N12<522147384 021

ubTÜBINGEN

März 2005
41. Jahrgang
Y 23000

1

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Cyber Space – Cyber Ethics – Cyber Theology

herausgegeben von Erik Borgman, Stephan van Erp und Hille Haker

O. JOHN	Cyberethik – neue Herausforderungen oder alte Probleme?
P. FERDINAND	Cyberpower – die Macht des Internets: nur ein Störfaktor?
R. CAPURRO	Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik?
J.J. FRÜHBAUER	„CyberWars": Der unsichtbare Kampf um Informationsmacht
V. SCHLÖR	Cyborgs: Feministische Annäherungen an die Cyberwelt
G.R. BUNT	Islam und Muslime im Cyberspace
S. AUPERS / D. HOUTMAN	„Realität ist voll ätzend". Entfremdung und Cybergnosis
N. MITCHELL	Rituale und die neuen Medien
M.M. ALTHAUS-REID	Zu Tunten werden. Transvestismus und Armut auf den Webseiten der Ausgegrenzten
E. BORGMAN / S. v. ERP	Welche Botschaft ist das Medium?
DOKUMENTATION	
F. WILFRED	„Den Toten zur Ehr', den Lebenden zur Mahnung". Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt
REZENSIONEN	Schöne neue Cyberwelt?

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 41. Jahrgang / März · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
ERIK BORGMAN/STEPHAN VAN ERP/HILLE HAKER
Cyber Space – Cyber Ethics – Cyber Theology

I. EINE NEUE ETHIK?
OTTMAR JOHN
Cyberethik – neue Herausforderungen oder alte Probleme?
PETER FERDINAND
Cyberpower – die Macht des Internets: nur ein Störfaktor?
RAFAEL CAPURRO
Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik?

II. VIRTUELLE REALITÄT UND „REALE WELT"
JOHANNES J. FRÜHBAUER
„CyberWars": Der unsichtbare Kampf um Informationsmacht
VERONIKA SCHLÖR
Cyborgs: Feministische Annäherungen an die Cyberwelt
GARY R. BUNT
Islam und Muslime im Cyberspace

III. RELIGIÖSE SYMBOLE IM INTERNET – INTERNET ALS RELIGIÖSES SYMBOL
STEF AUPERS/DICK HOUTMAN
„Realität ist voll ätzend". Entfremdung und Cybergnosis
NATHAN MITCHELL
Rituale und die neuen Medien
MARCELLA MARIA ALTHAUS-REID
Zu Tunten werden. Transvestismus und Armut auf den Webseiten der Ausgegrenzten
ERIK BORGMAN/STEPHAN VAN ERP
Welche Botschaft ist das Medium? Abschließende Bemerkungen zu Internet, Religion und Ethik der durch Medien ermöglichten Verbundenheit

DOKUMENTATION
FELIX WILFRED
„Den Toten zur Ehr', den Lebenden zur Mahnung".
Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt

REZENSIONEN
Traugott Jähnichen u.a., Flexible Welten
Anton Kolb, Die Fluchtgesellschaft im Netz
Margaret Wertheim, Die Himmelstür zum Cyberspace

Redaktion: Erik Borgman, Nijmegen. Stephan van Erp, Nijmegen. Hille Haker, Cambridge/USA.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

41. Jahrgang 2005

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Erik Borgman, Nijmegen. Christophe Boureux OP, Lyon. Hille Haker, Cambridge (USA). Maureen Junker-Kenny, Dublin. Solange Lefevbre, Montréal. 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: Cyber Space - Cyber Ethics - Cyber Theology
(hg. von Erik Borgman, Stephan van Erp und Hille Haker, Seiten 1-122)
Erik Borgman / Stephan van Erp / Hille Haker, Cyber Space - Cyber Ethics - Cyber Theology (Zu diesem Heft) 1
Ottmar John, Cyberethik - neue Herausforderungen oder alte Probleme? 6
Peter Ferdinand, Cyperpower - die Macht des Internets: nur ein Störfaktor? 17
Rafael Capurro, Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik? 25
Johannes J. Frühbauer, „CyberWars": Der unsichtbare Kampf um Informationsmacht 35
Veronika Schlör, Cyborgs: Feministische Annäherungen an die Cyberwelt 45
Gary R. Bunt, Islam und Muslime im Cyberspace 52
Stef Aupers/Dick Houtman, „Realität ist voll ätzend". Entfremdung und Cybergnosis 63
Nathan Mitchell, Rituale und die neuen Medien 72
Marcella Maria Althaus-Reid, Zu Tunten werden. Transvestismus und Armut auf den Webseiten der Ausgegrenzten 82
Erik Borgman/Stephan van Erp, Welche Botschaft ist das Medium? Abschließende Bemerkungen zu Internet, Religion und Ethik der durch Medien ermöglichten Verbundenheit 91
Felix Wilfred, „Den Toten zur Ehr' den Lebenden zur Mahnung". Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt (Dokumentation) 103
Axel Bernd Kunze, Schöne neue Cyberwelt? (Rezensionen) 118

Heft 2: Hunger, Brot und Eucharistie
(hg. von Christophe Boureux, Janet Martin Soskice und Luiz Carlos Susin, Seiten 123-214)
Christophe Boureux / Janet Martin Soskice / Luiz Carlos Susin, Hunger, Brot und Eucharistie (Zu diesem Heft) 123
Frei Betto, „Null Hunger" - ein ethisch-politisches Projekt 125
Angel F. Méndez, Göttliche Speise. Gastroerotik und eucharistisches Verlangen 128
Érico João Hammes, Steine zu Brot - warum nicht? Eucharistia - Koinonia - Diakonia 137
Marie-Theres Wacker, Nahrung inmitten von Gewalt. Die biblischen Elija-Erzählungen 146
Anne Fortin, Aus der Tiefe des Hungers 155
Louis Panier, Das Brot und der Kelch: gegebenes Wort für eine Zeit der Abwesenheit 162
Robert Dodaro, Christus, die Eucharistie und die Hungernden in der Theologie des Augustinus von Hippo 172
Hadwig Müller, Der Hunger nach Brot - das Begehren des anderen 178
Joel Cabrita, Femmes/Faim/Pain 184
William T. Cavanaugh, Konsum, Markt und Eucharistie 192
Luiz Carlos Susin, Almosen, Fasten und Gebet. Das Werk oder der Kreislauf von Barmherzigkeit und Anbetung 199
Axel Bernd Kunze, Herausforderung Brot (Rezensionen) 210

Heft 3: Christentum in der Krise?
(hg. von Jon Sobrino und Felix Wilfred, Seiten 215-348)
Jon Sobrino / Felix Wilfred, Christentum in der Krise? (Zu diesem Heft) 215
Claude Geffré, Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus 222

Felix Wilfred, Christentum zwischen Niedergang und Aufbruch 235
José Ignacio González Faus, Die Glaubwürdigkeitskrise des Christentums 245
Jürgen Manemann, „Die Permanenz des Theologisch-Politischen". Chancen und Gefahren für das Christentum in der gegenwärtigen Krise der Demokratie 255
Martha Zechmeister, Krise des Christentums - Krise Europas? 266
Adolfo Nicolás, Die Krise des Christentums in Asien. Welches Asien? Welches Christentum? Welche Krise? 270
Peter Kanyandago, Die afrikanischen Kirchen und die Krise des Christentums 277
Joan Chittister, Nordamerika: Die Krise der scheinbaren Normalität 282
Eduardo de la Serna, Die Krise des Christentums in Lateinamerika 290
Néstor O. Míguez, Krisen im Volk Gottes zur biblischen Zeit. Lektionen für heute? 296
José Comblin, Krisenerfahrungen in der Geschichte des Christentums 303
Elizabeth A. Johnson, Ein Feuer entzündet das andere: Krisen und die Führerschaft heiliger Männer und Frauen 314
Jon Sobrino, Krise und Gott 322
F. Javier Vitoria Cormenzana, Ermutigt von den Gerüchten eines zarten Schweigens 332
Pedro Casaldáliga, Von der Enttäuschung der Unmittelbarkeit zur von Hoffnung genährten Utopie 339
Bruno Kern/Jürgen Dankert, Zur Anatomie der Krise (Rezensionen) 344

Heft 4: Das II. Vaticanum - eine vergessene Zukunft
(hg. von Alberto Melloni und Christoph Theobald, Seiten 349-470)
Alberto Melloni / Christoph Theobald, Das II. Vaticanum - eine vergessene Zukunft (Zu diesem Heft) 349
Giuseppe Alberigo, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Geschichte 351
Andrés Torres Queiruga, Das II. Vaticanum und die Theologie 363
Mauro Velati, „Die Anderen": Der Ökumenismus und die Religionen 376
Erik Borgman, „Gaudium et spes": Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments 388
Hervé Legrand, Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte? 397
José Comblin, Die Zeichen der Zeit 412
Hans Küng, Das vergessene Konzil? 425
Peter Hünermann, Der übersehene „Text". Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils 434
Joseph Dorē, Das II. Vaticanum heute 451
Lukas Vischer, Der Mensch - Zentrum und Gipfel der Erde? 461
August H. Leugers-Scherzberg, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Mythenbildung und historischer Erforschung (Rezension) 466

Heft 5: Utopie: Islam und Aufklärung: neue Fragen
(hg. von Erik Borgman und Pim Valkenberg, Seiten 471-588)
Erik Borgman / Pim Valkenberg, Islam und Aufklärung - aufgeklärter Islam - Islam als Aufklärung (Zu diesem Heft) 471
Theo W. A. de Wit, Die notwendige Desillusionierung. Die Niederlande in Verwirrung nach dem Mord an Theo van Gogh 474
Marcel Poorthuis, Was ging schief mit Bernard Lewis? Die problematische Debatte über den Islam und die Aufklärung 483
Marc De Kesel, Der rechte Gebrauch des Todes. Die fundamentalistische Logik in Mohammed Bouyeris Offenem Brief an Hirsi Ali 491
Karen Vintges, Zwischen Medienrummel und Hoffnung: Frauen und Islam in den westlichen Medien 499
Nelly van Doorn-Harder, Frauen lesen den Koran 507
Asma Afsaruddin, Aufgeklärte Interpretationen der Hadith-Literatur 517
Thomas Michel, Der türkische Islam im Dialog mit der modernen Gesellschaft. Die neo-sufistische Spiritualität der Gülen-Bewegung 526
Erik Borgman, Humanismus und Islam. Der Beitrag von drei Erasmuspreisträgern 2004 535
Hans Küng, Der Islam. Geschichtliche Umbrüche - gegenwärtige Herausforderungen 544
Pim Valkenberg, Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft? 553
Erik Borgman, Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung. Das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen als Beitrag zur Modernität 561
Theodore Gabriel, Der Islam, die Medien und wie der Islam sich selbst sieht (Dokumentation I) 571
Lucinda Ory, Religiöse Reaktionen und Initiativen nach den Terroranschlägen von London im Juli 2005 (Dokumentation II) 579
Axel Bernd Kunze, Moderne im Widerstreit (Rezensionen) 585

AUTORINNEN UND AUTOREN

Afsaruddin A. 517 - Alberigo G. 351 - Althaus-Reid M.M. 82 - Aupers S. 63 - **B**etto Fr. 125 - Borgman E. 1, 91, 388, 471, 535, 561 - Boureux C. 123 - Bunt G.R. 52 - **C**abrita J. 184 - Capurro R. 25 - Casaldáliga P. 339 - Cavanaugh W.T. 192 - Chittister J. 282 - Comblin J. 303, 412 - **D**ankert J. 345 - De Kesel M. 491 - De Wit T. 474 - Dodaro R. 172 - Doorn-Harder N. v. 507 - Doré J. 451 - **E**rp S.v. 1, 91 - **F**erdinand P. 17 - Fortin A. 155 - Frühbauer J.J. 35 - **G**abriel T. 571 - Geffré C. 222 - González Faus J.I. 245 - **H**aker H. 1 - Hammes E.J. 137 - Houtman D. 63 - Hünermann P. 434 - **J**ohn O. 6 - Johnson E.A. 314 - **K**anyandago P. 277 - Kern B. 344 - Küng H. 425, 544 - Kunze A.B. 118, 210, 585 - **L**egrand H. 397 - Leugers-Scherzberg A.H. 466 - **M**anemann J. 255 - Melloni A. 349 - Méndez A.F. 128 - Michel T. 526 - Míguez N.O. 296 - Mitchell N. 72 - Müller H. 178 - **N**icolás A. 270 - **O**ry L. 579 - **P**anier L. 162 - Poorthuis M. 483 - **S**chlör V.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN II
ZB 191

45 - Serna E. de la 290 - Sobrino J. 215, 322 - Soskice J.M. 123 - Susin L.C. 123, 199 - Theobald C. 349 - Torres Queiruga A. 363 - Valkenberg P. 471, 553 - Velati M. 376 - Vintges K. 499 - Vischer L. 461 - Vitoria Cormenzana F.J. 332 - Wacker M.-T. 146 - Wilfred F. 103, 215, 235 - Zechmeister M. 266

DOKUMENTATIONEN

Felix Wilfred, „Den Toten zur Ehr', den Lebenden zur Mahnung". Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt 103
Theodore Gabriel, Der Islam, die Medien und wie der Islam sich selbst sieht 571
Lucinda Ory, Religiöse Reaktionen und Initiativen nach den Terroranschlägen von London im Juli 2005 579

BESPROCHENE BÜCHER

Alberigo G. / Wittstadt K. (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1-3 *(August H. Leugers-Scherzberg)* 466
Amery C.: Global Exit *(Bruno Kern)* 344
Brot für die Welt (Hg.): Landwirtschaft in der globalen Ökonomie *(Axel Bernd Kunze)* 210
Browe P.: Die Eucharistie im Mittelalter *(Axel Bernd Kunze)* 210
Bucher R. (Hg.): Die Provokation der Krise *(Jürgen Dankert)* 346
Diner D.: Versiegelte Zeit *(Axel Bernd Kunze)* 585
Hendrich G.: Islam und Aufklärung *(Axel Bernd Kunze)* 585
Jähnichen T. u.a., Flexible Welten *(Axel Bernd Kunze)* 118
Kermani N.: Der Schrecken Gottes *(Axel Bernd Kunze)* 585
Kolb A., Die Fluchtgesellschaft im Netz *(Axel Bernd Kunze)* 118
Manemann J.: Rettende Erinnerung an die Zukunft *(Jürgen Dankert)* 345
Trummer P.: „Das ist mein Leib" *(Axel Bernd Kunze)* 210
Wertheim M., Die Himmelstür zum Cyberspace *(Axel Bernd Kunze)* 118

