinander praktizieren. Die Entscheidung, einen großen Solidaritätsfonds einzurichten, damit die einen von uns die anderen, die über weniger Mittel verfügen, unterstützen können und damit dies als gemeinsame Verantwortung erkannt wird, liegt auf derselben Linie. Wir wollen das, was wir einklagen, selbst praktizieren. Deshalb kann das Weltsozialforum die Batterien aufladen und uns die Energie geben, es hier und heute zu wagen, mit dem Aufbau einer anderen Welt zu beginnen. Und was sehr wichtig ist: Das alles machen wir mit viel Freude und Geschmack am Leben.

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

Die gestohlene Utopie

José M. Castillo

Wenn wir davon überzeugt sind, dass „eine andere Welt möglich ist" und wenn wir uns diese andere Welt wirklich wünschen, dann müssen wir unbedingt zuerst unser utopisches Bewusstsein wiedererlangen. Denn die Utopie ist, wie Max Horkheimer es sehr treffend formuliert hat, zum einen die Kritik dessen, was ist, und zum anderen die Darstellung dessen, was sein soll.[1] Wenn wir also die Welt, die wir haben, nicht kritisieren und uns nicht dazu äußern, wie sie stattdessen sein sollte, d.h., wenn es nicht die „utopische Vernunft" ist, die unser Leben und unsere Pläne lenkt, dann wäre dieser Geisteszustand, diese Art zu denken und zu fühlen, ein Beleg dafür, dass es uns gut geht oder dass wir zufrieden sind mit der gegenwärtigen „Ordnung", die man uns gegeben hat und die wir gerne angenommen haben. Andererseits ist von Menschen, die mit dem, was sie haben, zufrieden sind, logischerweise keinerlei Veränderung zu erwarten. Die „Zufriedenen" werden ihren Standpunkt, dass eine andere Welt nicht möglich ist, mit Zähnen und Klauen verteidigen, oder anders ausgedrückt: Die „Zufriedenen" werden immer den Standpunkt vertreten, dass die beste aller möglichen Welten die ist, in der wir gerade leben.

Ohne jeden Zweifel ist die größte Gefahr, die uns allen gegenwärtig droht, die, dass wir „Zufriedenen" die Macht und die Möglichkeiten haben, dem „Dorf Welt", in dem wir leben, das aufzuzwingen, was man zu Recht als „utopische Naivität"

bezeichnet hat (Franz Hinkelammert). Diese Unbedarftheit besteht darin, dass wir den anderen „die Utopie einer Gesellschaft, die keine Utopie mehr erzeugen soll“[2], aufnötigen und auch selbst daran glauben. Und eben damit haben wir unglücklicherweise bereits begonnen. Fast niemand denkt mehr an Utopien. Denn uns allen haben sie es eingetrichtert und wir alle haben es als eine unserer Lieblingsideen verinnerlicht, dass die Marktwirtschaft die einzige Wirtschaftsform ist, zu der es keine Alternative gibt.[3] Doch es ist auch logisch, dass es unter Menschen, die so denken und leben, eine echte Extravaganz ist, von der Utopie zu sprechen. Und so wurde die Utopie an den Rand gedrängt, ins Abseits, in den Bereich des Extravaganten. Es liegt auf der Hand, dass es unter solchen Umständen eine mehr als schwierige, ja eine geradezu unmögliche Aufgabe ist, allen Ernstes von der Möglichkeit einer „anderen Welt“ zu sprechen. Wie ist es zu dieser Situation gekommen? Und gibt es aus ihr einen Ausweg?

Das Scheitern der Utopien

Karl R. Popper schrieb 1947, zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs: „Ich betrachte diese Auffassung, die ich Utopismus nenne, als eine anziehende, ja, nur allzu anziehende Theorie: denn ich betrachte sie auch als gefährlich und unheilvoll. Sie widerlegt sich meiner Ansicht nach selbst und sie führt zur Gewalt.“[4] Es geht mir hier nicht darum, die tieferen Gründe zu erörtern, die Popper dazu gebracht haben mögen, sich so entschieden gegen die Utopie zu wenden. Es liegt in jedem Fall auf der Hand, dass Popper, als er dies geschrieben hat, seine Gründe hatte, sich so zu äußern. Die Utopie des Kommunismus so, wie sie in der Sowjetunion, und Nietzsches hoffnungslose Utopie so, wie sie im Nationalsozialismus Gestalt annahm, hatten viele Millionen unschuldiger Opfer gefordert. Was Popper 1947 nicht vorhersehen konnte, ist, dass die offene Gesellschaft, die ihm als Ideal vorschwebte, (de facto) in der neoliberalen Form des totalen Marktes Gestalt annehmen und größere Selbsttäuschung und größere Gewalt hervorbringen sollte als Stalins Kommunismus und Hitlers Nationalsozialismus. Heute wissen wir aus dem Jahresbericht der UNO über die menschliche Entwicklung, dass der neoliberale Kapitalismus im Zuge der durch den totalen Markt verursachten zunehmenden Konzentration des Reichtums alle vierundzwanzig Stunden über siebzigtausend Todesopfer fordert. Weder Stalin noch Hitler haben mit all ihrer Barbarei ein solches Ausmaß der Brutalität und Gewalt erreicht.

Ohne jeden Zweifel haben uns die drei großen Utopien des 20. Jahrhunderts eine bessere Welt versprochen. Doch die historische Erfahrung hat uns gelehrt, dass diese drei Utopien das gewalttätigste und bitterste Jahrhundert der gesamten Menschheitsgeschichte hervorgebracht haben - unter anderem deshalb, weil keine dieser drei Utopien auch nur die geringste Kritik an den Perspektiven zugelassen hat, die sie uns eröffnet haben. Tatsache ist, dass diese drei großen Utopien de facto schließlich zu drei Triebfedern einer Gewalt geworden sind, die die Grenzen des Vorstellbaren überschritten hat.

Warum ist es dazu gekommen? Zunächst einmal deswegen, weil keine der drei erwähnten Utopien eine Utopie im eigentlichen Wortsinn gewesen ist - zumindest wenn wir uns an die Bedeutung halten, die man dem Begriff Utopie normalerweise gibt. Denn ein wesentlicher Bestandteil der Utopie ist, wie schon erwähnt, die Kritik dessen, was ist. Doch weder Stalins Kommunismus noch Hitlers Nationalsozialismus noch der neoliberale Kapitalismus des freien Marktes haben eine grundlegende Kritik dieser Systeme zugelassen. Dies liegt auf der Hand, was den Kommunismus Stalins und den Nationalsozialismus Hitlers betrifft, denn diese beiden waren totalitäre Systeme. Wenn wir jedoch vom neoliberalen Kapitalismus sprechen, scheinen die Dinge weniger selbstverständlich. Denn zumindest auf den ersten Blick ist das kapitalistische System das System der Freiheiten, der Demokratie, des Respekts und der Toleranz. Dennoch ist es eine Tatsache, dass sich der kategoriale Rahmen des neoliberalen Denkens in einer „polarisierten" Weise präsentiert, die den vollkommenen Markt als den einen und das Chaos als den anderen Pol begreift.[5] Logischerweise mündet diese Polarisierung zwischen „Vollkommenheit" und „Chaos" in eine Situation, in der jeder ins Elend versinkt, der sich nicht auf die Seite des Marktes stellt. Mit anderen Worten: Jeder, der sich nicht mit dem neoliberalen System identifiziert, wird gnadenlos disqualifiziert und sogar als äußerst gefährliches Subjekt betrachtet, als jemand, der uns ins Chaos stürzt und damit ins Verderben, in den totalen Untergang. Das bedeutet, dass der neoliberale Kapitalismus, der sich den Anschein gibt, ein System der Freiheiten zu sein, in Wirklichkeit lediglich die Freiheit derjenigen toleriert, die das kapitalistische System nicht in Frage stellen. Und das heißt, dass das kapitalistische System die Freiheit derjenigen duldet, die dieses System akzeptieren. Die Übrigen werden unerbittlich in die Finsternis hinausgestoßen. Demzufolge ist der Kapitalismus ebenso wie der Kommunismus Stalins oder der Nationalsozialismus Hitlers ein System, das Aggressionen aller Art toleriert außer der, die sich ernsthaft gegen das System selbst richtet. In diesem Sinne ist auch der Kapitalismus ein System ohne Freiheit, denn er lässt die Freiheit nur innerhalb der vom eigenen System gesetzten Grenzen und in Übereinstimmung mit den Interessen dieses Systems zu.

Doch es gibt noch etwas Wichtigeres im Zusammenhang mit dem Scheitern der

Der Autor

José María Castillo Sánchez, geb. 1929 in Puebla de Don Fadrique, Granada, Priester des Jesuitenordens. Theologiestudium an der theologischen Fakultät in Granada. Promotion in Dogmatischer Theologie an der Gregoriana in Rom. Außerordentlicher Professor für Theologie an der Theologischen Fakultät in Granada. Nachdem die vatikanischen Behörden Druck auf den Generaloberen der Gesellschaft Jesu ausgeübt hatten, wurde ihm 1988 der Lehrstuhl an der Fakultät von Granada entzogen. Von 1990 bis 2002 war er Gastprofessor an der Universidad Centroamericana (UCA) in El Salvador. Seit 1981 Mitbegründer und Mitglied des leitenden Ausschusses der TheologInnenvereinigung „Johannes XXIII.". Aktive Zusammenarbeit mit Volksbewegungen und christlichen Basisgemeinden. Veröffentlichungen u.a.: Teología para comunidades (1990); Los pobres y la teología (1998); El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos (2000); Dios y nuestra felicidad (2002); Víctimas del pecado (2004). Anschrift: Paseo de Cartuja, 35 - 3°, E-18012 Granada, Spanien.

Utopien des 20. Jahrhunderts. Das größte Problem dieser drei großen Utopien ist nicht ihre Unfähigkeit, Kritik an dem zu üben, was ist. Das eigentliche Verhängnis besteht darin, dass sie auch angesichts des Scheiterns und der Enttäuschungen, die sie verursacht haben, nicht in der Lage gewesen sind, eine Darstellung dessen vorzubringen, was sein soll. Im Gegenteil, der Kommunismus Stalins, der Nationalsozialismus Hitlers und schließlich der Kapitalismus des freien Marktes haben, gerade weil sie nicht in der Lage waren, das zu kritisieren, was sie uns gebracht haben, auch keine Wege aufzeigen können, die uns aus dieser ins Ungleichgewicht geratenen, „entfesselten" Welt herausführen könnten.[6] Deswegen war das 20. Jahrhundert das Jahrhundert der Krise des utopischen Denkens und diese Krise eines der Kennzeichen der sogenannten Postmoderne.[7] Die Zeit der großen Worte ist vorbei: Ebenso wie die großen Projekte oder die erhabenen Ideale haben sie für die überwiegende Mehrheit der Menschen keine Bedeutung mehr. Und wir müssen uns mit dem „schwachen Denken" begnügen, das unter anderem die Überzeugung hervorbringt, dass unserem Leben nach den bekannten Vorstellungen von Vattimo und Lyotard in der Geschichte der Menschheit keinerlei befreiender Sinn zukommt.[8] Am Ende des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts sind wir schon sehr weit fortgeschritten auf dem dunklen Weg der Hoffnungslosigkeit, der für viele auch eine Tragödie der Verzweiflung ist. Dies, so glaube ich, ist der derzeitige Stand der Dinge, wenn wir einmal von den alternativen Bewegungen absehen, die glücklicherweise nicht tot sind und die für die Hoffnung stehen, die uns noch bleibt.

Utopie und Hoffnung

Eine Gesellschaft, in der keine Utopien entstehen und wachsen können, ist eine Gesellschaft, in der die historische Hoffnung auf den sehr eingeschränkten Wunsch reduziert wird, Erreichtes zu bewahren. Kurz gesagt: Eine Gesellschaft ohne Utopie ist eine Gesellschaft ohne Hoffnung. Und deshalb ist sie auch eine Gesellschaft, in der einige, nämlich die Privilegierten, ihre Bestrebungen darauf konzentrieren, das, was sie haben, nicht zu verlieren, während die große Mehrheit, die Randgruppen und Außenseiter, nicht von ihrem verzweifelten Überlebenswillen abrücken, der die minimale Äußerung des Selbsterhaltungstriebs ist.

Dieses Urteil über das, was in unserer Gesellschaft geschieht, ist gewiss ein hartes, vielleicht sogar ein allzu negatives und in jedem Falle ein pessimistisches Urteil. Doch so unangenehm es auch sein mag, es ist notwendig, die Dinge beim Namen zu nennen und klar zu sehen, was vor sich geht. Die Utopien waren der Motor der Geschichte. Wenn in der Geschichte der Menschheit Veränderungen stattgefunden und die Menschen Hoffnungen gehegt haben, dann deshalb, weil es Einzelne oder Gruppen gegeben hat, die sich mit dem, was sie hatten, nicht begnügen wollten und der Meinung waren, die Gesellschaft und das Leben der Menschen sollte anders und auf jeden Fall besser, würdiger, sicherer und hoff-

nungsvoller sein. Dies aber ist, zumindest für den Moment und kurzfristig betrachtet, in der heutigen Zeit recht problematisch, um nicht zu sagen praktisch unmöglich. Warum?

Schon vor inzwischen über vierzig Jahren, als Leszek Kolakowski sein Buch „Der Mensch ohne Alternative" veröffentlichte[9], existierte die Auffassung, dass es keine Alternative gebe - und zwar nicht nur zur stalinistischen Wirtschaft, sondern auch zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, weil der Kapitalismus insofern das effizienteste System ist, als er die höchsten wirtschaftlichen Wachstumsraten hervorbringt, die bis zu diesem Moment gemessen worden sind. Und tatsächlich hat das Wirtschaftswachstum der vergangenen vierzig Jahre denen Recht gegeben, die diese Ansicht bereits in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts vertraten. Daraus zog man zwei Konsequenzen: 1. Die Marktwirtschaft ist die einzige Wirtschaft, zu der es keine Alternative gibt. 2. Der marktwirtschaftliche Erfolg ist zum obersten Wertekriterium erhoben worden.[10] Das bedeutet, dass das marktwirtschaftlich Erfolgreichste auch als das Beste für den Menschen betrachtet wird. Damit ist der wirtschaftliche Erfolg für viele zum Gradmesser des ethischen Verhaltens geworden. Tatsächlich sind viele Unternehmer und Wirtschaftler der reichen Länder davon überzeugt, dass das Elend der armen Länder von der Bestechlichkeit ihrer Politiker und Unternehmer herrührt. Oder anders ausgedrückt: Wo die Marktwirtschaft nicht funktioniert, liegt dem ein ethisch schlechtes Verhalten zugrunde, während die Guten diejenigen sind, die wirtschaftlich florieren. Das Kriterium der wirtschaftlichen Effizienz ist im Empfinden der „Zufriedenen" zu einem Kriterium der Moralität geworden.

Man muss sein Gehirn nicht sonderlich anstrengen, um zu begreifen, dass wir in dem Maß, in dem diese Logik ein reales Geschehen widerspiegelt, davon ausgehen können, dass wir in einer zerrütteten Kultur und einer äußerst gefährlichen Situation leben. Denn all dies hat uns unter anderem dazu gebracht, dass wir mit einer Gesellschaft zufrieden sind, in der die wirtschaftliche Entwicklung, also die Produktion von Privatbesitz, wichtiger und effizienter ist als die soziale Entwicklung, d.h. die Produktion öffentlicher Güter. Damit haben wir eine Gesellschaft geschaffen, in der die Zufriedenen (die in der Minderheit sind) jeden Tag zufriedener werden und nicht wollen, dass sich etwas ändert, während die Unzufriedenen (die große Mehrheit) sich damit begnügen zu überleben und sich keine Veränderungen mehr erhoffen, die sich auf ihre Zukunftserwartungen auswirken könnten.

Wie ist es zu erklären, dass dies geschieht und dass die überwältigende Mehrheit der Unzufriedenen nicht gegen die Minderheit der Besserlebenden rebelliert? Oder direkter formuliert: Welche Erklärung gibt es dafür, dass angesichts einer solchen Situation keine Utopien aufkommen, die kurz- oder mittelfristig auch zu verwirklichen sind? Viele Menschen haben in den vergangenen Jahren das Buch der jungen und brillanten Schriftstellerin Naomi Klein, „No logo" (Toronto 2000) gelesen. Klein stellt die Hypothese auf, dass „wenn immer mehr Leute die dunklen Geheimnisse des globalen Markennetzes entdecken, [...] ihre Empörung der Antrieb für die nächste große politische Bewegung [wird], eine gewaltige Welle

des Widerstands, die sich frontal gegen die multinationalen Konzerne richtet, und zwar besonders gegen solche, die stark mit einer Marke identifiziert werden"[11]. Die Idee der Autorin ist also die, dass man nicht nach Alternativen sucht, weil man nicht weiß, was wirklich geschieht. Mit anderen Worten: Das, worum es hier geht, ist ein Informationsproblem. In diesem Punkt stimmen wir überein. Doch ist dies die einzige Erklärung für die Apathie der einen und die Resignation der anderen? Ist die Unwissenheit die einzige Ursache für das Fehlen von Utopien?
Es gibt eine bekannte Tatsache, die auch aus der Erfahrung hinreichend belegt ist: Das Angebot unmittelbarer Befriedigung, das der neoliberale Markt vorzuweisen hat, hat sich als sehr viel stärker und folgenschwerer für die Gemeinschaft der Sterblichen erwiesen als die sozialen Bewegungen und die Religionen.[12] Das erklärt, weshalb es viele Menschen gibt, die die Manipulationen des Marktes genau kennen und solche Machenschaften durchaus nicht gutheißen, und die dennoch mit diesem Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell zufrieden sind und nicht wollen, dass sich die Dinge ändern. Denn im Leben des Normalsterblichen steht die Bedürfnisbefriedigung über der Stimmigkeit der Wertvorstellungen. Mehr kann man vom Menschen in der Regel nicht erwarten. Vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet sind wir damit natürlich nicht einverstanden. Doch die Erfahrung lehrt uns, dass die Mehrheit der Menschen in ihrem alltäglichen Leben genau so handelt. Denn die erste und stärkste Erfahrung, die wir alle machen, wenn wir auf diese Welt kommen, sind unsere Bedürfnisse. Später, im Laufe der Zeit, lernen wir und fangen an, Vorstellungen zu entwickeln. Deswegen prägen uns die Bedürfnisse stärker als die Vorstellungen. Und deswegen geschieht es auch so häufig, dass das, was wir denken, und das, was wir tun, auseinanderklaffen. Das, was ich hier sage, gilt natürlich nicht für das Leben der Helden. Doch es ist nun einmal so, dass die Helden auf dieser Welt eine sehr kleine Minderheit darstellen.

Zurück zur Utopie?

Seit über fünfzig Jahren lehrt uns die Erfahrung, dass zwischen der konservativen Mentalität einerseits, der kapitalistischen Mentalität andererseits und schließlich an dritter Stelle der anti-utopischen Mentalität ein tiefer Zusammenhang besteht. Mit am besten hat diesen Zusammenhang der Autor David Stockman in seinem Buch „Der Triumph der Politik" (1986) zum Ausdruck gebracht. Diese drei miteinander verknüpften Mentalitäten bilden die Grundlagen der herrschenden Denkweise unserer Zeit - einer Denkweise, die Stockman perfekt zusammengefasst hat, als er eine ihrer bezeichnendsten Erfahrungen so beschrieb:

„... mit welcher Furcht stand ich in der Halle des UNO-Gebäudes, jener Bastion der Verteidiger der Entspannung, der Kommunisten und der dreisten Linken. Ich zitterte im Gedanken an den Zorn Gottes über meine Anwesenheit hier in dieser Markthalle der Bosheit ..."[13]

Gewiss ist dies eine extreme Art zu denken, die sich an der Grenze des Realen oder vielleicht sogar schon jenseits jeder feststellbaren Realität bewegt. Doch das eigentlich Schwerwiegende ist, dass diese Denkweise in dem Augenblick der Geschichte, den wir gegenwärtig erleben, von nicht wenigen Magnaten des großen Weltkapitals und Vertretern gerade der rücksichtslosesten Politik geteilt wird. Auf der anderen Seite - und das ist entscheidend - nährt sich diese Art zu denken in hohem Maße von der Religion. Das ist verständlich. Ein so aggressives und brutales Denken braucht eine angemessene „Legitimation", um sich vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen. Nur die Religion aber kann ihm eine solche „Legitimation" verschaffen. Das erklärt, warum die Religionen derzeit so entscheidend in die weltweite - auch terroristische - Gewalt verstrickt sind. Und das ist unter anderem auch der Grund dafür, dass die großen religiösen Institutionen nicht länger Impulsgeber für Utopien, sondern Mächte sind, die einen beträchtlichen Beitrag zum Erhalt des bestehenden Systems leisten.

Das bedeutet zweierlei: 1. Solange die Religionen Bestandteil des (wirtschaftlichen und politischen) Systems sind, ist eine Rückkehr zur Utopie nicht möglich. 2. Die Religionen werden auch weiterhin Bestandteil des Systems bleiben und dieses gewalttätige und sogar kriminelle System „legitimieren", und das System seinerseits wird auch weiterhin wirtschaftliche, rechtliche und politische Mittel bereitstellen, damit die Religionen ihr Personal, ihre Versammlungshäuser und ihren Kult beibehalten und eine öffentliche und private Moralität fördern, die die Gewalt unterstützt, gegenüber Menschenrechtsverletzungen schweigt und ein solches Verhalten unter dem Vorwand rechtfertigt, dass Sex und Abtreibung verdammenswert sind und dass die religiöse Erziehung, über die jede Konfession ihre Adepten indoktriniert, gewährleistet bleiben muss.

[1] Max Horkheimer, *Die Utopie*, in: A. Neusüss (Hg.), Utopie, Frankfurt 1986, 186.

[2] Franz Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft*, Mainz 1994, 12.

[3] Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao 2002, 261 (Diese Version ist gegenüber der deutschen Ausgabe von 1994 in einigen Teilen erweitert, Anm. d. Ü.).

[4] Karl Popper, *Utopie und Gewalt*, in: A. Neusüss (Hg.), Utopie, aaO., 319.

[5] Hinkelammert, *Kritik*, aaO., 63.

[6] Anthony Giddens, *Entfesselte Welt: Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt am Main 2001.

[7] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid 1995, 102.

[8] Vgl. Pérez Tapias, *Filosofía*, aaO., 114-117.

[9] Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960.

[10] Hinkelammert, *Crítica, aaO., 260-261.*

[11] Naomi Klein, *No logo!*, München 2002.

[12] Vgl. Susan George, *Der Lugano-Report*, Reinbek 2001, 17.

[13] Der Spiegel, Nr. 17 (1986), 177. Zitiert nach Hinkelammert, *Crítica*, aaO., 282.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Andere Gottesbilder für eine andere Welt

Sallie McFague*

> „Wir erwachen, wenn wir überhaupt je erwachen, umgeben von Geheimnis, Todesraunen, Schönheit, Gewalt [...] ‚Es scheint, dass wir hier einfach abgesetzt wurden', sagte mir neulich eine Frau, ‚und keiner weiß warum.' [...] Irgendein sonderbarer, erlernter Stolz lenkt uns von unserer ursprünglichen Absicht ab, die Nachbarschaft zu erkunden, die Landschaft zu betrachten, den Ort zu entdecken, *wo* wir so überraschend abgesetzt wurden, auch wenn wir nicht erfahren können, warum."
>
> Annie Dillard, *Pilgrim at Tinker Creek*, 1977[1]

Wenn wir erwachen, umgeben vom Geheimnis, seiner Schönheit und seiner Gewalt, fragen wir, *warum* sind wir hier? „Es scheint, dass wir hier einfach abgesetzt wurden [...] und keiner weiß warum." In der Tat. Den meisten Religionen geht es darum, Antworten auf diese Frage zu geben, die doch eine teuflisch schwierige Frage ist. Eine etwas leichtere, direktere Frage ist die zweite: Wo sind wir? Wie Annie Dillard behauptet, ist „unsere ursprüngliche Absicht", wie ein Kind mit seinem Interesse an allem und seinem Staunen über alles bezeugt, „die Nachbarschaft zu erkunden, die Landschaft zu betrachten, den Ort zu entdecken, *wo* wir so überraschend abgesetzt wurden, auch wenn wir nicht erfahren können, warum."

Wie verändern Gottesbilder und Weltbilder unsere Auffassung von Fragen, die wir über unsere Welt und unser Verhalten in ihr stellen? Ist eine andere Welt möglich, wenn wir an der herkömmlichen Vorstellung des Verhältnisses von Gott und Welt festhalten? Können wir die Möglichkeiten unserer Nachbarschaft, unserer Welt, erforschen, wenn unsere vorrangigen Gottesbilder solch ein Interesse nicht unterstützen? Wenn eine andere Welt möglich sein soll, dann besteht eine Aufgabe darin, *anders* über ihr Verhältnis zu Gott zu denken.

Wie fern, wie nah sind sich Gott und die Welt? Transzendiert Gott die Welt nur, oder ist er ihr auch immanent? Ist das Verhältnis zwischen Gott und der Welt eher wie das eines Töpfers zu einer Schale oder wie das einer Mutter zu einem Kind? Haben wir nur einen äußerlichen Bezug zu Gott oder aber einen innerlichen? Ist die Welt wie ein anderes „Subjekt" gegenüber Gott oder eher wie ein „Objekt"? Ist Gott „Geist", während die Welt nur „Materie" ist? Hat Gott die ganze Macht über die Schöpfung oder sind Menschen ebenfalls für die Schöpfung verantwortlich? Sind wir Marionetten oder Partnerinnen und Partner? Diese und viele weitere Fragen, die sich mit der *Beschaffenheit* des Verhältnisses von Gott

und der Welt befassen, sind der Ausgangspunkt für unsere Wahrnehmung der Welt und unser Handeln in ihr.

Der traditionelle Schöpfungsmythos

Das Erste Vatikanische Konzil (1870) definiert das Gott-Welt-Verhältnis, das trotz einiger Unterschiede den bedeutenden Glaubensbekenntnissen verschiedener christlicher Kirchen seit der Reformation gemein ist und hinter der traditionellen Schöpfungs- und Vorsehungsgeschichte steht:

„Die heilige katholische apostolische Römische Kirche glaubt und bekennt, dass ein wahrer und lebendiger Gott ist, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, an Vernunft und Willen sowie jeglicher Vollkommenheit unendlich; da er eine einzige, gänzlich einfache und unveränderliche geistige Substanz ist, ist er als der Sache und dem Wesen nach von der Welt verschieden zu verkünden, als in sich und aus sich vollkommen selig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben."[2]

Aus dieser Vorstellung des Gott-Welt-Verhältnisses, das vollkommene Ferne und absolute Verschiedenheit ausdrückt, ergibt sich die Geschichte von Schöpfung und Vorsehung. In ihrer einfachsten Form behauptet diese Geschichte, dass ein absoluter, allmächtiger, transzendenter Gott die Welt (das Universum) ganz ohne Zwang aus dem Nichts geschaffen hat. Gott benötigte die Schöpfung nicht und ist ihr innerlich auch nicht verwandt; sie wurde einzig und allein zur Ehre Gottes geschaffen. Leider „fiel" die Schöpfung durch den Hochmut eines ihrer Geschöpfe - eines Menschen -, und deshalb musste Gott dem Untergang der Schöpfung durch Jesus Christus entgegenwirken, der für die Sünden aller Menschen Buße tut. In dieser Geschichte sind Schöpfung und Vorsehung Teil eines zusammenhängenden, historischen, umfassenden Dramas, in dem *Gott von Anfang bis Ende die Verantwortung trägt,* indem er alles schafft und durch das büßende Blut seines eigenen Sohnes alles rettet.

Diese mythische Geschichte konzentriert sich auf das Handeln Gottes - Gott ist der Protagonist des Weltdramas -, und ihr Zweck ist die Beantwortung von Warum-Fragen, nicht von Wo-Fragen. Die Geschichte spricht unsere Fragen an, warum die Welt geschaffen wurde, wer für sie verantwortlich ist, warum sie nicht mehr harmonisch ist, und wie sie wieder „in Ordnung" zu bringen wäre. Diese Geschichte lässt unser Interesse an der Welt außer Acht und erzählt uns nicht, wie wir uns gegenüber unseren Nächsten verhalten sollen. Tatsächlich sind Menschen in der klassischen christlichen Geschichte von Schöpfung und Vorsehung untergeordnete Akteure. Zudem vollzieht sich die Handlung nicht in unserer physischen Umgebung, in den wirklichen Räumen und Orten, die wir bewohnen, sondern gleichsam über unsere Köpfe hinweg im weiten, umfassenden, historischen Horizont der Zeit mit ihrem Anfang (Schöpfung), ihrer Mitte (Erlösung) und ihrem Ende (Eschatologie). Bei jedem dieser Ereignisse ist Gott ganz und gar

verantwortlich; wir sind, wie brave Kinder, allenfalls unserem allmächtigen, allliebenden Vater dankbar und versuchen, seinem Willen zu entsprechen. Selbst wenn die Sünde und das Böse das Schauspiel von seinem Triumphzug abbringen (und dazu führen, dass wir Glauben und Hoffnung verlieren), wird sich der Herr der Geschichte behaupten, der König wird siegreich sein.

Was in dieser Schöpfungsgeschichte fehlt, ist die Schöpfung selbst, das heißt „die Nachbarschaft", die einfachen, konkreten, besonderen - und faszinierenden, wunderbaren - Details der physikalischen Wirklichkeit. Tatsächlich scheint es in der Geschichte nicht *um* die Schöpfung zu gehen, sondern um einen Gott, dessen „geistige Substanz [...] als der Sache und dem Wesen nach von der Welt verschieden zu verkünden" ist. Dieser Gott lebt nicht in der Schöpfung; die Annahme, auf der diese Geschichte basiert, besagt in der Tat, dass Geist und Materie völlig verschieden sind und in einem dualistischen, hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Gott - mit allem Geistigen, Himmlischen und Ewigen - ist vollkommen und über alles Stoffliche, Irdische und Sterbliche erhaben, wobei die Letzteren völlig anders als die Ersteren und ihnen unterlegen sind. Es fällt schwer, die Bedeutung dieser Annahme - das dualistische, hierarchische Verhältnis von Gott und der Welt - zu übertreiben. Denn sie fördert nicht nur ein Heilsverständnis als Flucht von Menschen in die spirituelle Welt, sondern rechtfertigt auch die Nichtbeachtung der Entfaltung dieser Welt. Wenn Gott Geist und die Schöpfung Materie ist, dann wohnt Gott nicht auf Erden und wir brauchen sie auch nicht zu hegen und zu pflegen. Was aber wäre, wenn Geist und Materie nicht völlig unterschiedlich wären? Was wäre, wenn alles Leben - Gottes Leben, unser Leben wie auch das Leben aller anderen auf Erden - wie auf einem Kontinuum verstanden würde, mehr wie ein Kreis oder ein Recycling-Zeichen als eine dualistische Hierarchie? Was wäre, wenn Geist und Materie wesentlich verwandt statt diametral entgegengesetzt wären? Würde das nicht einen Unterschied in unserer Vorstellung ausmachen, wo Gott ist und wo wir sein sollen? Würde das nicht unsere Augen auf die Erde richten, ob wir nun nach Gott suchen oder zu verstehen suchen, wo wir hingehören?

Die Welt als Gottes Leib

Was wäre, wenn wir nicht auf einem radikalen Dualismus von Gott und der Welt bestünden, in dem Gott gänzlich Geist und die Welt gänzlich Materie oder Leib wäre, sondern uns ein Modell vorstellten, in dem Gott und die Welt *beides* wären? D.h., was wäre, wenn die Welt als Gottes Leib gesehen würde, der erfüllt von, ermächtigt durch, geliebt von, belebt durch *Gott* ist? Was wäre, wenn die Welt als „innerhalb" Gottes verstanden würde, zwar nicht identisch mit ihm (wie unser Körper auch nicht mit uns identisch ist, da wir über ihn reflektieren, ihn führen und lenken können usw.), aber aufs Innigste verbunden - so wie ein Kind im Mutterleib? Würde ein solches Modell uns die Möglichkeit bieten, eine enge Wechselbeziehung zwischen Gott und der Welt auszudrücken, eine Möglichkeit,

die einem inkarnationalen Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses näher ist als das andere Modell, das wir soeben betrachtet haben?
Augustinus hilft uns auf diesem Weg mit seinem wunderbaren Verständnis unserer ontologischen Intimität mit Gott, das im folgenden Textauszug aus den *Bekenntnissen* (I,2) zum Ausdruck kommt.

„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?'"[3]

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, der 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

Die Autorin
Sallie McFague ist Distinguished Theologian in Residence an der Vancouver School of Theology in British Columbia, Kanada. Davor unterrichtete sie 30 Jahre lang an der Vanderbilt University, Tennessee. Veröffentlichungen u.a.: Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age (Philadelphia 1987); The Body of God: An Ecological Theology (Minneapolis 1993); Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril (2000). Anschrift: Vancouver School of Theology, 6050 Iona Drive, Vancouver, BC Canada V6T 1L4. E-Mail: smcfague@vst.edu.

Uhrwerk aufzieht, als König des Reiches, als Vater mit ungeratenen Kindern, als persönlich Handelnder, der in der Welt wirkt usw.

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. 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: 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 zwei Implikationen dieses Modells genauer an. 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.

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 und der Vorsehung 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 1. Jahrhundert, dem Mittelalter und dem 18. Jahrhundert unterscheiden sich; die Sichtweise des 21. 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 selbstreflektierende 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 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, des Planeten Erde, Verantwortung tragen.

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 es das tun?

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. 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?*

Schluss: Schöpfungs- oder Erlösungschristentum?

Das Modell der Welt als Leib Gottes weist auf ein schöpfungsorientiertes Christentum hin im Gegensatz zur traditionellen Betonung der Erlösung. Letzten Endes bestehen zwischen den beiden Perspektiven viele Ähnlichkeiten. Denn in jeder ist Gott *sowohl* Schöpfer *als auch* Erlöser. Der größte Unterschied zwischen ihnen ist jedoch, „wo wir zu Hause sind". Im Schöpfungschristentum sind wir hier auf der Erde, die innerhalb Gottes ist, zu Hause. Wir können vielleicht nicht wissen, warum wir hier hingesetzt wurden, wir wissen jedoch, wo wir sind: Wir leben in Gottes Innerem. Wir leben in Gottes Innerem vor unserer Geburt, während unserer Zeit auf Erden und nach unserem Tod. Wir sind immer am gleichen Ort - in Gottes Innerem.

In der anderen Version der christlichen Geschichte sind wir auf der Erde nicht zu Hause. Gott kam zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Inkarnation des Erlösers Jesu Christi auf die Erde, ansonsten aber hat Gott nur einen externen Bezug zur Welt. In beiden Geschichten gehören wir Gott, aber in der erlösungsbezogenen Geschichte können wir Gott nur in und durch Jesus Christus und in der und durch die Gemeinde, die von ihm gegründet wurde, finden. Wir sind in der Kirche „zu Hause", im Leib Christi, aber nicht in der Welt (die nicht als Leib Gottes verstanden wird). Unser endgültiges Zuhause, wo wir wirklich hingehören, existiert in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort: Wir erreichen diese Welt des ewigen Lebens, indem wir Christi versöhnenden Tod für unsere Sünden annehmen. Weder Gott noch wir sind auf Erden zu Hause; sie ist nicht der Ort, wo Gott ist oder wo wir (eigentlich) hingehören.

Aber im Modell der Welt als Gottes Leib gibt es nur eine Welt, unsere Erde, die wir bewohnen und deren Ursprung, Quelle und Macht Gott ist. Gott ist primär und immer inkarniert und die Schöpfung bezeugt diese kontinuierliche Anwesenheit mit uns. Christen und Christinnen glauben, dass die verkörperte Anwesenheit Gottes ihren Höhepunkt in Jesus von Nazaret erreicht; das Implizite wird explizit; die Schatten göttlicher Liebe und Güte, Wahrheit und Schönheit werden erleuchtet. *Wir sehen die Offenbarung Gottes im Antlitz Jesu Christi.* In Jesu Dienst, die Hungrigen zu speisen, die Kranken zu heilen, Partei für die Armen und Unterdrückten zu ergreifen - Handlungen, die gegen herkömmliche Sitten stießen und zu seinem Tod führten - sehen wir ganz konkret, was es bedeutet, im Leib Gottes recht zu leben. In der Geschichte Jesu werden wir sozusagen mit der Gegenwart Gottes konfrontiert, in der wir immer gelebt und die wir zuweilen auch anerkannt haben. In dieser Geschichte lernen wir zweierlei darüber, wo wir sind: Wir sind in Gott und wir werden aufgerufen, als Jüngerinnen und Jünger Jesu zu leben. Wir leben in Gott; wir können uns deshalb entspannen und das Leben genießen. Denn wir sind zu Hause und es gibt keinen anderen Ort, wo wir sein

möchten. Wir leben auch (und gleichzeitig) auf der Erde und können uns deshalb an die Arbeit machen, unser Garten-Zuhause zu pflegen. Zudem bietet uns die Geschichte Jesu eine Vision, wie wir uns um dieses Zuhause im Reich Gottes sorgen sollen, nämlich das eucharistische Mahl, *zu dessen Teilnahme wir alle eingeladen sind.* Die Geschichte von der ökologischen Wirtschaft - Hauswirtschaft für den Planeten Erde - bietet uns eine Möglichkeit, auf diese Vision hinzuarbeiten: durch das Teilen von Ressourcen mit allen Geschöpfen, damit die Erde gedeihen kann (Verteilungsgerechtigkeit für die nachhaltige Bewahrung der Schöpfung).

Wir schließen mit einer weiteren 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."[4]

* Eine längere Version dieses Essays erschien ursprünglich unter dem Titel *Is God in Charge? Creation and Providence,* in: William C. Placher (Hg.), Essentials of Christian Theology, Louisville, KY, 2003, 93-116.

[1] Annie Dillard, *Pilgrim at Tinker Creek,* 1977, 2,12; deutsche Ausgabe: *Der freie Fall der Spottdrossel,* aus d. Amerikan. v. Karen Nölle-Fischer, Stuttgart 1996.

[2] Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Filius,* Nr. 1, DH 3001.

[3] Aurelius Augustinus, *Dreizehn Bücher Bekenntnisse,* übertragen von Carl Johann Perl, in: Deutsche Augustinusausgabe, Abt. 3: Die Werke des heiligen Bischofs Augustinus, Paderborn [2]1964, 10.