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

'Abduh M. 509, 522f
Abbott N. 525
Abu Bakr al-Ansari 517-520
Abu Da'ud 517
Abu Ishaq al-Shatibi 524
Abu Yazid al-Bistami 529
Acerbi A. 408, 447
Afsaruddin A. 473, 517
Ahmed L. 504-506
Al-Azm S.J. 473, 537f, 540, 542
Al-Bukhari 517, 521
Al-Din al-Afghani J. 522
Al-Ghazzali 529, 531
Al-Hallaj 529
Al-Mahdi 555
Al-Nasa'i 517
Al-Schafi'i 519, 524f
Al-Suyuti 522, 525
Al-Tirmidhi 517
Alberigo G. 351, 361-363, 374f, 409, 424, 447, 466-469
Albertus Magnus 77
Aleixandre Parra D. 339
Ali K. 515
Althaus-Reid M.M. 4, 82, 90f
Amery C. 344f
Amirtandamayi M. 113
Amr b. Bahr Al-Jahiz 520f, 524f
Angelelli E. 295
Angenendt A. 467
Anhelm F.E. 388
Annan K. 114, 544, 552
Anselm v. Canterbury 373
Anselm v. Havelberg 410
Anwar Z. 507, 510, 515
Arafat Y. 572
Aram I. 387f
Aristoteles 483, 552
Aslan R. 570
Assmann H. 254
Assmann J. 569
Atatürk M.K. 484, 538, 586
Attar 588
Atuhaire B. 282
Auer A. 374
Augustinus A. 98f, 123, 158, 160, 162, 172-177, 184-186, 191, 193, 199, 247, 316, 321, 463
Aupers S. 3, 63f, 69f
Autiero A. 361
Aymans W. 446

Bach J.S. 545
Badinter E. 502, 506
Balthasar H.U.v. 102, 294
Barber B.R. 18, 25
Bari M.A. 579f
Barlas A. 507, 510
Barlow J.P. 68, 70
Barth K. 326, 368, 374
Basetti-Sani G. 561
Bataille G. 129
Baudelaire C. 98
Bavel T.v. 176f
Bea A. 381
Beauchamp P. 171
Beauduin L. 377
Beauvoir S. de 502
Beck U. 26, 32, 255, 264, 338
Beck-Gernsheim E. 338
Becker J. 145
Becker T. 25
Beethoven L.v. 488
Beinert W. 388
Benedikt XVI. 274, 349f, 375, 386, 411, 434, 447, 468, 484, 486, 490f

Benhabib S. 264
Benjamin W. 258, 335, 337, 339, 342, 344, 346
Bennett C. 569
Benveniste E. 171
Beozzo J.O. 361, 387
Berger H.A. 69f
Berger P.L. 234, 335, 339
Berkins L. 82, 85, 91
Bernhardt U. 43f
Betti U. 407
Betto Fr. 125
Bey H. 63, 70
Bier G. 409
Bimber B. 19, 25
Bin Laden O. 498
Bishr 529
Blair T. 576, 579
Blank J. 57, 60
Bloch E. 342
Blondel M. 254
Boase T.C. 25
Boccaccio G. 556
Böhme H. 52
Boff C. 393, 397, 423
Boff L. 327, 332, 393
Bonaventura 77
Bonhoeffer D. 100, 253, 329f, 332
Borgman E. 1, 5, 91, 388, 471, 473, 535, 561
Borgomeo P. 176
Borromäus K. 407
Borromeo L.C. 360
Boulaga E. 242, 245
Bourdieu P. 263
Boureux C. 123
Bourke M. 580
Bouyeri M. 471f, 491-498, 557
Braidotti R. 49, 52
Brand P. 365
Brand S. 68
Brett D.W. 321
Brett E. 321
Bride A. 375
Brin S. 96
Brockway A.R. 388
Browe P. 210
Brown P. 321
Brown R. 247
Browne M. 360
Bruckner P. 256, 265
Bruijne M. de 4, 84, 91
Bucher R. 338, 346f
Bultmann R. 201f, 364, 374
Bunt G.R. 3, 52, 54-56, 58-60
Buonasorte N. 361
Burigana R. 361
Bush G.W. 113, 328, 471, 576
Butler C. 360
Butler J. 48f, 88

Cabrita J.M. 184
Caillé A. 209
Cajee M. 61
Câmara H.P. 424
Canning R.R. 177
Capurro R. 2, 25, 27-30, 32f, 44
Carbone V. 361
Carr R. 96
Casaldáliga P. 220, 293, 322, 330, 339
Casanova J. 264, 269
Casas R. 339
Castillo J.M. 249, 254
Cattaneo A. 410
Cavanaugh W.T. 192
Champion F. 234
Chavasse A. 409
Chenu M.-D. 390, 394, 396f
Chesterton G.K. 265
Chittister J. 220, 282
Chomeini 537, 539
Chouraqui A. 339
Chruschtschow N. 468
Chrysostomos J. 197, 199
Cicognani A.G. 383
Clarke M. 320
Cleary E.L. 396f
Clemens VI. v. Avignon 410
Clinton W. 79, 113
Clynes M.E. 45
Cobb J. 64, 71
Cohn R.L. 154
Colonna A. 466
Comblin J. 220, 303, 323f, 331, 412
Commins D. 525
Congar Y. 376f, 387f, 398, 408, 468
Croatto J.S. 303
Crossan J.D. 145
Crüsemann F. 154

Dabrock P. 119f
Damer B. 65
Daniel N. 560
Dankert J. 346f
Danneels G. 483f, 486, 490f
Dante A. 120
Darwin C. 550
Davids A. 560
Davie G. 224, 234
Davies O. 135f
Davis E. 63, 66f, 69, 71
De Kesel M. 472, 491
De Wit T.W.A. 472, 474
Delahaye K. 410
Delhaye P. 362
Derrida J. 264
Dery M. 66-68, 71
Desai I. 56
Descartes R. 242
Dewey J. 256
Diner D. 585-587
Djavann C. 472, 502, 506
Dodaro R. 172, 177
Doepfner J. 362
Dombois H. 411
Donovan J. 319f
Doorn-Harder N.v. 473, 507, 515
Doré J. 361, 451, 460

Dostojewski F.M. 328f
Draude C. 51
Drexler E. 66, 71
Dubiel H. 261, 264f
Dulles A. 434
Dunlevy C. 39, 44
Dupont J. 145
Dupuis J. 234, 385
Dupuy B.D. 374
Durkheim E. 202
Dutton Y. 525

Eckholt M. 450
Eco U. 448
Einstein A. 374
Eisenrieder V. 52
Ela J.-M. 243, 245
Ellacuría I. 320, 324, 327, 331
Ellul J. 63, 71
Enyedi Z. 570
Epikur 328
Erasmus von Rotterdam 535, 539
Erdozain P. 321
Erp S. van 1, 5, 91, 102
Esack F. 561
Esposito J.L. 577f
Esser H.-H. 209
Evrard P. 374
Eyt P. 407

Faggioli M. 362
Fanon F. 498
Fattori M.T. 361
Feiler B. 554, 560
Felicitas Märt. 316
Ferdinand P. 2f, 17
Ferid Ed Din Attar 529
Fiedrowicz M. 176
Finkielkraut A. 477, 482
Firestone R. 556, 560
Fish S. 477, 479, 482
Fitzmyer J. 145
Flammer T. 210
Flores d'Arcais P. 264
Floridi L. 28, 33
Florit E. 360
Fogarty G.P. 468
Fonda J. 49
Ford I. 320
Forster K. 176
Fortin A. 155, 170
Fortuyn P. 471, 474-476, 482, 563
Foucault M. 17, 22, 260, 396
Fouilloux E. 361, 468
Franziskus von Assisi 311, 332
Freud S. 183
Freyer Stowasser B. 525
Fries H. 373, 375
Frings J. 362, 468
Frith D. 580
Fromm E. 342
Frühbauer J.J. 2f, 34
Fukuyama F. 66, 71

Gabriel K. 264
Gabriel T. 473, 571
Gaeta G. 176
Gaillot J. 250
Galeano E. 342
Galilei G. 370
Gandhi M.K. 573
Gardet P. 384
Gatwa T. 281
Geffré C. 219, 222, 331
Gesché A. 339
Gibson W. 68, 97f, 99, 102
Gisel P. 374
Gledhill J. 580
Gnilka J. 145f
Godbout J.T. 209
Goddard H. 558, 560
Gogh T.v. 471f, 474f, 479f, 486, 491, 494f, 501, 556f
González Faus J.I. 219, 245
Goshen-Gottstein A. 558, 560
Gray J. 498
Gregor VII. 314
Griffith S. 561
Grimm D. 449f
Grootaers J. 361, 387
Gülen F. 473, 526, 528_534
Güttgemans E. 171
Guevara E. 498
Guisnel J. 43
Gullichsen E. 68
Gutenberg J. 77
Gutiérrez G. 82, 393f, 396

Habermas J. 17, 24f, 264, 270, 567, 570
Haker H. 1
Hall G. 436
Hallaq W. 525
Hammes E.J. 137
Hanegraaff W.J. 69, 71
Haraway D. 3, 47, 51
Harpigny G. 561
Harris D. 66
Harvey D. 102
Hassan R. 507, 510-513, 516
Hattrup D. 374
Hausmanninger T. 27f, 33, 43f
Havel V. 252
Hay C. 22, 25
Heelas P. 69, 71
Heenan J.C. 351, 360
Heim M. 68, 71
Heinrich IV. Kg. 314
Heller A. 264
Hellwig M.K. 135
Hendrich G. 585, 587
Henrich D. 448
Hertz A. 16
Hilberath B.J. 446
Hill D.T. 25
Hillesum E. 338
Himanen P. 68, 71
Hinkelammert F.J. 344
Hirsi Ali A. 471f, 486, 491-503, 506, 556

Hitler A. 344
Hourani A. 525
Hussein S. 573
Houtepen A. 388
Houtman D. 3, 63, 69f
Huber P. 448
Hünermann P. 388, 434, 446, 448, 450
Huntington S. 255, 471
Hussein S. 59
Hutter R. 16

Ibn Khaldun 521, 525
Ibn Maja 517
Ibn Qayyim al-Jawziyya 522, 525
Ignatius von Loyola 186-188, 190f
Illich I. 75, 81
Indelicato A. 361
Inglehart R. 570
Innozenz III. 410
Irenäus von Lyon 200
Isaac J. 381
Isaak der Blinde 79

Jackson J. 44
Jackson M. 49
Jähnichen T. 118f
Janowski B. 145
Jaspers K. 363f, 374
Jobs S. 68
Johannes X. Camateros 410
Johannes XXIII. 324, 351f, 356-358, 360, 376, 378f, 381f, 389f, 397, 401f, 407, 412, 414-416, 418f, 426, 432f, 440, 448, 455, 468
Johannes Paul II. 125, 215, 244, 248, 257, 266, 269, 313, 349, 379, 382, 385f, 390, 396, 399, 401, 406f, 421, 431, 444, 457
Johannes vom Kreuz 208
Johannes von Damaskus 555
John O. 1f, 6
Johnson E.A. 220, 314, 321
Jonas H. 67, 71
Jones S. 66
Jordan T. 25
Jossua J.-P. 447
Joy B. 68
Junaid 529
Jungmann J.A. 210

Kabazzi-Kisirinya S. 282
Kaczynski R. 450
Kahf M. 61
Kalathil S. 25
Kannengiesser C. 176
Kant I. 259, 552
Kanyandago P. 220, 277, 281
Kapor M. 68
Kasper W. 411, 434, 439, 446, 448
Kataribaabo D. 281
Kazel D. 320
Kennedy J.F. 467
Kepler J. 370
Kermani N. 585, 587f
Kern B. 345
Kesey K. 67
Khalidi T. 525
Khidr 529
Kibby M. 51
Kibwetere J. 281
Kline N.S. 45
Knapp C. 185, 191
Kolb A. 118f
Komonchak J.A. 447, 468
Konings J. 146
Konstantin Ks. 309f
Kopernikus N. 77, 550
Korol C. 90
Krämer S. 50, 52
Krempl S. 44
Kreuzer T. 120
Küng H. 363, 374, 385, 388, 425, 433, 473, 544
Kunze A.B. 121, 212, 588
Kuschel K.-J. 554, 556, 560

La Terra P. 446
Labuschagne B.C. 482
Lacan J. 183, 186, 207, 498
Lacordaire D. 392
Lacordaire H. 312
Lamberigts M. 361
Lanier J. 68
Lash S. 99, 102
Lauderbach S. 70
Laurel B. 64, 68
Laux B. 17
Le Pen J.M. 478, 482
Le Saux H. 384
Leary T. 67f
Lee B. 466
Lee, K.-S. 154
Lefebvre M. 349, 442, 538
Lefort C. 255, 264f
Legrand H. 397, 409
Lehmann K. 434
Leo XIII. 390, 401
Leprieur F. 396
Lercaro G. 324, 424
Lessig L. 32f
Lessing G.E. 491, 556
Leugers-Scherzberg A.H. 469
Lévi-Strauss C. 202
Levinas E. 123, 209, 260, 268, 270, 339
Lewis B. 472, 487-491, 586
Lindbeck G.A. 338
Löwenthal L. 481f
Lohmeyer E. 145
López A. 320
López y López J. 320
Lubac H. de 410, 434, 446
Luhmann N. 119
Lula da Silva L.I. 125-127, 180
Luther M. 284, 312
Lutterbach H. 210

Maak G. 481f
Maaser W. 118-120
Machado A. 250, 254

Madeley J.T.S. 570
Madrigal S. 375
Magistretti F. 362
Magonet J. 561
Mahathir M. 572, 585
Mahmood S. 505f
Malik b. Anas 519
Manemann J. 220, 255, 265, 345f
Manji I. 502f, 506
Mankell H. 36
Marcel G. 341
Marchart O. 264f
Marcos, Subcomandante 82
Maria J. 417
Marini P. 452f, 460
Marquand D. 570
Martial 73
Martin F. 170f
Martín-Baró I. 320
Martini C.M. 458
Martins P.H. 209
Massignon L. 384, 558f, 561
Mauss M. 202, 209
McDonnell K. 411
McKenna T. 68
McLuhan M. 5, 92-94, 96, 102
Melloni A. 349, 361, 375, 388, 448, 451
Méndez A.F. 128
Menke C. 264
Mernissi F. 473, 510-513, 516, 525, 535-537, 542
Metz J.B. 249, 254, 258, 264f, 267, 269f, 318, 321, 338f, 346, 482, 569
Michel T. 473, 526, 534
Míguez N.O. 220, 296
Milbank J. 135f, 238
Miller V.J. 195, 199
Mir-Hosseini Z. 504, 506, 515
Mitchell N.D. 4, 72
Mitri T. 561
Moller Okin S. 500f, 506
Moltmann J. 330, 332, 341f
Monchanin J. 384
Montes S. 320
Montini G.B. siehe Paul VI.
Moore M.E. 145
More M. 66, 70
Morel H. 408
Moreno J.R. 320
Mortiarty B. 66, 70
Müller K. 16
Münkler H. 44, 178, 184
Müntzer T. 312
Muhammad 507, 517f, 536, 546f
Muhammad VI. Kg. 512
Muhasibi 529
Munir L.Z. 507
Murphy-O'Connor C. 583
Muslim b. al-Hajjaj 517, 521
Mwerinde C. 281

Neher A. 339
Nettler R.L. 570
Neuhaus J. 238, 244
Neyrey J.H. 145
Nicolás A. 220, 270
Niebuhr H.R. 238, 244
Nietzsche F. 26
Nightmare M.M. 69, 71
Niketas von Nicomedia 410
Nolan A. 393f, 396
Norris P. 53, 61, 570
Novak M. 238
Nursi S. 530f, 534
Nussbaum M.C. 119

O'Malley J.W. 434-436, 447
Oca E.M. de 87, 91
Oliver S. 579f
Özdalga E. 534
Omar b. 'Abd al-'Aziz 519
Orbach S. 185, 191
Origenes 162
Orsini F. 466
Ory L. 473
Ottaviani A. 362

Pacelli E. siehe Pius XII.
Pagano S. 361
Page L. 96
Paiano M. 361
Panier L. 162, 170f
Pannenberg W. 240, 245
Parsons T. 17, 25
Pascal B. 332
Patanjali 552
Paul VI. 247, 349, 354, 360f, 378f, 384, 387, 392, 396, 399f, 407, 430f, 435, 440, 448, 459, 462
Paulinus Bf. 321
Paydar H. 540
Paz O. 128f, 135
Pechtold A. 486
Pels P. 68-71
Perpetua Märt. 316
Perrin N. 145
Pesce M. 65
Pesch O.H. 435, 444, 447, 449
Pesch R. 145
Pfaff W. 474, 477, 482
Philipp II. 307
Pickstock C. 136
Pieris A. 276
Pignedoli S. 384
Pio, Padre (F. Forgione) 458
Pirsig R. 67, 71
Pius IX. 307
Pius XI. 377
Pius XII. 308, 351, 381, 383, 396, 401, 403, 468
Polednitschek T. 264
Pombeni P. 449
Poole E. 576, 578
Poorthuis M. 472, 483, 491
Pottmeyer H.J. 434f, 447f
Potworowski C.F. 397
Prado A. 514, 516
Pranger J.H. 388
Pratt D. 572, 578
Pullinger D. 102

Qaradawi Y. 515
Queen Mu 68
Qutb M. 498
Qutb S. 492, 498

Rabi'a 529
Raguer H. 468
Rahman F. 523, 525
Rahner K. 27f, 33, 81, 231, 250, 294f, 325, 341, 343, 370, 373, 375, 385, 468
Raiser K. 388
Ramos C. 320
Ramos E. 320
Ratzinger J. siehe Benedikt XVI.
Rawls J. 482
Remy G. 176
Réveillaud M. 176
Rheingold H. 23
Riccardi A. 388
Rich A. 318, 321
Ricœur P. 72, 81
Robertson R. 26
Roggema B. 491
Romero O.A. 319f, 321, 330, 332
Roncalli A. siehe Johannes XXIII.
Rosier-Catach I. 162
Roszak T. 67, 71
Rothe W.F. 408
Rottländer P. 257
Roy O. 474, 476
Rubin G. 89, 91
Rucker R. 68
Rüsen J. 261
Ruggieri G. 271, 387, 448f
Ruhmann I. 43f
Rumi 529
Rush O. 435-437, 440, 447f
Rushdie S. 537
Rushkoff D. 67, 71

Sábato E. 332
Sacks J. 561
Sacranie I. 574, 579
Sadri A. 543
Sadri M. 543
Said E. 561, 574, 578
Saleh S. 508, 515
Sanneh L. 235, 244
Saritoprak Z. 529, 534
Sartori L. 362
Scatena S. 361, 375
Scena D. 35
Schacht J. 525
Scheeben M.J. 437, 447
Schelling F. 375
Scheule R.M. 28, 33, 44
Scheulen H. 265
Schillebeeckx E. 145, 373, 375, 390, 394-397, 468, 539, 543
Schimmel A. 534
Schleiermacher F.D.E. 375
Schlör V. 3, 45, 52
Schmaus M. 209
Schnackenburg R. 146
Schökel L.A. 374
Schotte J.P. 408
Schwager R. 145
Schwalm B. 375
Schwartau W. 43
Schwartz E. 113
Seckler M. 447, 449
Segundo J.L. 393
Semmelroth O. 375
Sen A. 107
Sen K. 25
Serna E. de la 220, 290
Sesboüé B. 339
Shari A. 492
Shari'ati A. 498
Sharma A. 241, 245
Shepherd J. 575, 578
Sherwood Y. 556, 560
Shimeall T. 39, 44
Siddiqi M. 525
Silvestrini A. 411
Sirico R. 244
Sirius R.U. 68
Slaton C.D. 25
Smedt J. de 407
Smith A. 194f, 197-199, 580
Sobchack V. 68, 71
Sobrino J. 116, 146, 215, 220, 321f, 337, 393
Sodano A. 125
Soetens C. 361
Soosten J. von 118f
Soroush A. 473, 539-543
Soskice J.M. 123
Sparreboom M. 542
Stefik M. 102
Stephenson N. 68
Studer B. 177
Stuurman S. 482
Suenens L.-J. 342, 365, 372
Suharto 19f, 22
Susin L.C. 123, 146, 199, 209
Swidler L. 554, 560
Szánkay Z. 265

Taguieff P.-A. 482
Talbi M. 525
Tardini D. 356f
Taylor C. 256
Teresa, Mutter 273
Teresa von Avila 208
Teuffenbach A.v. 362
Thatcher M. 344
Theißen G. 146
Theobald C. 349
Theodosius Ks. 309
Therese von Lisieux 343
Thönissen W. 388
Thomas von Aquin 77, 136, 552, 569
Tilborg S.v. 560
Tillard J.-M.R. 162
Tillich P. 363, 375
Timotheos I. 555

Torres Queiruga A. 363
Tortolani A. 466
Tracy D. 558, 560
Trible P. 557, 560
Troeltsch E. 99, 374
Trummer P. 210-212
Tucci R. 350
Turbanti G. 361f
Turkle S. 17, 48, 51
Tyconius 176

Vakili V. 543
Valensin A. 254
Valkenberg P. 471, 473, 491, 553, 560, 569
Vallin P. 350
Valton E. 375
Vargo B. de 65
Vattimo G. 239, 244
Vaux R. de 146
Vega R. 64
Velati M. 361, 376
Ventura J. 18
Verschooten W. 361
Verwilghen A. 177
Vidal M. 460
Villain M. 377
Vinge V. 68
Vintges K. 472, 499
Vischer L. 461
Visker R. 482
Vitoria Cormenzana F.J. 220, 330, 332
Vock U. 154
Voltaire F.M. 328
Vorgrimler H. 81

Waaijman K. 560
Wacker M.-T. 146
Wadud A. 504, 506, 510, 515
Wallace M.I. 81
Ward G. 130, 135
Watzlawick P. 16
Weber M. 489
Weigel G. 244
Weiler J. 266, 269
Wejchert 29, 33
Wenger A. 407
Werbick J. 375
Werlitz J. 154
Wertheim M. 63, 71, 118, 120
Wheeler B. 510, 515
Wiemeyer J. 119
Wigoder G. 383, 388
Wild S. 542
Wildiers N.M. 375
Wilfred F. 103, 117, 215, 220, 235, 245
Willaime J.P. 234
Willebrands J. 377
Willems J. 388
Williams D. 560
Williams P. 39, 44
Williams R. 582
Wilson B. 63, 71
Wittstadt K. 361, 424, 466, 468
Witvliet T. 570
Wojtyła K. siehe Johannes Paul II.
Wolf N. 185, 191
Wolin S.S. 265
Wozniak S. 68
Wyschogrod E. 317, 321

Xaver F. 33, 271

Yao S. 145
Yilmaz I. 534
Yois 29, 33

Zahrnt H. 373, 375
Zandbergen D. 70
Zechmeister M. 220, 266
Zhu Rongji 20
Zijderveld A.C. 67, 71
Zirker H. 264
Žižek S. 260, 263f
Zizioulas J.D. 131, 135
Zubayr Siddiqi M. 525

BIBELSTELLEN

Gen 1,28: 463
Gen 2,28-24: 512
Gen 12,1: 554
Gen 12,3c: 297
Gen 12,15: 557
Gen 16,9: 557
Gen 20,2: 557
Gen 21,17: 557
Ex 13,21: 75
Ex 16,3: 137
Ex 16,8-35: 147
Ex 17,3: 137
Ex 33,18-23
Lev 19,5-6: 142
Num 11: 137
Num 20,4: 137
Num 22,22-35: 153
Dtn 8,2-3: 199
Dtn 12,23: 143
Dtn 17,14-20: 299
Dtn 18,18: 151
1 Sam 2,12-17: 297
1 Sam 2,22: 298
1 Sam 8: 297-299
1 Sam 13,19-22: 298
1 Kön 11,1-8: 153
1 Kön 15,9-13: 154
1 Kön 16,29: 153
1 Kön 16,31-32: 147, 149
1 Kön 17-2 Kön 13: 153
1 Kön 17-18: 150, 176, 206
1 Kön 17,1-16: 147
1 Kön 17,7-14: 152
1 Kön 17,17-24: 148, 154
1 Kön 18: 148-150
1 Kön 19: 150-152
1 Kön 19,12: 339

2 Kön 2,1-18: 147
2 Kön 2,19-8,15: 152
2 Kön 2,23-25: 153
2 Kön 4: 152f
2 Kön 4,32-37: 154
2 Kön 4,42-44: 152
2 Kön 6-7: 152
2 Kön 9: 152
2 Kön 9,30-37: 149
2 Kön 11: 154
Ps 22,1: 172
Ps 34,9: 132
Ps 36,27: 174
Ps 78,19-21: 137
Ps 78,24: 139
Ps 100,5: 341
Ps 104,27f: 139
Ps 105,40: 137
Ps 107,9: 140
Ps 133,15: 139
Ps 146,7: 139
Spr 5-7: 153
Weish 7,27: 315
Weish 16,40: 137
Jes 25,6: 139
Jes 49,15: 368
Jes 52,5: 219, 323
Jes 57,15: 207
Jes 58,3-4.6-8: 206
Ez 36,20-22: 323
Hos 12,8: 138
Am 8,5: 138
Mi 6,8: 337
Mt 4,1-11: 137
Mt 4,4: 199, 207
Mt 4,11: 144
Mt 5,1ff: 334
Mt 5,6: 139
Mt 5,13-15: 323
Mt 5,16: 246, 323
Mt 6,1-6: 201
Mt 6,9-13: 139
Mt 6,31: 206
Mt 9,36: 101
Mt 10,1-16: 139
Mt 11,19: 138, 140
Mt 14,14-21: 140, 154
Mt 15,32-38: 140, 154
Mt 16,3: 412, 418
Mt 20,1-6: 204
Mt 20,28: 144
Mt 22,1-14: 140
Mt 25: 145, 173f, 197, 207, 269, 329
Mt 26,6-13: 138
Mt 26,39: 557
Mt 26,47: 159
Mt 27,46: 172
Mk 1,12-13: 137, 144
Mk 1,13: 153
Mk 1,29-31: 139
Mk 2,2: 206
Mk 2,16: 140
Mk 2,19: 138
Mk 3,13-19: 139
Mk 3,20-21: 206
Mk 6,30-44: 155
Mk 6,34-44: 140
Mk 8,1-9: 140, 155
Mk 9,2-8: 154
Mk 10,43-44: 372
Mk 10,45: 144
Mk 12,1-12: 156f
Mk 12,12: 158
Mk 14,3-9: 138
Mk 14,18: 138
Mk 14,25: 157
Mk 14,55: 206
Mk 16,12-13: 174
Lk 1,37: 156, 158
Lk 1,53: 140
Lk 4,1-13: 137
Lk 4,14-21: 334
Lk 4,25-26: 154
Lk 6,21: 139
Lk 7,11-17: 154, 206
Lk 7,34: 140
Lk 7,36-50: 141
Lk 9,1-6: 139
Lk 9,3: 139
Lk 9,11b-17: 140
Lk 10,7: 139
Lk 10,38-42: 139
Lk 11,2-4: 139
Lk 14,16-24: 140
Lk 15,11-32: 140
Lk 19,1-10: 140
Lk 19,11-27: 171
Lk 21,3-4: 205
Lk 22,14-16.28-30a: 208
Lk 22,27: 144
Lk 24,6: 160
Lk 24,13-35: 174f, 297, 300
Joh 1,14: 207, 335
Joh 3,8: 230
Joh 3,17-21: 296
Joh 6: 141f
Joh 6,1-15: 140
Joh 6,15: 138
Joh 6,26: 142
Joh 6,27b: 209
Joh 6,35: 196
Joh 6,37: 196
Joh 6,54: 196
Joh 6,56: 196
Joh 8: 422
Joh 8,58: 555
Joh 10,10: 126, 183, 196
Joh 11,50: 336
Joh 12,1-2: 138
Joh 13,1-20: 141f
Joh 14,6: 385
Joh 16,13: 227, 296
Joh 19,14: 146
Apg 1,6: 300
Apg 2,42.46: 139
Apg 9,4: 172

Apg 15: 325
Apg 27,35: 139
Röm 1,18ff: 296
Röm 2,24: 219, 323
Röm 5,20: 341
Röm 6,13: 94
Röm 12,2b: 297
Röm 12,6: 94
Röm 13,1-2: 372
1 Kor 1,30: 248
1 Kor 3,16: 248
1 Kor 10,14-22: 142
1 Kor 11: 163f, 168, 198
1 Kor 11,17-34: 101, 139
1 Kor 11,18-19: 169
1 Kor 11,23-26: 141
1 Kor 12,12-31: 176, 197
2 Kor 3,18: 338
2 Kor 4,7-12: 338
2 Kor 6,9-10: 338
2 Kor 8,9: 207, 335
2 Kor 13,4: 334
Gal 2,11-21: 297, 301f
Gal 3,27-29: 176
Gal 3,28: 372
Gal 5,6: 372
Eph 2,14: 232
Eph 3,19: 334
Eph 4,13: 176
Eph 5,22-33: 176
Eph 5,32: 172f
Phil 2,5-11: 334
Phil 2,5: 395
Phil 2,6: 173
Phil 2,7: 175
Phil 2,5-7: 100
Phil 2,8: 248
Kol 1,18-24: 172
Kol 2,9-10: 176
1 Tim 2,4: 297
2 Tim 2,13: 341
Tit 2,11: 335
Tit 3,4: 335
Hebr 8,6: 92
Hebr 11,16.38: 336
Hebr 12,1-2: 316, 335
Hebr 13,12: 336
Jak 1,27: 205
Jak 2,7: 323
1 Petr 2,4f: 436
1 Petr 2,9: 436
1 Petr 3,15: 342
1 Petr 4,17a: 296
2 Petr 2,2: 323
1 Joh 1,1: 333
1 Joh 4,7: 335
1 Joh 4,8: 373
1 Joh 4,16: 373
Offb 3,18: 338

Cyber Space – Cyber Ethics – Cyber Theology

Erik Borgman, Stephan van Erp und Hille Haker

Die Informationstechnologien dominieren die Kommunikationsmöglichkeiten in einer global gewordenen Welt, setzen mit ihren Strukturen aber auch Grenzen. „Cyber Space" steht für einen Raum, in dem Menschen sich bewegen und begegnen können und der auch durch die soziale Kommunikation und politische Willensbildung geformt wird; aber die Arten der Information, Kommunikation und Entscheidungsprozesse sind durch die spezifischen Bedingungen des Internets vorgegeben. Um diese Bedingungen in ihren Möglichkeiten und Grenzen deutlicher sehen zu können, benötigen wir Analysen, von denen wir hier einige vorstellen.