[4] Erich Heller, *The Disinherited Mind,* Harmondsworth 1961, 211; deutsche Ausgabe: *Enterbter Geist. Essays über modernes Dichten und Denken,* Frankfurt am Main, 1954, 1981.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Gestalt des kommenden Gottes und die Zukunft der Menschheit

Musimbi Kanyoro

Kontext und Verständnis

„Ich bin keine statistische Größe, ich bin eine Frau, die mit HIV/AIDS lebt. Ich bin ein spirituelles Wesen mit einer menschlichen Erfahrung."[1]
Brigitte starb am 23. Februar 2003, ein knappes Jahr, nachdem sie diese Worte gesprochen hatte. Wenn ich mich an Brigitte erinnere, treten mir die Tränen in die Augen. Brigitte hat auch auf dem Weltsozialforum in Porto Alegre und an vielen anderen Orten gesprochen. Es war ihre Sendung, der mit HIV und AIDS verbundenen Stigmatisierung unerschrocken entgegenzutreten. Sie ging mit der Krankheit und den Ungerechtigkeiten um, indem sie die Aufmerksamkeit auf den von der Kirche vertretenen Standpunkt lenkte, wonach diejenigen, die mit HIV leben, gesündigt haben. Diese Mutter und Französischlehrerin war außerdem eine gläubige Frau. Die Katholikin Brigitte wurde zur Aktivistin, nachdem ihr HIV-Test 1992 positiv ausgefallen war. Sie hat immer gesagt, Glaube und Gebet seien Ausdruck der Suche nach einem Gott der Gerechtigkeit.
Mein früherer Professor an der Universität zitierte häufig Karl Barth, der einmal gesagt hat: „... Die Hände zum Gebet zu falten ist der Anfang eines Aufstandes gegen die Unordnung der Welt"[2]. Die Geschichte von der beharrlichen Frau im Lukasevangelium (18,1-8) ist eine der biblischen Geschichten, die die Sendung von Brigitte und anderen Menschen veranschaulichen: Menschen, die sich zu einem Einsatz für die soziale Gerechtigkeit berufen fühlen. Ursprünglich sollte diese Geschichte den Jüngern Jesu Lehre vom beharrlichen Beten veranschaulichen. Doch wenn man die Geschichte noch einmal liest, ist man betroffen von der Erkenntnis, dass das beharrliche Gebet eine legitime Methode ist, Gott zu suchen, der uns Gerechtigkeit garantiert. Die Geschichte macht sehr deutlich, dass die Gerechtigkeit den Menschen oft versagt bleibt und dass diejenigen, denen sie versagt worden ist, ein Recht darauf haben, sie einzufordern. Gerechtigkeit ist keine Forderung, die mit der Zeit verjährt. Ungerechtigkeit wird dadurch beseitigt, dass man für Gerechtigkeit sorgt. Beharrlichkeit bei der Suche nach Gerechtigkeit wurzelt in der Überzeugung, dass eine andere Welt möglich ist. Unsere Sehnsüchte nach Frieden und Gerechtigkeit, Gesundheit und Wohlbefinden sind in erster Linie spirituelle Sehnsüchte. Frauen der Bibel, Frauen der Kirche,

Frauen der Welt wie Brigitte bestärken mich in meinem Glauben, dass eine andere Welt möglich ist. Meine Theologie, meine Analyse der Gesellschaft und mein christliches Leben wurzeln momentan in meiner täglichen Arbeit mit Frauen, und ihre Geschichte von der Hoffnung auf eine andere Welt ist es, die ich erzählen will.

Spiritualität[3] statt Religion

Nehmen wir einmal an, wir wären in der Lage zu beurteilen, welche Attribute - wie etwa Frieden, Liebe, Globalisierung, soziale Gerechtigkeit, Gleichberechtigung von Männern und Frauen, dauerhafte Entwicklung, Sicherheit und Hoffnung - ein Gott in sich vereinen müsste, der den Bedürfnissen unserer heutigen Welt gerecht werden soll. Wohin würde uns unsere Suche führen? Ich würde es befürworten, dass wir unsere Suche nicht so sehr auf unsere Religionen als vielmehr auf das Innere unserer eigenen Überzeugungen konzentrieren. Die Suche nach Gott ist im Wesentlichen eine Suche nach unserer Spiritualität. Spiritualität ist das, was uns in die Lage versetzt, unserem Leben einen Sinn zu geben.

Ich habe die Geschichte von Brigittes letzten Lebensjahren so ausführlich erzählt, um zweierlei deutlich zu machen: erstens, dass die Beteiligung christlicher Frauen an sozialen Bewegungen ihre Grundlage zwar in der Spiritualität der Kirche hat, kontextuell jedoch aus Bewegungen von Menschen gespeist wird, die ähnliche Hoffnungen auf eine bessere Welt hegen. Eine Kirche, die gastfreundlich sein will, muss den Menschen das Gefühl geben, dass sie in Zeiten der Not einen sicheren Platz für sie bereithält und ihnen eine Plattform bietet, von der aus sie auf die Nöte der Welt reagieren können. Beteiligung hilft den Menschen zu begreifen, dass sie keine Konsumenten der von der Kirche angebotenen Theologie und Lehre, sondern füreinander verantwortliche Personen sind, die Zeugnis für das ablegen, was die Kirche sein sollte. Die aktuellen Fragen betreffen nicht nur die traditionelle Unterscheidung zwischen Laien und Klerus oder die historischen Debatten über die Rolle von Mann und Frau. Heute fragen die treibenden Kräfte in Glaubens- oder speziell in kirchlichen Debatten auch nach der Miteinbeziehung von Menschen, die mit HIV/AIDS leben, von Menschen mit einer anderen sexuellen Orientierung, von Menschen mit Behinderungen, von Migranten, Geringverdienern, Angehörigen der Urbevölkerung oder anderer Glaubensgemeinschaften und von Religionslosen. Das Hauptmotiv für soziales Engagement ist die Suche nach Gemeinschaft.[4] Sozialer Aktivismus ist die Summe der „spirituellen Hoffnungen“[5] verschiedener Menschen, die sich gemeinsam oder die einander einsetzen, weil sie überzeugt sind, dass ihre Aktionen sich auf das Gemeinwohl auswirken.

Zweitens möchte ich deutlich machen, dass der Begriff „Spiritualität“ zwar gerade modern ist, dass ich aber nicht das Ziel verfolge, politisch korrekt zu sein: Ich will vielmehr alltägliche Widerstandspraktiken aufzeigen, die ich bei Menschen

beobachte, die Gott nicht leugnen, sondern ihre Vorstellung von Gott lediglich auf andere Weise zum Ausdruck bringen. Menschen, die in der organisierten Religion keinen Sinn mehr finden, sind bereit, ihre Spiritualität in anderen Bereichen zu erforschen. Solche Menschen hungern nach einer umfassenderen Sicht auf Gott. Innerhalb der vergangenen drei Jahrzehnte haben die Völker der Welt für sich neue Wege entdeckt, über die Grenzen hinweg miteinander zu gehen und miteinander zu arbeiten, um auf die menschlichen Nöte zu reagieren. Aufgrund ihres Wissens und ihres erweiterten Bewusstseins schütteln die Völker ihre noch gestern gepflegte Exklusivität und Enge ab und suchen gemeinsam nach Antworten. Soziale Bewegungen sind inzwischen von zentraler Bedeutung für die Suche nach Wahrheit und damit implizit auch für die Suche nach Gott.

Christen, die sich an sozialen Bewegungen beteiligen, sind „Kirche". Sie sind „eine Glaubens- und Kampfgemeinschaft, die an der Vorwegnahme der neuen Schöpfung Gottes arbeitet, indem sie sich mit denjenigen verbrüdert, die am Rand der Kirche und der Gesellschaft leben."[6] Viele gläubige Frauen lehnen die armselige Kost ab, die die Kirche ihnen verabreicht. Sie sehnen sich danach, einer Gemeinschaft anzugehören, die ihre Belange berücksichtigt und ihnen Kraft und Nahrung gibt - Gebetsgruppen, Gruppen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen, internationale Gruppen, Künstlergruppen, Musikgruppen, ökumenische Gruppen etc.

Aktivistinnen glauben nicht an einen Gott, der über den menschlichen Angelegenheiten steht: Sie glauben an einen Gott, dessen Wahrheit in den täglichen Kämpfen eines Volkes verankert ist, das Gerechtigkeit sucht. In ihrer Qual und in ihren Schreien, die zuweilen laut, zuweilen aber auch sehr still sind, ist dieser Gott unmittelbar gegenwärtig. Das Leben und die Geschichten von Frauen geben mir die Überzeugung, dass eine andere Welt möglich ist. Frauen haben das Schweigen über die von ihnen erlittene Unterdrückung und Gewalt gebrochen, sie haben sich Zugang zu der Bildung verschafft, die ihnen verweigert wurde, und sie kämpfen weiter für bessere medizinische Versorgung, wirtschaftliche Stabilität, eine sichere Umwelt und Menschenrechte für sie selbst, ihre Gemeinschaften und ihre Familien. Frauen haben die

Die Autorin

Dr. Musimbi Kanyoro ist Generalsekretärin des Weltbundes christlicher Vereine junger Frauen (World Young Women's Christian Association, YWCA), der größten und ältesten ökumenischen Frauenbewegung, die 25 Millionen Frauen und Mädchen in 122 Ländern betreut. Seit über zwei Jahrzehnten arbeitet sie international in den unterschiedlichsten Bereichen – soziale und wirtschaftliche Entwicklung, Organisations-, Personal- und Führungsentwicklung – mit Nicht-Regierungs-Organisationen (NROs), Kirchen und ökumenischen Einrichtungen zusammen. Sie hat sich bei der Vorbereitung und Durchführung wichtiger UN-Konferenzen, darunter der vierten Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking, unter vielfältigen Gesichtspunkten mit dem Thema „Führung" auseinandergesetzt. Sie ist Mitglied von drei wichtigen Komitees der UNAIDS. Unter ihrem Vorsitz hat der Weltbund christlicher Verbände junger Frauen HIV/AIDS zu ihrem Prioritätsprogramm gemacht. Musimbi Kanyoro ist außerdem Mitglied einer Anzahl von ökumenischen und NRO-Kommissionen und ist derzeit Präsidentin der World Association for Christian Communication („Weltvereinigung für christliche Kommunikation", WACC) mit Sitz in London. Anschrift: World Young Women's Christian Association, 16, Ancienne Route, Grand Saconnex, CH-1218 Genf, Schweiz. E-Mail: musimbi.kanyoro@worldywca.org.

Einstellung, die die Gesellschaft ihnen entgegenbrachte, verändert, sie haben sich in Führungspositionen und Entscheidungsgremien behauptet und durch ihre Entschlossenheit sogar einen Wandel in der Natur der menschlichen Gesellschaft und der religiösen Lehre herbeigeführt. Frauen haben diese Liste kritischer Punkte mit Hilfe einer Vielfalt von kreativen Methoden abgearbeitet, Organisationen der Solidarität und der gegenseitigen Unterstützung gegründet und immer daran geglaubt, dass man etwas verändern kann. Frauen haben dies mit begrenzten Mitteln getan und dabei weitergearbeitet - als Mütter, Großmütter, Tanten, Töchter, Karrierefrauen, öffentliche Dienstleisterinnen, Erzieherinnen usw. Frauen haben die letzten Jahrzehnte damit zugebracht, unter oft schwierigen und widrigen Bedingungen die Frauenbewegung auf eine Basis des Vertrauens zu stellen. Frauen haben so lange am Rand der Kirche und der Gesellschaft gestanden, dass sie sich dadurch profiliert haben. Frauen zeigen in den unterschiedlichsten Kontexten und an den unterschiedlichsten Orten, wie der Glaube den Kampf um Gerechtigkeit und wie der Kampf um Gerechtigkeit den Glauben beseelt.

Christliche Aktivistinnen verbringen viel Zeit damit, der Frage nachzugehen, was Männer und Frauen tun müssen, um die Barrieren zu beseitigen, die uns in gegnerischen Lagern halten, und so die Voraussetzungen dafür zu schaffen, voll und ganz der Bibel zu folgen, die uns dazu aufruft, Gott und unserem Nächsten zu dienen und einander so zu lieben, wie Gott uns liebt. Das ist keine einfache Frage, denn sie ruft mehr als nur Emotionen hervor. Gerade die Auslegungen der Schriften, die uns doch eigentlich auf dem Weg zu einer gemeinsamen, aus Frauen und Männern bestehenden Menschheit als Straßenkarte dienen sollten, stehen unserem Zusammenleben oft im Wege. Wenn Frauen aktiv werden, geht es leidenschaftlich um Grundsätze, die uns zur Mit-Leidenschaft führen wollen. Grundsätze sind gewiss kein Ersatz für Leidenschaft. Grundsätze bewegen uns nicht so, wie Leidenschaften dies tun, aber Grundsätze können unsere Leidenschaften kanalisieren und sie in Mit-Leidenschaft verwandeln. Solche Prinzipien helfen uns, Gerechtigkeit und Fairness anzuwenden und darin konsequent zu sein, so dass unsere Handlungsweise nicht zweideutig wird.

Ökumenische Bewegung statt Kirche

Die ökumenischen Ansätze der feministischen und der Befreiungstheologie und die gemeinsamen sozialen Aktivitäten der Kirchen haben die Frauen darin bestärkt, das Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber der in ihrer Kirche vorherrschenden Interpretation der Rolle und Funktion der Frau zu überwinden. Die ökumenische Bewegung ist für viele Frauen ein Ort, an dem sie sich willkommen fühlen und ihr Bewusstsein der Verletzlichkeit auf göttliche Gnade trifft. Sie ist ein Ort, an dem Erfahrungen gefeiert und geteilt und an dem auch unsere Misserfolge ausgesprochen werden dürfen. Hier haben Frauen eine Chance, gemeinsam Theologie zu betreiben und die von feministischen Theologinnen erarbeiteten biblischen und theologischen Quellen zu nutzen. Es ist durchaus be-

zeichnend, dass die Kirche die Textauslegungen der feministischen Theologie nicht akzeptiert. Und es ist angesichts der Tatsache, dass die Frauen von Anfang an Teil der Kirche gewesen sind, doppelt erstaunlich, dass die Dogmen der Kirche den Frauen noch immer die Zugehörigkeit zu jenem inneren Kreis derjenigen verweigern, die die Kirche in die Zukunft führen sollen. Sie werden nicht nur als Personen ignoriert - auch ihre Bedürfnisse, über die sich ihr Menschsein definiert, schlagen sich nicht im lehrenden und nicht einmal im heilenden Wirken der Kirche nieder. Frauen beklagen sich häufig über die fehlende spirituelle Anerkennung so wichtiger Übergangsriten in ihrem Leben wie der Geburt eines Kindes, Blutung, Menstruation, Menopause, Schwangerschaft, Abtreibung/Fehlgeburt, Fürsorge und Selbstbehauptung. Bemühungen, Quellen für eine Spiritualität der Frau zu finden und einzufordern, hat es unter den weiblichen Angehörigen aller organisierten Religionen - Islam, Buddhismus, Christentum, Judentum, Religionen der amerikanischen und der afrikanischen Ureinwohner - gegeben.[7] Es ist nicht weiter verwunderlich, dass die, die am Rand stehen, in weltlichen Sozialforen einen Ort finden, wo man ihnen zuhört. Auf dem Weltsozialforum geht es nicht darum, Ideologien zu übernehmen, sondern eher darum, in bestimmten Dingen Synergie zu schaffen. Es ist ein Raum, in dem die Fundamente für Partnerschaften gegossen werden, die dem Gemeinwohl dienen.

Vertrauen statt Regeln

Die Frauenbewegung ist die größte organisierte Bewegung der Welt. Frauen haben ein Lebensalter damit zugebracht, unter oft ungünstigen und schwierigen Bedingungen die Frauenbewegung auf eine Basis des Vertrauens zu stellen. Vertrauen ist eine wesentliche Voraussetzung für das Wohl einer Gesellschaft. Nur in einem Kontext wechselseitigen Vertrauens werden Geschichten erzählt und miteinander geteilt. Wenn wir nicht auf die guten Absichten der anderen vertrauen, dann verschanzen wir uns hinter Regeln und Gesetzen und den sich für die Regelbrecher daraus ergebenden Strafen. Frauen haben in ihrer Suche nach Bestätigung oft auf die Prinzipien der Gleichheit, der Beteiligung und der Gegenseitigkeit hingewiesen. Worte wie Partnerschaft, Solidarität, Schwesterlichkeit, Freundschaft, Gemeinschaft und Gemeinsamkeit sind Schlüsselbegriffe in Frauengesprächen. Seit wir Frauen miteinander reden, stellen wir nach und nach fest, dass unsere individuellen Erfahrungen von Diskriminierung, Trivialität, Missbrauch und Verbiegung nicht die einzigartigen Erlebnisse einzelner Frauen, sondern die universalen Erlebnisse aller Generationen von Frauen überall auf der Welt sind. Wir entdeckten eine gemeinsame Grundlage, als wir die kollektive Geschichte weiblicher Erfahrungen hörten, die zwar in verschiedenen Kontexten und Zeiten spielte, doch in der es immer wieder um dieselben Dinge ging. Es ist die kollektive Geschichte des Frauseins, und sie war mitentscheidend dafür, dass Frauen sich auf die Suche nach einem Raum gemacht haben, in dem andere Erfahrungen möglich sind. Die Gesellschaftsanalyse aus der Sicht der Frau hat zweierlei geleistet: Sie hat uns die Therapie geliefert, die wir brauchen, um von

unserer Vergangenheit geheilt zu werden, und sie hat uns die Möglichkeit gegeben, unser kollektives Wissen zu nutzen, um unser Leben, unsere Sozialisierung und unsere Glaubenssysteme zu ändern und die Lehren, die wir von unseren Familien, unseren Religionen und unseren Gesellschaften empfangen, zu hinterfragen. „Connecting" und „Networking", verbinden und vernetzen - das sind Begriffe, die wir benutzen, um einander zu unterstützen und weltweite Solidarität aufzubauen.

Als wir uns gegenseitig unsere Geschichten erzählten und einander zuhörten, haben wir gemeinsame Themen und Tendenzen entdeckt, sind jedoch auch auf beunruhigende Unterschiede und scharfe Kontraste gestoßen. Unsere Erfahrungen sind ähnlich, aber nicht homogen. Wir sind von sehr unterschiedlichen geographischen, historischen und sozialen Kontexten geprägt. Dadurch entstehen Grenzen im Hinblick auf Wirtschaft, Rasse/Kultur/Kaste, Politik, Religion, Generation, Sexualität, Erziehung, Gesundheit, Zugang zu Informationen - die Liste ließe sich beliebig erweitern. Die Glaubwürdigkeit der Geschichte der Frauen steht vor der ständigen Herausforderung, diese Unterschiede zu erkennen und in den Griff zu bekommen, ohne in Hilflosigkeit, Ohnmacht, Apathie und Isolationismus zu verfallen.

Auch andere Bewegungen betrachten die Schaffung von Vertrauen als Kapital für ein gemeinsames Arbeiten. Ich gehöre der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen *(EATWOT)* an. Wir existieren, weil wir alle in unserem Werdegang auf unterschiedliche Weise mit der ökumenischen Bewegung in Berührung gekommen sind. Vor diesem Hintergrund können wir uns nun als Dritte-Welt-Theologen und -Theologinnen organisieren. Für unsere Versammlung 1992 wählten wir das Thema „Spiritualität der Dritten Welt". Als wir einander zuhörten - Berichte brasilianischer Basisgemeinden, pazifischer Ureinwohner, des *Circle of Concerned African Women Theologians* usw. - spürten wir eine Verwandtschaft, denn wir alle sprachen über die Tränen unserer Völker. Wir waren uns darin einig, dass der Schrei der Dritten Welt ein Schrei nach Leben ist. Es ist ein Schrei nach Freiheit und Würde, die ein Leben erst menschlich machen. Es ist ein Schrei nach Reis und Mais, doch es ist auch ein Schrei nach Gemeinschaft, die wachsen und in der man den Reis und den Mais gemeinsam mit den anderen essen kann. Es ist ein Schrei aus der Mitte des Elends, aus Nöten, in denen die Kräfte des Todes verheerend sind und Kinder zu Tausenden an den Folgen der Unterernährung sterben, während andernorts Nahrungsmittel vergeudet, Milch und Korn vernichtet und mit Ressourcen Raubbau getrieben wird, um Luxusgüter oder Massenvernichtungswaffen zu produzieren.

Unser Schrei erhebt sich aus der Mitte einer Politik der Mächtigen, die unsere Länder mit eiserner Hand regieren. Unser Schrei erhebt sich aus der Mitte von Strukturen, die erdacht sind, um uns durch falsch gesetzte Prioritäten, eine verfehlte Agrarpolitik, ungerechte Handelsabkommen sowie menschliche und wirtschaftliche Manipulationen und erpresserische Taktiken zu unterwerfen, uns an den Rand zu drängen und uns auszulöschen - ausnahmslos Praktiken, die auf brutale oder subtile Weise durch den Neokolonialismus und den internationalen

Imperialismus des Geldes durchgesetzt werden, die ihrerseits wiederum durch die Grausamkeiten und die räuberische Barbarei des militärischen Kolonialismus stark geworden sind. Unser Schrei erhebt sich von Orten, an denen Tag für Tag Menschen getötet werden, weil sie die Überzeugung vertreten, dass die Armen ein Recht auf Leben haben, und weil sie glauben, dass man Kindern zu essen geben und Gerechtigkeit üben muss. Ein Priester aus Brasilien erzählte folgende Geschichte:

Eine Mutter und ihre fünf Kinder hatten das Gesetz gebrochen. Sie bauten ihre Hütte drei Fuß außerhalb des erlaubten Bezirks. Ein anderer Armer, der davon lebte, dass er Bulldozer fuhr, wurde von den Behörden dazu gebracht, das Haus zu zerstören. Er entschied, dass er dies nicht tun konnte und lieber ins Gefängnis gehen wollte, als die einzige Zuflucht dieser armen Familie niederzureißen. Als er dann selbst vor Gericht stand, wurde er gefragt, warum er gegen das Gesetz verstoßen habe. Seine Antwort war einfach: „Ich wusste nicht, was ich meinen Kindern hätte erzählen sollen". Was sollen wir unseren Kindern über Gott und über die Menschlichkeit erzählen, wenn wir einander benutzen, um das zu zerstören, was Gott geschaffen hat?

Diese Art von Widerstand spricht Worte der Hoffnung. Sie sagt ausdrücklich, dass eine andere Welt möglich ist und dass wir sie erfahrbar machen können, indem wir dem Mut, der Weisheit und dem Widerstand die Möglichkeit geben, sich an den Händen zu fassen und die Macht kollektiven Handelns zu zelebrieren. Doch dabei muss uns immer bewusst sein, dass Hoffnung etwas Zerbrechliches ist, das rasch von Gefühlen der Machtlosigkeit und des Selbstzweifels zerstört werden kann. Soziale Gleichgültigkeit und kulturelle Verpflichtungen können Körper, Geist und Seele in einer Weise gefangen halten, dass die Hoffnung erstickt und die Ergebnisse sich in Nichts auflösen. Wenn wir uns nicht mit der Machtlosigkeit auseinandersetzen, dann wird die Hoffnung von heute die Verzweiflung von morgen sein. Der Erfolg der sozialen Bewegungen kann daran gemessen werden, wie sie Menschen helfen, ihr eigenes Leben unter Kontrolle zu bringen. Die Fähigkeit von Menschen, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, entwickelt sich ganz allmählich, wenn sie im respektvollen Umgang positive Fürsorge und Bestätigung erfährt. Dadurch, dass man Stärke und Verletzlichkeit miteinander teilt, entstehen die Voraussetzungen für dauerhafte Partnerschaften. Es kann schwierig und frustrierend sein, Menschen dazu zu ermutigen, dass sie auf Lügen verzichten und die Wahrheit über sich selbst annehmen, doch das ist das Wesentliche bei der Schaffung von Netzwerken und organisierten Gruppen, in denen die Teilnehmenden sich sicher fühlen können, weil sie hier in der Gesellschaft anderer Menschen sind, die ihre Überzeugungen und Erfahrungen offen legen. An diesen Orten gewinnen Menschen Kraft, indem sie einander zuhören. Dies geschieht meist nicht auf Anhieb. Doch ob der Prozess nun kurz und direkt oder lang und mühsam ist: Kraft gewinnt der, der auf Lügen verzichtet und über sich selbst und über die Welt, in der wir leben, die Wahrheit sagt. Unmittelbares Anzeichen einer solchen neu gewonnenen Kraft ist der Schritt von der Verzweiflung zur Hoffnung.

Einladung zu Gottes Spiritualität

Alle, die sich im Rahmen der Kirche und des christlichen Glaubens für sozial Schwächere engagieren, sind von dem Wunsch bewegt, die Sendung Jesu fortzusetzen. Jesus sagt (Lk 4,16-19), dass der Geist Gottes ihm die kreativen und doch auch umstrittenen Taten eingegeben habe, die er vollbracht hat, um allen, denen er begegnete, Hoffnung zu geben, ohne an die Konsequenzen zu denken. Jesus zufolge war es das Anliegen des Geistes Gottes, für die Armen zu sprechen, für die Opfer von Grausamkeit und systematischen Ungerechtigkeiten, für die Gefangenen, die Behinderten, die Kranken und diejenigen, die durch Barrieren der Ignoranz von jeder sinnvollen Beteiligung an der Gesellschaft ausgeschlossen sind. Der Gott Jesu interessierte sich vor allem für die Menschen, deren Hoffnung mit Füßen getreten worden war - die sich zu langen Tagen und noch längeren Nächten der Trostlosigkeit und Verzweiflung verurteilt fühlten. Jesus zufolge war es das Anliegen des Geistes, Menschen dazu einzuladen, die gute Nachricht mit diesen Vergessenen zu teilen. Das Engagement des Geistes bestand darin, Menschen zu leidenschaftlichem Mitgefühl einzuladen - zu der Bereitschaft, sich mit diesen Vergessenen zu solidarisieren und für die Befreiung von allen persönlichen, sozialen und politischen Zwängen zu kämpfen, die ihnen ihre gesamte Kraft rauben, solange sie alleine und sich selbst überlassen sind. Das Ziel des Mitgefühls ist es, sie so zu befreien, dass sie die in ihnen angelegten Möglichkeiten verwirklichen können, dass sie voll und ganz Mensch, voll und ganz lebendig sind, Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft, Personen mit einer eigenen Würde, Personen, die den Anspruch erheben können, das Leben in Fülle zu besitzen.

Christ zu sein heißt im Wesentlichen, in Übereinstimmung mit Gottes Geist zu handeln, so wie Jesus es getan hat. Dazu gehört, dass wir dafür bekannt sein müssen, die Gesellschaft von Bettlern, Dieben, Prostituierten und Steuereintreibern zu suchen, in welcher Gestalt und unter welchem Namen sie uns heutzutage auch begegnen mögen. Wenn wir die Partei der Armen ergreifen, dann müssen wir wissen, dass die Armen keinen zufälligen Querschnitt durch die Bevölkerung darstellen, denn Armut ist kein Zufall. Es ist wahrscheinlicher, dass man arm wird, wenn man der Unterschicht angehört oder der Urbevölkerung, wenn man eine Frau ist, wenn man schwarz ist oder wenn man noch nicht 18 ist. Armen Menschen fehlt es an Gelegenheiten, ihr Potential zu verwirklichen. Es fehlt ihnen an Macht, Einfluss und an der Möglichkeit, sich Gehör zu verschaffen, und sie sind äußerst anfällig für Krankheit, Gewalt und Katastrophen. Menschen, die arm sind, leben mit einer giftigen Umgebung, mit Verbrechen, einem minderwertigen Bildungsangebot und mit der Furcht, die andere vor ihnen haben. Man wirft ihnen vor, dass sie die Werte missachten, an die sich die „anständigen Leute" halten, weil sie Rechte auf Vergünstigungen beanspruchen, für die sie nicht gearbeitet haben. Das Leben der Armen wird als Brutstätte der Amoral, des sexuellen Missbrauchs, wilder Ehen und der Vernachlässigung elterlicher Pflichten dargestellt. Arme Menschen sind nach allgemeiner Auffassung unehrlich,

faul, genusssüchtig, betrügerisch, bestechlich, korrupt, lasterhaft, neigen zu Drogensucht, Alkoholismus und Medikamentenmissbrauch, zu Kriminalität und Jugendkriminalität, sind Einbrecher, Räuber, Taschendiebe usw.
Deshalb ist es für Bessergestellte schwieriger, die Realitäten der Armut zu durchschauen - sie geben den Armen die Schuld an diesen Verhältnissen und befürworten unter Umständen sogar eine Politik, die die Opfer der Armut auch noch bestraft. Die Kosten für die Beseitigung der Armut sind einmal auf lediglich 1 Prozent des Welteinkommens geschätzt worden, das entspricht ungefähr 80 Milliarden US-Dollar (Jahresbericht des UNDP über die menschliche Entwicklung 1997). Im Juni 2004 bewilligte der amerikanische Kongress zusätzlich 87 Milliarden US-Dollar für den Krieg im Irak. Es ist Zeit, dass wir aufhören, uns über die Armut Sorgen zu machen und stattdessen beginnen, uns über den Reichtum Sorgen zu machen und darüber, welchen Schaden er der Welt zufügt. Wenn wir das tun, dann können wir eine Zukunft gestalten, die Grund gibt zu jener Hoffnung, von der der UNICEF-Bericht spricht. Dort heißt es:

„Der Tag wird kommen, an dem die Nationen nicht mehr nach ihrer militärischen oder wirtschaftlichen Stärke beurteilt werden, nicht nach dem Glanz ihrer Städte und Hauptstädte, sondern nach dem Wohlergehen ihrer Völker; nach dem Stand ihrer Gesundheit, ihrer Ernährung und ihrer Bildung; nach ihren Chancen, einen gerechten Lohn für ihre Arbeit zu erhalten; nach ihren Möglichkeiten, bei den Entscheidungen mitzubestimmen, die ihr Leben betreffen; nach dem Respekt, der ihrer bürgerlichen und politischen Freiheit erwiesen wird; nach der Versorgung derjenigen, die verletzlich und benachteiligt sind; und nach dem Schutz, den sie ihren geistig und körperlich heranwachsenden Kindern angedeihen lassen."[8]

[1] Brigitte Syamalevwe sprach diese Worte in Addis Abeba, Äthiopien, am 5. August 2002 vor religiösen Führern, Regierungsministern, Diplomaten, Journalisten, geladenen Würdenträgern, Theologinnen und Wissenschaftlerinnen anlässlich der Eröffnung einer Konferenz afrikanischer Theologinnen zu dem Thema „Sex, Stigma and HIV/AIDS - African Women Challenging Religion, Culture and Social Practices".

[2] Micere Mugo, Vorlesungsmitschrift.

[3] Vgl. Dr. med. Deepak Chopra, *How to know God. The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*, New York 2000.

[4] Es ist immer wichtig, daran zu erinnern, dass das christliche Leben zwar zutiefst persönlich, doch immer zugleich auch gemeinschaftlich ist ... Die Privatisierung der Frömmigkeit ist nicht Bestandteil der christlichen Tradition und unterminiert den christlichen Glauben.

[5] Ich verwende den Begriff „spirituelle Hoffnungen", weil die Motivation von innen kommt und die Entschlossenheit, etwas zu verändern, sich nicht an materiellen Dingen festmachen lässt.

[6] Letty M. Russell, *Church In The Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, KY 1993.

[7] Weiterführende Literatur findet sich bei Letty Russell und J. Shannon Clarkson (Hg.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, KY 1996, zu „Spirituality" vgl. 274-277.

[8] UNICEF-Jahresbericht „Fortschritt der Nationen 2000", 1.

Literatur

Deepak Chopra, *How to know God. The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*, New York 2000

Mary N. Getui/Matthew M. Theuri (Hg.), *Quests for Abundant Life in Africa*, Nairobi 2002

Letty M. Russell, *Church In The Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, KY 1993

Dorothee Sölle, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Eine neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt

Perry Schmidt-Leukel

Es gab eine Zeit, in der die Mehrheit der Christen anderen Religionen keinerlei Beachtung schenkte. Selbst wenn Christen von deren Existenz wussten, hatte dieses Wissen keine Auswirkungen auf ihre Spiritualität. Die wenigen, die sich über Nichtchristen Gedanken machten, betrachteten andere Religionen in der Regel als mehr oder weniger dunkle und feindliche Mächte, als etwas, das durch christliche Mission überwunden werden sollte. Interreligiöse Begegnung wurde, wenn sie überhaupt stattfand, in erster Linie als Gelegenheit gesehen, das christliche Evangelium zu verkünden. Wie Karl Barth noch vor fünfzig Jahren formulierte, habe die Christenheit „und nur sie den Auftrag und die Vollmacht ... dazu, sich der Welt aller Religionen als die eine wahre Religion gegenüberzustellen, sie mit unbedingtem Selbstvertrauen zur Umkehr von ihren Wegen, zum Einlenken auf den christlichen Weg einzuladen und aufzufordern."[1]

Ich erinnere mich recht gut an eine Unterhaltung mit einem meiner früheren Theologieprofessoren. Zu dieser Zeit arbeitete ich gerade an meiner Dissertation über den buddhistisch-christlichen Dialog, und der Professor für Missionswissenschaft versuchte, mich von der Überlegenheit des Christentums zu überzeugen. Als Beleg führte er an, dass in keiner anderen Religion das hohe Ideal der Feindesliebe zu finden sei. Ich widersprach und erzählte ihm von Buddhas Parabel von der Säge, in der Buddha seine Schüler ermahnt, dass sie, selbst wenn jemand käme, um sie mit einer scharfen Säge in Stücke zu sägen, keinen Hass oder Feindseligkeit empfinden, sondern die Person mit unverminderter Liebe und Mitleid umfangen sollen (*Majjhima-Nikâya* 21). Der Professor war von meinem Einwand beeindruckt, antwortete aber dann: „Das macht den Dialog mit den

Buddhisten umso schwieriger." Offensichtlich bestand das einzige Ziel des interreligiösen Dialogs, das er sich vorstellen konnte, darin, den anderen die Überlegenheit des christlichen Evangeliums zu demonstrieren.
Ich muss zugeben, dass ich meinen Professor verstehen konnte, denn es hatte eine Zeit gegeben, in der ich ähnlich empfand. Doch durch meine Begegnung mit dem Buddhismus hatte sich meine Einstellung grundlegend geändert. Heute glaube ich, dass die Zeit für eine solche Mentalität vorbei ist. Ich bin mir wohl bewusst, dass diese Mentalität weit entfernt davon ist, ausgelöscht zu sein. Aber ich bin überzeugt davon, dass sie nicht länger angebracht ist. Oder, um es genauer zu sagen: Sie war niemals angebracht, aber heute tritt dies deutlicher zutage als jemals zuvor. Was wir nun entwickeln müssen, ist eine Grundhaltung, die uns erlaubt, Nichtchristen und ihre religiösen Traditionen zu einem positiven Bestandteil unseres eigenen religiösen Bewusstseins, das heißt, unserer Spiritualität, werden zu lassen. Die neue Spiritualität für eine religiös plurale Welt muss eine interreligiöse Spiritualität sein. Im Folgenden möchte ich einige Hauptmerkmale dieser Spiritualität skizzieren, und zwar anhand dessen, was man als ihre *sieben Tugenden* bezeichnen könnte.

Zuversicht

Die erste Tugend ist Zuversicht: Zuversicht oder Vertrauen in die grundlegende Güte der tieferen Beschaffenheit oder Struktur der Wirklichkeit; die Zuversicht, dass es eine letzte Wirklichkeit gibt, die der Oberflächenwirklichkeit, die unter so vielen augenfälligen Beschränkungen und teilweise horrenden Übeln leidet, zugrunde liegt, sie transzendiert, zugleich aber auch durchdringt. Wenn diese Zuversicht gerechtfertigt ist, wenn diese letzte Wirklichkeit tatsächlich existiert, dann berechtigt das zu der Haltung, die John Hick als „kosmischen Optimismus"[2] bezeichnet. Als unser höchstes Gut ist die letzte Wirklichkeit der entscheidende Faktor für unser Verständnis der Realität im Allgemeinen und für unsere Auffassung von unseren Mitmenschen im Besonderen. Paulus formuliert dies in der Apostelgeschichte (Apg 17,27) so: „... denn keinem von uns ist er [Gott] fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir ..." Wie Paulus einräumt, ist das nicht nur die Überzeugung der Christen. In der Tat besitzt das, was im christlichen Glauben als „universeller Heilswille Gottes" bezeichnet wird (vgl. 1 Tim 2,4), viele Parallelen und funktionale Äquivalente in anderen Religionen. Im Islam verkündet der Heilige Koran (16,36): „Wir sandten jedem Volk schon einen Boten: Dient Gott und lasst das Irrsal ..."[3] Im Hinduismus finden wir die tiefe Überzeugung, dass Gott im innersten Selbst aller Lebewesen präsent ist, und dass, wie Krishna in der *Bhagavadgîtâ* (9,23) sagt, „selbst jene, die anderen Göttern anhangen und sie gläubig verehren, auch sie ... keinem anderen als mir allein opfern ..."[4] Im Buddhismus gibt es die weit verbreitete Lehre einer universellen Buddha-Natur, das ist die Ansicht, dass alle Lebewesen das Potential zur Verwirklichung der Erleuchtung und der endgültigen Erlösung in sich tragen,

und im berühmten Lotos-Sûtra (5,45f) ruft der überirdische Buddha aus: „Wie die Strahlen von Sonne und Mond auf alle gleichermaßen scheinen, Gute wie Böse, [...] / so scheint die Weisheit des Tathâgata [des Buddha] wie die Sonne und der Mond und leitet alle Lebewesen ohne eines zu bevorzugen."

Die Güte der letzten Wirklichkeit ist von universaler Bedeutung, und daher finden wir in allen Religionen vielfältige Ausdrucksformen der Zuversicht, dass die rettende Gegenwart des Göttlichen sich nicht auf die eigene Religionsgemeinschaft beschränkt. Das ist auch der Tenor von biblischen Passagen wie Amos 9,7, wo wir die eindrucksvolle Botschaft lesen, dass Israel nicht das einzige auserwählte Volk ist, und dass Gott auch andere Völker aus ihren Gefangenschaften befreite, so wie er es mit Israel getan hat. Eine ähnliche Zuversicht drückt sich in Jesu Vision des großen eschatologischen Festes aus, eines Festmahls, das die „vielen, die von Osten und Westen kommen werden" versammeln wird (Mt 8,5-11). Und schließlich gibt es die tiefgründige und gewagte Aussage im 1. Johannesbrief (1 Joh 4,7), dass „jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkennt". Die Zuversicht, dass die rettende Gegenwart der göttlichen Wirklichkeit nicht auf die eigene Glaubensgemeinschaft begrenzt ist, führt mich zur zweiten Tugend der interreligiösen Spiritualität, der Demut.