In diesem Heft versuchen wir darüber hinaus, einige Schritte in die Richtung einer Informationsethik sowie einer Theologie zu gehen, welche sich neu im Informationszeitalter situieren muss, gleichzeitig aber die spezifisch religiösen Erfahrungen nicht von Kommunikationstechniken abhängig machen darf. Wir hoffen, damit eine Diskussion innerhalb der Theologie anzustoßen, die unseres Erachtens bisher einer systematischen Auseinandersetzung harrt.

Wir haben WissenschaftlerInnen aus verschiedenen Disziplinen gebeten, Aspekte zu analysieren, die sie für relevant erachten, wenn es um die Auseinandersetzung mit der Informationstechnologie geht. Die Beiträge sind disparat, wie es das Thema nicht anders erwarten lässt, aber sie sind doch alle von einem „Staunen" über die Radikalität der Veränderungen durchzogen, das wohl mit vielen neuen Technologien, welche weitreichende gesellschaftliche Veränderungen nach sich ziehen, einhergeht.

Im *ersten Teil* - „Eine neue Ethik?" - stellen wir die Frage, welche ethischen Dimensionen durch das Informationszeitalter betroffen sind und wo wir in den nächsten Jahren weiterdenken sollten.

Ottmar John fragt ganz grundlegend, ob und inwiefern es eine eigene „Cyber-Ethik" geben muss oder kann, wie wir es voraussetzen. Als eine unter anderen Bereichsethiken kann die Cyber-Ethik, so meint er, nicht angemessen entworfen werden - zu radikal ist der Wandel der Kommunikation durch die Informationstechnologie, und zu „universal" ihr Geltungsanspruch. Im Hinblick auf die traditionelle Medienethik erscheint das „Netz" nicht nach dem Muster der instrumentellen und austauschbaren Zeichensysteme zu funktionieren, sondern konstituiert zunehmend alle Formen von gesellschaftlicher Kommunikation. Diese

Abhängigkeit der modernen Gesellschaften lässt Zweifel daran aufkommen, dass die Trennung von Internet und Gesellschaft aufrechterhalten werden kann. Ist dies aber so, dann stellt sich das Problem der Normenbegründung im und für das Netz viel grundlegender, als dies womöglich bisher gesehen wurde. Johns Beispiel der Gewaltdarstellung bzw. -realisierung im Netz macht dies deutlich: Selbst wenn unmittelbar negative Auswirkungen auf die Zuschauer nicht nachgewiesen werden können, zeigt dies dann die ethische Neutralität der Gewaltdarstellung? Wie aber lassen sich Normen finden, die der Überkreuzung von Fiktion und Realität angemessen Rechnung tragen? Nicht zuletzt ist die Netzwelt auch ein Problem für die Subjektivität und Identität des Moralsubjekts, auf die John abschließend eingeht.

Peter Ferdinand lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage der Macht, die in jeder sozialen und politischen Sphäre zum Tragen kommt. Das Internet ist zunächst als Medium und Technologie der „Selbst-Ermächtigung" (*empowering*) von Einzelpersonen im Hinblick auf die persönliche Kommunikation und Information gesehen worden, in politischer Hinsicht aber ebenso als Stärkung der Bürger und Bürgerinnen in den Entscheidungsprozessen von Demokratien. Ferdinand zeigt an verschiedenen Beispielen auf, wie das Internet in der Tat politische Wahlkampagnen und die Arbeit von Nichtregierungsorganisationen verändert hat, warnt zugleich aber davor, die Transformationskraft zu überschätzen. Vielmehr, so seine Einschätzung, wird das Internet eine ergänzende Funktion zu herkömmlichen demokratischen Prozessen übernehmen; es wird Machtverhältnisse unterbrechen bzw. stören können, ist aber heute noch zu unausgereift, um politische Prozesse umfassend verändern zu können.

Rafael Capurro sieht das Verhältnis von Digitalität und Leiblichkeit als zentrale Fragestellung der Cyberwelt an, insofern mit dieser das „metaphysische Begehren" nach Transzendenz von Raum und Zeit geschürt wird. Er erwartet ebenso dramatische Veränderungen durch die Informationstechnologien wie durch Massenmedien des 20. Jahrhunderts, und gibt einen guten Überblick über den Stand der Informationsethik sowie die Initiativen auf der Ebene der Vereinten Nationen.

Der *zweite Teil* des Heftes - „Virtuelle Realität und ‚reale Welt'" - ist der Frage nach dem Verhältnis von Cyberwirklichkeit und anderen Formen sozialer Realität gewidmet, wobei explizit auch die Frage, ob diese zwei Bereiche überhaupt noch unterscheidbar sind, gestellt wird.

Johannes Frühbauer zeigt an den narrativ-apokalyptischen Fiktionen des Cyberkrieges die neuen Dimensionen der Phantasie und vergleicht sie, auf Unterschiede sowie Überschneidungen achtend, mit der Rolle der Informationstechnologie in den realen Kriegen. In Bezug auf Letztere beschreibt Frühbauer drei Formen des *CyberWars*, den er als „Krieg vor dem Krieg, neben dem Krieg und im Krieg" beschreibt: die Bemühung um die Überlegenheit über die Information selbst, den Angriff auf die informationelle Infrastruktur des Gegners etwa über gezielte Sabotageakte und drittens die Entgrenzung des Krieges, der mithin keinen Unterschied zwischen zivilen und militärischen Zielen kennt. Eine genaue Analyse der gegenwärtig geführten Kriege - auch der Formen des „Krieges vor dem Krieg" -

ZB191

muss auf diese hier nur skizzierten systematischen Überlegungen aufgebaut werden. Bezieht sich der *CyberWar* demnach vor allem auf die regierungsabhängige Kriegsführung, so schließt der Begriff des *NetWars* explizit die zivilgesellschaftlichen Gruppen ein. Da aber beide Handlungsfelder auf die Überschneidung von Netz und nichtdigitaler Realität abzielen, scheint eine klare Trennung der Bereiche kaum möglich oder auch nur sinnvoll. Die bisherigen Anstrengungen, die neuen Möglichkeiten der Informationstechnologien für die Friedens- und Konfliktforschung zu nutzen bzw. ihnen angemessene Aufmerksamkeit zu zollen, beurteilt Frühbauer abschließend eher kritisch; er zeigt in einigen Stichworten auf, wie die „Cyber-Ethik" im Sinne der Friedensforschung ausgearbeitet werden muss, ohne dass Fiktion und Realität miteinander vertauscht werden; er zeigt aber auch die Gefahren der Tendenz auf, die durch die Verschiebung der Blickrichtung von der Friedensforschung zur individuellen Kriminalität im Netz entstehen kann. Die drastischen Beispiele der Kriegsführung in Kombination von Massenmedien und Netz zeigen, wie notwendig die Beschäftigung mit dieser Nutzung der Informationstechnologie ist.

Veronika Schlör zeigt, inwiefern feministische bzw. geschlechtertheoretische Überlegungen die konstituierenden Faktoren der *Cyborgs* zu analysieren vermögen. Die Analyse beginnt schon bei der Metapher des Cyborgs, zieht sich durch die Projektionen von Weiblichkeit im Netz, die als „Kopfgeburt des Mannes" erscheinen, und begreift auch die „digitale Spaltung" als eine Spaltung, die sich auf Frauen doppelt negativ auswirkt. Dort jedoch, wo Frauen Zugang zum Netz haben, so Schlör, zeigen sie sich selbstbewusst, offensiv in der Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlechterrollen und Geschlechterdifferenz. Dies trifft unter anderem auch auf die „subversive" Verwendung der Metapher des Cyborg durch Donna Haraway zu, die darin gerade die Überwindung auf Körperfixierungen sieht, was von vielen Nutzerinnen in Bezug auf das Spiel mit Geschlechteridentitäten umgesetzt wird. Auf der anderen Seite wird die Leiblichkeit zu einem neuen Problem, welche von einem kritischen Feminismus aufgegriffen wird bzw. werden muss.

Gary Bunt zeigt, inwiefern „der" Islam sich in den verschiedenen Formen im Netz darstellt und durchaus unterschiedliche Wahrnehmungen befördert. Zum einen ermöglicht das Internet Kommunikationsformen, die auf die religiöse wie auch religionsspezifische Interpretation bezogen sind und einen Demokratisierungseffekt haben, wie Peter Ferdinand ihn zeigte, zum anderen entstehen aber neue - auch staatlich kontrollierte - Autoritäten, welche sowohl die religiöse als auch die gesellschaftspolitische Präsenz des Bildes vom Islam prägen. Aufschlussreich ist auch die spezifische Identitätsbildung, die Bunt als Bestandteil insbesondere der Dschihad-Plattformen aufzeigt. Nur auf diese Netzpräsenz zu starren und die anderen „Mosaiksteine" zu ignorieren würde, so Bunt, kaum der Vielfalt der Netzpräsenz in verschiedenen Staaten und Gesellschaften gerecht.

Der *dritte Teil* stellt explizit die Frage nach den religiösen Symbolen im Internet bzw. dem Internet als religiösem Symbol.

Stef Aupers und *Dick Houtman* beschreiben die neue Spiritualität, die im und

durch das Internet zum Ausdruck kommt. Die Sehnsucht nach Überwindung der als zerrissen erfahrenen Existenz, die Entgrenzungserfahrung sowie der gnostische Dualismus, der in Online-Spielen abgerufen wird, mögen im Hintergrund wirksam sein, unübersehbar ist jedenfalls, dass die Cyberwelt auf die spirituellen Bedürfnisse reagiert. Ob die neuen Formen der „Selbst-Sakralisierung" Bestand haben werden, wie auf sie theologisch zu reagieren ist, ist bisher kaum Gegenstand systematischer Untersuchungen in der Theologie. Ohne Zweifel wäre es aber falsch, so die beiden Autoren, Spiritualität und das Netz als sich gegenseitig ausschließende Erfahrungsräume zu betrachten. Vielmehr müssen heutige Vorstellungen und Imaginationen des „Heiligen" erneut in den Blick genommen werden und dabei die Beziehung zwischen Modernität, digitaler Technologie und Religion kritisch reflektiert werden.

Nathan D. Mitchell sieht vor allem die Radikalität der Veränderung im Verhältnis zu Gott und Transzendenz als Herausforderung. Er zeigt die Schattenseite des „hyperlink", mit dessen Hilfe verschiedene Ebenen der „Realität" binnen Sekunden geschaffen oder aber auch gelöscht werden können. Die Lektüre der Bibel, durch das Netz vermittelt, könnte nach Mitchell leicht in den Sog der privatisierten, individualisierten und unpersönlichen Beziehung geraten - in direktem Widerspruch zur traditionellen sozialen Erfahrung Gottes in der Gemeinschaft. Andererseits macht Mitchell aber auch auf andere historische Wendepunkte in der Art und Weise des Umgangs mit der religiösen Erfahrung aufmerksam, nicht zuletzt auf die Erfindung des Buchdrucks, der das Konzil in Trient in seinen liturgischen Reformen anstieß. Wie aber kann die Theologie heute mit den Veränderungen im Verhältnis zur Macht bzw. Autorität umgehen? Wie mit dem veränderten Verständnis von Gemeinschaft? Was bedeutet dies für das Konzept der Öffentlichkeit und Privatheit? Kann der Zugang zu Information im Informationszeitalter noch kontrolliert werden? Und können die spezifischen religiösen Formen der Gemeinschaft aufrecht erhalten werden? Diesen Fragen geht Mitchell nach und zeigt damit, dass es keine Veranlassung gibt, die Cyberwelt nicht auch von Seiten der Theologie ernst zu nehmen.

Marcella Maria Althaus-Reid interpretiert die Träume einiger Menschen in Argentinien, deren Träume mit Hilfe des Künstlers Matthijs de Bruijne ins Netz gestellt wurden: Träume armer Menschen, Ausgeschlossener vom Fortschritt der Informationsgesellschaft, Lumpensammler und Menschen, deren Sexualität sie marginalisiert, deren Sprache und Wirklichkeit aber zugleich in einer Art subversivem Archiv präsent gehalten werden und von Althaus-Reid als theologisches „Archiv der Armen" bezeichnet werden. Auf den (exemplarischen) argentinischen Websites werden die Stimmen der Menschen, werden ihre Träume und ihre Religiosität hörbar, wird aber zugleich auch eine neue Form der Gottesbegegnung und Theologie erfahrbar, welche in der Tat gehört werden muss. Nur durch die Anerkennung der Komplizenschaft der Theologie mit den vorherrschenden Konzepten von Armut, Sexualität bzw. Zweigeschlechtlichkeit und dem Verhältnis von Familienordnung und ökonomischer Ordnung ließen sich neue Wege für die Theologie der Befreiung aufzeigen, welche nicht vor der sexuellen Ordnung Halt machte.