Demut

In diesem Kontext bedeutet Demut, die göttliche Realität nicht durch unsere menschliche Denkweise einzugrenzen. Gott - oder der/die/das Transzendente - ist unendlich größer als all unsere Gedanken, Vorstellungen und Begriffe. Für Anselm von Canterbury war Gott nicht nur das, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann". Vielmehr, sagt Anselm, muss Gott hierzu notwendigerweise „etwas Größeres (sein), als gedacht werden kann" (*Proslogion* 15)[5]. Thomas von Aquin stimmt dem zu, wenn er schreibt, dass „die Substanz Gottes jede Form, die unser Verstand erreicht, übersteigt ..." (SCG I 14,3)[6]. Gottes Unbeschreiblichkeit zu ignorieren käme der Idolatrie, dem Götzendienst, gleich, das heißt der Anbetung eines Idols, das nach unseren eigenen Vorstellungen geschaffen wurde - warnt Nikolaus von Kues (*De docta ignorantia* I 26,86)[7].

Das fundamentale Verständnis für die notwendige Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des Göttlichen findet sich nicht nur in den Schriften aller großen Theologen der christlichen Tradition[8], sondern ist auch in anderen religiösen Traditionen häufig zum Ausdruck gebracht worden. Der muslimische Ausruf *Allâhu akbar* bedeutet nicht einfach „Gott ist groß", sondern vielmehr und wörtlich übersetzt „Gott ist *größer*", größer als alles, was wir uns vorstellen können. Deshalb sollten wir uns davor hüten, uns Bilder von Gott zu machen, weder mit unseren Händen, noch in unseren Köpfen. Die östlichen Religionen beteuern immer wieder die Begrenztheit der menschlichen Vorstellungen in Bezug auf die ultimative Wirklichkeit. „Es ist nicht dies, nicht das" (*Brhadâranyaka Upanishad* IV, 5:15), „dorthin kann weder das Auge, noch die Sprache, noch der

Geist gelangen" (*Kena Upanishad* 1:3), sagen die hinduistischen Upanishaden. Und das *Tao Te King* beginnt (1:1) mit den berühmten Worten:

„Das Tao, das beschrieben werden kann, ist nicht das ewige Tao.
Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name."

Die Einsicht in das unaussprechliche Wesen der transzendenten Realität impliziert, dass die Glaubenssätze und Lehren keiner Religionsgemeinschaft die göttliche Wirklichkeit in ihrer Fülle ausschöpfen können. Das sollte uns vor jedem Absolutheitsanspruch für unsere eigene religiöse Tradition bewahren. Transzendente Wirklichkeit ist nicht darauf beschränkt, transzendent zu sein. Sie ist auch immanent. Ihre Unvorstellbarkeit hält sie nicht davon ab, in der religiösen Erfahrung der Menschen gegenwärtig und erreichbar zu sein. Sie wird auf jene begrenzte und vielgestaltige Art und Weise erfasst, die unausweichlich unsere eigene Begrenztheit als endliche menschliche Wesen reflektiert, aber gleichzeitig auch Ausdruck der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Menschen ist. Aus diesem Grund ist die dritte Tugend der interreligiösen Spiritualität die Neugier.

Neugier

In der Tradition wurde die Neugier kaum als Tugend betrachtet, und besonders Augustinus sah sie eher als ein Laster. Ich meine hier aber gewiss nicht eine dreiste, unsensible oder ungehörige Art von Neugier, sondern eher die Neugier eines Forschers oder Wissenschaftlers. In einem interreligiösen Kontext kennzeichnet sie ein echtes Interesse daran, was Gott im Leben anderer Menschen bedeutet hat und immer noch bedeutet; den Wunsch, zu entdecken, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat", wie das Zweite Vatikanische Konzil es formulierte (*Ad Gentes* 11). Als Kardinal Ratzinger einmal in einem Interview gefragt wurde: „Wie viele Wege gibt es zu Gott?", lautete seine Antwort: „So viele, wie es Menschen gibt"[9]. Neugier als interreligiöse Tugend bedeutet, das ernst zu nehmen. Es ist der Wunsch, mehr zu lernen über und von den vielfältigen Wegen der Menschheit zu Gott. Eine Bereitschaft, unseren eigenen spirituellen Horizont zu erweitern, indem wir uns ein besseres Verständnis unserer Nächsten in den anderen

Der Autor

Perry Schmidt-Leukel, Anglikaner, ist Professor für Systematische Theologie und Religionswissenschaften und Direktor des Zentrums für interreligiöse Studien an der Universität von Glasgow. Zahlreiche Publikationen im Bereich der Fundamentaltheologie, der Theologie der Religionen und des christlich-buddhistischen Dialogs, u.a.: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (München1999); Buddhist Perceptions of Jesus (als Herausgeber, St. Ottilien 1999); War and Peace in World Religions (als Herausgeber, London 2004). Demnächst erscheint: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (Gütersloh 2005). Anschrift: University of Glasgow, Department of Theology and Religious Studies, 4 The Square, Glasgow G12 8QQ, Großbritannien. E-Mail: P.Schmidt-Leukel@arts.gla.ac.uk.

Glaubensgemeinschaften, ihrer Erfahrungen, ihrer Weisheit, ihrer Wahrheit aneignen. Diese Art von Neugier wird automatisch zu einer dialogbereiten Einstellung führen, die uns zur nächsten und zentralen Tugend führt, der Freundschaft.

Freundschaft

Zu der Art von Neugier, über die ich gerade gesprochen habe, gehört die Lektüre und das Studium der Schriften anderer religiöser Traditionen, das Lernen über ihre kulturellen und kultischen Ausdrucksformen und zuweilen sogar die Teilnahme an anderen Formen der religiösen Praxis. Aber alles, was wir beobachten, studieren und erforschen können, ist nur Ausdruck von etwas Tiefergehendem, wenn auch weniger Objektivierbarem: dem Glauben der wirklichen Menschen. Wir sollten nicht vergessen, dass die sogenannten „Religionen" keine abstrakten Gebilde sind. Wenn „eine Religion" nicht die Religion von echten, lebenden Personen ist, existiert sie entweder nicht mehr oder hat noch nie existiert. Viel zu oft haben wir wahrscheinlich eine Vorstellung von der Religion anderer Menschen, die völlig fiktiv ist, weil die Religion, die wir uns vorstellen, nicht mit der übereinstimmt, die von diesen Menschen gelebt und erfahren wird. Wir können viele Fakten über andere religiöse Traditionen studieren, aber was diese Religionen wirklich für die Menschen bedeuten, die in ihnen leben, können wir letztendlich nur verstehen, wenn wir ihre Freunde werden - gute Freunde! Wilfred Cantwell Smith machte einmal die Bemerkung, dass das Verstehen einer anderen Religion, z.B. des Buddhismus, bedeute, die Welt „so weit wie möglich mit den Augen eines Buddhisten" zu sehen.[10] Freundschaft schließt eine Menge positiver Dinge ein, darunter das Bemühen und die Fähigkeit, unsere Freunde so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen. Nur wenn wir ihre Freuden und Leiden teilen, haben wir eine Chance zu verstehen, wie ihr Glaube ihnen hilft, mit ihrer Trauer fertig zu werden, und ihnen Anlass zur Hoffnung gibt. Das ist die Art von gegenseitigem Verstehen, die für eine interreligiöse Spiritualität entscheidend ist, und so wird Freundschaft zu einer Schlüssel-Tugend.

Ehrlichkeit

Freunde *können* ehrlich miteinander umgehen. Und sie *müssen* ehrlich sein, wenn sie wirklich wahre Freunde bleiben wollen. Interreligiöse Freundschaft bringt deshalb die Tugend der Ehrlichkeit mit sich - ehrlich zu sein in Bezug auf die Religion unseres Freundes sowie hinsichtlich unserer eigenen Religion. Es gibt keine Notwendigkeit zu prahlen und keinen Raum für Geringschätzung. Lasst uns versuchen, einfach ehrlich zu sein und zu vermeiden, mit zweierlei Maß zu messen. Zum Beispiel nicht all die hübschen Ideale in der Theorie unserer eigenen Religion mit all den schrecklichen Misserfolgen in der Praxis der anderen Religion zu vergleichen. Jesu Gleichnis von dem Splitter im Auge unseres Bru-

ders und dem Balken in unserem eigenen hat eine große Bedeutung für die interreligiösen Beziehungen. Wenn Kritik notwendig ist, sollte sie vorsichtig und mit viel Sensibilität geäußert werden. Im Christentum gab es die Tradition der *correctio fraterna*, der „brüderlichen Ermahnung", und ich plädiere dafür, interreligiöse Kritik, falls und wenn sie nötig ist, in diesem Geist auszusprechen.

Wenn es interreligiöse Freundschaft und Ehrlichkeit gibt, werden wir nicht nur lernen, die Welt mit den Augen des Freundes zu sehen. Wir werden auch anfangen, uns selbst und die eigene Religion mit den Augen der anderen zu sehen. Ich denke, es ist ein klares Zeichen für eine reifende interreligiöse Beziehung, wenn wir als Christen anfangen, uns mit den Augen unserer nichtchristlichen Freunde zu betrachten.[11] Das ist sicherlich eine herausfordernde Erfahrung, aber sie hat auch das Potential dazu, eine verändernde und bereichernde Erfahrung zu werden. Die Tugend, die wir dazu brauchen, ist Mut.

Mut

Wir müssen mutig sein, um uns selbst und unseren eigenen religiösen Hintergrund den aus anderen Religionen stammenden Einsichten auszusetzen. Sich selbst mit den Augen des anderen zu sehen kann dazu beitragen, Missverständnisse und falsche Wahrnehmungen zu überwinden. Aber es wird uns auch aus unseren eingefahrenen Wegen herausrufen und kann zuweilen ziemlich irritierend sein. Nur ein Beispiel möchte ich hierfür geben: Der jüdische Theologe Michael Wyschogrod hat einmal darauf hingewiesen, dass bei allen Christen, unabhängig davon, ob sie konservativ oder liberal sind, der Name Jesus und das Symbol des Kreuzes erbauliche Gefühle auslösen; für Juden seien sie jedoch „nicht eine Quelle des Trostes, sondern der Angst"[12]. Was bedeutet es für uns als Christen, wenn wir uns dessen bewusst werden, dass dieser Name und dieses Symbol, die wir lieben und die uns so viel bedeuten, für unsere Freunde aus anderen Religionen eine so gegensätzliche Bedeutung haben können beziehungsweise bisweilen tatsächlich haben? Indem wir uns selbst und unsere eigenen religiösen Traditionen mit den Augen anderer sehen, wird uns unausweichlich eine ganze Reihe von allzu menschlichen Fehlern und Beschränkungen bewusst, und das wird uns zu einem weit realistischeren Selbstverständnis verhelfen.

Wenn er ehrlich und ernst gemeint ist, führt der interreligiöse Dialog demnach zu einem „intrareligiösen Dialog"[13]. Der intrareligiöse Dialog beginnt, wenn wir uns selbst erlauben, uns von den Einsichten, die unsere Freunde aus ihrem religiösen Hintergrund mitbringen, herausfordern zu lassen. Erfordern ihre Überzeugungen eine Veränderung in meinem Denken, meinem Fühlen, meinem Glauben? Mut impliziert die Bereitschaft, jene spirituellen Konsequenzen zu ziehen, die sich ganz natürlich aus einer ehrlichen Auseinandersetzung mit einer religiösen Tradition ergeben, die nicht die eigene ist. Es ist der Mut zur Veränderung. Viele Menschen, die sich ernsthaft auf interreligiösen Dialog, interreligiöse Begegnung, interreligiöse Freundschaft eingelassen haben, mussten feststellen, dass sie nach

vielen Jahren einer solchen Erfahrung entscheidend verändert wurden - einige sogar in dem Maße, dass sie nun eine Art von „doppelter" oder „mehrfacher Zugehörigkeit" empfinden.[14] Das heißt, ihre eigene persönliche Spiritualität wird nicht mehr nur von einer einzigen Religion gespeist. Dies ist zweifellos eine substantielle Veränderung, aber im Sinne einer existentiell oder spirituell entscheidenden Bereicherung, die diejenigen, die diese Erfahrung gemacht haben, mit dem Gefühl einer tiefen Dankbarkeit zurücklässt.

Dankbarkeit

Dankbarkeit ist die letzte auf meiner Liste der sieben Tugenden der interreligiösen Spiritualität. Dankbarkeit für die andere bzw. den anderen. Dankbarkeit für das, was uns verbindet, sowie für unsere Unterschiede. Ich erinnere mich daran, dass ich einmal eine Rezension gelesen habe, in der der Rezensent einen bestimmten Autor beschuldigte, „unsicher zu sein, ob das gute an den Weltreligionen nun sei, dass wir alle gleich sind oder dass wir alle unterschiedlich sind."[15] Was für eine falsche Alternative! Beides ist Grund zur Freude: unsere Einheit *und* unsere Verschiedenheit. Und beides ist Grund zur Dankbarkeit

Wenn die Dankbarkeit tief und grundlegend ist, dann schließt sie das ein, was deutsche Mystiker als *Gelassenheit* bezeichnet haben. Dieser Begriff umfasst Bedeutungen wie Ruhe, Gleichmut, loslassen können beziehungsweise nicht anzuhaften. Anhaftungslosigkeit ist freilich ein spirituelles Hauptmerkmal der östlichen Religionen, wohingegen die Religionen des Westens in erster Linie die liebende Verbundenheit betonen. Anhaftungslosigkeit und Verbundenheit sind zwar verschieden, schließen einander aber nicht aus. Ein näherer Blick auf die spirituellen Traditionen des Ostens und des Westens enthüllt, dass diese beiden Haltungen nicht nur kompatibel, sondern sogar komplementär sind. Ohne die liebende Verbundenheit verkehrt sich die Anhaftungslosigkeit in gleichgültige Selbstgenügsamkeit, ohne Anhaftungslosigkeit degeneriert die liebende Verbundenheit zu geistlosem Aktivismus oder sogar zu ideologischem Fanatismus. Interreligiöse Spiritualität kann uns helfen - nicht nur „uns Christen", sondern uns allen -, besser zu lernen und zu verstehen, wie beides zusammengehalten werden kann. Zu unserem eigenen Wohl und zum Wohl der Welt.

[1] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd I/2, Zürich 1960, 392.

[2] Vgl. John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills 1989, 56-69 (deutsche Ausgabe: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996); ders., *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999, 47-73.

[3] *Der Koran*, zit nach der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. von Hartmut Bobzin, Würzburg 1995, 191.

[4] *Die Bhagavadgîtâ*, zit nach der Übersetzung von Siegfried Lienhard, hg. von S. Radhakrishnan, Wiesbaden o.J., 258.

[5] Anselm von Canterbury, *Proslogion,* zit. nach der Übersetzung von Johannes Brinktrine, Paderborn o.J., 23.

[6] Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden,* Übersetzung hg. von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt 1974, Bd 1, 59.

[7] Ernst Hoffmann/Paul Wilpert/Karl Bormann (Hg.), Schriften des Nikolaus von Kues, Hamburg 1994, Buch I, 111.

[8] Es ist deshalb umso überraschender und bedauerlicher, dass sie kürzlich von der Erklärung *Dominus Iesus,* Nr. 6, geleugnet wurde, um die Überlegenheitsansprüche des gegenwärtigen Lehramts der römisch-katholischen Kirche zu sichern.

[9] Josef Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald,* Stuttgart 1996, 35.

[10] Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion,* Maryknoll 1989, 82.

[11] Vgl. z.B. Paul Griffith (Hg.), *Christianity Through Non-Christian Eyes,* Maryknoll 1990; Ridgeon Lloyd (Hg.), *Islamic Interpretations of Christianity,* Richmond 2001; Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Buddhist Perceptions of Jesus:* Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies, St. Ottilien 1999.

[12] Michael Wyschogrod, *A Jewish Postscript,* in: St. Davis (Hg.), Encountering Jesus. A Debate on Christology, Atlanta 1988, 179-187, hier 179.

[13] Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue,* New York 1978 (deutsche Ausgabe: *Der neue religiöse Weg,* München 1990).

[14] Catherine Cornille (Hg.), *Many Mansions? Multiple Belonging and Christian Identity,* Maryknoll 2002; Harold Kasimow/John P. Keenan/Linda Klepinger Keenan (Hg.), *Beside Still Waters. Jews, Christians and the Way of the Buddha,* Boston 2003; Peter Phan, *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges für Theology and Church,* in: Theological Studies 64 (2003) 495-519. Während die mehrfache religiöse Zugehörigkeit in den westlichen religiösen Traditionen ein relativ neues Phänomen ist, ist sie natürlich im Osten wesentlich geläufiger. Daher überrascht es nicht, dass der Punkt hauptsächlich im Dialog mit den östlichen Religionen angesprochen wird. Vgl. z.B. John Berthrong, *All Under Heaven. Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue,* New York 1994, 165-187.

[15] Kelvin Holdswarth, *Songs Designed to Make You Think,* in: The Scottish Episcopalian, Juni 2003, Nr. 221, 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche

Claude Geffré

Besonders seit dem verheerenden Krieg der Amerikaner gegen den Irak stellt der Terrorismus eine beständige Gefahr für die Zivilisation der gesamten Welt dar. Aber er nährt sich auch aus der immensen Frustration der Völker der Erde, die Opfer einer Globalisierung geworden sind, welche die strukturelle Ungerechtigkeit der Welt nicht nur aufrechterhält, sondern noch verstärkt. Daher liegt in der Welt von heute ein hoffnungsvolles Zeichen der Zeit in der kollektiven Bewusstwerdung, die sich in dem Ruf ausdrückt: „Eine andere Welt ist möglich!"

Diese Gegenmacht einer weltweiten öffentlichen Meinung, die sich in Frankreich als *„Altermondialisation"*, d.h. als alternative Globalisierung bezeichnet, entspricht dem neuen Zeitalter unserer planetaren Welt, die zu rechnen hat mit der gegenseitigen Abhängigkeit der Staaten, mit einem anderen Verständnis ihrer Souveränität, mit dem Recht auf Einmischung, mit dem internationalen Gerichtshof für Menschenrechte und mit der dringenden Notwendigkeit einer Weltregierung.

In den nun folgenden Überlegungen möchte ich den Beitrag des Christentums zur Entstehung einer möglichen anderen Welt unterstreichen. Ich werde mit einer Meditation über die tiefe Uneindeutigkeit der gegenwärtigen Geschichte unter dem Zeichen der Globalisierung beginnen. Sodann möchte ich an den Traum Gottes für die Geschichte erinnern. Dabei wird man feststellen, dass das Antlitz des Menschen untrennbar mit dem Antlitz Gottes verbunden ist, das Jesus im Evangelium bezeugt. Und schließlich geht es darum, in Betracht zu ziehen, in welche Richtungen die christlichen Kirchen aktiv werden können, um die „geschichtlichen Möglichkeiten" in Realitäten zu verwandeln. Was ich als das *Mögliche* bezeichne, liegt im Schnittpunkt eines historischen Schicksals und einer menschlichen Freiheit in Blick auf eine schöpferische Initiative. Doch nichts Unerwartetes entsteht am Horizont der Geschichte ohne einen Anziehungspunkt. Worin könnten also die Initiativen der Christen im Kraftfeld des Evangeliums bestehen?

Eine zutiefst uneindeutige Geschichte

Mehr denn je steht die Geschichte unter dem Vorzeichen der Mehrdeutigkeit. Die Zukunft des anbrechenden dritten Jahrtausends ist genuin unbestimmbar. Wir sind skeptisch geworden gegenüber allen Philosophien und selbst gegenüber den

optimistischen Geschichtstheologien. Der Prozess der Entsakralisierung und der Säkularisierung, der mit dem Anbruch der als Sieg der kritischen Vernunft verstandenen Moderne zusammenfällt, hatte eine grandiose Hoffnung auf die unbegrenzten Möglichkeiten des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts erzeugt, über die Unwägbarkeiten der Natur zu triumphieren und die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern. Doch insbesondere angesichts des gerade zu Ende gegangenen grausamen 20. Jahrhunderts ist der Glaube an die Projekte des Verstandes zutiefst erschüttert worden. Die Moderne hat ihre Versprechen nicht gehalten und die einzigartige Entzauberung der Welt hat eher eine Entzauberung des Fortschrittsmythos selber hervorgebracht.

Die jahrhundertealte Religion der klassenlosen Gesellschaft hat mit dem Zusammenbruch des sowjetischen Marxismus einen denkwürdigen Niedergang erlebt. Die heidnische Religion der Rasse hat mit der Katastrophe von Auschwitz zum schlimmsten Versagen des Verstandes und der westlichen Zivilisation geführt. Trotz der sagenhaften Errungenschaften hat der Mensch des dritten Jahrtausends übrigens immer größere Schwierigkeiten, die perversen Folgen der technisierten Wissenschaft zu beherrschen. Man kennt die alarmierenden Schlussfolgerungen der Experten im Bereich der Umwelt, der Genmanipulationen und der ökologischen Verwüstungen. Wir sind insbesondere nicht mehr in der Lage, die Klimaerwärmung zu kontrollieren. Zum ersten Mal in der langen Menschheitsgeschichte hat die wissenschaftliche und technische Beherrschbarkeit ein Ausmaß angenommen, dass selbst die Zukunft der menschlichen Rasse und des planetarischen Dorfes Erde in unseren Händen liegt. Entweder werden wir die Weisheit besitzen, den begonnenen Prozess umzukehren, oder wir werden alle untergehen. Deshalb betrifft unsere historische Verantwortung nicht allein die Voraussetzungen eines harmonischen Zusammenlebens in den Gesellschaften von morgen, sondern die Fortdauer eines authentisch menschlichen Lebens auf der Erde überhaupt.

Somit steht die Geschichte mehr denn je unter dem Vorzeichen der Uneindeutigkeit. Aber gerade wer Uneindeutigkeit sagt, drückt damit aus, dass man die Zukunft offen halten muss und nicht einer apokalyptischen Geschichtssicht verfallen darf. So wie es der französische Denker Edgar Morin gerne ausdrückt: „Das Unwahrscheinliche ist möglich". Die schwärzesten Voraussagen der Experten bewahrheiten sich glücklicherweise manchmal nicht. Dies konnte

Der Autor

Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, seit 1948 Mitglied des Dominikanerordens. Er war Professor und Rektor an der Dominikanerhochschule Le Saulchoir, Paris, anschließend von 1968–1996 Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique in Paris. 1996 wurde er schließlich für drei Jahre Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Von 1965–1994 war er Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und ist weiterhin der Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio Fidei" im Verlag Cerf in Paris. Veröffentlichungen u.a.: Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick (Freiburg 1973); Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXIème siècle? (Paris 1999); Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie (Paris 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus" in Heft 1/2001. Anschrift: 143, Bd Raspail, F-75006 Paris, Frankreich. E-Mail : clgeffre@free.fr.

man beispielsweise angesichts der Unmöglichkeit feststellen, das galoppierende Wachstum der Weltbevölkerung in den Griff zu bekommen. Wir dürfen die Hoffnung auf die Verheißungen der menschlichen Erfindungsgabe nicht verlieren, um den perversen Folgen des Fortschritts im Bereich der Umweltverschmutzung, des Hungers und weltweiter Epidemien wie AIDS abzuhelfen. Wir können uns nicht vorstellen, welche unbegrenzten Ressourcen der menschlichen Freiheit innewohnen, wenn sie mobilisiert werden, um den todbringenden Lauf der menschlichen Geschichte umzukehren.

Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass die Menschheit in ihr planetares Alter eingetreten ist, welches auch das der Globalisierung ist. Gerade die Uneindeutigkeit der Geschichte an der Schwelle zum dritten Jahrtausend betrifft auch das Phänomen der Globalisierung. Es hängt nämlich vom guten Willen des Menschen ab, ob er das Schlimmste hervorbringt oder dem Besten dient. Man muss in der Tat feststellen, dass das System Erde, so wie es derzeit unter dem Zeichen der freien Marktwirtschaft funktioniert, für drei Viertel der Menschheit eher Elend bewirkt. Wer kann es als gegeben hinnehmen, dass 20 Prozent der Weltbevölkerung 83 Prozent der verfügbaren Reichtümer der Erde besitzen, während 20 Prozent der Ärmsten mit 1,4 Prozent der natürlichen Ressourcen überleben müssen? Oder auch: Wie kann man sich mit dem Gedanken abfinden, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts jedes Jahr 14 Millionen Kinder sterben, bevor sie das Alter von fünf Jahren erreichen? Und abgesehen von dieser schreienden Ungerechtigkeit muss man auch auf die entmenschlichenden Nebenwirkungen eines gewissen gleichförmigen Kulturmodells (manche sprechen gar von kulturellem *McDonaldismus*!) hinweisen, das sich Dank eines immer wirksameren Mediennetzes über den gesamten Erdball erstreckt und die Erosion der ursprünglichen örtlichen Kulturen bewirkt.

Und doch ist dieses todbringende Abdriften der Globalisierung kein unabänderliches Schicksal. Wie es die Vertreter der „alternativen Globalisierung" spüren, müsste man die wirklichen Chancen des Phänomens der Globalisierung innerhalb des planetarischen Dorfes nutzen können.

Der Menschheitsfamilie ist in der Tat erneut ihre Einheit bewusst geworden. Sie wird solidarisch angesichts ihres Schicksals, und die notwendige gegenseitige Abhängigkeit der Staaten sowie die Schnelligkeit des Informationsflusses fördern das Entstehen eines universellen Bewusstseins in der Verteidigung der Rechte des Menschen und der Erde. Angesichts der strukturellen Unordnung des Weltmarktes, der ökologischen Katastrophen, der systematischen Verletzung der Rechte des Einzelnen muss die eifersüchtige Souveränität der Staaten der supranationalen Souveränität der Menschheitsgemeinschaft weichen. Unsere Geschichtssicht hat nicht nur den postkolonialen westlichen Ethnozentrismus hinter sich gelassen, sondern man kann die Geschichte nicht mehr als Geschichte der Freiheiten außerhalb der Geschichte des Planeten Erde und sogar des gesamten Kosmos betrachten.

Der Traum Gottes für die Geschichte

Angesichts der grundlegenden Uneindeutigkeit der Geschichte verfügen wir als Christen über keinerlei Geheimwissen vom Ausgang des menschlichen Abenteuers oder zum Schicksal des in den Weiten des Kosmos verlorenen Planeten Erde. Doch im Glauben erkennen wir zumindest den Traum Gottes, wegen dem er das Risiko eingegangen ist, geschaffene Freiheiten aus dem Nichts hervorzubringen. Die menschliche Existenz hat allein Sinn in Bezug auf die absolute Zukunft, die das Leben in Gott und mit Gott darstellt. Genau diese Hoffnung macht den Wert und die Ernsthaftigkeit der menschlichen Geschichte aus. Trotz ihres undurchdringlichen Charakters strebt die Geschichte auf ihre Erfüllung zu, das heißt auf dieses Reich Gottes, in dem Gott „alles in allem" sein wird. Es handelt sich um ein Jenseits der Geschichte, das jede konkrete Umsetzung im Diesseits relativiert.

Doch die Geschichte ist etwas anderes als der äußere Rahmen unseres geistlichen Abenteuers im Gefüge der Nächstenliebe. Sie ist im gefüllten Sinne des Wortes eine Heilsgeschichte, nicht nur als lebendiger Austausch mit Gott, sondern als Heilung des ganzen Menschen und selbst der Schöpfung als bewohnbarer Erde. So macht sich Gott derart zum Verbündeten der Zeit, um seine Schöpfungsabsicht am Menschen zu verwirklichen, dass er in Jesus Christus das Menschsein annimmt, um über den Tod und alle Formen des Todes zu triumphieren. Die tiefste Begründung der christlichen Hoffnung vor der Unwägbarkeit der Geschichte besteht in dem „Gedenken" Christi als Gestorbenen und Auferstandenen.

Alle Religionen sind auf ihre Art Heilsreligionen, zumindest in dem Sinn, dass sie versuchen, den Menschen von seiner Begrenztheit zu heilen und ihm eine Unsterblichkeit jenseits des Todes versprechen. Worin besteht die Besonderheit des Christentums im Konzert der Weltreligionen und worauf gründet sich unser Vertrauen in die Zukunft des Christentums trotz eines gewissen quantitativen und qualitativen Rückgangs der institutionellen Kirchen speziell im Westen? Es ist die innige Verbundenheit zwischen dem Christentum als Religion und dem authentisch Menschlichen. Im Zentrum des Christentums steht in der Tat das Paradox der Menschwerdung, die Ankunft Gottes im Menschen. Dabei handelt es sich um die radikalste Stiftung eines Bundes, eines Freundschaftspaktes zwischen Gott und dem Menschen. Von nun an kann man das Antlitz Gottes von dem des Menschen nicht mehr trennen. Seit Jahrhunderten, genauer gesagt seit dem Laterankonzil von 1215 war unser theologisches Denken vor allem darauf bedacht, die „immer größer werdende Differenz Gottes zum Menschen" zu behaupten. Heute müssen wir aufgrund der Gefahren, welche auf der Zukunft des Menschen lasten, ernsthaft die immer größere Menschlichkeit Gottes und seine Weise, mit unserer Unmenschlichkeit umzugehen, bedenken.

Zu lange hat das christliche Denken, während es auf dem rein zeitlichen Charakter der Messiaserwartung Israels bestand, gleichzeitig die Messiaserwartung Jesu exzessiv spiritualisiert, als hätte er keinerlei tatsächliche Auswirkung auf den Lauf der Geschichte. Angesichts der schreienden Ungerechtigkeiten und

selbst der Verbrechen der jüngeren Geschichte ist es das Verdienst der Praxis und des Denkens der Kirche sowie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die messianische Dimension des Christentums wiederentdeckt zu haben, das heißt, die Kraft zur Veränderung der Geschichte, welche in die Verkündigung des Reiches Gottes in Worten und Taten eingeschlossen ist.

Die Exegeten und Theologen haben insbesondere gezeigt, wie die Eschatologie des Neuen Testaments die Verheißungen des Ersten Testaments - welche das Herbeikommen eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens bereits auf dieser Erde verkünden - verwandelt, ohne sie aufzuheben. Das von Jesus verkündete Reich ist nicht von dieser Welt, aber es kann auf dem Wege der Geschichte bereits seine Vorwegnahme finden.

Gewiss, die messianische Erwartung Jesu ist paradox, da sie mit der Niederlage am Kreuz endet. Er verweist die Gewalt der Geschichte nicht in ihre Schranken. Er ist ihr Opfer. Aber gerade in seinem Tod hat er sie demaskiert und beweist auf prophetische Weise, dass allein die Gewaltlosigkeit dem immer neu beginnenden Zyklus der Gewalt ein Ende bereiten kann. Bedeutet dies, dass die Kirche in Erwartung des Gerichts Gottes zur Machtlosigkeit angesichts der Ungerechtigkeit der Menschen verurteilt ist? Nein, denn die Erinnerung an die Passion Jesu ist eine *gefährliche Erinnerung* für alle die, welche sich zu Komplizen der Kräfte des Bösen machen.

Die von der lateinamerikanischen Kirche verkündete *vorrangige Option für die Armen* neigt dazu, die Option aller Kirchen zu werden, insbesondere in Afrika und Asien. Und sie macht deutlich, dass die christliche Hoffnung auf ein Jenseits der Geschichte den konkreten Hoffnungen aller Unterdrückten nicht entgegensteht. Wie ich bereits oben ausgeführt habe, ist die Befreiung des Menschen ein unaufgebbarer Bestandteil des Heils. Dies unterstreicht genügend die historische Verantwortung aller Jünger Jesu (der Christen, aber auch aller Frauen und Männer, die, ohne es zu wissen aus dem Geiste Jesu leben), das Nötigste zu tun, der Geschichte eine menschliche Gestalt zu verleihen. Doch nach dem Beispiel Jesu wissen sie, dass sie Gerechtigkeit und Frieden nicht zum Triumph verhelfen können, indem sie die Waffen der Macht und der Gewalt verwenden.

Eine Geschichte mit menschlichem Antlitz schreiben: das geschichtlich Mögliche

Der umfassende Sinn der Geschichte entzieht sich unserem Verständnis, doch wir geben bereits jedem Geschichtsfragment einen Sinn, jedes Mal, wenn wir mit allen Frauen und allen Männern guten Willens gegen die Ungerechtigkeit und die Sinnlosigkeit kämpfen. Die Kirche verfügt über kein magisches Rezept, um eine andere, gerechtere und gemeinschaftlichere Welt aufzurichten. Aber die Zukunft bleibt offen, und die Grundlage der christlichen Hoffnung besteht in der Gewissheit, dass der Geist Gottes ständig am Werk ist, um das Antlitz der Erde zu erneuern. Jedes Mal, wenn wir die Praxis Jesu als Praxis der Befreiung und der

Vermenschlichung in die Tat umsetzen, geben wir der Geschichte ein menschliches Antlitz und erleben einen Vorgeschmack des Reiches Gottes unter den Menschen.

Am Anfang erwähnte ich das „geschichtlich Mögliche", das heißt die Verheißungen, die Wirklichkeit werden können, wenn die Christen in Treue zum Evangelium zu schöpferischen Initiativen fähig sind. Nunmehr möchte ich vier Richtungen aufzeigen, welche das Kommen einer anderen, möglichen Welt fördern können.

1. Die Läuterung der Erinnerung

Eine Rückschau auf zwanzig Jahrhunderte Christentum lässt uns - neben bewundernswerten Taten - eine gewisse praktische Wirkungslosigkeit des Ideals des Evangeliums im Lauf der Geschichte feststellen. Es gibt nicht nur ungenutzte Gelegenheiten: die Spaltung der Christenheit, die Kreuzzüge, den Ausschluss der Juden, die Religionskriege, den Sklavenhandel, sondern auch die Verdrehung des Evangeliums selber im Namen der Verteidigung der Wahrheit und im Namen der missionarischen Unterwerfung. Es ist das Verdienst der Kirche Johannes Pauls II., die Christen zu einer Arbeit der „Reinigung des Gedächtnisses" aufgerufen zu haben und einen Weg der Umkehr und Bekehrung eingeschlagen zu haben. Doch ein solcher Schritt birgt nur dann Zukunft, wenn er von einem Bemühen um historische Unterscheidung in Bezug auf die Gründe begleitet ist, die ein solches Abweichen vom christlichen Ideal gefördert haben mögen.

Insbesondere muss man sich Fragen stellen angesichts der falschen Legitimation des Proselytismus im Namen der uneingeschränkten Rechte der offenbarten Wahrheit und der Verachtung gegenüber den Rechten des Gewissens. Man kann noch lange über die Bedeutung der Erklärung zur religiösen Freiheit des II. Vaticanums meditieren, die verkündet: „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst".

In diesem Kontext muss man den neuen Dialog unter den Religionen als ein Zeichen der Zeit begrüßen. Sie verstehen besser, jenseits ihrer althergebrachten Streitereien, dass sie kein Selbstzweck sind, sondern sich auf der Höhe der großen Anliegen befinden müssen, die nach einem universellen menschlichen Bewusstsein verlangen. Insbesondere angesichts der heutigen Herausforderungen der Globalisierung besteht die Chance des interreligiösen Dialogs darin, ein Wetteifern der Religionen untereinander zu fördern, im Dienst des Friedens und des allmählichen Entstehens einer gemeinschaftlichen Weltgesellschaft.

2. Der Respekt gegenüber dem wahrhaft Menschlichen

Angesichts der Gefahren der Entmenschlichung durch den heutigen Globalisierungsprozess haben die Zeugen des Evangeliums eine Berufung zur *Gegenkultur* und müssen mit anderen an der Suche nach und der Förderung des authentisch Menschlichen arbeiten. Wir wissen noch nicht recht, worin das wahrhaft Menschliche besteht, dieses *vere humanum*, von dem die Konstitution *Gaudium et spes* des II. Vaticanums gesprochen hat. Aber wir begreifen immer besser, was den Men-

schen zugrunde richtet. In den modernen Gesellschaften als pluralistischen Gesellschaften kann die Kirche nicht länger danach streben, ihr ethisches Programm mit autoritären Methoden durchzusetzen, sondern sie muss weiterhin in Auseinandersetzung mit den anderen moralischen und politischen Instanzen kraftvoll ihr Menschenbild bezeugen.

Angesichts der erschreckenden Fragen, die sowohl das weltweite wirtschaftliche Durcheinander als auch die neuen Techniken zur menschlichen Fortpflanzung stellen, empfinden wir die Dringlichkeit einer *universalen Ethik* planetarer Reichweite. Der Dialog der Weltreligionen ist bereits ein positives Element für die Zukunft der Weltgemeinschaft. Doch die tastende Suche nach einer anderen Welt ist verbunden mit der gegenseitigen Infragestellung der religiös fundierten Moralvorstellungen und säkularen ethischen Maßstäbe. Alle Religionen, angefangen beim Christentum, müssen auf die Anliegen des universalen Menschheitsbewusstseins hören, was die rechtmäßigen Ansprüche des Menschen des dritten Jahrtausends im Bereich der Freiheit und des Glückes angeht. Ich wage sogar zu behaupten, dass alle Religionen, die in ihren Lehren oder in ihrer Praxis genuin unmenschlich sind, ihre Grundlagentexte und ihre Tradition ernsthaft uminterpretieren müssen. Andererseits müssen die ganz säkularen ethischen Instanzen jedoch die Weisheit der religiösen Traditionen in Anbetracht ihres Menschenbildes berücksichtigen. Es ist in der Tat nicht sicher, dass das von den Medien transportierte ausschließlich hedonistische und konsumorientierte *Ethos* zum Entstehen einer Globalisierung mit menschlichem Antlitz beiträgt. Es liegt insbesondere in der Verantwortung der Gläubigen der drei großen monotheistischen Religionen zu beweisen, dass es keinen unvermeidlichen Widerspruch zwischen der Suche nach einem persönlichen Gott und der Ehrfurcht gegenüber dem wahrhaft Menschlichen gibt.

3. Das Gesetz der Überfülle

Viele Christen fragen sich, worin die Besonderheit ihres Zeugnisses und ihres Einsatzes besteht, insofern sie nicht das Monopol der Initiativen für Gerechtigkeit und Solidarität besitzen. Man muss sich insbesondere über den Erfolg des humanitären Einsatzes besonders bei den Jugendlichen freuen. Und es stimmt, dass es in unseren säkularisierten Gesellschaften noch so manchen rechtschaffenen Menschen gibt, der bereit ist, zumindest die goldene Regel zu befolgen: „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andren zu". Es scheint so, als ob die Beinahe-Religion der Menschenrechte die Stelle der althergebrachten Religionen eingenommen hat.

Doch die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, von denen unsere gegenwärtige Geschichte voll ist, reichte aus, uns von der Zerbrechlichkeit des seinen inneren Dämonen überlassenen menschlichen Bewusstseins zu überzeugen. Es wird immer deutlicher, dass eine Gesellschaft, die allein durch die strengen Regeln der Gerechtigkeit gelenkt wird, selbst in den Rechtsstaaten schnell erdrückend wird. Man muss einer Kultur der Liebe und des Friedens Raum geben. Mit einem Wort, jenseits der Regeln der Gerechtigkeit, die Regeln der Entsprechung sind, muss

man sich auf eine andere Logik berufen können, nämlich auf die Logik der Überfülle, die uns auf das Paradox des Evangeliums verweist. Eine andere Welt ist möglich, wenn man diese Logik der unverdienten Liebe, der Vergebung und der Barmherzigkeit in Betracht zieht, die dazu führt, dass jenseits der strengen Gleichheit vor dem Gesetz die Waagschale zugunsten der am meisten Benachteiligten ausschlägt. Dies ist jedenfalls das sicherste Mittel, eine Geschichte mit menschlichem Antlitz zu schreiben, die auf verborgene Weise im Sinne des Reiches Gottes arbeitet.

4. Eine ökologische Gerechtigkeit

Zum ersten Mal entdecken wir, dass es nicht ausreicht, die Menschenrechte zu verteidigen, wenn wir nicht gleichzeitig auch die *Rechte der Erde* respektieren. Manche sprechen bereits von dieser Möglichkeit, die in einer *ökologischen Gerechtigkeit* oder auch einer *ökologischen Globalisierung* bestände. Das Vermögen der Wissenschaft und der Technologien ist in der Tat dergestalt, dass wir Verbrechen gegen die Identität des menschlichen Genoms und gegen die Gleichgewichte begehen können, die das Gleichgewicht des Fortbestehens eines menschlichen Lebens auf Erden sichern können. Die Treibhausgase vermehren sich immer weiter, während die Vereinigten Staaten sich weiterhin weigern, das Abkommen von Kyoto zu unterzeichnen. Die Schlüsselfrage für die Welt von morgen ist die nach der Selbstbeschränkung der menschlichen Macht. Wie kann man die perversen Folgen dessen verhindern, was wir heute noch als Fortschritt erleben? Wie dafür sorgen, dass die Welt noch bewohnbar sein wird für die Generationen, die nach uns kommen? Man ist hier versucht, an den neuen moralischen Imperativ zu erinnern, den Hans Jonas in seinem Buch „Prinzip Verantwortung" herausstreicht: „Handle so, dass die Folgen deines Tuns mit dem Fortbestand eines authentisch menschlichen Lebens auf Erden vereinbar sind."

Angesichts der Möglichkeit einer ökologischen Katastrophe planetaren Ausmaßes muss unser spontanes Vertrauen in die Zukunft, ins Leben und ins Sein durch unser Vertrauen auf den Gott der biblischen Tradition wieder neu belebt werden. Die Berufung des Menschen besteht darin, Mitschöpfer mit Gott zu sein, um die Erde bewohnbar zu machen. Aber die Verarbeitung und Verwertung der Schätze der Erde durch die Arbeit dürfen nicht dem Schwindelgefühl einer prometheushaften Überspanntheit weichen. Ebenso, wie Gott am siebten Tage ruhte, muss der Mensch des dritten Jahrtausends eine sabbatliche Weisheit erlernen, nämlich diejenige des Unverdienten, der Zurückhaltung, des Schweigens, des Lobpreises und des Staunens angesichts der Schöpfung. Dies ist kein nur wenigen vorbehaltener Luxus. Es geht hierbei ums Überleben vor dem weißen Blatt der Geschichte.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Gott auf Seiten der Armen und der Gerechtigkeit?

Éloi Messi Metogo

„Deus sive mors? Religion ist eine Ansammlung von Strategien gegen den Tod und der Bezug auf ‚Gott' ihre Grundlage, ihr Fundament, bald homöopathisch und bald allopathisch und manchmal beides gleichzeitig."[1]

Das Wort „Gott" bezieht sich hier nicht auf eine bestimmte religiöse Gruppe. Es bezeichnet die letzte Wirklichkeit, an welche sich religiöse Gruppierungen mittels Mythen und Glaubenssätzen, Riten und Verhaltensmaßstäben wenden. Diese Wirklichkeit heißt je nach Tradition Gott, Allah, das Absolute, Nirwana, Shûnyata, Tao, Amma, Nzaambi Puungu Magani, Ngül Mpwo usw. Dieses transzendente Wesen befindet sich „oberhalb oder innerhalb, im Raum oder/und der Zeit, als Erlösung, Erleuchtung oder Befreiung" (H. Küng). Es ist hier anzumerken, dass es in Schwarzafrika, meinem Beobachtungsposten, in den religiösen Traditionen generell nicht auf das Sein der höchsten Wirklichkeit ankommt, sondern auf das, was in Ermangelung eines weniger vieldeutigen Begriffes als „Heil" bezeichnet wird. Es geht darum, von den Mächten des Bösen befreit zu werden, die Bande der Gemeinschaft zu stärken und die Verbindung zu den Vorfahren wiederzufinden. Das Heil besteht darin, eine solide Gesundheit zu besitzen, viele Reichtümer und eine zahlreiche Nachkommenschaft sowie Erfolg in seinen Unternehmungen. Nach Henri Maurier „bleiben die Vorstellungen von Gott und der Unsterblichkeit verschwommen [...], während die einzig realistische Perspektive im Leben hienieden besteht, in einer Familie, die sich in der Kette der Generationen herausbildet. Die Ahnen, Zeichen andauernden Gelingens in der Vergangenheit, werden Träger von Forderungen an die Zukunft."[2] Diese Sicht des Heils bestimmt im Allgemeinen die Aufnahme, die den von außerhalb kommenden Religionen zuteil wird, zu deren wichtigsten der Islam und das Christentum (hauptsächlich in seiner katholischen und evangelischen Ausprägung) gehören. Die fernöstlichen Religionen sind nicht abwesend und die Lehre der Reinkarnation zieht die Christen an, die denken, dass ihnen ihre Kirche diese „Wahrheit" verschwiegen hat. Und soll man die gnostischen Strömungen verschweigen, die in einem besonders schwierigen sozioökonomischen Kontext manch einen faszinieren? Es handelt sich dabei vor allem um die Rosenkreuzer, das New Age, von denen sich kleine Gruppen wie der Graal, der Internationale Weg/The Way inspirieren lassen, oder um synkretistische Bewegungen wie der Universelle Glaube der Baha'i. Doch diese Bewegungen vereinnahmen die Person Jesu und die Hauptlehren des Christentums, um sie in Systemen neu zu interpretieren, bei

denen der Mensch durch eigene Anstrengungen und nicht durch eine Offenbarung zur Erkenntnis der Gottheit gelangen soll, oder durch den Versuch einer Synthese aller Religionen. Neben anderen Gründen sind Geheimbünde deshalb anziehend, weil man in ein einflussreiches Netz eingeführt werden möchte, um eine Arbeit oder eine Beförderung zu erreichen ...

* * *

Vor mehr als zwanzig Jahren hat Jean-Marc Éla in seinem berühmten Büchlein *Le Cri de l'homme africain* (Paris 1980) geschrieben, dass die Religion nicht einfach nur als Opium der afrikanischen Völker verstanden werden könne. Es ist unbestreitbar, dass die religiösen Ressourcen im Kampf eines Chaka oder Samory gegen die westliche koloniale Invasion mobilisiert wurden. Seit der ersten Phase der Evangelisation Afrikas südlich der Sahara im 15. und 16. Jahrhundert und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein sieht man separatistische Bewegungen politisch-religiöser Art entstehen. Im Südafrika der Apartheid protestieren „Propheten" gegen die Ausbeutung der Schwarzen und die Politik der Rassentrennung bis hinein in gottesdienstliche Versammlungen. Sie wehren sich gegen die Vereinnahmung Jesu und seiner Botschaft durch die Ideologen der Höherwertigkeit der weißen Rasse und Zivilisation. Ein solcher Christus muss durch einen „schwarzen Christus" ersetzt werden, der den Afrikanern nahe steht und in der Lage ist, ihre Mühen und Leiden zu teilen und ihnen zu helfen, sich zu befreien. In Belgisch-Kongo stützte sich beispielsweise Simon Kimbangu aufgrund einer Vision und beeinflusst von schwarzen Amerikanern, die sich gegen die Rassentrennung einsetzten, auf die Bibel, um Würde und Freiheit für sein Volk zu verlangen. Er starb 1951 im Gefängnis.

Die meisten prophetischen Bewegungen sind nach dem Tod ihrer Gründer zu unabhängigen Kirchen geworden und wurden von den Kolonialherren dazu gezwungen, sich nur noch im religiösen Bereich auszudrücken, wodurch sie ihren revolutionären Charakter gegenüber den politischen Regimes nach der Unabhängigkeit verloren haben. Éric de Rosny schlägt vor, sie den Pfingstkirchen zuzuordnen, die sich in weiten Teilen Schwarzafrikas ausgebreitet haben. Man kann zumindest drei Gemeinsamkeiten zwischen den afro-christlichen Kirchen und den Pfingstbewegungen feststellen: Die Visionen am Anfang der Berufung der meisten Prediger (bei den Pfingstlern sind sie auch Früchte der Gegenwart des Geistes bei den Hörern der Guten Botschaft); die Heilungen, bei denen sich der Sieg über das Böse und über den dafür verantwortlichen Teufel zeigt; die Auslegung der Bibel durch die Inspiration des Heiligen Geistes allein. Beiderseits wird viel Gewicht auf den Exorzismus und das Heilungsgebet gelegt. Die Liberale Katholische Kirche und die Gallikanische Kirche widmen sich ebenfalls dem Amt der Heilung; die Zeugen Jehovas verteilen Berichte von Visionen und Heilungen, um die Menschen anzuziehen und die Kirche der „Christlichen Wissenschaft", die in ihrer Theologie eher gnostisch ist, bietet Heilungsgebete gegen die als unwirksam erklärte Medizin der Krankenhäuser an.

Viele Afrikaner, sowohl Anhänger traditioneller Religionen als auch Christen

(aller verschiedenen Denominationen) und Muslime, betrachten die Religion als ein Bollwerk gegen Armut und Krankheit. Im christlichen Kontext sind die Priester und Pastoren wenig geschätzt, denen es widerstrebt, einen Exorzismus zu vollziehen oder den Kranken die Hände aufzulegen. Man kann sich mit Éric de Rosny fragen, ob man nicht damit rechnen sollte, „dass die Theologien der Heilung bald die Theologien der Befreiung ablösen werden", wenn nicht sogar die Religionen, die den Wunsch nach Heilung am stärksten berücksichtigen, den größten Zulauf haben werden ...

Abgesehen von den Fähigkeiten des Hellsehens und der Heilung, die den Marabuts zugeschrieben werden, muss man beachten, dass der Islam sich der Kolonialmacht entgegengestellt hat und heute die Zivilgesellschaft in ihrem Widerstand gegen die staatliche Herrschaft formt.[3] Auf dem Wege über Vereine zur Selbsthilfe und über die Armensteuer (Zakât) organisiert er eine „Gegen- oder Parallelgesellschaft, die völlig der staatlichen Kontrolle entgeht"[4]. Er kommt vor, dass der islamische Chef gegenüber den Behörden die Partei der Bauern ergreift, dass die islamische Tradition der Solidarität, der Sorge um die Armen und der Gerechtigkeit den gewerkschaftlichen Kampf der Industriearbeiter oder die Auflehnung ausgeschlossener Jugendlicher fördert.

Man sieht, die Religion stellte und stellt noch heute ein Bollwerk für die Armen und Schwachen in Afrika dar, wie man es auch in anderen Teilen der Welt feststellen kann. Doch die Armen und Schwachen sind nicht die Einzigen, die sich an „Gott" wenden, und die Art und Weise, in der sie es tun, wirft oft Fragen in Bezug auf das erhoffte „Heil" auf.

* * *

Die Politiker greifen häufig auf die traditionellen Religionen (oder auf das, was als Institution von ihnen übriggeblieben ist) zurück, um ihre Macht zu sichern. So lässt sich der eine oder andere Staatschef von einer ethnisch-religiösen Vereinigung „inthronisieren" oder „beschützen". Insbesondere gibt es eine heimtückische Weise, den Ahnenkult fortzuschreiben und zu instrumentalisieren, obwohl dieser doch bedrängt wird durch die Verstädterung, die Schule und die Medien, welche die Autonomie des Individuums, die Kritik der Tradition und das fördern, was Alain Marie den „Volksgruppen-Despotismus"[5] der hierarchischen Traditionsgesellschaften nennt. Der koloniale und später postkoloniale Staat ist nach dem Modell des Volksgruppen-Despotismus errichtet. Die politische und wirtschaftliche Macht liegt in den Händen der Ältesten oder Älteren. Der Staatschef lässt sich „Vater der Nation" nennen und predigt Dialog und Frieden, die „moderne Übersetzungen des Volksgruppen-Konsenses"[6] darstellen. Im Prinzip müssen die Älteren, die an der Macht sind, die von ihnen angesammelten Reichtümer und Ressourcen an die Jüngeren verteilen, und jene sind ihnen im Gegenzug Respekt und Gehorsam schuldig. Es ist undenkbar, dass sie in Opposition gehen: Sie wären undankbare „Kinder", Opfer „ihrer schlechten ‚individualistischen' Neigungen". In Wirklichkeit ist das Verteilen (sofern es stattfindet) selektiv und kann daher nicht die Bedürfnisse aller befriedigen. Im Grunde behalten die

meisten afrikanischen Machthaber die Instrumente der Modernität (bürokratischer Staat, Wissenschaft, Technik, Marktwirtschaft, Medien ...) für sich selbst, während sie dem mittellosen Volk gleichzeitig die Rede von der Rückkehr zu den Quellen und der Authentizität zumuten. Die fünfziger Jahre sahen die Entstehung politischer Parteien, die sich auf traditionelle Geheimbünde stützten, wie den Poro in Westafrika. Diese Bezüge zur Tradition werden heute verstärkt durch die Mitgliedschaft bei den Rosenkreuzern oder den Freimaurern, wodurch die meisten heutigen Staatsgebilde zementiert werden.

Die Bischöfe verfassen eindrückliche Pastoralschreiben gegen die Korruption, die Unterschlagung von öffentlichen Geldern, das Fehlen von Demokratie und die Missachtung der Menschenrechte. Leider sind diese Texte in der breiten Öffentlichkeit fast völlig unbekannt und sind nirgends Gegenstand der Diskussion. Und dann verzichten die Unterzeichner nicht auf ihre mehrdeutigen Beziehungen zu den Kreisen der Macht, wodurch die eventuelle Wirkung der Schreiben der Bischofskonferenzen aufgehoben werden kann. Man kann hier von einer Anbiederung der Religion an die politische Macht sprechen. Doch diese Ausdrucksweise wird dem Problem nicht gerecht, da es bezüglich des Islam sich generell dadurch stellt, dass er als Religion ein Staatskonzept beinhaltet.

Das Ansteigen des Islamismus in Nigeria, im Niger und im Tschad beunruhigt in Hinblick auf die Achtung der Menschenrechte sowohl für die Muslime selber als auch für die Andersgläubigen. Dies bringt mich dazu, kurz auf die jüdischen, christlichen und islamischen Formen des Extremismus und Fundamentalismus einzugehen. Jean-Louis Schlegel[7] unterscheidet, ohne dadurch die erheblichen Unterschiede zwischen den Bestandteilen der beiden Strömungen zu nivellieren, den katholischen und jüdischen Integralismus vom protestantischen und islamischen Fundamentalismus. Wenn ihnen unter anderem auch „eine politische Haltung, die sie allen anderen aufzwingen möchten" gemeinsam ist, so unterscheiden sich Integralisten und Fundamentalisten doch „durch ihren Bezugspunkt: für Erstere ist es die Tradition oder eher ein spezieller Abschnitt der Tradition (das 19. Jahrhundert für die Katholiken, die Zeit des Ghettos für die ultraorthodoxen Juden); für Letztere sind es die Schriften, der wörtlich genommene Ursprung, als hätte es einen von aller Auslegung bewahrten Ursprungsmoment der Offenbarung gegeben"[8]. Trotz der politischen Unterstützung, die seit Jahrzehnten abwechselnd dem Likud und der Arbeiterpartei durch die ultraorthodoxen Juden zuteil wird, bilden die Integralisten keine wirkliche Gefahr auf der

Der Autor

Professor Éloi Messi Metogo OP, geb. 1952 in Kamerun, ist Mitglied des Dominikanerordens. Lizentiat in Literaturwissenschaft, Doktorat der Theologie am Institut Catholique in Paris und Doktorat der Religionswissenschaft an der Sorbonne (Universität Paris IV). Heute ist er Dozent der Theologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika (UCAC) in Yaoundé. Wichtigste Veröffentlichungen: Théologie africaine et ethnophilosophie, Problèmes de méthode en théologie africaine (Paris 1985); Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire (Paris/Yaoundé 1997). Auf Deutsch sind erschienen: Mein Glaube als Afrikaner (mit Jean-Marc Éla, Freiburg 1987); Gott befreit (mit Jean-Marc Éla, Freiburg 2003). Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun.

sozialen und religiösen Ebene. Es handelt sich um sektiererische Dissidentengruppen, die den Zusammenhalt der großen religiösen Gruppe nicht gefährden. Im Gegensatz dazu „stellen die Fundamentalisten ein Abdriften, eine Tendenz innerhalb der großen religiösen Gruppe selber dar; sie sind derart mit dieser Gruppe verwoben, dass heute niemand eindeutig sagen könnte, wo der protestantische oder islamische Fundamentalismus beginnt oder aufhört. Außerdem reicht das Spektrum der Fundamentalisten von sehr gemäßigten Personen, die sich nicht als solche empfinden, bis zu radikalen Aktivisten bzw. zu einer sehr kleinen Minderheit, die zur Gewaltanwendung bereit ist. Gerade in diesem Charakteristikum - eine Tendenz darzustellen, die sich im Aufwind befindet und mit dem Ganzen ihrer religiösen Gemeinschaft verwoben ist - liegt heutzutage die besondere Gefahr der Fundamentalisten."[9]

Es ist richtig, dass die protestantischen Fundamentalisten in Bezug auf den politischen Wechsel in der demokratischen Tradition stehen, doch Integralisten wie Fundamentalisten lehnen generell die wesentlichen Errungenschaften der Moderne ab: die Trennung von Religion und Politik, die Autonomie der Vernunft, die Demokratie, die unbeschränkte Kritik, insbesondere die der Religion. Der Begriff der „Menschenrechte" ist für sie heidnisch und folglich nicht akzeptabel. Der Mensch hat keine Rechte, sondern allein Pflichten gegenüber Gott, wie sie in der Schrift oder der Tradition niedergelegt sind. Und zur Glückseligkeit gelangt man durch deren skrupulöse Erfüllung. Nach einer unvermittelten Lesart der Schriften (Bibel oder Koran) stammt Herrschaft direkt von Gott und schließt jede Diskussion oder Debatte aus. Wie Jean-Louis Schlegel zu Recht feststellt, ist der Ausdruck „islamische Republik" ein Widerspruch in sich, da ja die öffentliche Sache der *res publica* durch den Islam konfisziert wird. Keinerlei verfassungsmäßige oder juristische Einrichtung ermöglicht es, die Ausübung der Macht zu kontrollieren oder ihr Grenzen zu setzen.

* * *

Man kann sagen, dass die großen Weltreligionen (ich denke insbesondere an die auf Abraham zurückgehenden monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum, Islam) in der heutigen Zeit positive Faktoren für die Entwicklung, die Gerechtigkeit und den Frieden darstellen. Ich füge hinzu, dass die oft mit Herablassung behandelten sogenannten Stammesreligionen auch ein Potential dieser Art besitzen, wenn es auch nur darin bestünde, dass ihnen Proselytenmacherei und Kämpfe um Einfluss fremd sind. Abgesehen von ökumenischen Begegnungen wie jener in Assisi im Jahr 1986 und theologischen Debatten unter Experten gibt es konkrete individuelle und kollektive Engagements. Doch man hätte gerne religiöse Würdenträger des Judentums erlebt, wie sie mehr Distanz zur Politik Ariel Scharons zeigen und ebenso Protestanten gegenüber ihren extremistischen Brüdern in Ulster. Auf katholischer Seite ist zu befürchten, dass die Allianz mit den Muslimen gegen Präservative und die Pille den Eindruck entstehen lässt, als verschließe man die Augen gegenüber dem Fehlen an Demokratie und der Verletzung der Menschenrechte in islamischen Ländern ... Übrigens, und dies betrifft

die christlichen Kirchen in der Dritten Welt, sollten die sozialen und karitativen Werke - deren Bedeutung unbestreitbar ist - die Kritik an ungerechten politischen Systemen nicht zur Nebensache machen oder ganz verdrängen. Man müsste ebenfalls darauf achten, dass diese Werke, besonders wenn es sich um Krankenhäuser oder um Sekundar- und Oberschulen handelt, nicht nur den Betuchten zu Gute kommen.

Man kann nur besorgt sein über den oft beachtlichen Abstand zwischen der offenen Haltung der leitenden Geistlichen, der Theologen und Intellektuellen, im Sinne der religiösen Toleranz, des ökumenischen Dialogs und des Strebens nach Frieden einerseits, und der Selbstgenügsamkeit, der Sektenhaftigkeit und dem Konservatismus der Gemeinden oder eines großen Teils ihrer Mitglieder andererseits. Es stimmt, dass in Afrika eine Art gelebte Ökumene die Gläubigen verschiedener Religionen in zahlreichen Familien zusammenführt, doch dieses Zusammenleben wird bedroht vom Ansteigen des Islamismus und dem Zuwachs an neuen Kirchen, die oft intolerant sind.

Der Extremismus und der Fundamentalismus sind zweifellos Ausdruck der Verunsicherung vieler unserer Zeitgenossen angesichts der rationellen Religionskritik, der wirtschaftlichen Krise und der Rätsel und Ungewissheiten des Lebens. Fragt sich nur, was die vorgeschlagenen Antworten wert sind. Die politische Instrumentalisierung Gottes führt zu Gewalt und Unrecht, während die unmittelbare Zuflucht zu übernatürlichen Mächten, um einen Arbeitsplatz zu finden oder um wieder gesund zu werden, nichts an den Lebensverhältnissen der Armen ändert, da die Mechanismen der Verarmung und der Beherrschung nicht analysiert werden, um zu einer wirksamen politischen Aktion zu gelangen. Diejenigen, die im Trüben fischen - meist handelt es sich um Arme, die gerissener sind als andere - nutzen die Leichtgläubigkeit des Volkes aus, indem sie sich mit dem Mäntelchen der Religion umkleiden. Die falschen Priester und falschen Heiler sind nicht mehr zu zählen ...

Wo ist Gott? Auf welcher Seite steht er? Nach Fabien Eboussi Boulaga, dem Philosophen und Theologen aus Kamerun, kann im Lebensplan „‚Gott' als offensive Kraft benutzt werden, um anzugreifen, zu überraschen, zu täuschen, zu betrügen, zu zwingen und zu ermüden. Er kann ebenso als Verteidigungskraft benutzt werden, um zu parieren, zurückzuschlagen, auszuweichen, sich zu schützen, zu brechen, zu befreien oder zu bedrohen"[10]. Im Kampf gegen den Tod nehmen alle Zuflucht zu Gott, Arme und Reiche, Gerechte und Ungerechte. Eine der wichtigen Fragen, die sich heute in Bezug auf die Religion stellen, ist ohne Zweifel diejenige, ob und wie man zu Gott Zuflucht nehmen kann, ohne die anderen auszuschalten und ohne sich selbst zu verlieren ...

[1] Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris 1991.

[2] Henri Maurier, *La Religion spontanée, Philosophie des religions d'Afrique noire*, Paris 1997, 75-76.

[3] Man lese dazu: Christian Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris 1988.

[4] Ebd., 76.

[5] Alain Marie (Hg.), *L'Afrique des individus*, Paris 1997, 67.

[6] Ebd., 91.

[7] Jean-Louis Schlegel, *Les religions, obstacles ou atouts pour le développement?* in: Foi et Développement, Nr. 324, Mai 2004. Ich orientiere mich im weiteren Verlauf meiner Darstellung an diesem Artikel.

[8] Ebd., 7.

[9] Ebd.

[10] Eboussi Boulaga, *À contretemps*, a.a.O., Paris 1991, 214. Auf Englisch: Christianity Without Fetishes: an African Critique and Recapture of Christianity (1984). With an additional comment by V. Y. Mudimbe and a new postscript by the author (Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie; Bd. 13) Münster u.a. 2002.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Auf der Suche nach der Schleuder Davids

Schöpfen aus den eigenen Quellen der Hoffnung

Felix Wilfred

Das Imperium, die Globalisierung, die Hierarchie und ein hegemonialer Universalismus - das sind einige der großen Herausforderungen, denen sich heute die unterworfenen Völker überall auf der Welt gegenübergestellt sehen. Wir verfügen auf globaler Ebene über keine geeigneten Instrumente und Mechanismen, um mit diesen erschreckenden Realitäten fertig zu werden. Doch noch immer hat es in der Geschichte der Menschheit einen David mit der Schleuder gegeben. Die Zukunft der Opfer und ihre Hoffnung auf eine andere Welt liegen in der Suche nach einer solchen Schleuder, im Aufgebot der eigenen kreativen Kräfte, in ihrer Widerstandskraft inmitten einer zur Zeit für sie selbst und die Menschheit hoffnungslos scheinenden Situation.

Eine ernüchternde Stimmung

Auf einer Konferenz an der Universität von Sevilla im März 2004 forderte Fred Dallmayr in seinem Beitrag eine Kapazität von internationalem Rang auf dem Gebiet des Rechts auf, Stellung zu nehmen zu der Art und Weise, wie man Saddam Hussein vor der Weltpresse und auf den TV Schirmen „in Ketten, mit zerzausten Haaren und ungepflegt“[1] vorgeführt hat. Das ist „so ziemlich genau die Art, wie die römischen Kaiser mit den besiegten barbarischen Königen umgingen“. Leider haben sich, so fügte er mit bedrückter Stimme hinzu, die Verhältnisse seit Cäsars Zeiten bei aller „christlichen Kultur“ kaum geändert.
Ich meine freilich, dass man genauer sagen müsste, die Menschheit habe doch manche Anstrengungen unternommen, eine höhere Stufe der Humanität zu erreichen und gesitteter miteinander umzugehen. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass Ereignisse wie die Kriege in Afghanistan und im Irak uns in menschliche Abgründe hineingestoßen und grundlegende Fragen um die Menschheit, ihre Überlebenschancen und ihre Zukunft, vor allem die ihrer schwächeren Mitglieder, neu aufgeworfen haben. Den Grund dafür müssen wir nicht in weiter Ferne suchen: Wir leben in einer Zeit, wo das Imperium und die Globalisierung, die Hierarchie und ein Universalismus, der das alles rechtfertigt, das Tagesgeschehen beherrschen. Heraus kommt dann schließlich eine Welt, die von tiefer Unsi-

cherheit und Hoffnungslosigkeit erfasst ist, auch wenn die Ursachen dafür unterschiedlich sein mögen.

Interessant ist, wie Norman Cantor bemerkt, dass die Pest im mittelalterlichen Europa die Menschen so sehr verunsicherte, dass sie sich in Vergnügungen stürzten, da ja der gegenwärtige Augenblick alles war, worüber sie verfügten, und keiner wusste, was der nächste Augenblick bringen würde.[2] Die heutige Konsumkultur und Vergnügungssucht sind Symptome einer tiefen Verunsicherung, nicht von Zufriedenheit und Hoffnung.[3] So löst zum Beispiel Arbeitslosigkeit und die damit verknüpfte Frustration bei den Betroffenen tiefe Besorgnis aus. Das Gleiche gilt von den Beschäftigten und ihrer Furcht, jeden Augenblick ohne Zukunftsaussichten aus dem Arbeitsprozess herauszufallen. In den Entwicklungsländern treiben zum Beispiel eine explosive und ungerechte politische Situation und nichtvorhandene elementare Lebensbedingungen die Menschen in den Selbstmordterror und den Tod durch Hungerstreik - und in beiden Fällen ist die eigentliche Ursache pure Verzweiflung.

Könnten die Utopien der Vergangenheit uns hier zur Hilfe kommen? Die Frage muss leider verneint werden. Die Ernüchterung, die viele Utopien der Vergangenheit hinterließen, kam daher, dass sie den Menschen eine *Fata Morgana* vorgaukelten, aber nicht in der Lage waren, sie, die Opfer waren, auf ein realistisches Ziel hinzulenken; sie lag aber auch daran, dass diese Utopien von Eliten strategisch ferngesteuert wurden, die sie meistens entgegen ihren Behauptungen, Stimme des Volkes zu sein, in Wirklichkeit für eigene Machtinteressen und zum persönlichen Vorteil ausnutzten, was die Dynamik vieler Revolutionen bezeugt.

Die Attacke einer konservativen „Revolution"

Meinem Eindruck nach spielt die Globalisierung heute, wie die Revolution in der Vergangenheit, so etwas wie die Rolle eines Mythos und übt auch, so könnte man meinen, die gleiche Funktion aus. In seiner *Geschichte der Russischen Revolution* bemerkt Leo Trotzki, der „unbestreitbarste Charakterzug der Revolution ist die direkte Einmischung der Massen in die historischen Ereignisse ... Die Geschichte der Revolution ist für uns vor allem die Geschichte des gewaltsamen Einbruchs der Massen in das Gebiet der Bestimmung über ihre eigenen Geschicke"[4]. Trotz aller schönfärberischen modernen Rhetorik ist die Globalisierung als Projekt eine konservative Revolution, die die Welt wieder in einen ungezügelten Kapitalismus zurückwirft.[5] Sie ist keine Revolution des Volkes, sondern wird von anderen für das Volk „erfunden", woraus die Drahtzieher dann ihren Profit ziehen, wie Tyrannei und Terror im Gefolge manch einer Revolution aus früheren Zeiten zur Genüge beweisen.

Die Globalisierung ist ein Täuschungsmanöver, hinter dem sich nackte Gewalt verbirgt, adrett gekleidet, damit sie öffentlich Anklang findet. Sie ist wohl kaum in der Lage, Hoffnungen zu wecken, so wenig wie die früheren Revolutionen es waren. Ich denke vielmehr, sich unter den gegebenen Umständen für die Globali-

sierung als neuen Hoffnungsträger für die Entwicklungsländer stark zu machen, wäre etwa das Gleiche, wie wenn Spanien der Schweiz raten würde, ihr gesamtes Kleingeld in den Aufbau einer starken Flotte zu investieren, um sich selbst zu verteidigen!

Der Verlust überkommener Rechte und die Armen als Bewahrer von Vernunft und Menschlichkeit

Eine düstere Stimmung liegt über der Menschheit, da einige der Errungenschaften ihres jahrhundertelangen Kampfes gleichsam über Nacht im Winde verweht sind. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948), die die Vereinten Nationen „als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal" betrachteten, sieht sich heute ernsthaft in Frage gestellt. Das Völkerrecht und die internationalen Konventionen zur Behandlung von Kriegsgefangenen und Häftlingen sind durch einen vom Imperium für sich in Anspruch genommenen Ausnahmestatus ausgehöhlt worden. Auf dem Arbeitsmarkt wurden die in den letzten 150 Jahren hart erkämpften legitimen Rechte der Arbeiterklasse und die errungene Sicherheit des Arbeitsplatzes durch Zeit- und Gelegenheitsarbeit wieder zunichte gemacht, die nur eine abgemilderte Form von Herrschaft darstellen.[6] Legitim erworbene soziale Rechte haben keinen Platz mehr. Sie alle mussten auf dem Altar des Imperiums und des Marktes, so scheint es, wieder als Opfer dargebracht werden.

Dieses Erbe legitimer Rechte wird durch eine seltsame Logik und durch Nützlichkeitsideologien ersetzt. Wie in der Vergangenheit, so rechtfertigt auch das heutige Imperium seine Herrschaft ideologisch. Wir alle sind Zeugen, wie unschuldige Zivilisten, die Kampfhandlungen zum Opfer fallen, schamlos und routinemäßig zu sogenannten „Kollateralschäden" erklärt werden und das Dogma vom „Präventivschlag" als *causa belli* herhalten muss. Solche ideologischen Gepflogenheiten des Imperiums haben ihre Glaubwürdigkeit verloren. Die Opfer haben aufgrund ihres gesunden Menschenverstandes, den die Natur ihnen mitgegeben hat, zu begreifen begonnen, dass die Sorge des Imperiums und des liberalen Kapitalismus um die Armen ebenso real ist wie die Tränen des Wolfes, der sieht, wie das Lamm im Regen nass wird.

Der Autor

Felix Wilfred wurde 1948 in Tamilnadu, Indien, geboren. Er ist Professor an der School of Philosophy and Religious Thought, State University of Madras, Indien. Er hatte Gastprofessuren an den Universitäten von Nijmegen, Münster, Frankfurt/Main und Ateneo de Manila inne und war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission des Vatikans. Seine Forschungen und Feldstudien verbinden heute Geistes- und Sozialwissenschaften in vielen Disziplinen. Veröffentlichungen u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement (1991); An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext (Frankfurt am Main 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Martyrium in den religiösen Traditionen" in Heft 1/2003. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Wenn angesichts solcher Entwicklungen selbst internationale Institutionen nicht in der Lage sind, den Lauf der Ereignisse zu kontrollieren, geschweige denn aufzuhalten, bleibt den Opfern nur eines übrig: den Reichtum ihrer eigenen Kreativität in die Waagschale zu werfen, damit die Flamme der Hoffnung nicht erlischt und der Traum von einer anderen Welt nicht stirbt. In einer Welt, wo das Imperium, die Globalisierung, die Hierarchie und ein hegemonialer Universalismus zusammenwirken, sind die Armen mit ihrem Widerstand, es entbehrt nicht der Ironie, zu Vorkämpfern der Vernunft geworden, indem sie der Willkür und dem Machtmissbrauch des Imperiums, das seine moralische Blöße unter dem Deckmantel der Vernunft verzweifelt zu verbergen sucht, die Maske vom Gesicht reißt. Auf ihre Weise und mit den geistigen und kulturellen „Waffen" ihrer Lebenswelt stellen die Opfer die für selbstverständlich gehaltene These in Frage: dass es zum gegenwärtigen Wirtschaftsmodell keine Alternative gebe und Gewinnmaximierung das höchste Glück des Menschen sei. Ebenso bestreiten sie die Loslösung wirtschaftlichen Handelns von sozialer Verantwortung, was doch nur den einen Zweck hat, das Modell des Sozialstaates für immer zu begraben.

Die Quellen der Menschlichkeit

Mit der Hinwendung zu den eigenen lokalen Ressourcen reagieren die Menschen auf die Krise, die ihren Alltag auf Schritt und Tritt begleitet und auch das Schicksal der Menschheit bestimmt. Ich glaube nicht, dass Ereignisse wie das Weltsozialforum oder der dramatische Protest von Seattle gegen die Welthandelsorganisation (WHO) imstande sind, das Imperium zum Einsturz zu bringen oder der Globalisierung Einhalt zu gebieten. Dennoch sind sie von hohem symbolischem Wert, und neue Symbole sind in der Tat das Gebot der Stunde. In diesen Ereignissen fließen viele Strömungen zu einem Dissens zusammen, der sich aus den lokalen Quellen speist und zu einem mächtigen Strom des Protestes anschwillt.

Der Reichtum ihrer Lebenswelt lenkt unseren Blick auf die tiefe Menschlichkeit, die in Geist und Herzen der Menschen verwurzelt ist und über Nützlichkeits- und Profitüberlegungen und die Ideologie der Kompetenz weit hinausgeht. Das erinnert mich an eine Gleichniserzählung von Mencius, eines Schülers des Konfuzius. Wenn ein Kind in den Brunnen zu fallen droht, dann springen wir spontan auf, um es davor zu bewahren. Und wir tun das nicht, damit wir öffentlichen Applaus oder die Dankbarkeit der Eltern des Kindes ernten.[7] Es ist einfach die Menschlichkeit in der Tiefe unseres Seins, die uns dazu antreibt. Die lokalen Quellen, aus denen das einfache Volk seine Kraft schöpft, sind voll von solch tiefer Menschlichkeit und sie haben in den vielen unscheinbaren Handlungen des Alltags, in ihren Geschichten, Liedern, Sprichwörtern und so weiter ihren unverwechselbaren Ausdruck gefunden.

Überfluss schwächt die Persönlichkeit und erzeugt eine brüchige Kultur. Die Konfrontation mit menschlichem Leid und die Reaktion darauf in Form von

einfühlendem Mitleid hat in den Opfern einige der Werte entstehen lassen, die eine andere Welt zukunftsfähig machen: Solidarität, Menschlichkeit, den Geist des Teilens, Überlebenskunst, Risikobereitschaft, Durchhaltevermögen und eine eiserne Entschlossenheit inmitten aller Schicksalsschläge. Anders als in der Welt des Imperiums und der Globalisierung wird in der Welt der Opfer das Gute nicht mit dem „Erfolgreichen" gleichgesetzt. Das Gute und Gerechte - das sind die Sinnwerte, wonach die Welt hartnäckig und kompromisslos streben sollte. Einige dieser Werte und intuitiven Einsichten haben in ihrer Alltagskultur feste Formen angenommen. Dieses ihr kulturelles Potential, in dem sich die Werte und Ideale einer künftigen Welt widerspiegeln, hilft ihnen, ihr Leben als Einzelne und in Gemeinschaft mit anderen mutig selbst in die Hand zu nehmen.