In abschließenden Bemerkungen denken *Erik Borgman* und *Stephan van Erp* darüber nach, was es bedeutet, in einer Welt zu leben, die in neuartiger Weise durch das Internet vermittelt wird. Indem sie Marshall McLuhans Wort „The medium is the message" variieren, fragen sie sich, worin genau die Botschaft des Mediums Internet besteht und bestehen sollte. Sie sorgen sich um die Humanisierung der Welt angesichts einer Wüste voller Werkzeuge ohne Zweckbestimmung und voller Mittel ohne Ziele. Zugleich konfrontiert uns das Internet - im Gegensatz zu anderen Medien - mit der Vorstellung, es sei kein *Mittel* zum Heil, sondern selbst die Gestalt, die das Heil annimmt. Dementsprechend müsste, so die Autoren, eine Ethik mediengestützter Verbundenheit entwickelt werden. Anstatt sich nur mit spezifisch ethischen Angelegenheiten (wie etwa der Vermittlung zwischen realer und virtueller Welt oder des Umgangs mit Informations- und Kommunikationspartnern) zu befassen, müsste eine solche Ethik die grundlegenden Möglichkeiten und Grenzen des Vernetztseins diskutieren: Was heißt es, entweder in ein globales Kommunikationsnetz eingebunden oder vom Internet ausgeschlossen zu sein und keinen Zugang zur wechselseitigen Vernetzung zu haben, von der die menschliche Existenz in zunehmendem Maße abhängt? Wie Borgman und van Erp zeigen, könnte die *Stadt* eine gute Metapher für eine solche fundamentale Ethik sein, weist sie doch auf die Notwendigkeit einer in neuer Weise leiblichen Existenz im World Wide Web hin, auf das Zusammentreffen digitaler Nachbarschaften und auf die Herausforderung, in dieser entfremdenden und manchmal heimtückischen Umgebung authentische Wege der Präsenz und Empfänglichkeit gegenüber den Nöten anderer zu finden. Eine religiöse Haltung gegenüber dem Internet besteht daher nicht darin, es als Medium für religiöse Botschaften zu benutzen oder das Internet selbst als religiöse Offenbarung zu betrachten. Vielmehr sollte es darum gehen, in diesem Medium „Wohnung" zu finden, um zu sehen, zu hören und zur Sprache zu bringen, was dort wirklich geschieht.

Cyberethik – neue Herausforderungen oder alte Probleme?

Ottmar John

1. Vorbemerkung

1.1 Von einem Menschen, der seinen Computer anstellt, sich in ein Programm einloggt, eine Website aufsucht, eine E-Mail verschickt, vielleicht an einem Chatforum teilnimmt, von diesem Menschen sagt man in Deutschland: „Er geht ins Netz". Damit ist nicht gemeint, dass er sich in einem Netz verfängt, sondern dass er einen kommunikativen, sozialen und öffentlichen Raum betritt. Dieser Raum ist kein dinglicher Raum; wenn man ihn von außen zu beschreiben versucht, wird man technische Begriffe aus der Nachrichtenübermittlung benutzen müssen, nicht aber von Kubikmetern oder Gebäudeproportionen reden können. Insofern ist das Wort *Cyberspace* eine Metapher. Aber wer „ins Netz geht" und mit anderen Menschen mittels des Internets kommuniziert, macht dennoch eine eigentümliche Raumerfahrung. Und wenn die Erfahrung die einzige Möglichkeit ist, von der Wirklichkeit zu sprechen, diese Erfahrung aber räumliche, sinnliche Anschauungen enthält, dann ist es nicht absurd, vom Internet als einem Raum zu sprechen. Die Zusammensetzung mit dem Wort *cyber* signalisiert dann die Differenz zu jenen Räumen, deren dingliches Substrat immer dreidimensional ist. Es bezeichnet seine fiktionale und u-topische Qualität, die aber dennoch nicht erfahrungsjenseitig ist.

1.2 Die These dieses Themenheftes von CONCILIUM lautet, dass derjenige, der in diesem Raum handelt und sich derartigen Raumerfahrungen aussetzt, sich nicht in einer ethikfreien Zone bewegt. Sich im Cyberspace zu bewegen impliziert demnach ethisch relevante Entscheidungen. Wem diese Ausgangsthese als evident und unbefragbar einleuchtet, der wird die traditionellen ethischen Fragestellungen unmittelbar auf die neuen technisch generierten Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten ausdehnen und anwenden. Diese Evidenz setzt aber voraus, dass das Internet hinreichend als Mittel menschlicher Kommunikation begriffen ist, eindeutig von den Subjekten und Adressaten ethischen Handelns unterschieden und Menschenwürde und Gemeinwohl unmittelbar als Maß zur Beurteilung bestimmte Geschehnisse im Cyberspace angewandt werden können. Diese Voraussetzung wird zumindest von solchen Positionen in Frage gestellt, die

von der Eigendynamik hochelaborierter Techniken sprechen und die die Cyberspace-Erfahrung so fundamental von der im realen Leben unterscheiden, dass in ihm gänzlich neue transhumane und zugleich transmoralische Identitäten notwendig seien, um eine solche eigendynamische Technik bedienen zu können. Und wenn diese Voraussetzungen oder Implikationen einer These nicht mehr unbefragt sind, dann ist sie nicht mehr evident und kann nicht zur Ausgangsthese dienen. Sie muss begründet werden. Das Internet wirft insofern neue, bisher nicht verhandelte ethische Fragestellungen auf, weil in ihm - obwohl eine gänzlich von Menschen hervorbrachte und gestaltete Realität - die Unausweichlichkeit der Frage nach Gut und Böse neu gezeigt werden muss. Auf eigentümliche Weise entzieht es sich der Geltung ethischer Normen.

„Der Mensch und die Gemeinschaft der Menschen sind Ziel und Maßstab für den Umgang mit den Medien. Kommunikation sollte von Mensch zu Mensch und zum Vorteil für die Entwicklung des Menschen erfolgen." Dieser medienethische Grundsatz des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel[1] ist selbst eine Maxime, die gelten soll. Deren faktische Geltung wird deswegen verdunkelt, weil in den Wahrnehmungen und im Bewusstsein vieler Menschen das Internet und die mit ihm verbundene Cyberspace-Erfahrung sich aus der Welt der Mittel emanzipiert haben. Die problemlose Geltung der Maxime zu unterstellen würde die quantitativen wie qualitativen Sprünge in der Technikentwicklung inklusive ihrer wahrnehmungskonditionierenden und weltbildproduktiven Funktion ignorieren. Sie muss in einer ethischen Theorie der Internetkommunikation verarbeitet werden. Den Cyberspace als ethikfreien Raum zu deklarieren, würde die Ethik überhaupt relativieren und darüber hinaus sich dem gnostischen Mythos der Selbsterlösung der virtuellen Existenz von aller materiellen Bedingtheit nähern.[2] Angesichts derartiger Tendenzen im Umgang mit neuen Kommunikationsmedien muss die universale Geltung der Ethik auch für damit verbundene neue Wahrnehmungs- und Erfahrungsräume begründet werden.

Für einen begrenzten Beitrag zur Bewältigung dieser Aufgabe sollen im Folgenden der medientheoretische und der ethische Diskurs aufeinander bezogen werden:

1. Medienethik als Bereichsethik kommt wegen des tendenziell universalen Charakters des Internets an seine Grenzen.
2. Teleologische Begründungen von Normen für das Handeln im Internet greifen ins Leere, weil sie die Wirkweise des Internets für das reale Leben konventionell auffassen.
3. Das Internet erzeugt den Schein einer subjektlosen Eigendynamik und bedarf deswegen einer Vergewisserung der Unhintergehbarkeit menschlicher Subjektivität gerade für den Fall, in dem Anpassungsleistungen an die spezifischen Dynamiken neuer Kommunikationstechnologie damit begründet werden, dass diese für die Selbsterhaltung der Gesellschaft unverzichtbar sei.

2. Internet als Mittel zur Erreichung von Zwecken im realen Leben

2.1 „Die kommunikativen Möglichkeiten des Internet werden ... auch zu kriminellen Handlungen genutzt."[3] Über das Internet lassen sich Absprachen zu terroristischen Anschlägen treffen, in ihm finden sich Aufrufe zu kollektiven Gewalttaten. In Deutschland ist vor allem die rechtsradikale Propaganda, die auf unzähligen Websites im Internet zu finden ist, ins Blickfeld gerückt.[4]
Im Sinne des kommunikationstheoretischen Grundmodells der Zuordnung von Sender, Empfänger, Inhalt, Medium und Umwelt[5] befinden sich sowohl die Sender als auch die Empfänger von Aufforderungen zu Straftaten außerhalb des Netzes - das Internet ist (noch) bloßes Mittel für ethisch relevante Geschehnisse, die sich außerhalb des Netzes abspielen. In diesem Sinne ist das Netz selbst moralisch indifferent. Es ist offen für jedwede Absicht, die mit ihm realisiert wird. Es kann wirkungsvolles Mittel sein, das Gute zu tun oder Böses zu bewerkstelligen.
Die ethischen Urteile über diese Phänomene sind *ex post* gefällt. Sie sind veranlasst durch Normverletzungen. Gegenüber Aufrufen und Anstiftung zu kriminellen Handlungen und Gewalttaten ist das ethische und rechtliche Urteil unstrittig. Jedoch wirft das Internet bislang ungelöste Fragen der Durchsetzung von Rechtsnormen und der Strafverfolgung auf. Das Internet ist ein Kommunikationsmittel, das Reichweite und Geschwindigkeit der Kommunikation steigert. In ihm werden individuelle Medien wie das Telefon (ein Sender erreicht einen Empfänger) mit Massenmedien wie dem Fernseher (ein Sender erreicht unbegrenzt viele Empfänger) verknüpft und dadurch gesteigert: Beliebig viele Individuen können im Internet ihre Botschaften und Nachrichten an ein massenhaftes Publikum senden. Diese Verknüpfung bisher getrennt funktionierender Medien und ihr globaler Charakter führen zu einer hohen Unübersichtlichkeit und Unkontrollierbarkeit. Durch den leichten und unkontrollierbaren Zugang zum Massenmedium Internet haben sowohl Gesetzesbrecher in Rechtsstaaten größere Chancen als auch demokratische Oppositionen in Unrechtsregimen.
Auf diese Herausforderung wird auf zweifache Weise reagiert: Zum einen werden technische Lösungen gesucht. Bild- und Spracherkennungsprogramme sollen im weltweiten Netz sogenannte Propagandadelikte oder Seiten pornographischen Inhalts identifizieren. Anbieter von Internetauktionen entwickeln Regel- und Kontrollverfahren, die Betrüger ausschließen und der Strafverfolgung übereignen sollen. Der Erfolg derartiger technischer Anstrengungen wird jedoch skeptisch beurteilt. Deswegen wird zum anderen die Notwendigkeit gesehen, die Nutzerkompetenz auch in ethischer Hinsicht zu stärken. Weil sich das Internet weitgehend den klassischen Mitteln der Medienordnung entzieht, sehen diverse Autoren keine andere Möglichkeit als die Selbstkontrolle und Selbstverantwortung der Nutzer zu stärken.[6]

Cyberethik – neue Herausforderungen oder alte Probleme?

2.2 Internetethik ist zuerst Medienethik. Medienethik ist partikulare Bereichsethik; sie ist konstituiert durch die Anwendung allgemeiner ethischer Normen auf einen eingrenzbaren gesellschaftlichen Bereich. Sie ist vor allen auf jenen Bereich der Gesellschaft beschränkt, in dem das Internet als Kommunikationsmittel genutzt wird. Wegen der Vervielfachung der Wirkungen dieses Kommunikationsmittels scheint der Auf- und Ausbau der Internetethik notwendig.[7]

Dabei ergibt sich eine widersprüchliche Situation: Einerseits gibt es Bereiche des Lebens, in denen evidentermaßen technisch vermittelte Kommunikation keine entscheidende Rolle spielt. Vor allem die Auffassung des Internet als Kommunikationsmittel unterstellt, dass es neben dem Reich der Mittel auch jenes der zwecksetzenden Subjekte und der Objekte der Realisierungen ihrer Zwecke gibt. Andererseits gibt es Indizien, dass in hoch entwickelten Gesellschaften verkehrs-, energieversorgungs- und Kommunikationssysteme keine abgeleiteten Möglichkeiten zur fakultativen Verbesserung des Lebens offerieren, sondern Bedingungen für das Funktionieren des gesellschaftlichen Lebens überhaupt darstellen. Vom Zusammenbruch z.B. der Güterversorgung sind mittelfristig individuelle Überlebensmöglichkeiten bedroht. Und dem Internet kommt hier eine Schlüsselrolle zu. Weil in ihm eine Vielzahl von elektronischen Steuerungssystemen für Produktion, Verkehr und Versorgung vernetzt sind, bedeutet eine Störung der Internetkommunikation zugleich eine direkte oder wenigstens indirekte Bedrohung des gesellschaftlichen Lebens. Insofern erhöht die technische Entwicklung die Störanfälligkeit moderner Gesellschaften. Das Internet ist also nicht nur Mittel, um Straftaten außerhalb des Netzes zu bewirken. Wenn dieses Kommunikationsmittel, von dem das gesellschaftliche Leben in nicht unerheblichem Maße abhängt, beschädigt wird, werden Menschen in ihren Lebensmöglichkeiten eingeschränkt. Manche Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von „Cyberterrorismus".[8] Einen ähnlichen Status hat der Hinweis auf die Gefahr, dass die Welt zunehmend in Medienbesitzer und Medienhabenichtse aufgespalten wird. Wenn Datenaustausch mit hoher Geschwindigkeit eine Bedingung für ein bestimmtes technisches Niveau einer Gesellschaft ist, dann ist die geringe Zahl von Internetnutzern in einer Gesellschaft zugleich eine Verhinderung von gesellschaftlichen Entwicklungen und so eine Bedrohung für das Leben der Menschen. Faktisch keine Internetzugänge zu nutzen oder nutzen zu können ist ein vergleichbares Übel wie die Schädigung des Kommunikationssystems.