Hoffnung entsteht aus der Dynamik des Widerstands

Die Hoffnung auf morgen liegt im Widerstand von heute. Doch der Widerstand gegen das Imperium und die Globalisierung nimmt oft einen zwiespältigen Charakter an. Auf der einen Seite besteht die praktische Notwendigkeit, mit den gegebenen Verhältnissen zurecht zu kommen; auf der anderen steht die Weigerung zu kapitulieren und sich mit dem Unvermeidbaren stillschweigend abzufinden. Was aus Überlebensnotwendigkeit als Fügsamkeit erscheint, geht Hand in Hand mit der Praxis des Widerstandes. Ein gutes Einzelbeispiel für eine solche Situation ist Galilei, der auch eine Metapher für das Elend der unterworfenen Völker sein kann. Während er dem Schein nach der Ansicht zustimmte, dass die Erde sich nicht bewege, was die berüchtigte römische Inquisition von ihm verlangte, triumphierte dennoch sein Geist, als er am Ende des Prozesses vor sich hin murmelte *„eppure si muove"* (und sie bewegt sich doch). In den meisten lokalen Traditionen haben wir das Beispiel eines *Zusammenspiels von stillschweigender Fügsamkeit und Widerstand.*

Der Widerstand ist vielleicht nicht immer offen sichtbar, aber er ist da und äußert sich auf unzählige Weise und in den alltäglichsten Dingen. Das trifft für die *dalits* (Unberührbaren) in Südasien zu und ihre Art, mit der Kastenhierarchie und der Unterdrückung durch sie fertig zu werden.[8] Das gilt ebenso von den Bauern in Malaysia und ihrem Widerstand gegen die maßlosen Forderungen der Grundbesitzer. Nach umfangreichen Feldstudien über die Arten des Widerstands malaischer Bauern, bemerkt James Scott:

„Sie [die malaiischen Bauern] brauchen wenig oder gar keine Koordination oder Planung; sie benutzen indirekte Verständigungswege und informelle Netzwerke; sie verkörpern häufig eine Form individueller Selbsthilfe; typisch für sie ist, dass sie jede direkte, symbolische Konfrontation mit der staatlichen Macht vermeiden ... Meine Vermutung geht dahin, dass gerade diese Form des Widerstandes auf lange Sicht oft bedeutungsvoller und wirksamer ist als alles andere ... Was sich tagtäglich abspielt,

macht keine Schlagzeilen. Doch ebenso wie Millionen von anthozoischen Polypen zwangsläufig ein Korallenriff erzeugen, so erzeugen die vielfältigen Akte der Gehorsamsverweigerung und Konfliktvermeidung der Bauern Riffe ganz eigener Art, die dann zu politischen und ökonomischen Hemmnissen werden."[9]

Diese Dynamik des Widerstands, der sich in Tausenden von Jahren auf lokaler Ebene in den verschiedenen Kulturen herausgebildet hat, wird auf die globale Bühne übertragen und dort neu inszeniert. Die Tatsache, dass die Leute sich der Globalisierung anpassen, bedeutet nicht, dass man auf dieser Grundlage eine Zukunftsprojektion für die Welt entwerfen könnte. Denn tief im Innern wirkt eine andere Dynamik, die des Widerstandes. Und der leitet sich her aus den beklagenswerten Wirkungen der Globalisierung und des Imperiums, die man tagtäglich erfährt und aus dem Bewusstsein, dass es unter den gegenwärtigen repressiven Strukturen keine menschlichen Ideale und uneigennützigen Werte mehr gibt. Die Formen, die er auf der Makroebene annimmt, spiegeln dann nur die Erfahrungen und inneren Kräfte ihrer lokalen Lebenswelt wider, wie wir das im bereits angedeuteten Protest gegen die Welthandelsorganisation (WHO) oder in den Ereignissen auf dem Weltsozialforum gesehen haben.

Arundhati Roy, eine furchtlose Stimme gegen die Macht des Imperiums und seine kriegstreiberischen Reden, zeigt, wie die kleinen Leute mit ihren Mitteln in der Lage sind, sich dem Imperium entgegenzustellen und so neue Hoffnung zu schöpfen. In ihrer Ansprache auf der Schlusskonferenz des Weltsozialforums in Porto Alegre (2003) sagte sie, unsere Strategie sollte es sein, „[das Imperium] in Belagerung zu nehmen ... Es zu beschämen. Es zu verspotten. Mit unserer Kunst, unserer Musik, unserer Literatur, unserer Sturheit, unserer Freude und Brillanz, unserer puren Unnachgiebigkeit - und unserer Fähigkeit, unsere eigenen Geschichten zu erzählen".[10] Diese „Waffen der Schwachen" werden natürlich, soviel ist klar, das Imperium weder zum Einsturz bringen noch den Marsch der Globalisierung aufhalten. Doch ihre Macht kommt aus dem Erfindungsgeist und inneren Kräftepotential des Menschen, denen weder militärische Aufrüstung noch wirtschaftliche Macht auf Dauer widerstehen können.

Als ich im März dieses Jahres Südafrika besuchte, wo Gandhi sich der bitteren Realität der Rassendiskriminierung bewusst geworden war, las ich die umfangreiche Autobiographie von Nelson Mandela - *Der lange Weg zur Freiheit*[11]. Das Buch faszinierte mich ungemein, und mir kam zu Bewusstsein, was ein Schöpfen aus den eigenen Quellen der Kraft wirklich bedeutet und wie lokale Führer mit Utopien zu einer prägnanten Gestalt geformt werden. Die Apartheid war etwas, was es so nur einmal gab, und Mandela, dieser Staatsmann von überragender Größe aus dem ländlichen Afrika, hat es verstanden, die Ressourcen, Symbole und Strategien des Landes zu mobilisieren, um das herrschende Unterdrückungsregime zu bekämpfen. Die Art und Weise, wie dieses System der „Eisernen Faust" aufgebrochen und schließlich demontiert wurde, kann uns zeigen, wie wichtig ein nachhaltiger Dissens und Protest und wie wirksam lokale Kreativität in der Konfrontation mit Machtsystemen sein können.

Kleopatras Nase und der Lauf der Geschichte

Es ist eine Ironie des Schicksals, wie einige der Ideen und Denkmuster, die man schon lange *ad acta* gelegt glaubte, nun als Rechtfertigung in neuem Gewand wieder aus der Versenkung auftauchen. Eine solche Denkstruktur ist der historische Determinismus, wie er in Francis Fukuyamas Werk deutlich hervortritt. Er hat in seinen Formulierungen die unterschwelligen Gefühle der Jünger des Neoliberalismus auf die Spitze getrieben. Die Behauptung, mit dem Triumph des Kapitalismus sei die Endphase der Menschheitsgeschichte angebrochen, ist ja in Wirklichkeit nichts anderes als eine Form des Determinismus, der an Fatalismus grenzt und sich kaum von jenem Determinismus unterscheidet, der sich auf den Willen Gottes beruft, um Unrecht und Unterdrückungssysteme, die durch nichts zu rechtfertigen sind, dennoch zu legitimieren. Solche Behauptungen eröffnen den im globalen System machtlosen Völkern und den Opfern unserer Geschichte keine Handlungsräume, um sich eine alternative Ordnung der Dinge auch nur auszudenken. Wieder einmal sehen sich die Opfer mit einer offenbar stets wiederkehrenden Kurzsichtigkeit aller Imperien und Systeme konfrontiert: dem Glauben nämlich, mit ihnen sei der Gipfel der Menschheitsgeschichte erreicht.

Das großartige deterministische Schema der Weltgeschichte, das Hegel entworfen hat, dürfte das Letzte sein, woran die marginalisierten Völker zu glauben bereit sind (kein Wunder, dass Isaiah Berlin Hegel unter die sechs Feinde der Freiheit eingeordnet hat!).[12] Für Hegel ist Geschichte die Geschichte von Gewinnern und Erfolgreichen; Verlierer und Opfer haben keinen Platz in ihr. Francis Fukuyama scheint unter der Last dieser Tradition zu leiden. Das neue historische Credo heißt Markt und Liberalismus und alles, was die „Elenden dieser Erde" zu sagen haben, ist „Amen". Doch das werden die Opfer der Geschichte nicht tun, wenn wir uns von der Grundwelle des Widerstandes und des Protests aus allen Ecken der Welt gegen die vorherrschende Ordnung der Dinge tragen lassen.

Die Hoffnung der marginalisierten Völker beruht auf einer anderen Konzeption von Geschichte und ihrer Zukunft. Die Erfahrungen ihrer Lebenswelt und der gesunde Menschenverstand lehren, dass die Geschichte unberechenbar und voller Unwägbarkeiten ist. In ihrer Betrachtungsweise ist Geschichte keine Verkettung vorhersagbarer Ereignisse, die dem Schema von Ursache und Wirkung folgen. Die Naturwissenschaft macht auf der Basis verfügbarer Daten Projektionen in die Zukunft, die freilich im Unterschied zur erhofften künftigen Welt einer anderen Ordnung angehören. Die unterworfenen Völker dagegen verlassen sich auf eine Hoffnung, die auf moralischer Vernunft beruht und mit Befreiung verknüpft ist. Hoffnung durchbricht den Zyklus schlussfolgernden Denkens in den Kategorien von Ursache und Wirkung und schafft Raum für Überraschungen und das Unbekannte. Für die unterworfenen Völker und Opfer entzündet sich die Hoffnung an der Erfahrung von Würdelosigkeit, Leid, Entbehrung und Ungerechtigkeit. Niemand glaubt an den unvorhersagbaren Charakter der Geschichte mehr als die Marginalisierten unserer Welt. Aufgrund dieses Glaubens lehnen sie es ab, eine Entwicklung, nur weil sie unvermeidbar ist, auch als gerecht anzusehen.

Wie das einfache Volk seine Hoffnung trotz gegenteiliger Voraussagen lebendig erhält, illustriert das indische Sprichwort *Jenseits der Wolken gibt es tausend Sonnen.* Es inspirierte den bekannten französischen Journalisten Dominique Lapierre zum Titel seines faszinierenden Buches über die Hoffnung *Mille soleils.*[13] Die Einsichten antiker Historiker wie Thukydides und moderner Denker wie Pascal gehen in die gleiche Richtung. Wäre Kleopatras Nase nur ein klein wenig kürzer gewesen, hätte die Weltgeschichte einen anderen Verlauf genommen, und wenn Cromwell nicht jenes kleine Sandkörnchen in seiner Blase gehabt hätte, sähe Europa heute völlig anders aus.[14] Im Vertrauen auf einen anderen Verlauf der Geschichte kommen die Armen dieser Erde mit den Unsicherheiten ihres Lebens besser zurecht als die Eliten, die aus lauter Angst vor dem Unbekannten die Geschichte am liebsten als bloße Wiederholung der Gegenwart sähen.

Dem Anspruch auf universale Hegemonie entgegentreten

Wie von der Geschichte, so haben die marginalisierten Völker auch eine andere Vorstellung vom Universalen. Die Zukunft unserer Welt und ihre Hoffnung liegen in der Tat im Widerstand der unterworfenen Völker gegen die vorherrschende Vorstellung von dem, was universal zu gelten habe. Das Imperium, die Globalisierung und die Hierarchie scheinen das gleiche Verständnis von Universalismus zu teilen: nämlich ein expansionistisches und gleichmacherisches, das das Selbstbestimmungsrecht von Völkern bestreitet und Unterschiede und Pluralismus ignoriert. Universale Gültigkeit darf natürlich nicht mit Allgegenwärtigkeit verwechselt werden. Organisierte Hab- und Selbstsucht könnten überall auf der Welt gegenwärtig sein, wie uns das ein expansiver Kapitalismus und Markt laufend vorexerzieren, doch das bedeutet noch lange nicht, sie könnten damit die Bedingungen universaler Gültigkeit erfüllen, die ja im Grunde eine transzendentale geistige Eigenschaft ist.

Wahre Universalität ist nur dort möglich, wo es Opfer und Verzicht gibt. Erst die Fähigkeit, den Anderen anzunehmen, indem man die schützenden Hüllen der Kultur, Ideologie, Nation oder der Ethnie abstreift, lässt die Eigenschaft wahrer Universalität hervortreten. Daher könnte das, was universal zu gelten habe, sehr gut auf der lokalen Ebene, in der Erfahrung unterworfener Völker, bei Dorfbewohnern, die Analphabeten sind, und bei denen anzutreffen sein, deren Identität im Bewusstsein ihrer Ohnmacht liegt; gähnende Leere könnte sich dagegen bei den Wohlhabenden auftun, die, selbstbezogen und mit wenig Achtung vor den Anderen, in den großen Metropolen leben. Im Unterschied zur weltweit sich ausbreitenden Jagd nach Eigennutz leben die Armen im Einklang mit dem Geist echter universal geltender Werte, die unserer Welt Anlass zur Hoffnung geben. Die Jagd nach Eigennutz jedoch ist ein Feind der Universalität.

Die Kunst, Grenzen zu verschieben

Historisch gesehen wissen wir, dass keine Zivilisation oder Kultur sich in Absonderung von anderen, sondern in einem ständigen Prozess von Geben und Nehmen entwickelt.[15] Am besten können wir das am Beispiel des einfachen Volkes beobachten, im Leben der Armen. Grundlegend für sie ist eine Weltsicht, in der die Grenzen durchlässig und stets überschreitbar sind, aber auch immer wieder neu aufgerichtet werden könnten, wie zahlreiche Mikrostudien erkennen lassen. Sie haben in ihrer Kultur auch einfallsreiche Wege der Kommunikation und Verständigung entwickelt, von denen ich als den wichtigsten die *Kunst, die verschiedenen Grenzen zu verschieben,* bezeichnen würde. Diese Kunst ist in ihre Kultur und deren vielfältige Ausdrucksformen im alltäglichen Leben hineinverwoben.

Diesen kulturellen Reichtum an Verständigung und diese Kunst gilt es heute zu stärken, da sie die Hoffnung auf eine andere Welt in sich bergen, was man von der bedenklichen Sichtweise eines *Kampfes der Kulturen* nicht sagen kann, der als Grundlage Furcht und Unsicherheit und als Ziel die Behauptung von Macht hat. Das mit großem Werbeaufwand herausgebrachte Buch von Samuel Huntington enthält zwar da und dort minimal dosierte Überlegungen von allgemeiner Gültigkeit, im Grunde ist es jedoch ein fundamentalistischer Aufruf an den Westen, sich gegen den Ansturm anderer Kulturen zu wappnen, vor allem der islamischen und asiatischen.[16] Dabei vertritt der Autor die Ansicht, die Vereinigten Staaten sollten ihre kulturellen europäischen Wurzeln schützen und den Gefahren eines Multikulturalismus nicht erliegen. Es ist dieses Bündel von Ideen, das in der Außen- und Innenpolitik des Imperiums leider in die Tat umgesetzt wird.

All das zwingt uns wiederum, die Kultur und Lebensweise der als zweitrangig behandelten Völker als Wächter des Friedens einmal in ihrer ganzen Tiefe zu betrachten, da auch sie einen wahren Universalismus der Werte verteidigen. Der gemeinsame Überlebenskampf der kleinen Leute an der Basis führt die Menschen zusammen. Die tiefe Abneigung gegen alles Fremde sowie die Irritationen, mit denen im Westen der Diskurs über den Rechtsstatus von Ausländern, Einwanderern und Flüchtlingen geführt wird, steht in krassem Gegensatz zum Mitgefühl und zur tiefen Humanität, mit der einfache Leute im täglichen Leben einander annehmen und helfen, ohne groß nach der ethnischen, religiösen oder sprachlichen Herkunft zu fragen.

Abschließende Bemerkungen

In welchem Ausmaß das Frühchristentum als eine Bewegung der im sozialen Abseits lebenden Menschen für den Niedergang des Römischen Reiches verantwortlich war - diese Frage wird wohl kaum je eine abschließende Antwort finden. Eines ist jedoch klar: Das Christentum entwarf einen anderen Wertekanon und andere Lebensmodelle als die, auf die das Imperium sich verlässt: Macht, Armeen, Unterwerfung und Herrschaft. Die christliche Bewegung der Marginalisierten der Zeit war auch eine machtvolle Kritik am römischen Imperium, auf das die

Offenbarung des Johannes mit den Bildern des Tieres und der messianischen Wehen anspielt. Und die Klöster verkörperten mit ihrer „heiligen Einfachheit" und ihrem Gemeinschaftsgeist ebenfalls eine utopische Vision der Zukunft und eine andere Lebensform.

Die Benachteiligten der Geschichte von heute besitzen nicht jene Art von Waffen, die man braucht, um die Macht des gegenwärtigen Imperiums und dessen militärische, alle Kontinente und Meere kontrollierende Präsenz anzufechten; noch verfügen sie über die Macht, der Globalisierung und dem Einfluss transnationaler Konzerne und internationaler Finanzinstitute Einhalt zu gebieten. Stattdessen sind sie auf der Suche nach der Schleuder eines David. Was sie aber wirklich besitzen, das sind menschlicher Einfallsreichtum, Schwung sowie die Waffen der Kultur. Um sich klar zu machen, wie sehr die lokale Kreativität der Menschen ein anderes Bild von unserer Welt zu entwerfen vermag, brauchen wir uns nur die weltweite Umweltbewegung einmal genauer anzuschauen. Sie bezieht ihre Inspiration und ihre Strategien aus dem Erfahrungswissen und Einfallsreichtum der Menschen dort, wo sie leben, und ist so in unserer Welt zu einer überragenden Kraft aufgestiegen.[17] Dieses Bewusstsein kann unsere Hoffnungen nur beflügeln. Die heutige von Krisen und Verzweiflung geschüttelte Welt hat die Opfer gleichsam elektrisiert und zu einer Solidargemeinschaft zusammengeschmiedet, um gemeinsam und mit ihrem lokalen Kräftepotential sich den Machthabern, die alles kontrollieren, entgegen zu stellen. In diesem Kampf ist in den letzten Jahren eines ganz entschieden erreicht worden, nämlich die ideologischen Pfeiler niederzureißen, auf die sich das Imperium und die Globalisierung bisher gestützt haben. Die weltweite Bewegung für eine andere Welt hat die Hohlheit aller Rechtfertigungen von Herrschaft, Krieg, Gewalt und der Unantastbarkeit des Götzen Markt ans Tageslicht gebracht. Wir können nur hoffen, dass es nicht mehr lange dauern wird, bis die lokalen Sturzbäche sich in einen reißenden Strom verwandeln, der alles Inhumane in der gegenwärtig dominanten Weltordnung unter seinen Fluten begräbt. Wir hoffen aber auch, dass eine andere Welt nicht nur möglich ist, sondern an unseren Horizonten bald ihre ersten Strahlen aussenden wird.

[1] Fred Dallmayr, *Empire or Cosmopolis? Civilization at the Crossroads,* Vortrag, gehalten auf der internationalen Konferenz über Neokolonialismus in den Nord-Süd-Beziehungen an der Universität von Sevilla, Spanien, vom 2.-6. März 2004. Der Rechtswissenschaftler, dessen Reaktion er einforderte, war Francis Boyke, Professor für Völkerrecht an der Universität von Illinois.

[2] Vgl. Norman F. Cantor, *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World It Made,* New York 2002.

[3] Vgl. Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres,* Barcelona 1999.

[4] Leo Trotzki, *Geschichte der Russischen Revolution,* Band 1: Februarrevolution, Frankfurt am Main 1973, 7.

[5] Trotz meines großen Respekts vor den scharfsinnigen Kommentaren des Journalisten Thomas Friedman über viele zeitgenössische Probleme, vermag ich seine Ansicht nicht zu teilen, dass es „einen Weg nach vorn" gibt, nämlich die Globalisierung zum Nutzen der Armen wirken zu lassen. Das widerspricht der aktuellen Erfahrung in den Entwicklungsländern, wo diese Idee etwa auf den Versuch einer Quadratur des Kreises hinausliefe. Vgl. Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree,* New York 2000; deutsch: *Globalisierung verstehen. Zwischen*

Marktplatz und Weltmarkt, Berlin 1999. Eine professionelle kritische Perspektive bietet das wissenschaftliche und grundlegende Werk des Nobelpreisträgers für Wirtschaftswissenschaften Joseph Stiglitz, *Globalisation and its Discontents*, London 2002; deutsch: *Die Schatten der Globalisierung*, Berlin 2002 (München 2004).

[6] Vgl. Pierre Bourdieu, *Acts of Violence. Against the Tyranny of the Market*, New York 1996.

[7] Vgl. Judith A. Berling, *Threads of Hope in Traditional Chinese Religions*, in: Daniel L. Overmyer/Chi-Tim Lai (Hg.), Interpretations of Hope in Chinese Religions and Christianity, Christian Study Centre for Chinese Religion and Culture, Hong Kong 2002, 8.

[8] Vgl. S. C. Malik (Hg.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla 1997; Steven Parish, *Hierarchy and its Discontents*, Delhi 1997.

[9] James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of a Peasant Resistance*, Delhi 1990, XVI-XVII. Der Autor bezieht sich auf die südostasiatische Praxis, das Königtum als symbolische Einrichtung zu akzeptieren, dem König und der von ihm repräsentierten Sozialordnung aber Widerstand entgegen zu setzen, und er fährt fort: „Es versteht sich von selbst, dass diese religiösen Traditionen in Südostasien auch die ideelle Grundlage für zahlreiche Aufstände waren" (333). Wenn wir die Geschichte der Unabhängigkeitskämpfe in vielen Ländern der sich entwickelnden Welt analysieren, werden wir feststellen, wie durch die ständige Verwendung der „Waffen der Schwachen" die Kolonialherren sich bewusst geworden sind, dass das Land unregierbar sei. Häufig haben die Vorkämpfer der Unabhängigkeit wie Mahatma Gandhi, Sukarno oder Kenyata und andere den Widerstand des einfachen Volkes zu großen Bewegungen anwachsen lassen. Vgl. Hira Singh, *Colonial Hegemony and Popular Resistance. Princes, Peasants and Paramount Power*, Delhi 1998. Vgl. auch die in Indien herausgekommenen bedeutsamen Reihen mit zahlreichen Fallbeispielen des Widerstandes von Stämmen und Menschen aus den unteren Schichten: Ranajit Guha u.a. (Hg.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Delhi ab 1982.

[10] Arundhati Roy, *Confronting Empire*, in: dies., War Talk, Cambridge MA 2003, 112; deutsche Fassung: *Das Imperium und wir*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 2. 2003.

[11] Nelson Mandela, *Der lange Weg zur Freiheit. Autobiographie*, Frankfurt 1994; Originalfassung: *Long Walk to Freedom*, London 1999.

[12] Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, London 2003.

[13] Dominique Lapierre, *Mille Soleils*, Paris 1997.

[14] Vgl. J. S. Grewal, *Cleopatra's Nose*, in: Jayant V. Narlikar u.a.(Hg.), Philosophy of Science. Perspectives from Natural and Social Sciences, Shimla 1992, 188-198.

[15] Vgl. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1991; deutsch: *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*, München/Leipzig 1992; vgl. auch Anthony Disney/Emily Booth (Hg.), *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, Delhi 2000.

[16] Samuel Huntington, *The Clash of Cicilizations and the Remaking of World Order*, Delhi 1996; deutsch: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München [7]1998.

[17] Ich darf hier Umweltbewegungen anführen wie das *Chipko Movement*, an dessen Spitze einfache Frauen aus indischen Dörfern stehen, oder die Initiativen zum Überwachen der Wälder im östlichen Indien durch nicht weniger als 10.000 Gemeinschaften. Sie schützen die Wälder vor den räuberischen Wirtschaftsinteressen derer, die die Bäume fällen wollen. Vgl. Mark Poffenberger/Betsy McGean (Hg.), *Village Voices. Forest Choices. Joint Forest Management in India*, Delhi 1996.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Religion und Macht – für eine politische Zukunftsfähigkeit der Welt

Rudolf von Sinner

Die Kombination von Macht und Religion ergibt eine zumindest äußerst zweideutige, im schlimmsten Fall höchst explosive Mischung. Die Geschichte bietet eine Fülle von Beispielen, wo Religionen ihre Macht zu Herrschaftszwecken missbrauchten und nicht davor zurückgeschreckt sind, Menschen, die sie als Feinde betrachteten, zu beseitigen. Religiöser Fanatismus findet sich wahrscheinlich in allen Religionen, tritt aber in den großen Weltreligionen am sichtbarsten dort in Erscheinung, wo sie, wie bisweilen der Fall, im Verein mit einem Herrscher oder einer herrschenden Klasse der gleichen Glaubensrichtung in eine Machtposition aufgestiegen sind. Im Gegensatz dazu muss ein positiver Machtbegriff klar von Gewalt unterschieden werden, wie Hannah Arendt einleuchtend dargelegt hat.[1]

Eine relativ neutrale Definition der Macht stammt von Platon, der unter *dynamis* nicht nur die Wirkungskraft des Menschen, sondern das Vermögen von Seiendem überhaupt versteht, etwas zu vollbringen und zu tun. Max Webers berühmte Definition bringt das so zum Ausdruck: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht."[2] Paul Tillich legt den Schwerpunkt auf die innere Beziehung von Macht - verstanden als Seinsmächtigkeit, die sich selbst überschreitet - auf Liebe und Gerechtigkeit hin.[3] In feministischen und ökumenischen Kreisen wurde Beteiligung an der Macht zum Schlüsselbegriff für die, welche historisch gesehen in jeder Hinsicht davon ausgeschlossen waren.[4] Macht zu definieren ist eine sehr komplexe „Sache" - aber zugleich unerlässlich, da die Menschen nie in völlig symmetrischen Beziehungen zusammenleben. Macht ist immer Macht über jemanden. Ihre Rechtmäßigkeit hängt davon ab, ob sie einem allgemein anerkannten Zweck dient.

In diesem bescheidenen Beitrag werde ich über Macht im *politischen* Sinne sprechen, wobei ich ihre Notwendigkeit durchaus anerkenne, mir aber ihrer Zwiespältigkeit wohl bewusst bin. Ich werde auch auf die Stärkung der Persönlichkeit von Frauen und Männern als Bürgern eines Staates eingehen, wozu die Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten, vor allem in jenen Gesellschaften, die erst kürzlich den Übergang von einer autoritären zu einer demokratischen Regierungsform geschafft haben. Ich beschränke mich dabei auf die christlichen Kirchen, da ich diese Ausprägung von Religion am besten kenne und sie im Mittel-

punkt meiner Forschungsarbeit stehen. Ich habe jedoch den Eindruck, dass die gleichen Aspekte auch in anderen Religionen herausgegriffen und vergleichbare Ergebnisse gefunden werden könnten. Ein Machtgebrauch, der sich vom dreieinigen Gott inspirieren lässt - und stets an sein Wesen rückgebunden bleibt - bietet, wie ich begründen werde, unter den gegebenen Umständen einen wichtigen Bezugspunkt für Aktionen, die eine Machtbeteiligung und Stärkung der Persönlichkeit zum Ziel haben. Da ich in Brasilien lebe, arbeite und meine Forschungen betreibe, ist natürlich dieses Land der bevorzugte Kontext der folgenden Überlegungen, mit Seitenblicken da und dort auch auf andere Länder.

I. Politische Theologie

Unter den wachsenden Beschränkungen der Freiheit im aufsteigenden Nazireich erklärte Erik Peterson, ein lutherischer Theologe, der 1930 zum Katholizismus übertrat, den „Bruch mit jeder ‚politischen Theologie' ..., die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht"[5]. Die Entwicklung einer trinitarischen Theologie in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten war in seinen Augen eine Absage an die Legitimität eines monarchischen Gottesbildes, das sich auf Erden in einem menschlichen Monarchen widerspiegelt, für den „ein Gott, ein Reich, ein Herrscher" auf ein und derselben Linie liegen. Für Peterson war das eine These, die Origenes und vor allem Eusebius von Caesarea vertreten hatten, um das Zusammenfallen der *Pax Romana* bzw. der *Pax Augusta* und der Geburt Jesu zum Lobe des Kaisers und seines Imperiums theologisch zu interpretieren. Was Peterson freilich insgeheim ansprach, war die religiöse Legitimation des Deutschen Reiches unter der Nazi-Ideologie, die von römisch-katholischen wie protestantischen Theologen damals willig bereitgestellt wurde. Er wollte sich insbesondere von der „politischen Theologie" seines Freundes Carl Schmitt, eines Staatsrechtlers, distanzieren, nach dessen Meinung „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe"[6] seien - wie Gott allmächtig sei, so halte auch der politische Souverain alle Macht in Händen, einschließlich der Macht, einen Ausnahmezustand auszurufen. Für Peterson schloss das Geheimnis eines dreieinigen Gottes jedwede Korrespondenz

Der Autor

Rudolf von Sinner, geboren 1967 in Basel/Schweiz, Dr. theol., ist Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ökumene und Interreligiöser Dialog an der Escola Superior de Teologia in São Leopoldo/Brasilien und Geistlicher der Evangelikalen Kirche Lutherischer Konfession in Brasilien. Er verfasste ein breites Spektrum von Artikeln und Beiträgen zu Fragen der ökumenischen Hermeneutik, der kontextuellen Theologie und zur ökumenischen politischen Ethik, u.a.: Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (Tübingen 2003). Zur Zeit arbeitet er an einem größeren Forschungsprojekt über den Beitrag der brasilianischen Kirchen zur „cidadania". Anschrift: Escola Superior de Teologia, Cx. Postal 14, 93001-970 São Leopoldo-RS, Basilien. E-Mail: r.vonsinner@est.com.br und www.est.com.br.

im Leben der Menschen aus und daher könne auch kein Staat für sich in Anspruch nehmen, Gottes irdischer Repräsentant zu sein.

Etwa fünfzig Jahre später formierte sich die „neue Politische Theologie" im Gefolge von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann. Moltmann übernahm ausdrücklich die von Peterson vertretene These, allerdings nur in ihrer kritischen Einstellung gegenüber einer monarchisch orientierten Politischen Theologie. Nach ihm setzte die Trinitätslehre keineswegs jeder Politischen Theologie ein Ende, sondern bot exakt die Grundlage für einen demokratischen Begriff des Politischen, indem sie jeder Monopolisierung von Macht die Legitimation absprach.[7] Einige Jahre später schwenkte Leonardo Boff auf eine ähnliche Linie ein, indem er die Trinitätslehre als Kritik an der Machtanhäufung in Politik und Kirche ansah, wie man sie im brasilianischen Kontext erleben konnte; für ihn war diese Lehre „das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens ..., das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und Unterschiede achtet. Aufgrund des Glaubens an den dreieinigen Gott fordern die Christen eine Gesellschaft, die Bild und Gleichnis der Dreifaltigkeit sein kann"[8].

Sowohl dieser neue Typ von Politischer Theologie wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie haben (uns) klar gemacht, dass es so etwas wie eine politische Neutralität der Kirche nicht gibt. Die Kirche steht entweder auf der Seite der Mächtigen oder der Ohnmächtigen oder in einer dialektischen Position dazwischen. Grundlage für diese Position ist ein besonders tiefer Glaube an Gott sowie eine Auslegung des Kontextes, die sich von allen anderen qualitativ unterscheidet. Wir sollten uns vor leichtfertigen Analogien hüten, so als ob das Bild, das wir uns von Gott machen, ohne weiteres aus unserer menschlichen Realität ableitbar wäre - wie Feuerbach meinte - oder als ob wir von unserer Gottesvorstellung mühelos auf eine ganz bestimmte Gesellschaftsform schließen könnten. Vielmehr gewinnen wir unser Gottesbild aus dem komplexen Zusammenwirken von Text und Kontext, Evangelium und Kultur. Doch Moltmann, Boff und andere haben Recht, wenn sie darauf bestehen, dass ein Gott, der in sich eine dreipersonale Beziehung darstellt, der seine Göttlichkeit in unterschiedlichen Formen offenbart, aber die gleiche Identität behält, der liebende Nähe und dynamisches Wirken ist und kein entrückter Herrscher, - dass ein solcher Gott Menschen viel zu sagen habe, die ihrer Rechte beraubt sind, die nicht einmal ihre Grundbedürfnisse befriedigen können und sich nach Achtung und einem Leben in Anstand sehnen. Damit ist nicht gesagt, dass ein im strengen Sinne monotheistisches Gottesbild nicht dem Machtmissbrauch widerstehen und zum rechten Gebrauch anspornen könnte - im Gegenteil, war es doch gerade Israel, das Herrschaft und Heil, ganz anders als Ägypten, scharf trennte und damit den König entmythologisierte, indem es ihm jeden göttlichen Charakter absprach.[9] Doch in einem christlichen Kontext ist es höchst bedeutsam, die Tiefe eines dreieinigen Gottesbildes auszuloten, um über das Leben im „Haushalt Gottes" nachzudenken.[10]

II. Eine neue Aufgabe in einem gewandelten Kontext

Politische Theologie, wie ich sie hier verstehe, ist eine explizit theologische Reflexion über die politische Positionierung der Kirche in einem gegebenen Kontext. Die Befreiungstheologie ist eine solche Politische Theologie, sofern sie den Widerstand gegen politische und wirtschaftliche Herrschaftsstrukturen mobilisierte.[11] Unter den Militärdiktaturen Lateinamerikas bildeten christliche Basisgemeinschaften, von einer befreienden Theologie inspiriert, die Grundlage für den Widerstand gegen staatliche Repression und für den Kampf um bessere Lebensbedingungen im Alltag - um maßgebliche Beteiligung an bestehenden Machtstrukturen, um Wasserversorgung, eine richtige Abwasserbeseitigung, um schulische Ausbildung, Freizeiteinrichtungen und dergleichen mehr. In Brasilien vor allem wurden sie dabei von der römisch-katholischen Hierarchie unterstützt. In Südafrika richtete sich der Widerstand gegen das rassistische Apartheidsystem, wobei die lokalen Kirchen und internationalen kirchlichen Organisationen wie der Ökumenische Rat der Kirchen die Menschen unterstützten. Kirchen, die die Apartheid weiterhin als ein System gottgewollter Rassentrennung verteidigten, wurden vom Reformierten Weltbund diskreditiert und ihre Mitgliedschaft suspendiert. In Südkorea sammelte die *minjung*-Theologie „das Volk" zum Widerstand unter der Diktatur. In diesen und vielen anderen Fällen waren die Kirchen in unterschiedlichem Ausmaß sowohl Teil des Problems - sofern sie das Regime unterstützten - als auch wichtiger, bisweilen einziger Freiraum für den Widerstand.

Zum Glück hat sich in allen angeführten - und auch in vielen anderen - Ländern die politische Situation tatsächlich von Grund auf gewandelt. Autoritäre Regierungsformen wurden allmählich von demokratischen abgelöst, Organisationen einer Zivilgesellschaft (wieder) zugelassen. Das bedeutete auf der einen Seite den Verlust kirchlichen Einflusses. Die Kirchen sind nun nicht mehr der herausragendste, geschweige denn der einzige Ort für kritisches politisches Engagement. Im besten Fall sind sie einer von vielen Akteuren der Zivilgesellschaft. Auf der anderen Seite muss eine Politische Theologie in der so gewandelten Situation einen neuen Standpunkt gewinnen. Was Walter Altmann, in Übernahme eines von Ulrich Duchrow entwickelten Begriffs, eine „kritisch-konstruktive Beteiligung" der Kirchen an der Politik nannte, ist nicht länger nur in den „alten" westlichen Demokratien möglich, sondern bildet in den Ländern, die den Übergang vollzogen haben, eine reale Option.[12]

Die Befreiungstheologie mit ihrer „Option für die Armen" und ihrem Bestreben, von jeder Art von Unterdrückung zu befreien, die auf sozialen, ökonomischen, geschlechtsspezifischen, ethnischen oder anderen Hierarchien beruhen, muss nun von bloßer Opposition Abstand nehmen und einen aktiven Beitrag zum Wohl der Gesellschaft leisten - da ihre Vertreter nicht selten einen beachtlichen politischen Einfluss ausüben: als Mitglieder der Regierung oder regierungsnaher Organe, in einer Führungsposition einer mächtigen Nicht-Regierungsorganisa-

tion (NRO) oder sogar in einem hohen kirchlichen Amt. In einem einflussreichen Artikel forderte der Brasilianer Hugo Assmann eine „Theologie der Solidarität und der Staatsbürgerschaft“[13] als Fortsetzung der Befreiungstheologie. In der sich herausbildenden Postapartheidsgesellschaft Südafrikas sprach sich Charles Villa-Vicencio für eine „nachexilische Theologie“ im Sinne einer „Theologie des gesellschaftlichen Neuaufbaus“ aus. Er stellt fest:

„Utopische Träume sind wichtig, aber sie reichen nicht aus, um etwas von den Strukturen der Unterdrückung qualitativ Verschiedenes zu schaffen ... Damit die Träume der Unterdrückten Wirklichkeit werden können, müssen sie in politische Programme und Gesetze umgesetzt werden, die erstens denen zugute kommen, die mit Blick auf eine neue Ära gehofft und gekämpft haben und die zweitens die neue Gesellschaft gegen Missbrauch schützen, wie er die vergangene Unterdrückung kennzeichnete.“[14]

Diese Position ist nicht völlig neu. Theologien, die die gesellschaftliche Neugestaltung zum Gegenstand haben, sind in Europa, Indien und in einem breiten ökumenischen Diskurs schon vor dem Zweiten Weltkrieg und danach entwickelt worden und haben die Bewegung *Life and Work* ins Leben gerufen.[15] Sie waren jedoch je nach Zeit und Örtlichkeit von wechselnder Bedeutung; vorausgesetzt dabei war stets ein Augenblick des „Erwachens“ nach einer tiefen Krise oder verheerenden Katastrophe, die in einem demokratischen Prozess zu überwinden ist, in dem eine Vielzahl von Akteuren zu ihrem Beitrag aufgefordert werden.
Nach meinem Dafürhalten ist die Zeit der „großen Sprüche“, ob nun zugunsten einer großartigen Utopie oder einfach in Opposition zu einer als Übel angesehenen Regierungsmacht, endgültig vorbei. Gewiss, das Bedürfnis nach einer von einer Zukunftsvision getragenen Hoffnung besteht weiter und eine kritische Identifikation unterdrückender Machtstrukturen ist nach wie vor wichtig. Vordringlich jedoch ist nun ein Beitrag zu konkreten Maßnahmen, die das Leben der Menschen verbessern und sie in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Selbstwertgefühl so stärken, dass sie zu unerschrockenen Bürgern werden, die sich ihres Platzes in der Gesellschaft bewusst sind, ausgestattet mit dem Recht ungeschmälerter Beteiligung am politischen und gesellschaftlichen Leben und der Möglichkeit, dieses Recht auch wirksam auszuüben. Ein Weg, diesen Prozess zu verstehen, ist der Aufbau der *cidadania* (Staatsbürgerschaft), der ich mich jetzt zuwenden werde.[16] Ähnliche Bestrebungen lassen sich auch in anderen Ländern feststellen.

III. Die Kirchen als Schulen der Staatsbürgerschaft

Staatsbürgerschaft meint die Zugehörigkeit einer Person zu einem bestimmten Staat, die gewisse Rechte und Pflichten mit sich bringt. Über diese fachterminologische Definition hinaus wird dieser Ausdruck gewöhnlich gebraucht, um den effektiven Zugang der Bürger zu ihren Rechten und Pflichten und deren

Ausübung zu bezeichnen. In einem weiteren Sinne, so wie im heutigen Brasilien üblich, kann *cidadania* auch als *die subjektive Seite der Demokratie* gesehen werden: Ist Letztere ein Regierungssystem, dessen Bestand formal durch eine Reihe von repräsentativen Institutionen gewährleistet wird, die sich regelmäßig und in Konkurrenz mit anderen zur Wahl stellen müssen, sowie durch Gesetzestexte, die seine grundlegenden Ziele sowie die Regeln für sein Funktionieren umschreiben, dann bedeutet *cidadania* eine echte Mitwirkung der Bürger am Aufbau einer demokratischen und verlässlichen Gesellschaft, wobei sie sich ihres staatsbürgerlichen Status bewusst und gewillt sind, ihre darin begründeten Rechte und Pflichten auch wahrzunehmen.