Damit ist im Begriff des Mittels eine Differenzierung erreicht. Das Internet ist kein austauschbares Mittel, das durch ein anderes ersetzt werden könnte. Es ist

Der Autor

Ottmar John, geb. 1953; Studium der Theologie, Philosophie, Soziologie und Pädagogik; Promotion in Theologie, Magister Artium in Philosophie; Assistent am fundamentaltheologischen Seminar in Münster; seit 1998 Referent im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn. Veröffentlichungen zur Kritischen Theorie, Politischen Theologie, Rahner, Christologie, Schöpfungstheologie, Theologie der Arbeit, Medientheorie und missionarischen Pastoral. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Das christliche Abendland – Abschied von einer epochalen Vision" in Heft 2/1992. Anschrift: Heideweg 54, D-49477 Ibbenbüren. E-Mail: Dr.Ottmar.John@t-online.de.

ein Mittel, von dem die Lebensmöglichkeiten von Menschen abhängen. Als Mittel ist es bezogen auf Zwecke und diesen untergeordnet. Als System von Mitteln ist es Bedingung dafür, dass überhaupt Zwecke erreicht werden können. Derartige Einsichten werden nun nicht erst in Bezug auf das technische Niveau und die Komplexität, die das Internet indiziert, gewonnen. Dass die Individualethik an ihre Grenzen gekommen ist und um eine Sozial- bzw. Ordnungsethik erweitert werden muss, gehört seit den Anfängen der katholischen Sozialverkündigung zu den Standards moraltheologischer Reflexion.[9]

Jedoch hat die Technikentwicklung einen paradoxen Effekt: Einerseits machte sie die Herausbildung einer Bereichsethik notwendig, die die eigenen Anwendungsbedingungen ethischer Normen in einem eingrenzbaren Bereich erforscht. Andererseits überschreitet die gleiche Technik jede Grenze und erhebt sich zu einer konstitutiven Bedingung für das Funktionieren moderner Gesellschaften. Ethisches Handeln überhaupt, auch individuelles, wird abstrakt, wenn es die konkrete Totalität technischer Konditionen des Lebens nicht bedenkt. Die Erkenntnisse, die im Bereich der Medienethik gewonnen werden, sind also für die gesamte Bandbreite normgeleiteten Verhaltens von Bedeutung.

Jedoch wird wegen der enormen Komplexität des Internets der Erfolg von staatlichem und juristischem Handeln prinzipiell in Frage gestellt. Eine Ordnungsethik der Massenkommunikation, die durch die Entwicklung ihres Gegenstandes zunehmend den Status einer allgemeinen Gesellschaftsethik erhält, vermag offensichtlich dessen ethische Relevanz nur dadurch zu sichern, dass sie den einzelnen Nutzer als Instanz anerkennt, ohne den Normen im Internet nicht durchgesetzt und eingehalten werden können. Dabei ist klar, dass die Strategien zur ethischen Normierung der Internetkommunikation, die durch individuelle Handlungen und Haltungen verfolgt werden, anders aussehen als die des Staates. Einzelne Internetnutzer sind nicht eine Ersatzpolizei, die genau dann aktiviert wird, wenn staatliche Behörden scheitern. Würde ihre Funktion als Ersatzfunktion begriffen, wäre sie sofort in das gleiche Problem verstrickt wie staatliche Aufsichtsorgane.

3. Das Internet und die Krise teleologischer Normbegründungen

3.1 Die bisherigen Überlegungen bewegen sich im Umfeld des Problems, wie Normen im Internet durchgesetzt und befolgt werden können. Dass es auch im Internet moralisch zugeht, hängt mehr als in anderen Bereichen davon ab, dass es moralische Subjekte gibt, die das Internet für moralisch gute Zwecke nutzen bzw. sich der Realisierung negativer Zwecke verweigern. Die Verhinderung der Realisierung negativer Zwecke besteht natürlich zunächst in der Unterlassung, solche zu verfolgen, aber vor allem darin, das eigene Verhalten und Handeln von den negativen Intentionen anderer nicht beeinflussen zu lassen - gewissermaßen die Wirkungskette der Gewalt etc. im eigenen Verhalten zu brechen.

Eine solche sehr konventionelle Anweisung zum moralischen Verhalten scheint aus der medientheoretischen Perspektive an der Realität des Internets vorbeizugehen. Gewiss soll niemand einem Aufruf zu kriminellen Handlungen folgen oder dargestellte Gewalt nachahmen. Aber derartige Wirkungen von Gewaltdarstellungen lassen sich nicht oder kaum nachweisen. Folgt man den Ergebnissen der Medienwirkforschung, so haben Massenmedien eine geringe Bedeutung für die faktische Gewaltausübung in der Gesellschaft. Es gibt keinen mimetischen Zwang, den z.B. eine dargestellte Folterung ausübte. Untersuchte spektakuläre Einzelfälle haben zumeist ergeben, dass die Gewaltdarstellung nicht als Ursache der Nachahmung des Dargestellten zu veranschlagen ist, wohl der Anlass und Auslöser einer Disposition sein kann, die aber auf etwa traumatische Erfahrungen oder Erziehungsschäden, die sich unabhängig von Medienkonsum ergeben haben, zurückgeführt werden können.

Nicht anders ist der Befund, wenn man nicht einzelnen Darstellungen eine unmittelbare Wirkung unterstellt (so wie die Wirkforschung nach den Effekten der Produktwerbung fragt), sondern die Medien als dauernde Begleiter der Familien und vor allem der Jugendlichen versteht. Gewaltdarstellung und Pornographie sind ein erheblicher Bestandteil der medial erzeugten Umwelt des Lebens in modernen Gesellschaften - und sie insinuierten vor allem bei Jugendlichen, dass das dort dargestellte auf Grund seiner Massenhaftigkeit normal und ethisch unbedenklich sei. So liegt die Auffassung nahe, dass sie, wenn auch nicht einzelne konkrete Handlungen, so doch das Wertempfinden und die moralischen Grundentscheidungen beeinflussen. Aber auch für eine allgemeinere und unbestimmtere negative Wirkung der Massenmedien lässt sich kein Nachweis erbringen. Weder Fernseher noch Internet sind hochrangige Erziehungsagenturen. Nur dort, wo andere Erziehungsagenturen wie Familie und Schule ausfallen, vermögen sie Wirkungen zu erzielen - aber auch hier sind sie nicht die eigentliche Ursache für negative moralische Grundeinstellungen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt insgesamt, sondern sie bringen zum Ausdruck, was vorher durch den Ausfall von Familie und anderen Erziehungsinstanzen bereits zerstört worden ist.

Die Anweisung, sich den negativen Wirkungen der Medien zu widersetzen oder zu entziehen, ist in aller Regel überflüssig. Wer sie dennoch erteilt, gibt als moralische Maxime aus, wie Medien sowieso funktionieren - vergleichsweise wirkungslos gegenüber dem, was Menschen empfinden, denken und tun.

3.2 Nun kann man der Meinung sein, dass solche Darstellungen im Internet, die keine negativen aber auch keine positiven Wirkungen hervorrufen, moralisch neutral seien. Es handelte sich danach um Phänomene, die den gleichen Status besäßen wie diejenigen, die der anonyme Naturprozess hervorbringt. Das widerspricht der Universalität des Ethischen; menschliches, absichtsvolles und zielgerichtetes Handeln fällt unter das moralische Gesetz. Jeder menschliche Lebensvollzug ist ethisch relevant. Er impliziert ein Sollen oder Nichtsollen. Gesollt ist eine Handlung nicht nur dann, wenn sie positive Folgen hat, sondern auch, wenn sie in sich gut ist. Das Gute ist um seiner selbst willen in der Welt. Ebenso ist das

Schlechte um des Guten willen zu unterlassen, auch wenn es keine negativen Folgen für andere hat und andere nicht schädigt.
Die Bindung der moralischen Wertigkeit von Handlungen an ihre Folgen ist eine reduzierte Ethik. Stellt man über die Wirkungen die Absicht, das Ziel und die Kongruenz mit dem Sittengesetz als Maßstab der Bewertung in Rechnung, dann sind Gewaltdarstellungen in den Medien keineswegs salviert, wenn es wahrscheinlich ist, dass sie keine Folgen haben. Noch viel weniger kann dieses als ein Argument dafür gewertet werden, dass das Internet und der Cyberspace ein ethikfreier Raum seien.
Bei der Beantwortung der Frage nach dem moralischen Wert von z.B. Gewaltdarstellungen im Internet ist zu berücksichtigen, dass sie nicht selbst Gewalt gegen Menschen vollziehen, sondern diese abbilden. Ihr Wert oder Unwert entscheidet sich dadurch, wie sich die Darstellung zu ihrem Inhalt verhält. Wird Gewalt gegen Menschen als etwas dargestellt, was nicht sein soll, oder wird es durch die Darstellung affirmiert oder gar verherrlicht - sei es, dass die Darstellung den negativen Charakter der Gewalt verkennt und Gewalt gegen Menschen als ein Gut ausgibt, oder sei es, dass sie Gewalt als ein erlaubtes Mittel ausgeben, um etwas Gutes zu erreichen. Es gibt Mittel der Gestaltung einer Darstellung, durch die ihr Inhalt als nicht sein sollend ausgewiesen werden kann. Diese Mittel nicht oder falsch einzusetzen ist ein moralisch zu bewertendes Fehlverhalten. Andererseits ist die wertende Mitteilung und Darstellung der Realität der Gewalt ein moralisches Gebot. Negative Realitäten als solche zu denunzieren ist selbst eine sittliche Tat, die nicht nur dann gut ist, wenn sie Gegenkräfte gegen das Dargestellte zu mobilisieren vermag, sondern auch, wenn sie ungehört verhallt. Es ist sinnvoll als Angebot an die Freiheit der Menschen, auf diese Weise dargestellte Realitäten zur Kenntnis zu nehmen und daraus Konsequenzen im Handeln zu ziehen.

3.3 Auch wenn in Bezug auf das Internet keine negativen Einzelwirkungen nachgewiesen werden können, so scheint es doch in seiner Gesamtheit eine gewisse paralytische Funktion in Bezug auf das sittliche Verhalten der Benutzer auszuüben. Es bewirkt zwar nicht Negatives, verhindert auf eigentümliche Weise jedoch das Positive.
Um eine derartige Vermutung zu erläutern, bedarf es einer weiteren Differenzierung. Nicht erst im Blick auf das Internet reicht es nicht aus, zwischen Realität und Bild zu unterscheiden. Es muss darüber hinaus zwischen gegebener und inszenierter Realität unterschieden werden. Eine inszenierte Realität hat keinen anderen Sinn, als abgebildet zu werden. Sie geht in der bildlichen Darstellung auf. Durch sie emanzipiert sich das Bild von der Realität und wird Selbstzweck. Es gewinnt sein eigenes, autonomes Dasein. Sich gegenüber einer im Bild Realität gewinnenden Inszenierung genau so zu verhalten wie gegenüber der gegebenen Realität ist naiv. Angemessen gegenüber inszenierter Negativität scheint allein die Zerstreuung und Unterhaltung zu sein.
Nun besteht ein wichtiger Reiz massenmedialer Unterhaltung in der Erzeugung

von Spannung - auch in moralischer Hinsicht. Menschen erleben vor dem Bildschirm Schicksale anderer Menschen und identifizieren sich mit den Guten und hegen Abneigungen gegen die Bösen. Je technisch perfekter die Inszenierung von Realität, desto stärker der Eindruck, dass es sich um reales Geschehen handeln könnte, und desto unausweichlicher erscheint die moralische Stellungnahme der Betrachter.

Auf ein inszeniertes Verbrechen moralisch zu reagieren ist letztlich eine Form von medialer Inkompetenz. Sie entwertet die Empörung angesichts realer Gewalt und realer Leiden. Wer andauernd den Probealarm für den Ernstfall nimmt, der läuft Gefahr, den Ernstfall für eine Übung zu halten und mit zu geringer Anstrengung zu reagieren. Um Bilder als Hinweise auf negative Realitäten ernst nehmen zu können, bedarf es der Fähigkeit der Menschen, sich nicht angesichts inszenierter Negativität zu verausgaben. Im Medienkonsum ununterbrochen Verbrechen moralisch zu beurteilen, die doch gar keine sind, schlägt um in eine Einstellung zur Wirklichkeit, dass jedes Verbrechen inszeniert sei. Die moralische Beurteilung der Fiktion als Realität geht einher mit der Fiktionalisierung der Realität.

Ob eine inszenierte Gewaltdarstellung problematisch ist oder nicht, wird somit eine Frage der Medienkompetenz des Betrachters. Basal für diese Kompetenz ist die Unterscheidung zwischen Realität und Bild, genauer: ob ein Bild für sich steht oder ob es Abbild einer zugrunde liegenden Wirklichkeit ist. Das ist nach den bisherigen Überlegungen die Voraussetzung dafür, die moralische Kompetenz für den Fall zu gewährleisten, dass es sich bei dargestellten negativen Sachverhalten um abgebildete Realitäten handelt. Sich nicht mit der Fiktivität des Inhaltes zu beruhigen oder zu entschuldigen, sind Haltungen gegenüber den Massenmedien, die diesen angemessen sind.

4. Cyberspace-Erfahrung und die Bewahrung der Subjektivität als Bedingung moralischen Handelns

4.1 Die bisherigen Überlegungen führten zu der Einsicht, dass die Verwischung von Bild und Realität ein eigentümliches ethisches Problem aufwirft. Um adäquat auf bestimmte Wahrnehmungen reagieren zu können, muss das moralische Subjekt zwischen autonomem Bild und Abbild unterscheiden können. Ethische Kompetenz setzt Medienkompetenz voraus. Medienkompetenz wird zu einer herzustellenden Bedingung für moralisches Handeln, weil die Unterscheidung von Bild und Abbild immer schwieriger und aufwändiger wird. Schwieriger und aufwändiger wird die Unterscheidung, weil die technische Apparatur immer perfektere Bilder inszeniert. Mediale Inszenierungen gewinnen immer mehr den Charakter einer Als-ob-Wirklichkeit. Sie bilden keine Realität ab, aber ihre eigene Bildrealität ist so geartet, als ob sie Realität abbildeten. Was zu sehen ist, könnte wahr sein im Sinne von wirklichkeitsadäquat.

In dieser Linie liegt die eigentümliche Erfahrung eines virtuellen Raumes, die die

Nutzer des Internets machen. Cyberspace-Erfahrung ist keine radikal neue Erfahrung, sondern die Steigerung bisheriger Erfahrungen durch Verknüpfung verschiedener Medien. Diese Erfahrung kann in drei Facetten beschrieben werden:

1. Die Geschichte der Ästhetik dokumentiert ein Rezeptionsverhalten, in dem die Wahrnehmung so intensiv ist, das der Betrachter das Gefühl bekommt, sich in das Bild zu versenken und in den Bildraum einzugehen. Je passiver er sich den sinnlichen Eindrücken überlässt, desto vollständiger erfährt er den imaginativen Raum und vergisst seine Zugehörigkeit zum realen. Die kleinste Bewegung, der eigene Willensimpuls lässt den Betrachter in der Realität erwachen. Im Cyberspace dagegen agiert der Betrachter. Die sich in ihm vollziehende Imagination ist nicht gebunden an die Passivität des Betrachters, sondern sie gewinnt ihre eigentümliche Objektivität gerade dadurch, dass der Betrachter selbst Botschaften aussendet, sich seinen Weg durch die verschiedenen Bildwelten wählt, Informationen einholt etc. Dadurch ist der Betrachter selbst Produzent innerhalb des virtuellen Raumes und Erzeuger des Raumes selbst. Die technische Bedingung dafür ist die Multidirektionalität des Internets, ohne dass es seinen Charakter eines Massenmediums verliert. War beim individuellen Medium Telefon die Beteiligung von mehr als zwei Partnern an einem Gespräch ein gewisser technischer zusätzlicher Aufwand, so verhält es sich beim Internet genau umgekehrt. Technisch aufwändig ist die Isolation einer Intimssphäre, die vor dem Zugriff der diffusen Netzöffentlichkeit sicher ist.