Das setzt natürlich voraus, dass die Bürger über ihre Rechte und Pflichten Bescheid wissen. Außerdem müssen sie davon überzeugt sein, dass es in der Tat für sie vorteilhaft sei, wenn alle die gesetzlich vorgegebenen Rechte und Pflichten einhalten. Doch genau dieser Aspekt kann nicht einfach als selbstverständlich vorausgesetzt werden. In Brasilien zum Beispiel hat die Demokratie zwar ausgezeichnete Gesetzestexte hervorgebracht, doch die alten Machtstrukturen sind geblieben, ebenso ein weit verbreitetes Misstrauen gegenüber der Funktionsfähigkeit des Staatsapparates.

Es gibt gute historische Gründe für einen solchen Mangel an Vertrauen. Das Rechtssystem unter dem Militärregime war korrumpiert, obschon die Fassade einer formalen Legalität während der ganzen autoritären Periode in vieler Hinsicht aufrecht erhalten blieb. Auch heute nach der Rückkehr zur Demokratie haben viele Bürger Schwierigkeiten, ihre Rechte wahrzunehmen, es sei denn, ihnen steht zur rechten Zeit und am rechten Ort ein „Pate" zur Seite. Laut dem brasilianischen Anthropologen Roberto DaMatta stoßen hier zwei kulturelle Wirkungskreise aufeinander.[17] Das traditionelle System sieht den Menschen als „Person" mit Bindung an eine „Familie", deren „Haupt" ein Vater, Unternehmer, ein Politiker oder ein anderer mächtiger Patron ist. Es ist gerade diese Beziehung zu einem solchen Patron, wodurch Personen erhalten, was sie brauchen, im Unterschied zu anderen, denen keine solche Protektion zuteil wird.

Auf der anderen Seite geht das Gesetz von einander gleichgestellten bzw. gleichberechtigten „Individuen" aus. Diese werden jedoch als Bürger zweiter Klasse angesehen, heißt es doch so schön: „Für die Freunde alles, für die Feinde das Gesetz." Das bedeutet: Die „Individuen", die auf das Gesetz angewiesen sind, haben keine Freunde und sind, da keiner „Familie" zugehörig, von der „wirklichen" Gesellschaft effektiv ausgeschlossen. Beziehungen des Familientyps bieten (zwar) eine gewisse Art von Integration und bringen Vorteile mit sich, doch erweisen sie sich als Hindernis, wenn es darum geht, die Gleichberechtigung und Verschiedenheit des Individuums anzuerkennen sowie ein übergreifendes Grundvertrauen in allgemein anerkannte und für eine Demokratie unabdingbare Regeln aufzubauen.

Die Kirchen spielen wegen ihres Einflusses auf das sittliche Verhalten und weil sie selbst in den ärmsten Gebieten einen mehrheitlichen Anteil der Bevölkerung erreichen, für die Bildung der Bürger und ihr Rechtsempfinden tatsächlich eine

bedeutsame Rolle. Es hat den Anschein, dass jene von ihnen am wirksamsten sind, die am wenigsten von *cidadania* und von Rechtsansprüchen reden: die sogenannten *creentes* (Gläubigen), in der Hauptsache die Pfingstler. Als konkretes Beispiel, wo ihre Bedeutung am augenfälligsten ist, möchte ich die allgegenwärtige Kriminalität anführen, besonders jene rund um den Drogenhandel. Der Autor des Buches, auf dem der hochgepriesene Film *Cidade de Deus* (Stadt Gottes) beruht, Paulo Lins, schrieb während seiner anthropologischen Untersuchungen zusammen mit einem Kollegen einen Artikel über *Banditen und Evangelikale: Extreme, die sich berühren.* Darin argumentiert er, „der Mythos, der Weg in die Kriminalität kenne keinen Ausweg, hat *eine* sichere Ausnahme: die Bekehrung des Straftäters"[18].

Ganz ähnlich äußert sich Drauzio Varella, der im riesigen *Carandiru*-Gefängnis von São Paulo eine Zeitlang als Arzt Dienst tat; für ihn bieten die pfingstkirchlichen *Assemblies of God* höchstwahrscheinlich das einzig wirkliche Projekt einer Resozialisierung im Gefängnis.[19] Als Grund gibt er an, dass diejenigen, die dort den Weg zu Gott finden, vom Zwang, sich dem unerbittlichen Verhaltenskodex der Mitgefangenen zu beugen, ausgenommen sind, sich Respekt verschaffen und Schutz genießen. Außerdem können sie nach ihrer Entlassung aus der Haftanstalt von einem tragfähigen Netzwerk von Beziehungen aufgefangen werden, das ihnen zu einem Neuanfang verhilft und sie vor Rückfall bewahrt. Und genau das ist es, was diese Kirche selbst behauptet: Sie verhelfe Frauen und Männern aus den Randzonen der Gesellschaft zu neuen Lebenschancen, die sich sichtlich zu achtbaren Persönlichkeiten entwickeln.[20]

Das klingt nun alles sehr moralisierend und äußerst abgehoben von der realen Wirklichkeit der *cidadania.* Doch die Grundlage dafür, dass die Kirche sich gegenüber dem Staat so positioniert, ist in der Tat Röm 13,1, wo es klar heißt: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam", wenn auch Apg 5,29 das Fenster noch einen Spaltbreit für Kritik offen lässt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen." Die *Assemblies of God* legen mehr Wert auf Pflichten als auf Rechte. Dennoch, diese Kirche gibt Frauen und Männern wirklich das Gefühl für Würde zurück, so dass sie sich wieder als wahre Bürger empfinden können. Und sie werden in ihrer freien Selbstverfügung so gestärkt, dass sie wieder ein Leben als geachtete Persönlichkeiten führen können.

Das rasante Anwachsen der Pfingstkirchen in Brasilien und anderen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens zeigt, dass sie sich immer mehr auch zu einer politischen Kraft entwickeln. Vielerorts werden sie von Politikern zwecks Stimmenfang umworben.[21] Offensichtlich schlägt hier Ermutigung zu einem selbstbestimmten Leben leicht in eine zweideutige Machtpolitik um, die nicht selten unmerklich interessengeleitete Züge annimmt und, schlimmer noch, in Korruption abgleitet. Doch das sollte uns nicht den Blick auf die großen Vorzüge verstellen, die diese Kirchen ihren Gläubigen zu bieten haben und die das offensichtlich mit mehr Erfolg tun als die christlichen Basisgemeinden.[22]

Unterstreichen möchte ich in diesem Zusammenhang, dass eine Demokratie, die

sich in ihrem Bestand festigen soll, Bürger braucht, die einen positiven - nicht positivistischen - Rechtsbegriff haben und von gegenseitigem Grundvertrauen getragen sind.[23] Das ist für ein vernünftiges Austarieren der Macht im öffentlichen Raum ausschlaggebend. Kirchen, und in einem weiteren Sinne Religionen, haben den Trägern staatlicher Verantwortung eine kritisch-konstruktive Partnerschaft anzubieten und sind zugleich eine Schule der Demokratie. Natürlich können sie die eigene Organisation von den Anforderungen der *cidadania* nicht ausnehmen, sonst verlieren sie ihre Glaubwürdigkeit. Luther hatte Recht, wenn er darauf pochte, dass Kirche und Staat zwei verschiedene Reiche seien - in dem Sinne, dass ihre jeweilige Zuständigkeit und spezifische Verantwortung nicht verwischt werden dürften. Doch er bestand auch darauf, dass beide Bereiche dem Gericht Gottes unterlägen und die Kirche in der Tat verpflichtet sei, auch dem Staat gegenüber als kritischer Wächter aufzutreten. Römer 13 ist immer auch im Zusammenhang mit Offenbarung 13 zu lesen, wo die Ambivalenz der staatlichen Macht klar ausgesprochen ist. Wir sollten jedoch nicht vergessen, dass nicht selten die Kirchen es waren, die ihre Macht anhäuften und missbrauchten, und dass die Menschenrechte, historisch betrachtet, eher *gegen* als *mit* ihrer Einwilligung und Macht errungen werden mussten. Die Kirchen haben nicht aufgrund eigener Vollkommenheit etwas anzubieten, sondern weil ihre Macht - und in der Tat ihr Verständnis von Macht - wesentlich an Gottes Macht rückgebunden bleibt, von der sie ihre tiefste Inspiration bezieht, aber auch schärfster Kritik unterliegt. Ihr Vertrauen gründet in Gott, von wo aus es auf andere Menschen ausstrahlen kann, indem sie Einsichten in eine Ethik der Verletzlichkeit, nicht der Gewalt vermittelt.[24]

IV. Abschließende Bemerkungen: Religion, Macht und Zukunftsfähigkeit

Macht ist, wie bereits gesagt, in höchstem Maße zweideutig, aber unerlässlich. Politische Macht - bisweilen im Verein mit religiöser Macht, bisweilen im Gegensatz zu ihr - wirkt sich auf jeden von uns aus. Es ist nicht hilfreich, sie nur negativ zu bewerten oder gar zu dämonisieren, sonst bleiben nur zwei Optionen übrig: auf eine entfernte Insel auszuwandern oder Zellen des Widerstandes aufzubauen, womit man aber die Chance zu konstruktiver Zusammenarbeit vertut, die meiner Ansicht nach heute dringender als je zuvor benötigt wird. Macht sollte als etwas Notwendiges angesehen werden, die in ihrer konkreten Ausprägung im Idealfall von der gesamten Bevölkerung zu kontrollieren wäre. Damit sie zukunftsfähig, wohltuend für Menschen und Umwelt sei, braucht sie die kritisch-konstruktive Zusammenarbeit aller.

Daher muss Macht, was die Art ihrer Ausübung angeht, vom christlichen Standpunkt aus sich an theologischen Kriterien messen lassen. Dazu findet sich vieles in der Bibel, was einen soliden und vernünftigen Machtbegriff begründen kann; Hans-Ruedi Weber stellte das sogar in den Mittelpunkt einer biblischen Theolo-

gie.[25] Aus christlicher Perspektive bleibt menschliche Macht stets an Gottes Macht rückgebunden, die Menschen zu Mitschöpfern macht, die deren Ausübung aber durch Werte wie Liebe und Gerechtigkeit begrenzt. Wer immer nach Machtausübung strebt, sollte in erster Linie dienen.

Sodann ist die weitere Tatsache von zentraler Bedeutung, dass Christus in der Menschwerdung sich selbst entäußerte, indem er seine göttliche Macht dazu verwandte, zu heilen und Menschen, vor allem die Marginalisierten, in ihrem Personwert zu stärken. Das Paradigma der Macht ist Gott selbst, der Mensch wurde und dadurch seine Macht zurücknahm. Gott ist ein dynamischer (sic!) und mitfühlender Gott, in sich unterschieden als eine Gemeinschaft von Personen in liebender Beziehung zueinander. Auf der Grundlage dieses trinitarischen Gottesbildes können Christen für die Zukunftsfähigkeit der Welt einen bedeutenden Beitrag leisten, indem sie eine befreiende Theologie in eine Theologie der *cidadania* hinüberführen.

[1] Hannah Arendt, *On Violence*, New York/London 1970; deutsch: *Macht und Gewalt*, München [14]2000.

[2] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen [5]1972, 28; Volker Gerhardt, *Macht* I. Philosophisch, in: TRE, Bd. 21, Berlin 2000, 648-652, hier 649.

[3] Paul Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological Analysis and Ethical Application*, New York 1954; deutsch: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Berlin/New York 1991 (unveränderter photomechanischer Nachdruck).

[4] Vgl. Charles C. Est, *Power*, in: Nicholas Lossky u.a. (Hg.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 2002, 919-923.

[5] Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, in: Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften I., Würzburg 1994, 23-81, hier 59. In einem größeren Zusammenhang wird die Frage behandelt in der sehr instruktiven Arbeit von David Nicholls, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1994.

[6] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränitat* [1922], Berlin [6]1993, 43.

[7] Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München [2]1986.

[8] Leonardo Boff, *A trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis 1986. Deutsch: *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 24; vgl. Rudolf von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Tübingen 2003, 59-195. Vgl. auch Boffs berühmtes Werk über die Kirche: *Igreja: carisma e poder. Ensaios de Eclesiologia Militante*, Petrópolis 1981, deutsch: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf [2]1985.

[9] Vgl. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000.

[10] Vgl. Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989, wo er einen offensichtlichen Wechsel von einer christozentrischen zu einer trinitarischen Theologie beschreibt. Zu neueren Überlegungen, u.a. über den legitimen Gebrauch von Macht in einer globalisierten Welt, vgl. seine Arbeiten: *For a Culture of Life. Transforming Globalizsation and Violence*, Genf 2002 und *Rationale for a New Ecumenical Discourse on Power*, Zusammenfassung eines Beitrags für die beratende Konsultation über *Interrogating and Redefining Power*, Cre-Bérard, Schweiz, 10. Dezember 2003. Raiser, der mir

den Text auf meine Bitte hin zusandte, endet mit dem Satz: „Es gibt keinen besseren Weg, uns von den kapitalistischen oder militaristischen Modellen der Macht frei zu machen als die Hinwendung zum trinitarischen Modell."

[11] Zu einer bereits „klassischen" theoretischen Reflexion über die Befreiungstheologie als eine Theologie des Politischen vgl. Clodovis Boff, *Teologia e Prática - Teologia do Politico e suas mediações*, Petrópolis 1978, deutsch: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983. Was hier mit einer „Theologie des Politischen" gemeint ist, bezeichnen andere Autoren in anderen Zusammenhängen als *public theology*; vgl. Peter Scott/William T. Cavanaugh (Hg.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden/Oxford/Victoria 2004.

[12] Walter Altmann, *Luther and Liberation. A Latin American Perspective*, Eugene 2000, 69-83, vor allem 80ff; Ulrich Duchrow (Hg.), *Lutheran Churches - Salt or Mirror of Society*, Genf 1977, 300-307.

[13] Hugo Assmann, *Critica à Lógica da Exclusão. Ensaios sobre economia e teologia*, São Paulo 1994, 13-36.

[14] Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-Building and Human Rights*, Cambridge/New York/Oakleigh 1992, 29; deutsch: *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Freiburg 1995, 32 f., 41.

[15] Paul Albrecht, *Society*, in: Nichlas Lossky u.a. (Hg.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 2002, 1049-1053; vgl. auch Lewis S. Mudge/Thomas Wieser (Hg.), *Democratic Contracts for Sustainable and Caring Societies. What Can Churches and Christian Communities Do?* Genf 2000.

[16] Vgl. Rudolf von Sinner, *Healing Relationships in Society. The Struggle for Citizenship in Brazil*, in: The International Review of Mission 93 (2004), Nr. 369, 238-254. Im Folgenden übernehme ich in freier Wiedergabe Teile dieses Artikels.

[17] Roberto DaMatta, *Carnivals, Rogues and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, Notre Dame 1991; David J. Hess/Roberto A. DaMatta (Hg.), *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderlands of the Western World*, New York 1995.

[18] Paulo Lins/Maria de Lourdes da Silva, *Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam*, in: Religião e Sociedade 15 (1990/1), 172.

[19] Drauzio Varella, *Estação Carandiru*, São Paulo 1999.

[20] Vgl. Cecília Mariz, *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia 1994.

[21] Vgl. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Oxford 2001; Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1998.

[22] Vgl. John Burdick, *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, Berkeley 1993.

[23] Vgl. Mark E. Warren (Hg.), *Democracy and Trust*, Cambridge 1999.

[24] Vgl. Sturla J. Stålsett, *Trust in the Market? Social Capital and the Ethics of Vulnerability*, 2003, unter: www.iadb.org/etica/ingles/index-i.cfm; Rudolf von Sinner, *Confiança e convivência. Aportes para uma hermeneutica da confiança na convivência humana*, in: Estudios Teológicos 44 (2004/1), 127-143.

[25] Hans-Ruedi Weber, *Power, Focus for a Biblical Theology*, Genf 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Ökonomie und Spiritualität: für eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt

Jung Mo Sung

I. Ein anderes Wirtschaftssystem ist möglich und notwendig

Im Prinzip können und müssen wir immer sagen, dass eine andere Welt und ein anderes Wirtschaftssystem möglich sind. Wir *können* das behaupten, weil das eine geschichtliche und gesellschaftliche Tatsache ist, insofern alle Gesellschaftsformen und Ökonomien genauso wie alle gesellschaftlichen Institutionen ihren historischen Ort und einen Anfang sowie ein Ende haben. Abgesehen davon, dass dies eine Feststellung von Tatsachen ist, *müssen* wir immer sagen, dass eine andere Welt möglich ist, denn dies zu vergessen würde bedeuten, dass wir das herrschende System verabsolutieren. Und Gesellschaftssysteme, die als absolut angesehen werden oder sich selbst absolut setzen - mit der Behauptung, es gäbe keine Alternative zu ihnen -, werden zu Götzen und fordern immer Menschenopfer.

Die Pflicht, eine andere Welt auszurufen und für sie zu kämpfen, resultiert nicht allein aus dieser philosophischen oder theologischen Haltung, der gegenwärtigen Welt den absoluten Status abzusprechen, sondern hauptsächlich aus schwerwiegenden gesellschaftlichen Krisen (Elend, strukturelle Arbeitslosigkeit, soziale Ausgrenzung, Gewalt etc.) und aus der ökologischen Krise, die vom gegenwärtigen Modell der ökonomischen Globalisierung heraufbeschworen wird. Das derzeitige Wirtschafts- und Gesellschaftssystem ist ungerecht und nicht nachhaltig.

Es ist nicht nachhaltig, denn das Wirtschaftswachstum des derzeitigen Globalisierungsmodells erfordert es, dass das Konsummuster der reichen Länder mehr und mehr auf die gesamte Welt ausgedehnt wird; dabei werden Lebensstil und Konsumwünsche vereinheitlicht. Und diese Gleichschaltung des Konsumverhaltens und der gesellschaftlichen Verhältnisse ist es, die die Produktion im Weltmaßstab und einen weltweiten Käufermarkt möglich macht, ohne die die großen transnationalen Konzerne ihren Wettbewerbsvorteil einbüßen würden. Diese Expansion wird mit dem Mythos des wirtschaftlichen Fortschritts gerechtfertigt, der besagt, dass es keine Grenzen für das Wirtschaftswachstum gibt, dass dieses Wachstum von der ganzen Welt nachgeahmt werden kann und muss und dass es ein harmonisches Verhältnis von technischem Fortschritt, Wirtschaftswachstum und der Entwicklung der Menschheit gibt. Mit anderen Worten: Je

mehr Wirtschaftswachstum und Konsum, umso mehr menschliche Entwicklung und Selbstverwirklichung des Menschen.

Dieser zentrale und grundlegende Mythos der modernen Welt findet sich nicht nur in den ideologischen Büchern und Abhandlungen, sondern auch im Alltag der Menschen, die in diese Wirtschaft und Kultur eingebunden sind. Nehmen wir das Zeugnis einer Ex-Geschäftsführerin von Coca-Cola in Brasilien, Marilene Pereira Lopes, 51 Jahre alt, als Beispiel: „In der Nacht vom 17. Mai 2001 dachte ich beim Einschlafen an den harten Tagesablauf, der mich am nächsten Tag erwarten würde. Als ich aufwachte, spürte ich meinen Arm nicht mehr ... in der Früh hatte ich einen Schlaganfall der linken Hirnhälfte erlitten ... Die Leute meinen, wenn es bei der Arbeit gut läuft, wenn sich das Berufsleben vorwärts entwickelt, dann ist auch alles andere in Ordnung. Es war nötig, ein solches Drama durchzumachen, damit ich merkte, dass das nicht stimmt. Nur langsam begann ich wieder zu sprechen, und noch immer macht es mir Schwierigkeiten. Ich beschloss, um meine Entlassung zu nachzusuchen und mein Leben einer Revision zu unterziehen."[1]

Nicht nur der menschliche Körper hat seine Grenzen, auch die Natur als solche besitzt Grenzen, die die Verallgemeinerung der Konsummuster der Eliten der reichen Länder nicht zulassen. In Wirklichkeit ist diese Besessenheit von mehr Wachstum und mehr Konsum eine der Hauptursachen der ökologischen Krise. Außerdem können die Eliten und Mittelschichten der armen Länder ihren Wunsch, die Konsummuster der Eliten der reichen Länder zu übernehmen, nur in dem Maß erfüllen, in dem sie die Ausbeutung der Ärmsten verschärfen und Ausgaben im sozialen Bereich reduzieren; so schaffen sie eine Spaltung innerhalb dieser Länder selbst zwischen denen, die in den globalen Markt integriert sind, und denen, die davon ausgeschlossen sind.[2] In dem Maß, in dem - durch den Druck der weltweiten kapitalistischen Wirtschaft und den Wunsch, die Konsummuster zu übernehmen - die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozesse in Richtung auf diese Gleichschaltung der Konsummuster und auf die fieberhafte Jagd nach mehr Konsum getrieben werden, verschärfen sich die sozialen und ökologischen Krisen.

Natürlich melden sich angesichts dieser Krise viele Ideologen des Kapitalismus zu Wort und verkünden, dass der ständige wissenschaftliche und technische Fortschritt in der Lage sein wird, die Grenzen der Natur zu überwinden, und dass der freie Markt imstande sein wird, diese sozialen Krisen zu meistern. Sie verkünden einen blinden Glauben an die Wissenschaft, an die Technik und an den Markt und versuchen so, die Tatsachen zu verschleiern oder die Aufmerksamkeit vom Leid von Milliarden von Menschen und von der Zerstörung unserer Umwelt abzulenken. Das Aussterben ganzer Arten und der Tod von Millionen von Menschen wären die nötigen Opfer, die das Wirtschaftswachstum einfordern würde, das die Verwirklichung schrankenloser Konsumwünsche ermöglichte.

Mit einem Wort: Das derzeitige kapitalistische Wirtschaftssystem ist nicht nur ungerecht, sondern ökonomisch, gesellschaftlich und ökologisch nicht nachhaltig. Angesichts dieser Situation ist es Sache der Theologie und religiöser Grup-

pierungen, ausgehend vom Spezifikum der Theologie und der Religion ihren Beitrag zu leisten. Das bedeutet, dass wir zur Kritik am Absolutheitscharakter des kapitalistischen Marktes, des Götzendienstes des Marktes und des Fortschrittsmythos beitragen können, die Menschenopfer und das Aufopfern unserer natürlichen Lebensgrundlagen einfordern und rechtfertigen. Darüber hinaus müssen wir das obsessive Streben nach Konsum kritisieren, das der Illusion entspringt, dass uns gerade die Nachahmung der Konsummuster der Elite zu besseren Menschen mache.

II. Die Utopie und die mögliche Welt

Die ethische und prophetische Pflicht, Ungerechtigkeit und Unterdrückung anzuprangern und eine andere Welt anzukündigen, entspringt ebenfalls unserem Wunsch, in einer Welt zu leben, die gerechter und besser für alle ist. Wir müssen uns jedoch darüber im Klaren sein, dass nicht alle Welten, die wir uns wünschen, möglich sind. Das heißt, eine andere, ersehnte Welt ist nicht schon deshalb möglich, weil wir sie herbeiwünschen, denn wir Menschen sind imstande, uns Dinge zu wünschen, die außerhalb der Reichweite unserer Möglichkeiten liegen. Utopien jedoch - jene Vorstellungen von einer „vollkommenen", aber unmöglichen Welt - sind notwendig, damit wir einen Sinnhorizont entwerfen können, der es uns ermöglicht, die derzeitige Welt der Kritik zu unterziehen und alternative Gesellschaftsentwürfe zu entwickeln.

Je mehr wir uns wünschen, dass unser utopischer Wunsch in Erfüllung gehe, um so mehr historischen Realitätssinn brauchen wir, um die Grenzen der konkreten menschlichen Daseinsbedingungen (der *conditio humana*) und der Natur zu erkennen und uns für historisch machbare Projekte einzusetzen. Wer für die Verwirklichung unmöglicher Wünsche kämpft, begeht Irrtümer, die ihn daran hindern, ein mögliches alternatives Projekt zu entwickeln.[3]

Diese Anerkennung der Grenzen der Geschichte und der konkreten menschlichen Daseinsbedingungen fällt uns nicht leicht, denn sie bedeutet auch, dass wir uns von unseren schönsten Träumen von einer Welt verabschieden müssen, die frei von aller Ungerechtigkeit und Unterdrückung und völlig ohne Opfer wäre. Die Tatsache, dass es Opfer gibt, ist der Ausgangspunkt jeder Prophetie und das Kriterium für unsere Kritik an allen Normen und Gesellschaftssystemen, doch wie E. Dussel sagt: „Das Opfer ist unvermeidlich. Diese Unvermeidlichkeit ist der Tatsache geschuldet, dass es *empirisch unmöglich* ist, dass eine Norm, eine Handlung, eine Institution oder ein ethisches System *vollkommen* in ihrer Geltung und ihren Konsequenzen sind. Ein vollkommenes System ist *empirisch unmöglich.*"[4] Diese Unmöglichkeit resultiert aus der Tatsache, dass wir nie auf vollkommene Weise und vollständig alle Faktoren kennen können, die die Natur und das Gesellschaftsleben ausmachen, und wir verfügen auch nicht über eine unbegrenzte Geschwindigkeit, um dieses System auf vollkommene Weise herzustellen. Weil das Opfer unvermeidlich ist, ist auch prophetisches Handeln heute und in Zukunft immer notwendig.

Einige Christen mögen auf die Exodus-Erzählung als Grundlage ihrer Hoffnung auf die Befreiung der Armen und aller Unterdrückten in der Geschichte zurückgreifen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass der Exodus nicht das Ende von Opfern in der Geschichte Israels bedeutete und dass der Glaube an die Auferstehung Jesu, des am Kreuz vernichteten und getöteten Messias, den ersten christlichen Gemeinden bewusst machte, dass das Reich Gottes nicht vollkommen innerhalb der Geschichte verwirklicht wird und dass es uns nur in zeichenhafter Vorwegnahme begegnet.

III. Wirtschaftliche, soziale und ökologische Nachhaltigkeit

Damit eine andere, wünschenswerte Welt möglich ist, muss diese neue Gesellschaft wirtschaftlich, sozial und ökologisch nachhaltig sein. Ihr Wirtschaftssystem muss in der Lage sein, über das Limit der Grundbedürfnisse der ganzen Bevölkerung hinaus mehr zu produzieren und die sich verschleißenden Produktionsmittel zu ersetzen; darüber hinaus muss es die notwendigen Investitionen für die kommenden Generationen leisten. Ein Wirtschaftssystem, das attraktiv, gerecht und frei, aber nicht imstande ist, diese minimalen Bedingungen zu erfüllen, würde nicht lange Bestand haben. Darüber hinaus ist es notwendig, dass die unterschiedlichen Produktionsprozesse miteinander verknüpft werden und ein System bilden. Mit anderen Worten: Es muss ein System der Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geben, das auf effiziente Weise die zahllosen Faktoren und Prozesse, die es ausmachen, miteinander verbindet. Es geht z.B. um die Verknüpfung der Produktion der notwendigen Inputs und der vorhandenen natürlichen und technischen Ressourcen, des Produktionssystems der produktiven Einheiten (Privatunternehmen, Gemeinschaftsunternehmen, staatliche Unternehmen, Genossenschaften etc.) und der Bedürfnisse und Wünsche der Menschen. Ein System, das effizient und in sozialer Gerechtigkeit Antwort auf die Frage gibt: Was und wie viel wird wie und für wen produziert? Im herrschenden kapitalistischen Modell ist der Markt der hauptsächliche und fast einzige Koordinator (der sich als ungerecht und nicht nachhaltig erweist); im sowjetischen sozialistischen Modell war es die zentralisierte Planung, die sich als ineffizient erwies. Wir wissen noch nicht, wie der neue Typ der Koordination der

Der Autor

Jung Mo Sung wurde 1957 in Korea geboren und lebt seit 1966 in Brasilien. Er studierte Pädagogik und Religionswissenschaften und ist zur Zeit Professor für Religionswissenschaften an der methodistischen und an der katholischen Universität in São Paulo. Sein Forschungsschwerpunkt ist das Verhältnis zwischen Religion, Ökonomie und Pädagogik. Er veröffentlichte u.a.: Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias (1994); Desejo, mercado e religião (1998); (zusammen mit H. Assmann) Competencia e sensibilidade solidária: educar para esperança; Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos (2002). Anschrift: R. Humberto I, 254, ap. 121-A, 04018-030 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: jungmosung@uol.com.br.

gesellschaftlichen Arbeitsteilung konkret aussehen muss, doch möglicherweise müsste er eine Verbindung von Markt, Regulierung durch die Regierung (Planung von wirtschaftlichen und sozialen Zielen) und dem Handeln der Zivilgesellschaft (z.B. die Kämpfe der Umweltschützer, der Nichtregierungsorganisationen für die Rechte der Verbraucher) darstellen.

Eine Gesellschaft entwickelt sich nur in dem Maß zufriedenstellend, in dem auch ihre sozialen Verhältnisse und Institutionen nachhaltig sind. Das heißt, die Art und Weise, in der sie sich organisiert, muss das soziale Netz intakt halten. Deshalb müssen Produktion, Verteilung und Konsum der Wirtschaftsgüter die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen angemessen befriedigen - oder wenigstens den Großteil davon. Es ist auch notwendig, dass es einen kulturellen Zusammenhalt und eine Spiritualität gibt, die eine Masse von Individuen zu einer Gesellschaft formt, in der jeder Einzelne spürt, dass er ein Glied von ihr ist und an ihr teilhat. Außerdem kommt eine relativ stabile Gesellschaft nicht ohne Symbole, Riten und Mythen aus, die eine Anziehungskraft ausüben und die isolierten Wünsche der Einzelnen in Übereinstimmung bringen. Im herrschenden Kapitalismus bewerkstelligt hauptsächlich der Markt diese Übereinstimmung isolierter Wünsche - besonders über die Werbung und die Massenmedien; er reduziert oder lenkt fast alle Wünsche auf das Konsumbedürfnis hin und macht aus begehrten Objekten Waren.

Wirtschaftliche und soziale Nachhaltigkeit sind miteinander und darüber hinaus mit der ökologischen Nachhaltigkeit verbunden. Die Lebewesen halten sich in dem Maße am Leben, in dem sie mit ihrer natürlichen Umwelt in Austausch stehen; aus ihr entstammen die für ihr Überleben nötigen Dinge. In dieser wechselseitigen Beziehung verändern alle Lebewesen zusammen die Umwelt, was sie wiederum dazu führt, ihre Art der Interaktion zu verändern. Ein Umweltproblem entsteht dann, wenn sich eine „Natur"-Katastrophe ereignet - wie der Einschlag eines großen Meteoriten - oder wenn eine Art, wie z.B. der Mensch, die Fähigkeit besitzt, die Umwelt zu zerstören. Seine natürliche Umwelt zerstören heißt Selbstmord begehen. Der Natur Ressourcen in einem Tempo zu entnehmen, mit dem die Fähigkeit der Umwelt, sich zu regenerieren, nicht Schritt halten kann, heißt, die Möglichkeit des Überlebens zu vereiteln, insbesondere für die künftigen Generationen. Und der derzeitige Druck, die natürlichen Ressourcen zu verbrauchen, rührt zum Großteil aus der Besessenheit von mehr Konsum her.

IV. Nachhaltige Entwicklung und die menschlichen Bedürfnisse

Im Kampf um die Schaffung einer gerechteren und sozial wie ökologisch nachhaltigen Gesellschaft ist das Thema der Grundbedürfnisse der Armen zentral. Denn keine Gesellschaft kann als gerecht und sozial nachhaltig angesehen werden, wenn ein bedeutender Teil der Bevölkerung seine Grundbedürfnisse nicht befriedigen kann. Doch die Definition dessen, was zu diesen Bedürfnissen gehört, ist

nicht so einfach. Um diese Frage zu analysieren, nehmen wir einen Text der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung zu Hilfe:

„Die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und Wünsche ist das Hauptziel von Entwicklung ... Dauerhafte Entwicklung erfordert, die Grundbedürfnisse aller zu befriedigen und für alle die Möglichkeit zu schaffen, ihren Wunsch nach einem besseren Leben zu befriedigen. Lebensstandards, die über das Minimum hinausgehen, sind nur dauerhaft, wenn Verbrauchsstandards überall langfristige Dauerhaftigkeit in Betracht ziehen. Dennoch leben viele von uns über die ökologischen Maßstäbe dieser Welt hinaus, beispielsweise beim Energieverbrauch. Was wir für Bedürfnisse halten, ist sozial und kulturell bedingt; im Hinblick auf dauerhafte Entwicklung sollten wir solche Werte fördern, die Verbrauchsstandards innerhalb der Grenzen des ökologisch Möglichen setzen und nach denen alle sich richten können."[5]

Dieser Text bietet uns zwei Bedeutungen des Begriffs Bedürfnis an: a) Grundbedürfnisse im Sinne des grundlegenden Minimums für die Reproduktion des körperlichen Lebens; dazu gehören z.B. eine Mindestzahl von Kalorien, ein Dach über dem Kopf, Gesundheit. In dieser Bedeutung ist der Begriff am gebräuchlichsten in den sozialen Bewegungen und Kirchen, die sich für die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller einsetzen; b) Sozial und kulturell definierte Bedürfnisse.

Was die erste Bedeutung des Begriffs Bedürfnisse betrifft - das notwendige Minimum für die Reproduktion des körperlichen Lebens -, so entspricht sie dem Bild eines Menschen, der mit seinen leiblichen Bedürfnissen konfrontiert ist, ohne die gesellschaftlichen Verhältnisse und die kulturellen Aspekte seines Daseins in Betracht zu ziehen. Im Sinne der zweiten Bedeutung wird der Mensch derart als ein Wesen in Beziehung zu anderen betrachtet, dass seine eigenen Bedürfnisse nicht nur von seinem Körper, sondern ebenso von der Kultur und den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen er lebt, bestimmt werden. Der Text hat Recht, wenn er sagt, dass es das Ziel der Entwicklung ist oder sein müsste, die Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen zu gewährleisten und die Verwirklichung der Wünsche der Menschen zu ermöglichen. So gesehen darf die Entwicklung nicht nur die rein physiologischen Bedürfnisse des Menschen befriedigen, denn er ist grundsätzlich ein soziales und kulturelles Wesen; allein innerhalb eines kulturellen Kontextes kann er seine Wünsche zum Ausdruck bringen und nach ihrer Verwirklichung streben. Außerdem taucht das Problem der Nachhaltigkeit nur im Zusammenhang mit den von der Kultur geprägten Bedürfnissen auf, denn genau sie sind es, die die Grenze des Minimums für das Überleben überschritten haben und soziale wie ökologische Probleme verursachen können.

Der Mensch ist ein Lebewesen, das über die grundlegenden materiellen Güter hinaus der Anerkennung von Seiten anderer und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe bedarf. Der Wunsch, als Person Anerkennung zu finden und einer bestimmten Gruppe anzugehören, ist für den Menschen fast so wichtig wie Essen und Trinken. Natürlich ist die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse wie das Stillen des Hungers und des Durstes die *conditio sine qua non*, also die

unabdingbare Voraussetzung dafür, dass der Mensch weiter leben und weiterhin den Wunsch hegen kann, anerkannt zu werden und einer Gemeinschaft anzugehören. Doch wenn jemand den Lebenswillen verliert, weil er sich von allen völlig abgelehnt und keiner, nicht einmal einer „virtuellen" Gemeinschaft zugehörig fühlt, dann braucht er weder zu essen noch zu trinken, denn dann will er nur noch sterben.

Die Beziehung zwischen physiologischen bzw. organischen Bedürfnissen, kulturell geprägten Bedürfnissen und Wünschen ist nicht-linear und komplex. Das heißt, sie sind nicht in der Weise durch eine hierarchische Ordnung miteinander verbunden, dass die körperlichen Bedürfnisse die Basis bildeten und nach deren Befriedigung die kulturell geformten Bedürfnisse und an der Spitze der Pyramide die persönlichen Wünsche kämen. Der Mensch ist durch den Wunsch motiviert und angetrieben, und im Streben nach seiner Verwirklichung muss er seine physiologischen und kulturellen Bedürfnisse befriedigen.

In unserer konsumistischen Kultur ist es notwendig, dass ein Mensch, um von einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe anerkannt zu werden, einen bestimmten Lebensstandard hat, der von der Gruppe gewünscht und gefordert wird. Die Experten der Gegenwartskultur sagen, dass die Identität der Person und der Gruppe zutiefst an den Lebensstandard gekoppelt ist: „Sage mir, was du konsumierst, und ich sage dir, wer du bist." Das ist der Grund dafür, warum Menschen Autos besitzen wollen, die Unsummen kosten, und warum sie eine Flasche Parfum für 35.000 US-Dollar kaufen. Und viele, die nicht reich, ja sogar arm sind, fühlen sich in ihrem Menschsein herabgesetzt, weil sie das kulturelle Bedürfnis nach bestimmten Waren und berühmten Markenartikeln nicht befriedigen können. Reiche wollen immer mehr Güter konsumieren, durch die sie als „überlegen" gelten können, die Mittelschichten und die Armen wollen das Konsummuster der oberen Klasse nachahmen, und die sozialen und ökologischen Krisen verschärfen sich.

Ohne grundlegend andere kulturelle und spirituelle Werte, ohne andere Wünsche, die die aktuellen kulturell und gesellschaftlich geprägten Bedürfnisse verändern, ist keine andere Welt, keine nachhaltige, gerechtere und menschliche Entwicklung möglich.

V. Spiritualität gehört zur *conditio humana*

Um die Krise der gegenwärtigen Welt zu überwinden und eine andere, nachhaltige und gerechtere Welt zu schaffen, ist es notwendig, dass sich die Menschen den Begriff der Nachhaltigkeit zu Eigen machen, dass dieser genauso ihren Alltag bestimmt wie es ihre Wünsche tun. Der Begriff Nachhaltigkeit impliziert den Begriff der Grenze, und zwar im Hinblick auf die *conditio humana* [also die konkreten Daseinsbedingungen des Menschen; d. Übers.] ebenso wie im Hinblick auf den Zusammenhalt der Gesellschaft und das ökologische Gesamtgefüge. Der Begriff Nachhaltigkeit beinhaltet auch die Unmöglichkeit, eine Gesellschaftsord-

nung zu schaffen, in der alle Menschen in vollkommener Harmonie untereinander und mit der Natur leben könnten. Das heißt, der Begriff Nachhaltigkeit bedeutet, dass wir nur dann eine bessere Welt haben können, wenn wir dem Plan, eine „vollkommene" Welt zu schaffen, eine Absage erteilen.

Dies stellt ein sehr wichtiges spirituelles und soziales Paradoxon dar: Wir können nur dann zu besseren Menschen werden, wenn wir zugeben, dass wir niemals durch und durch Heilige und Vollkommene werden. Die existentielle Annahme unserer Verfasstheit als ambivalente Wesen ist es, die uns besser macht. Aus diesem Grund sind Vergebung, Barmherzigkeit und Mitleid zentrale Elemente der Spiritualität des Evangeliums. So können wir auch nur dann eine bessere und nachhaltige Welt schaffen, wenn wir akzeptieren, dass wir keine Welt der vollkommenen Fülle herstellen können - gleich, ob es sich um eine Welt unbegrenzten Konsums, vollkommener Gerechtigkeit oder perfekter Harmonie zwischen Mensch und Natur handelt.

Nur auf diese Weise können wir den zentralen und grundlegenden Mythos der Moderne überwinden, dass der Fortschritt der Wissenschaft und des Menschen uns zu einer vollkommenen und perfekten Welt führen würde. Dieser Mythos stellt im Grunde eine Rebellion gegen die *conditio humana* dar. Er ist Ausdruck unseres Wunsches als Menschen, zu Konstrukteuren einer Welt frei von den Ambivalenzen der konkreten Verfasstheit unseres menschlichen Daseins, ja sogar vom Tod selbst, zu werden. Die gegenwärtigen Mythen über die Zukunft der Gentechnik zum Beispiel sind nichts anderes als Ausdrucksweisen dieser Rebellion und des Wunsches, „posthumane" Lebewesen zu werden.

Wenn wir den Aufbau einer Welt ohne Opfer und Konflikte vorschlagen und herbeisehnen, dann teilen wir letztlich mit dem Mythos der Moderne dieselben Grundannahmen und Illusionen. Und innerhalb des Horizonts dieser Illusionen gibt es keine historische Möglichkeit für eine andere, nachhaltige und gerechtere Welt.

Ich meine, dass ein tatsächlicher Bruch mit diesen grundlegenden Mythen der Moderne sich nicht nur durch eine Revolte gegen den Kapitalismus vollzieht. Es bedarf einer wahrhaften „spirituellen Revolution". Wir müssen eine Spiritualität - sei sie nun religiös oder säkular - hinter uns lassen, die aus der *conditio humana* ausbrechen will, um einen über-menschlichen Zustand herbeizuführen, einen Zustand der Fülle und absoluten Sicherheit. Stattdessen müssen wir uns eine Spiritualität aneignen, die als Weg gelebt werden kann, der uns zur Entdeckung und Aussöhnung mit unserer konkreten Verfasstheit als Menschen führt. Diese Versöhnung wird uns in dem Maß möglich und zuteil, in dem wir mit anderen Menschen und Gruppen von Menschen Leid, Angst und Unsicherheit (Mitleid), aber auch Hoffnung, Engagement und Freude (Solidarität) teilen. Ohne die Begegnung mit denen, die leiden - eine Begegnung, die sich im Mitleid und solidarischem Engagement vollzieht -, gibt es keine Begegnung mit mir selbst und dem Geist, der mit seinem lebendigen Atem mitten unter uns ist, und ohne diese Begegnungen gibt es keine Versöhnung.

Ich meine auch, dass die christlichen Gemeinden und die Gemeinschaften ande-

rer Religionen zur Verwirklichung dieser spirituellen Revolution beitragen können und müssen. Sie können es, weil die Spiritualität ein spezifisches Thema der Religionen in der modernen Welt ist; und sie müssen es, denn wenn sie es nicht tun, wird es anderen gesellschaftlichen Gruppen, die auf sich allein gestellt sind, nicht gelingen, diese grundlegende Aufgabe, eine andere Welt zu schaffen, zu bewältigen. Ohne eine spirituelle Revolution wird es keine echte ökonomische Umwälzung geben, denn der Kapitalismus ist in der Tat ein Wirtschaftssystem, das von tiefen spirituellen Überzeugungen getragen und motiviert ist, und der Konsumismus ist eine Form der religiösen Erfahrung mitten in unserem Alltag. Eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt wird nur dann Wirklichkeit werden, wenn ein bedeutender Teil der Gesellschaft sich diese Spiritualität zu Eigen macht und fähig wird, viele andere Menschen dazu zu bewegen, sich am Aufbau dieser anderen Welt zu beteiligen.

[1] *A vida além dos limites,* in: Exame, 16. 4. 2004 (São Paulo). Exame ist das führende Organ des Unternehmertums in Brasilien.

[2] Zu diesem Wunsch, den Konsum der Eliten nachzuahmen, die gesellschaftlichen Probleme und die Theologie vgl. z.B. Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religião,* Petrópolis 1998.

[3] Zu diesem wichtigen und schwierigen Thema vgl. z.B. Franz Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie,* Luzern/Mainz 1994; Jung Mo Sung, *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos,* Petrópolis 2002.

[4] Enrique Dussel, *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão,* Petrópolis 2000, 373.

[5] Volker Hauff (Hg.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung,* Greven 1987.

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

Krieg und Wege zum Frieden im palästinensisch-israelischen Konflikt

Sergio Nicolás Yahni

Zum Gedenken an Dr. Thabeth Thabeth,
den palästinensischen Friedensaktivisten,
der zu Beginn der Intifada von der
israelischen Armee ermordet wurde

Es war im April 2002. Nach 28 Tagen, die ich in einem Militärgefängnis verbracht hatte, weil ich den Dienst in der israelischen Besatzungsarmee verweigert hatte, besuchte ich zusammen mit einer Gruppe israelischer Aktivisten die Stadt Ramallah. Die Panzerwagen dieser Armee, in der Dienst zu tun ich mich geweigert hatte, waren an jeder Straßenecke zu sehen, und ebenso war überall zu sehen, welche Zerstörungen sie angerichtet hatten.

Wir waren sieben an der Zahl. Unter Umgehung der Militärkontrollen verschafften wir uns heimlich Zugang. Unsere Absicht war, in die *Muqata'*, das Hauptquartier der palästinensischen Polizei dieser Stadt, zu gelangen. Dort hielten sich, von der Armee belagert, der palästinensische Präsident und seine nächsten Mitarbeiter auf. Zusammen mit den palästinensischen Regierungsmitgliedern befanden sich dort auch ausländische Aktivisten, die ihnen zum Schutz dienen sollten. Wir wollten auch dort bei den belagerten Führungskräften sein und zusammen mit den in internationaler Solidarität Angereisten protestieren gegen die neuerliche Besetzung der Stadt durch die Truppen Israels. Wir wollten unsere Stimme erheben für den Frieden und gegen die Besetzung.

Die Nacht, die der Verwirklichung unseres Vorhabens, den israelischen Sicherheitscordon rund um die *Muqata'* zu durchbrechen, vorausging, verbrachten wir in einem palästinensischen Hospital - zusammen mit den während der Kämpfe des letzten Monats Verwundeten. Die Leitung des Hospitals hatte den Autoparkplatz in ein Massengrab verwandelt, da es in den Kühlräumen des Leichenhauses nicht mehr genügend Platz gab. Wir hatten nie erwartet, dass wir in Ramallah sehr willkommen sein würden, und noch viel weniger erwarteten wir, dass man uns in einem von den Panzerwagen der Armee belagerten palästinensischen Hospital, in dem die Mehrheit der Insassen durch ebendiese Armee schwer verwundet worden war, warmherzig und freundlich aufnehmen würde. Dennoch konnten wir mit den palästinensischen Verwundeten die Nacht verbringen, wobei wir Gespräche führten und eingeladen wurden, mit ihnen Kaffee zu trinken. Ein Teil dieser Palästinenser hatte an den Kämpfen teilgenommen. Einer von ihnen

erzählte, dass der Ambulanzwagen, der ihn zum Hospital bringen wollte, durch die Armee abgefangen worden sei und dass man ihn in ein Verhörzentrum gebracht habe und dort zunächst im Regen liegen lassen habe. Der Militärarzt, der ihn bloß so weit behandelt habe, dass man die Vernehmung fortsetzen konnte, habe aber nicht die Absicht gehabt, ihn wirklich medizinisch zu versorgen. Ein anderer Verwundeter interessierte sich dafür, wie es den Menschen in Israel gehe und was die Leute von Scharon hielten. Früher, zu Beginn des Aufstands, hatte er in Tel Aviv im Baugewerbe gearbeitet. Seit mehr als einem Jahr war er nun arbeitslos.

Für uns alle, die wir hier anwesend waren, war diese Nacht eine Begegnung mit der Möglichkeit, dass dieser nun schon fast hundert Jahre andauernde Krieg beendigt werden kann. Es war eine Begegnung mit der Möglichkeit, dass Palästinenser und Israelis dieses Land, das soviele Tote erlebt hat, miteinander teilen können. Diese Nacht war für uns ein nun schon seit sieben Jahren der Verhandlungen zwischen Israel und der Palästinensischen Autonomiebehörde geöffnetes Fenster zum Ausblick auf Gelegenheiten, die dann doch in einem unnötigen Blutvergießen gipfeln sollten. Dennoch: Wir waren und wir sind noch immer eine Handvoll von Träumern, die laut schreien, dass Israelis und Palästinenser ihre Zukunft miteinander teilen können, dass eine Zukunft ohne Kriege möglich ist und dass sie zum Greifen nahe gerückt ist.

Wenn der Friede durch Dialog gebaut werden muss, dann sind es die Regierungen, welche die politischen Voraussetzungen dafür schaffen können und müssen, dass der Dialog möglich wird.

Friede und Versöhnung: Die logische Perspektive und die palästinensisch-israelische Wirklichkeit

Es gibt keine De-luxe-Kriege. Der Krieg ist der Herrschaftsbereich von Tod und Verbrechen. Obwohl es gerechte Kriege geben mag, wie z.B. den Krieg gegen Nazi-Deutschland, und so gerecht auch ein Krieg sein mag, so bewirkt der Krieg doch, dass Grausamkeiten begangen werden, die für die Bevölkerung äußerst schweres Leid mit sich bringen. Im Fall Deutschlands z.B. hatte die Bombardierung Dresdens durch die Alliierten keinen militärischen Zweck. Dresden wurde aus Rache bombardiert und verursachte für die nicht kämpfende Zivilbevölkerung unnötiges Leid.

Dies muss in Rechnung gestellt werden, wenn man von Versöhnung spricht, oder mit anderen Worten: wenn wir hinausgehen wollen über den militärischen Aspekt der Feuereinstellung und den politischen Aspekt des Friedensschlusses. Die Versöhnung ist Sache der Zivilgesellschaft und hat mit den durch die Gewalt geschlagenen offenen Wunden zu tun.

Die Beendigung eines Konfliktes durchläuft drei wesentliche Phasen. Die erste ist die Feuereinstellung, die bewirkt, dass man vom Waffengebrauch zum Verhandlungstisch überwechselt. Das bedeutet, dass die Konfliktparteien sich verpflich-

ten, Gewaltanwendung zu vermeiden, solange die Verhandlungen im Gang sind. Diese Phase muss das Vorhandensein der Voraussetzungen einschließen, die eine wirkliche Entwicklung der Verhandlungen ermöglichen, unter anderem z.B. - in einem internationalen Konflikt - die Freilassung von Kriegsgefangenen oder - im Fall eines Konfliktes innerhalb ein und desselben Staates - von politischen Gefangenen, den Teilabzug oder den völligen Abzug von Truppen oder - im Fall eines inneren Konfliktes - polizeiliche Maßnahmen, die es der Opposition ermöglichen, in aller Freiheit und ohne Anwendung von Waffen ihre Meinung zu äußern; und schließlich muss es Möglichkeiten zur Überprüfung der Entwicklung des Prozesses an sich und der Anwendung der vertraglichen Vereinbarungen geben.

Die zweite Phase ist ein zwischen den Parteien geschlossener politischer Vertrag: ein Friedensvertrag, der nur aus einer Einstellung der Feindseligkeiten hervorgehen kann. In dieser Phase schließen die Parteien einen Vertrag über die in Zukunft zwischen ihnen vorgesehenen Beziehungen, über die Aufteilung von Territorien, die wirtschaftlichen und politischen Beziehungen und die Art und Weise, wie künftige Konflikte in Verhandlungen gelöst werden sollen; oder auch über die innerstaatlichen politischen Regeln, die es beiden Parteien ermöglichen, sich frei zu äußern und innere Konflikte mit friedlichen Mitteln zu lösen.

Schließlich kann man dann von einem Prozess der Versöhnung reden. Die Versöhnung zwischen den Konfliktparteien dient dem Ziel, die Probleme, die zu den Feindseligkeiten geführt haben, zu lösen, indem man die Möglichkeit schafft, dass die während des Konfliktes geschlagenen Wunden vernarben können und dass die Verbrechen, welche die kriegführenden Parteien während der Feindseligkeiten begangen haben, wiedergutgemacht werden, so dass bei den Konfliktparteien das Empfinden geweckt wird, dass das Ende des Konfliktes Gerechtigkeit mit sich bringt.

Aus institutioneller Sicht handelt es sich hier um aufeinander folgende Etappen, von denen keine übersprungen werden kann. Es können auch keine Voraussetzungen zu einer Versöhnung geschaffen werden, ohne dass die Konfliktparteien und ihre Opfer das Empfinden haben könnten, dass durch Wiedergutmachung für das Erlittene Gerechtigkeit geschaffen wurde. Zugleich kann ein Friedensprozess, obwohl es ein politischer Prozess ist, nicht vorankommen ohne die aktive Mitwirkung der Zivilgesellschaft. Es ist die Zivilgesellschaft, die Druck ausüben muss für eine gewaltfreie Lösung im Konflikt; es sind die Interessen der Zivilgesellschaft, die in den politischen Verhandlungen über einen Friedensprozess dominieren müssen; und schließlich geschieht Versöhnung nicht zwischen

Der Autor

Sergio Nicolás Yahni, geb. in Argentinien, in einem Kibbuz in Israel aufgewachsen. Graduiert an der Hebräischen Universität in Jerusalem, wo er Geschichtswissenschaft und Philosophie studiert hatte. Seit 1998 Aktivist für Frieden und soziale Gerechtigkeit in Israel. Er war Direktor des Alternative Information Center, einer gemeinsamen israelisch-palästinensischen Nicht-Regierungs-Organisation mit Niederlassungen in Jerusalem und Bethlehem. Anschrift: c/o The Alternative Information Center, P.O. Box 31417, Jerusalem 91313, Israel.

politischen Einheiten, sondern zwischen den Bürgern auf beiden Seiten des Konfliktes.

Derart war auch die *road map*, die „Aufzeichnung der Marschroute" , die zum Ende der *Apartheid* in Südafrika führte. Zunächst wurde der Afrikanische Nationalkongress (ANC) legitimiert, und die politischen Gefangenen wurden freigelassen, unter ihnen selbstverständlich auch Nelson Mandela. Dieser Prozess schuf Raum für Verhandlungen, die in politischen Wahlen gipfelten. Mit den allgemeinen Wahlen in Südafrika war nicht nur das Ende der Apartheid für die politische Zukunft des Landes gekommen, sondern sie schufen auch die Voraussetzungen für die Versöhnung zwischen den Konfliktparteien, die vorangetrieben wurde durch Erzbischof Desmond Tutu. Innerhalb des in Südafrika in Gang gekommenen Prozesses gab es parallel zu der institutionellen Entwicklung der Beziehungen zwischen der Regierung und dem ANC einen Prozess, an dem Organisationen der Zivilgesellschaft beteiligt waren, nämlich Gewerkschaften, Kirchen, NROs („Nicht-Regierungs-Organisationen"), die nicht nur ermöglichten, dass der Prozess sich immer weiter entwickelte, sondern auch Vorschläge und Forderungen vortrugen, die sich auf die politischen Verhandlungen selbst bezogen.

Der palästinensisch-israelische Friedensprozess aber folgte einer völlig anderen Linie. Obwohl es eine formelle Erklärung über die Beendigung der Feindseligkeiten zwischen den Konfliktparteien gab, gab es keine Amnestie für die palästinensischen politischen Gefangenen. Die Errichtung von Siedlungen in den von Israel besetzten Gebieten ging ohne jede Behinderung weiter. Die israelische Regierung handhabte eine Politik summarischer Exekutionen palästinensischer Aktivisten und ermöglichte nicht die Entwicklung eines unabhängigen und souveränen Palästinenserstaates, der als Instrument für den Übergang von der Beendigung der Feindseligkeiten zu einem Friedensprozess hätte dienen können. Obwohl die israelische Zivilgesellschaft die staatlichen Institutionen gedrängt hatte, den Friedensprozess in Gang zu setzen, demobilisierte sie sich gleichzeitig während dieses Prozesses selbst und überließ es der politischen Gesellschaft und ihren einander widerstreitenden Interessen, diesen Prozess als ihr Monopol zu behandeln.

Im April 2000, als der Friedensprozess schon sieben Jahre andauerte, veröffentlichten 135 palästinensische Intellektuelle in der Zeitung *Ha'aretz* einen offenen Brief an die israelische und jüdische Öffentlichkeit. Darin sagten die Unterzeichner, die derzeitigen Ereignisse seien weniger Samenkörner des Friedens, sondern bereiteten eher den nächsten Krieg vor. „Die große Mehrheit der Palästinenser, zu denen auch wir selbst uns zählen, ist überzeugt, dass der Augenblick für eine Übereinkunft des Verstehens und für den Frieden zwischen uns und den Israelis gekommen ist. Eine Übereinkunft, die uns ein gemeinsames und friedliches Leben in diesem Land, ermöglichen könnte, ein Leben weit entfernt von den Ungerechtigkeiten und dem Schmerz, die unser Volk durch die Hände der Israelis erlitten hat. Ebendiese Mehrheit der Palästinenser glaubt, dass der Friede auf zwei Prinzipien gegründet sein wird: auf Gerechtigkeit und auf den damit verbundenen Erfordernissen für das zukünftige Leben." Dieser

offene Brief sagte auch, dass die derzeitige Wirklichkeit weit entfernt von all dem sei, „da eine der Konfliktparteien voraussetzte, dass die Machtverhältnisse zu ihren Gunsten auszulegen seien, dass sie dazu neige, die andere Partei herabzusetzen und sie zu zwingen, jeden beliebigen Vorschlag zu akzeptieren. So wird der erhoffte historische Kompromiss umgewandelt zu einem Abkommen der Israelis mit sich selber und nicht mit den Palästinensern."

Die Veröffentlichung dieses offenen Briefes war das letzte Mal, dass die Vernunft das Wort ergriff im Rahmen des palästinensisch-israelischen Konfliktes. Einige Monate später, während des Gipfeltreffens von Camp David II, verfolgte Ehud Barak, der israelische Ministerpräsident, das Ziel, den palästinensischen Präsidenten Yassir Arafat zur Kapitulation zu zwingen und die fundamentalen Prinzipien des nationalen Befreiungskampfes der Palästinenser aufzugeben. Barak setzte voraus, dass die schwache Position des palästinensischen Führers diesem keine andere Alternative lasse, und so machte er Arafat den als Ultimatum formulierten Vorschlag der Gründung eines formell unabhängigen, aber nicht souveränen Staates. Als Gegenleistung für dieses Angebot sollten die Palästinenser auf das Recht der Rückkehr verzichten und erklären, dass der Konflikt damit beendet sei und keine zusätzlichen palästinensischen Ansprüche mehr bestünden.

Es war nicht nur so, dass Arafat dieses Ultimatum nicht akzeptierte und dass er es auch nicht hätte akzeptieren können, sondern dass sich für die Palästinenser in diesem Verhalten des israelischen Premiers die Tag für Tag gemachten Erfahrungen der letzten sieben Jahre widerspiegelten: die totale politische Kontrolle durch Israel; der völlige Mangel an Achtung des Palästinensers als Individuum, seiner Träume und seines Eigentums; und schließlich die fehlende Bereitschaft, auch nur die geringsten Konzessionen in Achtung der Hoffnungen und Träume des palästinensischen Volkes zu machen. Auf diese Weise hatte Barak der Gewalt das Wort erteilt, und die Erhebung des palästinensischen Volkes war nur noch eine Frage des Zeitpunkts geworden. So war der palästinensisch-israelische Friedensprozess an sein Ende gelangt.

Die in Washington am 13. September 1993 unterzeichnete Grundsatzerklärung *(Declaration of Principles - DOP)* hatte für sieben Jahre die politischen Beziehungen zwischen Israel und den Palästinensern geregelt. Diese Verträge, die auch unter dem Namen „Oslo-Verträge" bekannt geworden sind, weil die Verhandlungen darüber in der Hauptstadt Norwegens stattgefunden hatten, verfolgten das Ziel, die Voraussetzungen zu schaffen, die schrittweise zu einem auf zwischen Palästinensern und Israelis ausgehandelten Frieden führten, der sieben Jahre lang dauern sollte.

Vernünftigerweise waren diese Verträge in der Weise konzipiert, dass jeder Schritt voran Vertrauen zwischen den Konfliktparteien schaffte und dass zugleich im Blick auf die betreffenden Gebiete Tatsachen geschaffen wurden, die den Friedensprozess tragfähig machten. So richtete die *Declaration of Principles* z.B. die Palästinensische Autonomiebehörde ein *(Palestinian Authority - PA)*, eine embryonale Regierung eines unabhängigen Palästina, und gleichzeitig schuf sie

die regionalen und internationalen Voraussetzungen für den Wiederaufbau der palästinensischen Ökonomie und die politischen Voraussetzungen, die es ermöglichten, Organisationen einer palästinensischen Zivilgesellschaft zu schaffen, die bisher von Israel verboten worden waren.
Problematisch war es, dass Israel nicht die Einbeziehung einer dritten Partei akzeptiert hatte, die den gesamten Prozess und die Anwendung der Verträge überwacht hätte, so dass die Verwirklichung der Vereinbarungen der *Declaration of Principles* bloß auf den guten Glauben der beiden Vertragsparteien angewiesen war. Die Tatsache, dass es keine Begleiter des Prozesses gab und dass keine Mechanismen eingerichtet worden waren, die es ermöglichten, den Prozess auch in Zeiten der Krise - wenn der gute Glaube verschwunden war - voranzutreiben, überließ den Friedensprozess der bloßen Gnade einseitiger Interpretation durch Israel, da Israel nun einmal die militärische und wirtschaftliche Macht in der Region in Händen hält.

Der Zionismus: Die offizielle Ideologie Israels

Der Staat Israel ist die politische Ausdrucksform der zionistischen Kolonisierungsbewegung. Der Zionismus als Ideologie und Praxis entstand Ende des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa. Die zionistische Bewegung hatte zwei Hauptziele: die Kolonisierung Palästinas und die Schaffung eines jüdischen Staates.
Der Zionismus war eine jüdische Ausdrucksform der nationalistischen Renaissance in Osteuropa gegen Ende der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Ebenso wie bei den anderen Nationalitäten jener Zeit war die erste Ausdrucksform des jüdischen Nationalismus die Wiedergeburt der Sprache - des Hebräischen - und die Übernahme romantischer Forderungen, die in der Auswanderung nach Palästina und in seiner Besiedlung den einzigen Ausweg sahen, der es ermöglichte, sich einer heroischen Vergangenheit zuzuwenden, die den Gegensatz zu einer erniedrigenden Gegenwart bildete. In der von der nationalistischen Romantik gesuchten mythischen Vergangenheit waren die Juden ein Volk kampffreudiger Bauern, ganz im Gegensatz zur Gegenwart, in der die Juden sich zu einem Volk von Opfern und kleinen Händlern verwandelt hatten.
Der Zionismus deutete die Unterdrückung der Juden in Osteuropa nicht als Folge der sozialen und politischen Lebensbedingungen in jener Region, sondern als ein wesentliches Kennzeichen der ethischen und moralischen Verderbnis des Volkes in der lange dauernden Zeit seines Exils. In der Diaspora habe der Jude sich eine parasitäre Form des Lebens auf Kosten des *Goj*, des Heiden, zu eigen gemacht, und deswegen sei der Hass des *Goj* auf den Juden ganz natürlich, und so habe er den Juden zum Opfer gemacht. Daher bedeutete die nationalistische Revolution nicht bloß die Errichtung einer jüdischen Souveränität in Palästina, sondern auch die Regeneration des Juden.
Die Besiedlung Palästinas, die Gründung von Städten und von landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften geschah in zwei unterschiedlichen Formen.

Einige Initiativen erzeugten Produkte für den internationalen Markt, indem sie einheimische (arabisch-palästinensische) Arbeiter beschäftigten, und so entstand eine Gesellschaft ähnlich der südafrikanischen *Apartheid*. Andere entwickelten eine Praxis, die an die national-revolutionäre Vision erinnerten. Für diese bestand das Ziel der Auswanderung nach Palästina in der Umformung des Juden und der Ausschließung des einheimischen arabischen Palästinensers. In seiner revolutionären Form macht der zionistische Nationalismus schließlich die Forderung ethnischer Reinheit als zentrales Element der Befreiung des Landes und des Volkes Israel geltend.

Die britische Krone, die seit Beendigung des Ersten Weltkriegs die Herrschaft in Palästina innehatte, ermöglichte die Gestaltung der jüdischen Kolonisierung und ihrer Praktiken derart, dass es in den Siedlungsgebieten schon von den ersten Anfängen an zur Ausbeutung des Palästinensers, zur Verarmung seiner Gemeinden und zur Ermöglichung der ethnischen Säuberung kam. Mit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 aber erreichte die ethnische Säuberung mit der Deportation von 90 Prozent der palästinensischen Bevölkerung aus den staatlichen Territorien ihren Zenit. Die restlichen 10 Prozent der palästinensischen Bevölkerung in Israel mussten sich unter Bedingungen der Segregation und der ständigen Unterdrückung in die israelische Gesellschaft einordnen.

Die zionistische Ideologie, die Anspruch erhebt auf einen ausschließlich jüdischen Staat und auf die Kolonisierung, ist immer noch Israels offizielle Ideologie und Praxis. Auf diese Weise hat Israel die während des Krieges von 1948 eroberten und entvölkerten Gebiete sowie seit dem Eroberungskrieg von 1967 das westlich des Jordans gelegene Gebiet und den Gazastreifen kolonisiert. Israel hat seine kolonisatorische Gier niemals bezähmt, auch nicht während des Friedensprozesses. So hat sich z.B. die Zahl der Siedler in der Westbank und im Gazastreifen (abgesehen von Ostjerusalem) in der Zeit von 1993 bis 2000 immer weiter vermehrt, und zwar von 100.000 im Jahr 1993 bis auf 200.000 im Jahr 2000.

Der Fall Palästina und die Anwendung der internationalen Regeln

Die Ziele des nationalen Befreiungskampfes der Palästinenser gehen nicht über den wesentlichen Inhalt der Resolutionen der Vereinten Nationen hinaus: (1) Schaffung eines unabhängigen und souveränen palästinensischen Staates (Resolution 181 der Vollversammlung der UNO), (2) das Recht auf Rückkehr der palästinensischen Flüchtlinge (Resolution 194 der Vollversammlung), (3) Rückzug der israelischen Truppen aus der Westbank und dem Gazastreifen (Resolutionen 242 und 338 des Sicherheitsrates der UNO). Konsequenterweise fordern die Organisationen, welche die PLO bilden, während der gesamten Zeit, seit die israelische Okkupation andauert, dass Israel seinen Verpflichtungen gegenüber dem vierten Artikel der Genfer Konvention nachkommen müsse.

Ein Verhalten gemäß den Regeln des internationalen Rechtes und der Resolutionen der UNO würde aber das zionistische Kolonisierungsprojekt einengen. Ebenso würde die Durchsetzung der Resolutionen der internationalen Gemeinschaft den Charakter Israels als eines ethnisch exklusiven Staates gefährden. So steht der Staat Israel im Widerspruch zu dem empfohlenen Rahmen für die Lösung des palästinensisch-israelischen Konfliktes: zur Respektierung und Anwendung der Resolutionen der internationalen Gemeinschaft. Deswegen befindet sich der Staat Israel nicht nur im Konflikt mit dem palästinensischen Volk, sondern auch mit der internationalen Gemeinschaft.

1993 hat Israel sich bereit erklärt, in Verhandlungen über die Zukunft der 1967 besetzten Gebiete einzutreten, aber nur unter der Bedingung, dass es dabei um bilaterale Verhandlungen gehen sollte und dass diese sich nicht auf die internationalen Regelungen beziehen dürften. Auf diese Weise wurden die Rechte des palästinensischen Volkes relativiert, da die Machtbeziehungen und nicht das internationale Recht die Durchführung der beiderseitigen Vertragsverpflichtungen diktieren sollten.

In der Erklärung der palästinensischen Intellektuellen aus dem Jahr 2000 hieß es: „Die Geschichte hat gezeigt, dass allein jene Verträge, die auf gegenseitiger Anerkennung, auf Gerechtigkeit und Gleichheit basieren, eingehalten werden können. Und dass jene Verträge, die auf Gewalt und Erniedrigung basieren, zu noch mehr Kriegen und Unheil führen werden." Dieses Unheil begann am 29. September des Jahres 2000.

Die Herausforderung an die Zivilgesellschaft

Am Freitag, dem 29. September 2000 wurden auf der Esplanade des *Haram al Sharif* von der israelischen Polizei fünf muslimische Gläubige getötet, als sie dagegen protestierten, daß Ariel Scharon am Tage davor diesen Ort auf provozierende Weise besucht hatte. Der *Haram al Sharif,* die Esplanade der Al-Aksa-Moschee in Jerusalem, bei Christen und Juden als der Tempelberg bekannt, ist das drittwichtigste Heiligtum des Islams. Nach der Überlieferung der monotheistischen Religionen ist dies der Ort, wo der Tempel Salomons gestanden hat, und nach muslimischer Überlieferung ist Muhammad von hier aus in den Himmel aufgestiegen. Der *Haram al Sharif* für die einen oder der *Tempelberg* für die anderen ist zu einem explosiven nationalen und religiösen Symbol geworden, das zwischen beiden Gemeinschaften umstritten ist. Die Schüsse der Polizei wurden als Profanierung, als Schändung dieses Ortes gedeutet. Am darauf folgenden Samstagmittag übertrugen die Fernsehsender in aller Welt die Bilder von Muhammad a-Dura, einem palästinensischen Kind, das während einer in Gaza stattfindenden Protestdemonstration gegen die Schändung des *Haram al Sharif* in den Armen seines Vaters starb. Die Demonstrationen griffen dann über auf die palästinensische Bevölkerung Israels. Die Politik der israelischen Armee - die bereits auf einen möglichen Aufstand der Palästinenser vorbereitet war - bestand darin,

sofort und mit Waffengewalt jede Manifestation des Missfallens der Volksmassen zu unterdrücken, und so gab es bald sowohl in den besetzten palästinensischen Gebieten als auch unter der palästinensischen Gemeinschaft Israels eine große Menge von Toten.

Die Organisationen der Zivilgesellschaft in Israel, die sich während der sieben Jahre des Friedensprozesses mehrheitlich in die institutionellen Pläne der israelischen Regierung integriert hatten, hatten sich entpolitisiert und demobilisiert und reagierten nicht auf die Tötungen und die Unterdrückung. Ganz im Gegenteil: Sie unterstützten die Regierungspolitik, da sie der Palästinensischen Autonomiebehörde die Schuld an der neuen Welle von Gewalt zuschoben. So zerrissen die schwachen Verbindungen des Dialogs, die es immer noch gegeben hatte.

Nur kleine Minderheitengruppen hatten den Mut, auf die Politik der Regierung zu reagieren. Es waren dies die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, die Frauenbewegung und eine neue Gruppe, die sich in eigener Verantwortung solidarisch erklärte mit dem Prinzip des Aufstands: *Ta'ayush,* dem arabischen Wort für Koexistenz. Diese Gruppe von israelischen und palästinensischen Aktivisten, alle israelische Staatsbürger, erklärte, wenn der Kampf für den Frieden nicht zugleich ein gemeinsamer israelisch-palästinensischer Kampf für Gleichberechtigung und Gerechtigkeit wäre, sei er kein wirklicher Kampf für den Frieden, sondern es wäre ein Rückfall in die institutionellen Standpunkte der Konfrontation zwischen den beiden Völkern. Die Vision eines gemeinsamen arabisch-jüdischen Kampfes wurde auch von der Frauenbewegung vertreten, in der jüdische Frauen und palästinensische Frauen mit israelischer Staatsbürgerschaft zusammenarbeiten. Diese Frauenbewegung betreibt auch Projekte mit feministischen Organisationen in den besetzten palästinensischen Gebieten. Schließlich stellte die Bewegung der Kriegsdienstverweigerer die militaristische Konzeption des Staates und das Recht der Exekutive in Frage, sich der Armee als repressiver Macht zu bedienen.

Diese drei Bewegungen waren der Kern der neuen politischen Äußerungen innerhalb der israelischen Gesellschaft, die nicht nur einen Kampf für den Frieden forderten, sondern Israels Okkupations- und Kolonisationspolitik als solche in Frage stellten. Wenn es während des Oslo-Prozesses in Israel ein Lager für den Frieden gab, so entstand während des Aufstands ein Lager gegen die Besetzung, das im Unterschied zu dem erstgenannten Lager die offizielle Ideologie des Staates, nämlich den Zionismus, in Frage stellte.

Für Frieden und Versöhnung

Der Friedensprozess, der 1993 begonnen hatte, verfolgte nicht das Ziel, den Kolonisationsprozess einzuschränken, der den Staat Israel und seine offizielle Ideologie charakterisierte. Und so konnten niemals die Voraussetzungen für eine Beendigung der Feindseligkeiten geschaffen werden: Nie konnten die politischen

Gefangenen freigelassen werden, und der Siedlungsbau in der Westbank und im Gazastreifen ging ungestört weiter. Und mehr als das: Wenn während des Friedensprozesses die nationale palästinensische Bewegung zunächst durch die PLO und dann durch die Palästinensische Autonomiebehörde die Legitimität des Staates Israel anerkannt hatte, so hat dieser niemals in einem bilateralen Prozess, der die zwischen den beiden Konfliktparteien bestehenden Unterschiede der wirtschaftlichen, militärischen und politischen Macht augenfällig gemacht hätte, die Legitimität der palästinensischen Ansprüche anerkannt.

Damit ein erster Schritt in Richtung auf einen Prozess des Friedens zwischen Palästinensern und Israelis möglich wird, muss die Einstellung der Feindseligkeiten zwischen den beiden Parteien durchgesetzt werden, und dazu bedarf es der Intervention der internationalen Gemeinschaft, welche gegenüber den Konfliktparteien Normen des internationalen Rechts durchsetzt und die von Israel verhängte Bilateralität aufbricht.

Dies wird nur ein erster Schritt voran sein, der dann Raum schaffen wird für einen Dialog zwischen Palästinensern und Israelis. Eine Einstellung der Feindseligkeiten wird die Möglichkeit schaffen, dass die innerhalb der israelischen Gesellschaft vorhandenen Gruppen von Dissidenten Alternativen zur offiziellen Staatsideologie vortragen können, und dies wird dann wirklich ein großer Schritt vorwärts sein und die Eröffnung eines Prozesses der Versöhnung zwischen Palästinensern und Israelis.

Ohne die Intervention der internationalen Gemeinschaft und die Eindämmung der kolonisatorischen Praktiken Israels aber werden die Freiräume für Dialog und Verhandlungen zwischen den beiden Gemeinschaften verbarrikadiert werden, und dafür werden der Gewalt und dem Tod Tür und Tor geöffnet werden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Die Geschichte vom Kopf auf die Füße stellen"

Jon Sobrino

„Nur in Gestalt der Utopie und der Hoffnung kann man daran glauben und den Mut haben, zusammen mit den Armen und Unterdrückten dieser Welt zu versuchen, die Geschichte vom Kopf auf die Füße zu stellen, sie subversiv zu unterlaufen und ihr eine andere Richtung zu geben."[1]

Ausgehend von diesen Worten Ignacio Ellacurías, die er am 6. November 1989, zehn Tage vor seiner Ermordung, formuliert hat, wollen wir in Form eines Epilogs über das Thema „Eine andere Welt ist möglich" einige knappe Gedanken formulieren, und zwar über das, *was* diese „andere" Welt darstellen soll, über den Geist, *in dem* daran gearbeitet werden soll, und über die „Internationale", die sie möglich machen kann.

Eine andere Welt ist möglich: „die Zivilisation der Armut"

In den letzten zehn Jahren seines Lebens war Ellacuría angesichts der Richtung, die das Weltgeschehen vor allem im Westen eingeschlagen hatte, absolut davon überzeugt, dass eine „andere" Welt notwendig ist, wenn wir nicht in Unmenschlichkeit versinken wollen. Diese Auffassung teilen viele, doch weit weniger sind mit der Lösung einverstanden, an die er dachte. Er fand dafür die Formulierung *Zivilisation der Armut*[2]. Daran hielt er bis zum Ende fest; er behielt diesen Gedanken im Wesentlichen für sich, soviel ich weiß nur von einer Ausnahme abgesehen: von Pedro Casaldáliga. „Der ‚Zivilisation der Liebe' müsste man das hinzufügen, für das der spanische, baskische und salvadorianische Jesuitentheologe Ellacuría den treffenden Ausdruck ‚Zivilisation der Armut' gefunden hat."[3] Es ist leicht, sich - zumindest in Gestalt eines Wunschdenkens - an einer „anderen" Welt und der Zivilisation der „Liebe" zu begeistern. Doch die Zivilisation der Armut hat zur Voraussetzung, dass die gegenwärtige Welt aus den Angeln gehoben wird, das heißt, sie erfordert eine radikale Andersheit. Und sie setzt voraus, dass das grundlegende Dogma der westlichen Welt in sein Gegenteil verkehrt wird, das Dogma, das besagt: Die Welt dreht sich um den Reichtum als

ihre Achse. Ellacuría wusste, dass sein Vorschlag einen Schock auslösen würde, aber er hielt daran fest. Wir wollen ihn im Folgenden kurz erläutern.