2. Der Internetnutzer agiert selbst als ästhetisches Produkt. Er muss sich im Internet darstellen, um etwas von sich zu erkennen zu geben - von Personaldaten über das statische Bild bis hin zur permanenten Mitteilung dessen, was er treibt, mittels einer Webcamera. Und genau diese Selbstdarstellung ist inszenierbar. Es muss nicht das eigene Bild sein, mit dem der Netzagent sich zu „erkennen" gibt. Er kann wählen, ob er sich selbst oder partiell anders oder als vollständig „anderer" darstellt. Jedoch hört er nicht auf, als dieser andere im Netz zu kommunizieren. Die große Faszination der Internetkommunikation scheint gerade darauf zu beruhen, als synthetische, konstruierte Persönlichkeit im Netz agieren zu können. Diese technische und ästhetische Möglichkeit der Konstruktion eines Selbst gibt dem paradoxen Begriff der multiplen Identität einen heuristischen Wert. Ein derartiges Identitätskonstrukt kann als höhere Gattung als die bereits allseits bekannten Viren und Würmer im Internet ein Eigenleben führen.[10]

3. Wenn jemand mit einer oder mehreren technisch generierten Identitäten im Internet agiert, hat eine solche Identität etwas eigentümlich Experimentelles und Spielerisches. Im Internet schwere Beleidigungen oder sexuelle Belästigung zu erfahren, scheint ohne jede moralische Valenz zu sein. Denn derjenige, auf den sie zielt, braucht sie nicht zu erleiden. Er kann sich gewissermaßen wegklicken. Durch einen dunklen Wald zu gehen scheint weitaus gefährlicher, als sich den übelsten Kommunikationsformen im Internet auszusetzen. Während im Wald die Abwehr von Aggression erhebliche körperliche Anstrengungen erfordert, erleichtert die technische Apparatur die Flucht vor Angriffen. Umgekehrt kann jeder,

der seinerseits moralische Grenzüberschreitungen begeht, davon ausgehen, dass der oder die andere ja wählen kann, ob sie sich das gefallen lässt. Er oder sie kann ihre Identität wechseln.
Die Cyberspace-Erfahrung verschärft das Problem der Verwechselbarkeit von Bild und Abbild, weil in ihr das Subjekt, das diese Unterscheidung vollziehen kann, sich vervielfältigt, entgrenzt und sich unter dem Stichwort multiple Identität auflöst. Wenn Medienkompetenz, die Fähigkeit der Unterscheidung von Bild und Abbild, eine Voraussetzung für moralisches Handeln in den Massenmedien ist, so wird angesichts des Cyberspace die Klärung der tiefer liegenden Frage virulent, ob und wie in der Internetkommunikation und im Cyberspace das Subjekt „überleben" kann, das diese Kompetenz erwerben will.

4.2 Eine solche Identitätsdiffusion droht vor allem dem, der sich vom Internet faszinieren lässt und auf das Spiel mit der eigenen Identität eingeht. Gerade in den technischen Möglichkeiten, Identitäten zu konstruieren, zeigt sich die transhumane Eigendynamik des Netzes. Es erzeugt sich als eine virtuelle Welt neben der Welt primärer Sinnlichkeit. Als eine solche Welt emanzipiert es sich von den Intentionen und Zwecken der moralischen Subjekte. Es verliert seinen Charakter als Mittel, um Zwecke außerhalb des Netzes zu realisieren.
Beim gegenwärtigen Stand der Entwicklung des Internets kann man jedoch beim besten Willen nicht sagen, dass auf diese Weise der normale Internetnutzer beschrieben sei. Jeder kann sich dem Spiel mit der eigenen Identität verweigern. Niemand braucht seiner Faszination nachzugehen und sich der Gefahr ausliefern, das eigene Ich zu vervielfältigen und damit zu verlieren. Der Normalfall der Internetkommunikation spielt sich auf einem moralisch weniger problematischen Niveau ab. Aber zumindest in den hoch entwickelten Gesellschaften wird es immer schwerer, sich der Internetkommunikation überhaupt zu entziehen. Einerseits droht soziale Marginalisierung. Andererseits kann man das Internet nicht einfach abschaffen und ein medial unschuldiges Zeitalter restaurieren. Als hochkomplexe weltweit vernetzte Steuerungstechnologie für Transport, Verkehr und Kommunikation ist die Existenz dieser virtuellen Welt eine Bedingung für das Funktionieren der primären Welt. Ist es völlig aus der Luft gegriffen, dass eines Tages eine gesellschaftlich relevante Zahl von Menschen zur Vervielfältigung und Gefährdung ihrer Identität gezwungen sein werden, damit sie diese Steuerungstechnologie im geforderten Sinn überhaupt bedienen zu können? Die Menschen, die mit ihrer Identität spielen und dies freiwillig machen, erscheinen so als Pioniere einer Menschheit, die ihr Überleben nur um den Preis des Verzichts auf Subjektivität technisch sichern kann. Was die Pioniere heute freiwillig experimentieren, das scheint in Zukunft eine Anpassungsleistung einer ganzen Gesellschaft sein zu müssen.
Wenn die Spieler im Cyberspace so ihre Selbstgefährdungen rechtfertigen, dann haben sie eine Chance, zugleich Vorkämpfer einer stabilisierten menschlichen Identität und Subjektivität zu werden, die in der Lage ist, ihre entlaufenden Identitätssimulationen an die Leine zu nehmen. Sie fördern ein Selbstbewusst-

sein, das darum weiß, dass Identität nicht konstruiert werden kann, sondern nur ihr Schein - im Internet allerdings mit einer beträchtlichen Ähnlichkeit mit lebendigen Subjekten. Sie durchschauen ihre Konstruktionen als Puppen, die sie gleich den Marionetten an den Fäden führen müssen, damit ihre virtuelle Existenz überhaupt einen Sinn hat.

Zwei Argumente sind zu nennen, die eine derartige Steigerung des Selbstbewusstseins der Menschen in einer informations- und kommunikationstechnisch bedingten Welt möglich erscheinen lassen:

1. Wenn das Internet als Steuerungstechnologie für das Funktionieren der Gesellschaft notwendig ist, dann ist es ein - wenn auch hochkomplexes - Mittel für die Erhaltung der primären Welt; es ist ihr zu und untergeordnet. Das System der Mittel, von dem oben die Rede war, verliert nicht seinen ontologischen Rang als Mittel. Nur in dieser Bedeutung kann das Internet eine Anpassungsleistung von Menschen fordern. Diese Anpassungsleistung kann aber dann nicht darin bestehen, die menschliche Subjektivität aufzugeben. Denn genau die Bereitschaft dazu erschafft den Cyberspace als eigendynamischen Raum. Als solcher wäre er von seiner Mittelfunktion entfremdet oder emanzipiert - je nach Blickweise.

2. Wer die Internettechnologie als notwendiges Mittel zur Selbsterhaltung der Welt erachtet, und daraus Anpassungsleistungen im menschlichen Verhalten und in der Selbstwahrnehmung fordert, der muss sehr viel von der primären sinnlich gegebenen Welt halten - sonst ziehen seine Argumente nicht. Wesentlich für die Menschen in dieser Welt ist, dass sie als einmalige Einheit von Leib und Seele, Körper und Geist leben und handeln.[11] Anpassungsleistungen für notwendig zu erachten, impliziert, jeder Gefährdung dieser Konstitution des Humanum zu widerstehen. In diesem Zusammenhang wird der Begriff der multiplen Identität, mit dem Tendenzen und mögliche Fluchtpunkte der Entwicklung der Kommunikationstechnologie beschrieben werden, zur Warnung vor einer Gefahr.

[1] Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Ethik in der sozialen Kommunikation*, 2000, Nr. 21.

[2] Ein starkes Indiz für derartige Tendenzen sind die Medienphilosophien, die im Netz kursieren. Da sie fast ausschließlich im Netz kommuniziert werden, scheinen sie vor allem denjenigen Menschen plausibel zu sein, die ihrerseits fast ausschließlich im Netz kommunizieren. Das lässt den Schluss zu: In einer enger werdenden Mensch-Maschine-Symbiose stellen sich quasireligiöse Plausibilitäten ein - siehe dazu die Recherchen von Klaus Müller, *Computer machen Leute. Philosophie, neue Medien und Cyberreligion*, in: Renovatio 54 (1998), 149-162.

[3] *Academia* 3/2000,156.

[4] *KNA Inland* 153/ 11.8.2000, 2.

[5] Siehe dazu Paul Watzlawick u.a., *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 1969 u.ö.

[6] So die Forderung der Teilnehmer der Tagung „Kommunikationsordung 2010" im Oktober 2000 in Berlin - siehe dazu *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2. 11. 2000.

[7] Anselm Hertz u.a. (Hg.), *Handbuch christlicher Ethik*, Bd. 3, Freiburg u.a. 1982, 547f.

[8] Reinhard Hutter, *„Cyber-Terror": Risiken im Informationszeitalter,* in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 10-11/2002), 31-39.

[9] In Bezug auf die Ordnung der Massenmedien siehe Bernhard Laux, *Die institutionelle Ordnung der Massenkommunikation aus sozialethischer Sicht,* Frankfurt u.a. 1986.

[10] Dies sind die Spitzenbeobachtungen von Sherry Turkle, *Leben im Internet,* Reinbek 1998.

[11] Siehe ausführlich: Ottmar John, *Missionarisches Engagement und Internet,* in: Communicatio Socialis 33 (2000), 185-211.

Cyberpower – die Macht des Internets: nur ein Störfaktor?

Peter Ferdinand

Macht und die Macht des Internets

Macht ist ein grundlegender Begriff zur Analyse der Funktionsweisen einer Gesellschaft - und einer der am schwersten zu definierenden. Verschiedene gesellschaftswissenschaftliche Disziplinen benutzen den Machtbegriff in unterschiedlicher, wenn auch sich überschneidender Weise. Politologen verwenden ihn gern zur Reflexion über die Regierungs- oder Staatsmacht, d.h. über die Macht politischer Institutionen. Zur Untermauerung dieses Verständnisses dient normalerweise das Interesse an der normativen Dimension von Macht: Was rechtfertigt ihren Gebrauch? Wie kann der unrechtmäßige Gebrauch von Macht verhindert werden? In Bezug auf das Internet konzentrieren sich Politologen auf dessen Verhältnis zu bestehenden politischen Institutionen: Inwiefern unterminiert oder stärkt es sie? Genauer: Wie „legitim" ist politische *Cyberpower?* Wer übt sie aus? Postmoderne Denker wie Foucault und kritische Theoretiker wie Habermas mögen Macht als einen Ausdruck der natürlichen Ungleichheiten verstehen, wie sie in der kapitalistischen Gesellschaft zu finden sind.[1] Für sie ist das Problem des rechtmäßigen Gebrauchs von Macht weniger wichtig. Soziologen neigen ebenfalls dazu, Macht als Teil der weiter gefassten Rahmenbedingungen sozialer Beziehungen zu sehen, was nicht notwendigerweise ein normatives Element einschließen muss. Parsons zum Beispiel verglich die Macht mit der Rolle des Geldes in der Wirtschaft: Sie ist eine Ressource, die Individuen oder Gruppen zum Erreichen ihrer Ziele einsetzen.[2] Genauso wie Geld im moralischen Sinn als wertneutral gedacht werden kann, so ist die Ausübung von „Macht" ein „natürliches" Merkmal sozialer Beziehungen. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist Cyberpower genauso legitim oder illegitim wie jede andere Form von Macht. Sie mag Ungleichheiten verstärken oder reduzieren - wahrscheinlich eher das Erstere -, aber ihre Wirkung ist gewiss.

Die Frage der Definition wird noch verschärft durch das Problem der Nachweisbarkeit, wenn es um die virtuelle Welt des Internets geht. Dort nehmen individuelle Nutzer manchmal andere Persönlichkeiten an, wenn sie mit anderen im Internet kommunizieren. Sie täuschen vor, ein anderer/eine andere zu sein, als sie wirklich sind, entweder zu ihrer persönlichen Befriedigung - um ein Einstellungs- und Wertesystem anzunehmen, das sich von dem, was sie in der normalen Gesellschaft vertreten, unterscheidet, weil es ihnen ein Gefühl von Freiheit gibt - oder auch um andere bewusst zu hintergehen. Was sind also die wahren oder wirklichen Ansichten von Internet-Surfern? Wir müssen all das bedenken, wenn wir Beiträge im Internet, Stellungnahmen in E-Mail-Diskussionsforen usw. betrachten. Das muss die Analyse des Einflusses der „virtuellen" Welt auf die wirkliche Welt zwangsläufig komplizieren.
Im Folgenden wird dieser Artikel in erster Linie die politische Dimension und potentielle „Macht" des Internets in den Blick nehmen. Wie wirkt sie sich auf die Regierung und, wo es sie gibt, auf die Demokratie aus?

Politische Cyberpower

Nach Ansicht einiger der radikalsten Advokaten der elektronischen oder „Cyber"-Demokratie ermöglicht es die neue Technologie, das alte athenische Ideal der direkten Demokratie zu verwirklichen. Benjamin Barber schreibt über die Möglichkeit einer „starken" Demokratie[3], das Internet könne eine moderne Entsprechung der Agora werden, des Ortes, an dem sich die Bürger Athens regelmäßig trafen, um über öffentliche Angelegenheiten zu entscheiden. Es könnte eine viel größere und regelmäßigere Bürgerbeteiligung an Politik im Allgemeinen und an einzelnen politischen Entscheidungen ermöglichen.
In den Vereinigten Staaten wurde dieser Anspruch mit dem alten, aus der Frühzeit der amerikanischen Republik stammenden Ideal der lokalen Demokratie auf Ortsebene in Verbindung gebracht.[4] Und da die moderne amerikanische Demokratie in zunehmendem Maße dem großen Geld verpflichtet zu sein scheint, da etwa Kandidaten für öffentliche Ämter enorme Summen für Werbekampagnen ausgeben müssen, scheint das Internet eine Möglichkeit zu bieten, den politischen Prozess wieder an die „normalen" Menschen zurückzubinden. Der Erfolg des parteilosen früheren Ringers und Schauspielers Jessie Ventura, dessen Wahl zum Gouverneur von Minnesota im Jahr 1998 weitestgehend auf eine ausgeklügelte „low-budget"-Wahlkampagne im Internet zurückzuführen war, weist auf neue Möglichkeiten für das Internet in der Politik hin.
Aber obgleich Amerika als die Heimat des Internets betrachtet wird und es eine der höchsten Internetnutzerraten gemessen an der Gesamtbevölkerung aufweist, wirkt sich dieses Ideal nicht nur auf die Vereinigten Staaten aus. Es gibt keinen Grund, warum das so sein sollte. In Westeuropa gibt es eine Tradition der Volksentscheide über öffentliche Angelegenheiten - vor allem in der Schweiz. In

den letzten Jahren hat sich der Kanton Genf das Internet zunutze gemacht, um diese Tradition auszuweiten.