Vor allem will die Bezeichnung Zivilisation der Armut den *Gegensatz* zur Zivilisation des Reichtums zum Ausdruck bringen und meint natürlich keineswegs eine allgemeine Verarmung als Lebensideal. Ellacuría will vielmehr sagen: In einer Welt, die in sündhafter Weise von der Dynamik des Reichtums und des Kapitals geprägt ist, ist es notwendig, eine andere Dynamik auszulösen, die den gegenwärtigen Zustand heilsam zu überwinden vermag. Demnach lehnt die Zivilisation der Armut „die Akkumulation des Kapitals als Triebkraft der Geschichte und den Besitzgenuss des Reichtums als Prinzip der Humanisierung ab; sie macht die universale Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung und das Wachstum gemeinsamer Solidarität zur Grundlage der Humanisierung".[4]

Dies sind keine wohlfeilen Behauptungen. Zunächst ist eine allgemeine Zivilisation des Reichtums unmöglich, denn es gibt nicht so viele Ressourcen, um allen ein Leben wie das der Europäer und Nordamerikaner zu ermöglichen. Und deshalb ist sie auch unmoralisch. Selbst wenn wir das Gleichnis Jesu vom reichen Prasser und vom armen Lazarus einmal beiseite lassen, so kann eine nicht universalisierbare, auf alle Menschen gleichermaßen anwendbare Lösung auch keine menschliche Lösung sein, wie Kant meinte. Doch die Zivilisation des Reichtums hat es nicht nur versäumt, Leben für alle zu schaffen, sie hat auch - von wenigen Einzelfällen abgesehen - keine „Zivilisation" hervorgebracht. Freude am gemeinsamen Menschsein, Zartgefühl und all das wird von denen missachtet, die nur in darwinistischer Manier auf die *Spezies* schauen, aber diejenigen, die eine Menschheits*familie* wollen, sorgen sich darum.

Die Zivilisation des Reichtums ist gescheitert, doch worin besteht die Zivilisation der Armut? Ellacuría beschreibt sie - zuweilen etwas gewunden - mit folgenden Worten:

„Diese Armut ist es, die dem Geist tatsächlich erst Raum schafft; er wird nicht länger durch die Gier erstickt, mehr haben zu wollen als der andere, durch die sündhafte Gier, alle möglichen überflüssigen Dinge haben zu wollen, während es dem Großteil der Menschheit am Nötigsten fehlt. Dann erst wird der Geist sich entfalten können, jener ungeheure spirituelle und menschliche Reichtum der Armen und der Völker der Dritten Welt, der heute vom Elend und den aufgezwungenen kulturellen Modellen erstickt wird, die in einiger Hinsicht stärker entwickelt, aber deshalb nicht im volleren Sinne menschlich sind."[5]

Für Ellacuría war klar, dass eine Zivilisation, die diesen Namen verdient, die Grundbedürfnisse befriedigen muss - und nur so wird es eine „andere" Welt geben. Dieser Aufgabe widmete er sich mit Leib und Seele, und genau deswegen hat man ihn umgebracht. Doch immer mehr spürte er die Notwendigkeit einer Zivilisation, die die Bedürfnisse des Geistes befriedigen könne, das heißt einer Zivilisation, deren Strukturen es möglich machten, dass der Mensch „in zivilisierter Weise", „wahrhaft menschlich", „mit Geist" lebt; all das betrachtete er als höchst schwierig in einer Zivilisation des Reichtums. Diese bietet dem Geist eine

Mystik des „Individuums", des „Erfolgs", des „Wohlstands" an. Und wenn dies alles auch als Wohltaten der Demokratie dargeboten und verkauft wird, so „humanisiert" und „zivilisiert" es nicht und schafft keine „andere" Welt, deren „Andersheit" gut wäre und deren „Wurzeln" an die Tiefe des Menschlichen, der Personen und Völker heranreichten.

„Die Geschichte vom Kopf auf die Füße stellen"

Weniger noch „zivilisiert" die Zivilisation des Reichtums, wenn sie nicht nur als das überkommene Erbe, sondern auch als die offensichtliche Bestimmung der westlichen Welt betrachtet wird, was ihr das Recht verleiht, dem Rest der Welt ihren Willen und ihre Interessen aufzuzwingen; sie empfängt so den Segen als Imperium, als weltlicher Missionar der Gottheit Reichtum und als großzügiger Wohltäter.

Geist: „glauben und sich ein Herz fassen"

Die Zivilisation der Armut ist die Überwindung der Zivilisation des Reichtums, und für Ellacuría ist genau dies die „andere" Welt, von der wir behaupten, dass sie möglich sei. Es kommt darauf an zu analysieren, wie eine Welt, die sich als Zivilisation der Armut gestaltet, „möglich" ist. Um sie aufzubauen, bedarf es natürlich des Nachdenkens und der Praxis, und deshalb hat Ellacuría den Text, den wir zu Beginn unseres Beitrags zitiert haben, folgendermaßen abgeschlossen: „Es bleibt noch ein anderer, ebenfalls grundlegender Schritt zu tun: wirtschaftliche, politische und kulturelle Modelle zu entwickeln, die eine Zivilisation der Arbeit ermöglichen, welche eine Zivilisation des Kapitals ersetzen kann."[6] Doch diesem Schritt geht ein anderer voraus. „Nur in Gestalt der Utopie und der Hoffnung kann man daran glauben und den Mut haben (Notwendigkeit des Geistes), zu versuchen (das heißt Praxis)", eine Welt zu schaffen, die anders ist. Diese andere Welt möglich zu machen erfordert „Praxis im Geist", und dieser Geist ist die Achse, um die sich Praxis und Denken drehen müssen.

In der Geschichte gibt es immer Achsen, doch oftmals sorgen sie dafür, dass das, was sich um sie dreht, schlecht ist. Häufig und in der Regel sind diese Achsen: Macht und Vergnügen, Individualismus und Überheblichkeit bei Einzelnen, Imperialismus, Streben nach einer Vormachtstellung, Unterwerfen und Niederdrücken bei Institutionen. Sie halten die Welt, wie wir sie kennen, in Umlauf.

Es gibt auch gute Achsen. Viele von ihnen entstammen unterschiedlichen, vor

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Bilbao, Spanien, lebt und arbeitet seit vielen Jahren in San Salvador. Seine theologischen Veröffentlichungen, insbesondere zur Christologie und zur Ethik, sind ein wesentlicher Beitrag zur Befreiungstheologie. Besonders hinzuweisen ist auf sein zweibändiges Hauptwerk „Jesucristo libertador", dessen erster Band auch auf Deutsch übersetzt wurde (Christologie der Befreiung, Mainz 1998). Das Massaker an seinen Ordensbrüdern, dem Jon Sobrino selbst durch einen Zufall entkam, hat er verarbeitet in: Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador (Fribourg 1990). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christentum und Versöhnung" in Heft 5/2003. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

allem religiösen Traditionen. Sie bringen ihre Gefahren mit sich, doch wir wollen hier ihr Potential untersuchen, dazu beizutragen, dass sich die Welt gut um eine gute Achse dreht. Wir nehmen dafür eine bestimmte Tradition zum Ausgangspunkt, nämlich die der Nachfolge Jesu, in der sich andere religiöse und säkulare Traditionen wiederfinden und die sie bereichern können.

In dieser Tradition sind die *Redlichkeit gegenüber der Realität* und das *Leben mitten in der Realität* zentral, das heißt, es geht um die Überwindung von Verschleierung, Lüge und Doketismus; das ist das Leben in der Unwirklichkeit, auf Inseln des Überflusses, die auf dem Planeten Erde Ausnahmen und Episoden darstellen (das ist das ständige Problem der Ersten Welt). Zentral in dieser Tradition sind als letzte Grundlage die *Compassion* angesichts des fremden Leids und der *Gehorsam* gegenüber denen, die mit Autorität ausgestattet sind, nämlich „denen, die leiden", wie Johann Baptist Metz immer wieder betont. Zentral ist das *prophetische Reden gegen die Ungerechtigkeit,* die den Tod hervorbringt, und für die unabdingbare Notwendigkeit der Gerechtigkeit angesichts der Unterdrückung, die nicht nur abgemildert werden muss, sondern gegen die es zu kämpfen gilt (Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind sicherlich Worte, die aus der Sprache getilgt wurden). Zentral ist der *sorgsame Umgang mit der Natur* und der gesamten Schöpfung, in deren Schoß wir alle eine lebendige Einheit bilden. Zentral ist die *Mystik angesichts des letzten Geheimnisses* der Wirklichkeit, aber eine Mystik der offenen Augen. Zentral ist es, *sich von sich selbst zu lösen,* wie es im Gebet des Franz von Assisi der Fall war. Zentral ist ferner die *Freiheit, so dass einen nichts daran hindert, das Gute zu tun*; *das Auf-sich-Nehmen der Last der Geschichte,* Tag für Tag, und bis zur letzten Konsequenz des Martyriums; *das Gedächtnis* der Opfer und Märtyrer als Wurzel, aus deren Saft wir leben, der durch nichts anderes ersetzt werden kann; die *Freude* zu wissen, dass wir alle Schwestern und Brüder sind, eine Freude, die durchaus mit Leid einhergehen, die uns aber von der Traurigkeit nicht entrissen werden kann; die letzte Wirklichkeit mit *Kosenamen* zu benennen, Vater und Mutter zu sagen, ohne Gott das Unaussprechliche und Geheimnisvolle dabei zu nehmen.

Und ich möchte noch das hinzufügen, was - und das ist wirklich skandalös - am meisten vergessen wird und was aus der biblisch-jesuanischen Tradition heraus neu entdeckt werden muss: den Millionen von Opfern dieser Welt *einen Namen zu geben.* Sie sind namenlos, was genauso viel bedeutet wie, dass sie nicht existieren. Man muss nur an Afrika, den nicht existierenden Kontinent, und viele Millionen anderer Opfer denken. Sie wieder zum Leben zu erwecken, ihnen würdevolle Namen zu geben, wie dies Bischof Romero und Ignacio Ellacuría getan haben, indem sie vom „gekreuzigten Volk" und vom „leidenden Gottesknecht" sprachen, ist eine menschlich und theologisch gesehen absolut dringende Aufgabe. Ich meine, diese Aufgabe ist von derselben Kühnheit, wie Gott mit Namen zu nennen, ja sie kann sogar die historische Vermittlung für das Aussprechen des Geheimnisses sein. Es geht darum, das historische Gedächtnis zu fördern, aber es ist mehr als das: Es bedeutet, sich an das Mysterium im Lauf der Geschichte zu erinnern und die Hoffnung zu hegen, dass auch die Zukunft Geheimnis und

glückselige Verheißung der Aufnahme sein wird. Und zum Schluss: Zu dieser Tradition gehört die größere Liebe: das Leben hinzugeben für die Geschwister.
Diese eben aufgeführten Ausdrucksweisen des Geistes sind die notwendige Achse, um die sich eine „andere" Welt, und, genauer gesagt, eine Zivilisation der Armut drehen kann. Dass sie exemplarisch in Jesus von Nazaret sichtbar werden, heißt keineswegs, dass wir in irgendeinen Dogmatismus verfallen. Es hilft uns, ein Gravitationszentrum zu identifizieren, auf das hin auch andere Traditionen tendieren können. In der Tat haben Mitleid, Fürsorge, Prophetie, sich hingebende Liebe ... viele Ursprünge. Es kommt darauf an, dass sie sich zu einer Achse zusammenfügen, um die sich eine menschliche Welt drehen kann.
Ebenso wichtig ist es, dass dieses Zusammenfinden nicht nur das Ergebnis eines Dia-*logs*, sondern ebenso einer Dia-*Praxis* ist und dass letztlich alle, die eine wirklich „andere" Welt wollen, übereinkommen und sich angezogen fühlen - genau das bringt die Metapher von ihrem ursprünglichen physikalischen Gehalt her zum Ausdruck - von einem Gravitationszentrum, das sie zusammenführt aus dem oben beschriebenen Geist (oder was immer auch besser erscheinen mag) heraus. Entscheidend ist, dass dieses Gravitationszentrum nicht nur eine Frage von Wissen und Macht, sondern auch eine Frage des Geistes ist.
Es ist nicht leicht auszumachen, welche Rolle die ersten Christen beim Untergang des Römischen Reiches spielten. Fest steht jedenfalls, dass die neuen Werte, die sie lebten und die in den Formen ihres Zusammenlebens sichtbar wurden - in den Klöstern und Gemeinschaften in ihrer Schlichtheit -, auf eine „andere" Welt, eine andere Zukunft und eine neue Lebensweise verwiesen. Damit gerieten sie in Konflikt mit der „antiken" Welt des Imperiums und mit der Macht seiner Legionen, wie Felix Wilfred in seinem Beitrag klar herausstellte.
Wir sind nicht naiv, aber ohne Geist wird es keine „andere" Welt geben. Wenn wir uns bei dieser Frage allzu lange aufgehalten haben, dann deshalb, weil es der gegenwärtigen Welt vor allem am Geist mangelt. Fragen wir uns ehrlich: Gibt es in der westlichen, demokratischen Welt, wie sie wirklich ist, viele, die das Kreuz der Afrikaner, Asiaten und Lateinamerikaner auf sich nähmen, damit „eine andere Welt möglich" werde? Sind sie dazu bereit, zusammen mit all den Märtyrern unserer Zeit an einem Kreuz zu enden, damit das Mitleid, die Wahrheit und die Gerechtigkeit in dieser Welt regieren? Leonardo Boff sagt: „Zukünftige Generationen, die unsere Zeit im Rückblick betrachten, werden das Urteil über uns fällen, wir seien unmenschliche, erbarmungslose Barbaren gewesen, weil wir uns vom Leid unserer Brüder und Schwestern nicht hätten anrühren lassen."[7] Sind solche Worte genügend Ansporn und Stachel für uns, damit wir eine „andere" Welt aufbauen und die Achse auswechseln, um die sich die gegenwärtige Welt dreht?

Die Subjekte: „mit allen Armen und Unterdrückten der Welt"

Der Aufbau einer anderen Welt, einer Zivilisation der Armut, muss natürlich von vielen zusammen bewerkstelligt werden. Es ist gut und notwendig, möglichst breite Bündnisse unterschiedlicher Gruppen zu schließen und Kräfte zu sammeln, um die Sündhaftigkeit der gegenwärtigen Welt überwinden zu können. Doch es ist entscheidend, es ist eine *conditio sine qua non,* eine unabdingbare Voraussetzung, dass der Geist, von dem wir zuvor gesprochen haben, in erster Linie bei den tatsächlich Armen wirksam wird. Wiederum kann man sich auf die verschiedenen Traditionen der Menschheit beziehen und eine Konvergenz in dem von uns vorgeschlagenen Ideal herbeiführen. Doch nicht alle Traditionen sind gleich. Die Tradition der Demokratie zum Beispiel, die für andere Bereiche so bedeutsam ist, stellt den Armen nicht in den Mittelpunkt. Dies versuchte jedoch auf seine Weise der Marxismus. Vor allem haben dies aber die religiösen Traditionen Asiens und Afrikas getan, und sie sagen darüber hinaus, dass die Armut nicht nur ein Mangel ist.

Die biblisch-jesuanische Tradition ist eine Expertin, was die Armen und das von ihnen ausgehende Heil betrifft.[8] Sie ist weder naiv noch abstrus, doch sie erkennt, dass der „Geist", der menschlich macht, bei den Armen eher anzutreffen ist als sonst irgendwo. Das *Heil* setzt Verheißung und entsprechend Hoffnung voraus, Hoffnung auf Geschwisterlichkeit, Solidarität, Tischgemeinschaft. Doch es ist typisch für diese Tradition, dass die Dynamik des Heils nicht von dem herkommt, was groß und mächtig ist, sondern vom Schwachen und Kleinen: von einer unfruchtbaren Alten, vom winzigen Volk Israel, von einem randständigen Juden ...

Um die Welt zu verändern, braucht man natürlich Politiker, Wirtschaftsfachleute, Ingenieure und Philosophen, doch im Zentrum der Heilsdynamik befindet sich das Schwache und Kleine. Seine Unscheinbarkeit bringt den Geschenkcharakter des Heils zum Ausdruck, im Gegensatz zur *Hybris,* die eher zur Zerstörung als zum Aufbau führt. Diese Tradition vom Kleinen, das Rettung bringt, durchzieht die gesamte Schrift, aber da ist noch mehr. Im Alten Testament taucht die rätselhafte Gestalt des leidenden Gottesknechtes auf, der nicht nur „arm" und „klein", sondern darüber hinaus auch „Opfer" ist. Und von diesem Knecht wird gesagt, dass er von Gott erwählt wurde, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen und das Heil zu bringen. Zum Skandal des Kleinen gesellt sich nun auch noch die Verrücktheit des Opfers. Ellacuría sagt: „Allein in einem schwierigen Glaubensakt kann der Verfasser der Gottesknechtlieder das entdecken, was in den Augen der Geschichte als das glatte Gegenteil erscheint."[9]

Für diesen Glauben bedarf es in reichlichem Maß des Geistes der Feinheit, von dem Pascal gesprochen hat. Aber dies ereignet sich immer wieder. Nicht irgendwo, sondern mitten in den gekreuzigten Völkern. Wir haben darauf oft hingewiesen. Von seinem asiatischen Kontext her sagt Aloysio Pieris, dass die Armen nicht deshalb, weil sie heilig wären, sondern weil sie ohnmächtig sind und

zurückgewiesen werden, für eine Mission bestimmt sind, dass sie „dazu berufen sind, Heilsmittler für die Reichen zu werden, und dass es die Bestimmung der Schwachen ist, die Starken zu befreien"[10]. Von Afrika her sagt Engelbert Mveng: „Die Kirche Afrikas muss vermittels ihrer Armut und Demut all ihre Schwesterkirchen an das Wesen der Seligpreisungen erinnern und die Gute Nachricht von der Befreiung denen verkünden, die der Versuchung der Macht, des Reichtums und der Herrschaft erlegen sind."[11]

Noch ein letzter Punkt: Früher gab es die „Meister des Verdachts" im Hinblick auf die Religion und vor allem auf Gott. Heute begegnet man dieser Kühnheit des Verdachts schon nicht mehr; das betrifft nicht so sehr die großen Götter, sondern die Götter unserer gegenwärtigen Welt. Auf subtilere Weise geht es dabei um die Demokratie, den Wohlstand, den Fortschritt, als wären diese unberührbar, obwohl Moltmann beharrlich von „Fortschritt und Abgrund" spricht. Die Armen dieser Welt können kraft ihrer bloßen Existenz die großen Meister des Verdachts sein, und damit erweisen sie uns keinen geringen Dienst, damit die Suche nach einer „anderen" Welt nicht in einer Täuschung mündet.

Der Ort: „in Gestalt der Utopie und Hoffnung"

Früher war es wichtig, den Ort zu identifizieren, von dem aus die Wirklichkeit betrachtet und die Texte gelesen werden, denn der geeignete Ort sorgte dafür, dass die Wirklichkeit und die Texte mehr von sich preisgaben. Heute ist diese hermeneutische Perspektive nicht so häufig anzutreffen, aber sie bleibt wesentlich, wenn es um diese mögliche „andere" Welt geht: Von wo aus wird entschieden, was sie ist und wie sie aufgebaut wird?

Wir haben bereits Traditionen erwähnt, die die Aufgabe erleichtern, doch wir wollen nun den Ort aufzeigen, an dem das, was in diesen Überlegungen wie Verrücktheit und willkürliche Laune aussieht (Zivilisation der Armut), das Allervernünftigste und notwendig ist (der Aufbau der weltweiten Geschwisterlichkeit). Ellacuría hat das Problem in aller Deutlichkeit gesehen und behauptet, dass dieser Ort kein beliebiger Ort ist, sondern der Ort, an dem von Natur aus und nicht aufgrund subjektiver Gefühle Utopie und Prophetie zusammentreffen.[12]

Das Entscheidende, um an eine „andere" Welt als eine Zivilisation der Armut zu denken - und denken zu müssen -, ist es, zu erkennen, dass Utopie und Prophetie miteinander verbunden und von innen her aufeinander bezogen sind. Die Prophetie darf nicht isoliert als Anklage eines vorhandenen Übelstandes verstanden werden; ebenso wenig darf die Utopie isoliert als Ankündigung einer guten Zukunft gesehen werden. Beide müssen dialektisch aufgefasst werden, so, dass sie als Ausdrucksweisen derselben Dynamik der Wirklichkeit aufeinander verweisen. Mit einfachen Worten ausgedrückt: Utopie und Prophetie entspringen keiner Welt als einer *tabula rasa,* die das eine oder andere hervorbrächte, was von den Menschen nach Belieben aufgelesen werden könnte. Die Wirklichkeit selbst ist es, die noch vorgängig zum Willen und zur willkürlichen Laune des Menschen

das Wort ergreift, und zwar in Gestalt von Schreien des Protests und der Ablehnung und in Form vom Stöhnen bei den Geburtswehen, um Leben zu verheißen und zur Welt zu bringen.

Wenn wir also beides, Prophetie und Utopie, zusammennehmen, dann befinden wir uns in Einklang mit der Wirklichkeit. Die Verbindung beider erweist sich nicht als bloßes geistiges Konstrukt, sie ist vielmehr von der Wirklichkeit selbst gefordert. Deshalb ist es wichtig, die gesellschaftlichen und geschichtlichen Orte auszumachen, an denen Prophetie und Utopie wirklich übereinkommen; sie weisen uns den Weg zu einer „anderen" und definitiv „menschlichen" Welt.

Nun sind nicht alle Orte gleich: „Es gibt jedoch einige geschichtliche Orte, die dem Auftreten prophetischer Utopiker und utopischer Propheten günstiger sind als andere."[13] Für unser Thema bedeutet das konkret: Die Welt des Überflusses, der Überbetonung des Individuums, des Erfolgs und des Wohlstands ist nicht der Ort, von wo aus gedacht werden kann, dass „eine andere Welt möglich" ist, und schon gar nicht der Ort, an dem diese andere Welt als „Zivilisation der Armut" definiert werden kann. Noch weniger ist dieser Ort die Welt des Machtdünkels nach dem Motto: „Das Wirkliche sind wir". Der Ort, an dem Prophetie und Utopie zusammenkommen, ist die Dritte Welt, wo die Ungerechtigkeit und der Tod unerträglich sind und wo Gerechtigkeit und Leben so dringend notwendig sind wie Wasser in der Wüste.

Von diesem Ort aus wird weder aus der Prophetie ein bloß subjektiver Protest noch wird die Utopie zur Esoterik oder Beliebigkeit. Beide werden vielmehr zum Protest gegen Tod und Schande in der Hoffnung auf Leben und Würde. An diesem Ort gibt es kaum einen Zweifel daran, welche Richtung diese Welt - die „anders" ist als die, die man gern für möglich hält - einschlagen muss. Und dies ist die Welt der Zivilisation der Armut. Einfach gesagt: Es gibt keinen Grund dafür, warum Boston, Paris oder Madrid Orte sein sollten, die nach einer Zivilisation der Armut verlangen, wohl aber sind solche Orte Kigali, Kalkutta und Haiti.

Ich möchte mit einem Zitat von Ellacuría schließen, das ebenfalls aus dem Jahr 1989 stammt. Es ist schockierend und voller Ironie, aber klar und herausfordernd, sogar rhetorisch.

„All dieses Märtyrerblut, das in El Salvador und ganz Lateinamerika vergossen wurde, ist weit davon entfernt, Mutlosigkeit und Verzweiflung auszulösen, im Gegenteil: Es verleiht unserem Volk einen neuen Kampfgeist und neue Hoffnung. In diesem Sinne sind wir, wenn auch keine ‚neue Welt' und kein ‚neuer Kontinent', eindeutig und nachprüfbar (und eben nicht für die Leute von außerhalb) ein Kontinent der Hoffnung; das ist ein höchst interessantes Anzeichen für eine künftige Neuheit im Vergleich zu anderen Kontinenten, die keine Hoffnung und nichts als Angst haben."[14]

Ich weiß nicht, was Ellacuría heute, 15 Jahre später, sagen würde, doch ich zitiere diese Worte, weil ich damit meinen Beitrag abschließen möchte und mich diese Worte an Mk 16,8 erinnern; dieser Vers bildete den Schluss des Evangeliums, bevor in der Überarbeitung sein erschütternder Tonfall abgemildert wurde. „Sie flohen vom Grab, und es kam über sie große Angst und

ein großer Schrecken, und sie sagten zu niemandem etwas, denn sie hatten Angst."

Beide Texte schließen mit einem Stakkato, doch weder von Markus noch von Ellacuría kann man sagen, er sei ein Masochist gewesen. Sie verkündeten eine Frohe Botschaft: Markus verkündete das Evangelium Jesu und Ellacuría die Zivilisation der Armut, und sie hielten die Hoffnung am Leben. Sie banalisierten die Dinge nicht, sie setzten vielmehr in ihrem Engagement ihr Leben ein. Vielleicht ist das ein Mahnmal, das all denen Licht und Mut gibt, die es herbeisehnen und sich dafür einsetzen, dass der Slogan wahr wird: „Eine andere Welt ist möglich".

[1] Ignacio Ellacuría, *El desafío de las mayorías populares,* in: ECA 493/494 (1989), 1078.

[2] Ignacio Ellacuría, *Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt,* in: CONCILIUM 18 (1982), 773-778; ders., *Misión actual de la Compañía de Jesús,* geschrieben 1983 und posthum veröffentlicht in: Revista Latinoamericana de Teologia 29 (1993), 115-126; ders., *Utopie und Prophetie,* in: ders./J. Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 383-431.

[3] Pedro Casaldáliga, *A los quinientos años: „descolonizar" y „desevangelizar",* in: Revista Latinoamericana de Teologia 16 (1989), 118. Danach hat Casaldáliga von der Zivilisation der „solidarischen Armut" gesprochen.

[4] Ellacuría, *Utopie und Prophetie,* aaO. 415.

[5] Ellacuría, *Misión actual,* aaO. 119f.

[6] Ellacuría, *El desafío,* aaO. 1078.

[7] Leonardo Boff, *„... dass ich liebe, wo man hasst". Das Friedensgebet des Franz von Assisi,* Düsseldorf 2000, 95.

[8] Diese Gedanken haben wir ausführlicher dargestellt in: *La opción por los pobres: dar y recibir. Humanizar la humanidad,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 60 (2003), 283-307.

[9] Ignacio Ellacuría, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriologia histórica,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 18 (1989), 326.

[10] Aloysio Pieris, *Cristo mas allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 52 (2001), 16.

[11] Engelbert Mveng, *Iglesia y solidariedad con los pobres de Africa: empobrecimiento antropológico,* in: ders., Identidad africana y cristiana, Estella 1999, 273 f. Mveng (der auch Autor der Zeitschrift CONCILIUM war; Anm. d. Übers.) war der erste Jesuit Kameruns. Er wurde 1995 ermordet.

[12] Vgl. seinen bereits erwähnten Beitrag: *Utopie und Prophetie,* aaO.

[13] AaO. 383.

[14] Ignacio Ellacuría, *Quinto Centenario de América Latina. Descubrimiento o encubrimiento?,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 21 (1990), 280f.

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

Suche nach Wegen in eine bessere Zukunft

Hoffnung auf Gottes Möglichkeiten

Johannes Först, Zur Hölle mit der Hoffnung? Die Entdeckung kirchlicher Praxis und Sozialform als Ressource einer hoffnungsgeleiteten Eschatologie, Münster: LIT 2003, 311 S., € 19,90

Schmort Hitler in der Hölle? - So fragten Kirchenzeitungen aus Anlass des aktuellen Hitlerfilms „Der Untergang". Während das in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte vielfach belastete Thema aus Predigt und theologischem Diskurs weitgehend verschwunden ist, spielt die Frage nach der Hölle in der persönlichen Frömmigkeit und im außerkirchlichen Kontext aber weiterhin eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Först unternimmt es, dieses - wie er nachweist - theologiegeschichtlich immer umstrittene Theologumenon kommunikationstheoretisch zu reformulieren. Hölle wird dabei als Dialogabbruch verstanden. Mit seinen Überlegungen will er aufzeigen, wie das Verständnis der Hölle das Kirchenbild und die kirchliche Praxis prägen. Eine geschlossene Höllenvorstellung korrespondiert mit einem Bild von Kirche als einem geschlossenen System, das ohne Dialog mit dem Kirchenvolk auskommt.

Diesem Bild setzt Först unter Rückgriff auf Rahner eine „auf Hoffnung hin geöffnete Gerichtsvorstellung" entgegen. Das Gericht ist fortgesetzte Kommunikation und wird zur kritischen Begegnung zwischen Christus, Opfern und Tätern. Im Vordergrund steht nicht die Zuteilung von Belohnung oder Strafe, sondern die Überantwortung der Geschichte an Gott und seine immer noch größeren Möglichkeiten, von denen allein wir die Rechtfertigung der Täter und Opfer der Weltgeschichte erwarten dürfen (wobei die zweite der zusammengehörenden Perspektiven im Buch etwas zu knapp abgehandelt wird). Wie aus der krisenhaften Begegnung der Täter mit ihren Opfern im Gericht „hoffentlich der Wendepunkt zur Versöhnung" werden kann, liegt in der Hand Gottes, des „deus semper major".

Först macht deutlich, dass eine derartige eschatologische Hoffnungsperspektive auch nach einer entsprechenden antizipatorischen kirchlichen Praxis der Versöhnung und Befreiung verlangt. Auf der menschlichen Ebene kann ein

Abbruch des Dialogs mitunter notwendig sein (so hätte sich der Autor eine deutlichere kirchliche Verurteilung Hitlers gewünscht). Vorausgesetzt wird aber, dass Exkommunikation und die Möglichkeit zur Rekonziliation zusammengedacht werden (dem kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen stellt der Autor dann auch ein schlechtes Zeugnis aus).
Das Buch vermittelt wichtige Anstöße für ein versöhnendes Handeln der Kirche, das um seine eigenen Begrenzungen weiß und die Erfahrung des Bösen nicht vorschnell bagatellisiert. Gewonnen hätte das Buch allerdings durch eine einheitlichere Gliederung. Zudem wirkt der Einbezug der systemtheoretischen Perspektive am Ende des Buches ein wenig nachgeschoben; die Entscheidung für eine durchlaufende akteursgebundene Organisationsperspektive zur Beurteilung kirchlicher Sozialformen hätte vermutlich stärker überzeugt.

Axel Bernd Kunze

Alternative gesucht

Franz J. Hinkelammert, Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung, Mainz: Grünewald/Luzern: Edition Exodus 1999, kart., 206 S., € 24,50

Fünfzehn Jahre nach Ende der Blockkonfrontation hat sich nicht nur hierzulande Ernüchterung breit gemacht. Franz J. Hinkelammert macht hierfür vor allem den ungehemmten Vormarsch des Neoliberalismus verantwortlich. Pointiert und scharfzüngig setzt er dessen Marktgläubigkeit mit dem inzwischen untergegangenen Sowjetsystem gleich. Die Denksysteme beider Gesellschaftsentwürfe reklamierten jeweils für sich, ohne Alternative zu sein: ein Anspruch, der zwangsläufig totalitär werden müsse. Chile diente den „Chicago boys" als frühes Experimentierfeld für die „säkularisierte Antiutopie" des totalen Marktes, weshalb der Autor dem Sturz Allendes nahezu mehr Gewicht beimisst als der weltpolitischen Zeitenwende 1989.
Die vorgelegte Abrechnung mit den Heilsversprechen des gegenwärtigen Kapitalismus fällt vernichtend aus: Der Markt sei keine „societas perfecta" (allerdings verwendet der Autor diesen Terminus theologisch nicht korrekt, wenn er ihn als normative Zielbestimmung für das Handeln des Marktes versteht). Das quasireligiös verabsolutierte Marktprinzip führt nach Hinkelammert vielmehr zu gesellschaftlicher Ausgrenzung, zerstört die Umwelt und treibt die Menschen letztlich in den kollektiven Selbstmord. Der im Zusammenhang mit dem zweiten Golfkrieg verfasste Beitrag über die Chimäre einer Neuen Weltordnung hat durch die Präventivschlagtheorie der USA und mittlerweile auch Russlands an Brisanz gewonnen (Kardinal Martino vom Päpstlichen Rat für Frieden und Gerechtigkeit spricht mittlerweile sogar vom „Vierten Weltkrieg").
Eine neue gesellschaftliche Alternative ist für den ursprünglich aus Deutschland stammenden, seit dreißig Jahren aber in Lateinamerika tätigen Wirtschaftswis-

senschaftler und Befreiungstheologen dringend notwendig: eine „Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung", die sich nicht mehr auf universalistische Prinzipien - heißen sie nun Markt oder Plan - gründet, sondern auf universalgültige, verantwortungsethisch begründbare Kriterien (als Vorbild nennt der Autor die Ziele der mexikanischen Zapatistas). Seine Suche nach gesellschaftlichen Alternativen begründet der Autor am Ende mit einer befreiungstheologisch motivierten Opfertheologie.

Nur eine Ethik der Solidarität könne die vermeintliche Rationalität der Marktgesetze durchbrechen, die ihre Verantwortungslosigkeit als Effizienz tarne und hinter Sachzwängen verstecke, die sie in Wirklichkeit selbst geschaffen habe. Die Frage nach dem guten Leben für die einen dürfe nicht dadurch beantwortet werden, dass andere hiervon ausgeschlossen werden. Diese ethische Messlatte reißt der Autor allerdings selber, wenn er zwar zurecht die Doktrin der nationalen Sicherheit lateinamerikanischer Staaten kritisiert, die verübten Menschenrechtsverletzungen sozialistischer Regierungen in der Region aber verschweigt.

An dem zu hohen Anspruch einer „Neuformulierung der westlichen Zivilisation" muss Hinkelammert nahezu zwangsläufig scheitern. Allzu vage bleiben die Konturen des von ihm gezeichneten Gesellschaftsentwurfes jenseits von Markt und Plan, umschrieben mit dem Ziel flexibilisierter Produktionsverhältnisse. Auch bleibt fraglich, ob seine global angelegte, aber deutlich lateinamerikanisch geprägte Kapitalismus- und Ideologiekritik die wirtschaftliche Entwicklung in den Schwellenländern hinreichend differenziert wahrzunehmen vermag.

Als leidenschaftliches Plädoyer für eine beteiligungsgerechte Gesellschaft, die „Platz für alle" hat und sich der Option für die Armen verpflichtet weiß, ist der Band aber zweifelsohne lesenswert. Das Werk gibt theologisch Zeugnis davon, dass Christen im Wissen um die Sündhaftigkeit des Menschen und die Endlichkeit ihrer Existenz sich nicht einfach mit der vorgegeben Welt so, wie sie ist, abfinden können. Die ausgewählten, alle nach 1989 entstandenen Beiträge, die Hinkelammerts Denken einem deutschen Publikum zugänglich machen, ergeben ein stimmiges Gesamtbild, was bei Sammelbänden dieser Art nicht selbstverständlich ist.

Axel Bernd Kunze

Mehr als ein Wirtschaftsgut

Marcelo Barros, Gottes Geist kommt im Wasser. Wasserkrise, Religionen und ökologische Spiritualität, aus dem Portugiesischen von Michael Lauble, Luzern: Edition Exodus 2004, 200 S., € 25,00

Der Zugang zu ausreichend sauberem Wasser ist „eine Lebensfrage". Doch gleich zu Beginn seines Buches macht Marcelo Barros deutlich, wie sorglos wir mit diesem kostbaren Rohstoff umgehen und wie ungleich die Wasserressourcen auf der Erde verteilt sind. Die Vereinten Nationen rechnen damit, dass in zwanzig

Jahren die Hälfte der Menschheit von Wassermangel bedroht sein wird: eine Ursache möglicher Verteilungskriege. Schon heute sind Flüsse, die mehreren Anrainerstaaten als Trinkwasserlieferanten dienen, Auslöser zwischenstaatlicher Konflikte. Der Autor zeigt am Beispiel Lateinamerikas, dass der ökologische Raubbau an den Wasserressourcen eine lange Tradition hat, die bis in die Kolonialzeit zurückreicht. Verschärft werden die Konflikte heutzutage durch eine Wirtschaftspolitik, die den Rohstoff Wasser zunehmend privatisiert. Die Frage, ob die Wasserversorgung in öffentlicher Verantwortung bleiben sollte oder nicht, spielt auch bei Wahlkämpfen hierzulande eine Rolle.

Doch das vorliegende Buch versteht sich nicht allein als politische Streitschrift für eine veränderte Wirtschaftspolitik. Denn Wasser ist für Barros mehr als ein strategisches oder wirtschaftliches Gut; es besitzt gleichsam eine „Seele", einen göttlichen Kern. Wasserverschmutzung ist für den brasilianischen Benediktiner die „Profanierung" von etwas Heiligem. Entsprechend will Barros mit einer interreligiös wie biblisch begründeten „Theologie des Wassers" die Menschen dafür sensibilisieren, verantwortlich mit diesem universalen Gut umzugehen und sich für das Recht aller auf sauberes Wassers einzusetzen. Der Mensch - so die Grundaussage seines biblischen Durchgangs - ist Mandatar Gottes in dessen Schöpfung, die dieser der menschlichen Sorge anvertraut hat.

Wenn Barros schreibt „Der Fluss stirbt nicht, er wird gemordet" (60), dann macht er damit sehr bildhaft deutlich, welch entscheidende Rolle der Mensch gegenüber dem Wasser spielt. Sein Buch ist ein leidenschaftliches Plädoyer, den Schutz des Wassers als zivilgesellschaftliche Aufgabe zu begreifen. Konkrete Schritte in diese Richtung erkennt er in der lokalen Agenda 21.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Anita Anand/Arturo Escobar/Jai Sen/Peter Waterman (Hg.): *Eine andere Welt ist möglich. Das Weltsozialforum*, Berlin: Dietz 2004: 500 S., € 19,90

Ralph Fischer: *Ehrenamtliche Arbeit, Zivilgesellschaft und Kirche. Bedeutung und Nutzen unbezahlten Engagements für Gesellschaft und Staat*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 224 S., € 18,00

Jacques Attali: *Brüderlichkeit. Eine notwendige Utopie im Zeitalter der Globalisierung*, Stuttgart: Freies Geistesleben ²2003, 216 S., € 17,50

Charlotte Methuen (Hg.): *Time - Utopia - Eschatology / Zeit - Utopie - Eschatologie / Temps - Utopie - Eschatologie*, Leuven: Peeters 1999, 180 S., € 23,00

Andrea Günter/Ina Praetorius/Ulrike Wagner: *Weiberwirtschaft weiterdenken. Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen*, Luzern: Edition Exodus 1998, 200 S., Sonderpreis € 12,00

Jan Robert Bloch: *Utopie: Ortsbestimmung im Nirgendwo. Begriff und Funktion von Gesellschaftsentwürfen*, Opladen: Leske + Budrich 1997, 123 S., € 14,50

Uwe Dittmer: *Die Utopie des Reiches Gottes. Politik mit der Bibel*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck 1997, 205 S., € 16,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.