Dennoch kann man nicht behaupten, dass das Internet bisher eine dramatische Veränderung in der Staatspolitik der Vereinigten Staaten bewirkt hätte. Während es in seinen Anfängen ein neues Medium war, für das sich die erprobten Fähigkeiten der Medienprofis in den amerikanischen Parteien nur als wenig hilfreich erwiesen, haben sich diese inzwischen sehr gut angepasst. Die beiden großen Parteien investierten 2004 noch mehr Geld und Ressourcen in ihre Internetstrategien und produzierten strahlende Internetseiten, die die Appelle der einzelnen Kandidaten auf wesentlich stärker segmentierte Gruppen unter den potentiellen Wählern zuzuschneiden versuchten. Sie waren imstande, den Kandidaten dritter Parteien oder unabhängigen Kandidaten jede Chance auf den Gewinn eines Amtes zu nehmen.

Zweifellos hat das Internet auch neue Möglichkeiten für Nichtregierungsorganisationen wie die Liga der Wählerinnen (*League of Women Voters*) geschaffen. So können den potentiellen Wählern nun objektivere Informationen über die politischen Positionen einzelner Kandidaten für öffentliche Ämter zugänglich gemacht werden, um der einseitigen Darstellung in den Berichten der großen Mediennetzwerke entgegenzuwirken. Aber welche Auswirkungen hat das tatsächlich auf den Ausgang der Präsidentschaftswahlen gehabt? Offenbar ist es kommerziellen Medienorganisationen gelungen, ihre Kontrolle über das Internet ebenfalls auszudehnen und damit Versuche an den Rand zu drängen, mehr am Gemeinwohl orientierte Websites zu erstellen.

Es gab auch Hoffnungen, dass die Probleme, die es bei der Präsidentschaftswahl im Jahr 2000 mit den traditionellen Wahlmethoden gegeben hatte, zu einem stärkeren Einsatz elektronischer Wahlverfahren würden, aber die Schwierigkeiten, die Integrität und Vertraulichkeit des Wahlvorgangs sicherzustellen, verhinderten ihre Einführung in größerem Umfang.[5]

All das deutet darauf hin, dass das Internet sicherlich die Macht hat, bestehende politische Gepflogenheiten in Demokratien zu stören, dass es aber nicht zu einer Veränderung der Politik geführt hat. Nach Einschätzung Bimbers führt es zu einem „beschleunigten Pluralismus", d.h. es beschleunigt das Tempo von politischem und sozialem Wandel, verändert aber nicht seine Richtung.[6]

Natürlich darf man den Einfluss des Internets nicht nur auf existierende Demokratien begrenzt sehen. Es ist weltweit verbreitet, auch in autoritären Regimes. Welchen Einfluss hat das Internet dort gehabt?

Nehmen wir einmal das Beispiel Indonesien. 1998 war Präsident Suharto 33 Jahre an der Macht. Sein autoritäres Regime hatte den Forderungen nach einer deutlichen Liberalisierung getrotzt, und er war gerade für eine neue Amtszeit wiedergewählt worden. Die asiatische Finanzkrise hatte die indonesische Wirtschaft jedoch schwer getroffen, und Unmut kam auf, als es den Anschein hatte, dass Suharto und seine engen Gefolgsleute sich durch offene Korruption den Konsequenzen der wirtschaftlichen Umstrukturierung entziehen würden. Die traditionellen Medien waren in ihrer Berichterstattung über die problematische

Situation nicht frei. Hier spielte das Internet durch die Stimulierung von Dissens eine katalytische Rolle. Drei Dinge waren von entscheidender Bedeutung: Das erste war, dass die Regierung in den 90er Jahren wegen zu erwartender wirtschaftlicher Vorteile die Verbreitung des Internets gefördert hatte. Sie hatte aber keine Verfahren zur Zensur politischer Inhalte entwickelt, wie es sie für Presse, Radio und Fernsehen gab. So wurde die Regierung von den Angriffen überrascht. Zweitens stellte das Internet für Indonesier, die außerhalb ihres Heimatlandes lebten (Dissidenten eingeschlossen), eine Möglichkeit dar, sich an den politischen Debatten innerhalb des Landes zu beteiligen, vor allem, da eines der größten Diskussionsforen von den Vereinigten Staaten aus von einem amerikanischen Akademiker geführt wurde und sich so jenseits der Kontrollmöglichkeiten der indonesischen Autoritäten befand. Drittens öffnete das Internet völlig neue Kanäle für die horizontale Kommunikation unter politikfernen Menschen in „Echtzeit", auch wenn sie physisch voneinander entfernt waren. Es versetzte vor allem Studenten in die Lage, weit effektivere Proteste auf den Straßen von Jakarta zu organisieren. Und wenn im indonesischen Parlament entscheidende Debatten anstanden, konnten Abgeordnete der Oppositionspartei den draußen vor dem Parlamentsgebäude stattfindenden Studentendemonstrationen die Informationen darüber per Internet übermitteln. Auf diese Weise konnten die Proteste viel zeitnaher und gezielter stattfinden. Das Ergebnis war, dass Suharto zurückzutreten musste. Obschon eine Reihe anderer Faktoren ebenfalls eine Rolle spielten, war dies eine dramatische Demonstration dafür, wie das Internet als Katalysator für politische Veränderung dienen konnte.[7]

Oder nehmen wir das Beispiel China. Hier waren die kommunistischen Machthaber hinsichtlich der Möglichkeiten von Dissidenten und Oppositionskräften, das Internet für ihre Zwecke zu nutzen, besser auf der Hut. Sie entwickelten eine Internet-Infrastruktur, die wesentlich schärfer überwacht wird. Zu Abschreckungszwecken machen sie die Strafverfolgung von Personen, die das Internet politisch missbrauchen, publik - „Hühner töten, um den Hahn abzuschrecken", wie ein chinesisches Sprichwort sagt. Sie blockieren nicht nur den Zugang zu politisch sensiblen Websites im Ausland, sondern setzen auch gelegentlich den Zugang zu Suchmaschinen wie Google außer Kraft, um „Missbrauch" entgegenzuwirken. Und sie üben starken Druck auf kommerzielle Internet-Anbieter und die Betreiber von Internet-Cafés aus, Beiträge auf elektronischen Diskussionsforen zu zensieren. Bis heute ist es den Behörden gelungen zu verhindern, dass ihre Kontrolle durch das Internet ernsthaft bedroht wird.

Und doch hat das Internet alternative Versionen von offiziellen Nachrichten im ganzen Land verbreitet, sei es auf elektronischem Weg oder nachfolgend durch mündliches Weitererzählen. Den Versuchen von nationalen oder örtlichen Funktionären, Katastrophen und ihre Verantwortung dafür zu vertuschen, wurden alternative Berichte auf Disskussionsforen entgegengesetzt. So wurde zum Beispiel der damalige Premierminister Zhu Rongji gezwungen, eine Untersuchung in eigener Sache durchzuführen und den offiziellen Bericht über die Ursachen einer Explosion in einer Schule umzuschreiben, nachdem Internetanwender

in derselben Provinz Gerüchte verbreitet hatten, dass von den Schulkindern dort erwartet worden war, Feuerwerkskörper zum Verkauf herzustellen. Die meisten Sorgen bereitete dem Regime jedoch, dass es der religiösen Sekte Falun Gong im Jahr 2000 gelang, eine Demonstration mit mehreren tausend Teilnehmern vor dem Gebäude, in dem sich gerade die höchsten Staatsmänner aufhielten, zu organisieren, was die Regierung völlig überraschend traf.

So hat sich das Internet natürlich schon darauf ausgewirkt, wie die offiziellen Medien in China Nachrichten präsentieren. Die offizielle Zeitung der Kommunistischen Partei in China - *People's Daily* - unterhält ein elektronisches Diskussionsforum („Das starke Landesforum"), das dem Einzelnen Gelegenheit bieten will, positive Beiträge zu öffentlichen Fragen zu leisten. Das übt wiederum einen Einfluss darauf aus, wie *People's Daily* und andere staatliche Medien, wie z.B. Fernsehsender, über Ereignisse berichten, da sie sich bewusst sind, dass ungenaue Berichterstattung im Internet in Frage gestellt wird. Dies hat die Agenda der öffentlichen Diskussion verändert. Nichtsdestoweniger warnen Autoren wie Kalathil und Boase davor, dass autoritäre Regierungen das Internet dazu nutzen könnten, politische Dissidenten aufzuspüren und zu unterdrücken.[8]

Analyse

Was also sagen uns diese Beispiele über Cyberpower? Hält man sich an Parsons soziologische Definition, dann ist Macht eine Ressource, die die Mitglieder einer Gesellschaft nutzen können. Sie befähigt Menschen zu bekommen, was sie wollen. Cyberpower ist das Mittel, mit dem Einzelne oder Gruppen in der Gesellschaft das Internet nutzen, um ihre Ziele zu erreichen. In diesem Sinne ist gegen den Begriff nichts einzuwenden. Er bezeichnet schlicht eine weitere Ergänzung zum Repertoire von Ressourcen, die eingesetzt werden können. Cyberpower begünstigt besonders diejenigen, die die Fähigkeit und die Entschlossenheit besitzen, sich diese Technologie zunutze zu machen. Im Besonderen bietet es für jüngere und gebildete Menschen eine zusätzliche Möglichkeit, ihre Ziele und Interessen zu verfolgen. Millionen von jungen Menschen nutzen es, um umsonst Popsongs herunterzuladen und haben damit die Musikbranche veranlasst, ihre Vertriebswege zu überholen, um wenigstens einen geringen Teil ihrer Einkünfte zurückzugewinnen, auch wenn das bedeutet, dass Popmusik nun wesentlich kostengünstiger zu haben ist als vorher. Und in Indonesien waren es besonders die Studenten, die sich das

Der Autor

Dr. Peter Ferdinand ist Leiter des Zentrums für Demokratisierungsstudien an der Universität von Warwick und war im letzten Jahr amtierender Vorsitzender des Fachbereichs für Politik und Internationale Studien. Zahlreiche Veröffentlichungen über Politik und Wirtschaft in Ostasien und der ehemaligen kommunistischen Welt sowie zum Themenbereich Internet und Demokratisierung. Anschrift: Centre for Studies in Democratization, Department of Politics and International Studies, University of Warwick, Coventry CV4 7AL, Großbritannien. E-Mail: Peter.Ferdinand@warwick.ac.uk.

Internet zunutze machten, um 1998 Demonstrationen gegen Suhartos Regime zu organisieren.

Legen wir Foucaults Definition zugrunde, wonach Macht mit Formen von Herrschaft gleichgesetzt wird, dann hat der Begriff der Cyberpower hier ebenfalls eine Bedeutung. Alle Gesellschaften, die das Internet kennen, leiden momentan an einer Art von „digitaler Spaltung" (*digital divide*). Keine Gesellschaft, noch nicht einmal die der Vereinigten Staaten von Amerika, verfügt bisher über den flächendeckenden Zugang zum Internet. Insofern das Internet Anwendern Nutzen bringen kann, der ansonsten nicht zu erreichen wäre, erlangen Menschen, die online gehen, Vorteile auf Kosten der übrigen Gesellschaft. Irgendwann in der Zukunft könnte das Internet genauso zum Lebensstandard des Menschen gehören wie Radio und Fernsehen heute, was dann bedeuten würde, dass die Macht des Internets, die von der digitalen Spaltung ausgeht, an Bedeutung verlieren würde. Aber selbst dann werden wahrscheinlich einige Menschen geschickter im Umgang damit sein als andere, so dass sie immer noch eher in der Lage sein werden, das Internet zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen. Der Begriff der Cyberpower wird also auch dann noch eine gewisse Bedeutung haben.

Betrachten wir jedoch die Verwendung des Begriffs der Macht bei Politologen, erweist sich Cyberpower als problematischer. Das rührt von seiner Verbindung zu existierenden Prozessen der politischen Entscheidungsfindung her, seien sie demokratisch oder nicht. Wie Hay betonte, versteht man unter „Macht" die Fähigkeit agierender Personen, eine Wirkung auf den Kontext auszuüben, der den Bereich der Möglichkeiten anderer definiert. Das kann drei Dimensionen haben. Die erste bezieht sich darauf, wer politische Entscheidungen trifft. Die zweite enthält die Frage, wonach sich die Agenda von Entscheidungen richtet. Das kann auch die Frage einschließen, wie potentielle Themenstellungen in die politische Entscheidungsfindung ein- oder von ihr ausgeschlossen werden. Und bei der dritten geht es darum, wie Präferenzen für bestimmte politische Richtungen gebildet werden.[9]

Für die erste Dimension spielt der Begriff der Cyberpower eindeutig keine große Rolle. Alle Regierungen operieren eher in der realen als in der virtuellen Welt. Es gibt keine virtuellen Parlamente oder Regierungen. Selbst wenn das Internet in zunehmendem Maße für Volksbefragungen genutzt wird, so macht das für die absehbare Zukunft trotzdem nur einen winzigen Anteil der Entscheidungen aus, die von nationalen oder lokalen Regierungen getroffen werden.

Für die zweite Dimension, das Aufstellen von Programmen, ist Cyberpower schon relevanter. Das Internet bietet neue Möglichkeiten und Mittel, Themen in die Öffentlichkeit zu bringen und sich darüber eine Meinung zu bilden. Selbst in China hat es die Regierung für nötig gehalten, auf Fragen zu reagieren, die per Internet gestellt wurden und die sie früher hätte ignorieren oder übergehen können. Natürlich erregt nicht jedes Thema, das im Internet aufgebracht wird, die Aufmerksamkeit der Regierung. Aber dennoch machen sich die Regierungen zu Recht Sorgen über die Rechtmäßigkeit von Forderungen, die von relativ kleinen Gruppen über das Internet gestellt werden. Selbst in Demokratien - oder

möglicherweise besonders in Demokratien - bedeutet das Ausmaß, in dem Protestierer sich außerhalb des regulären politischen Prozesses Gehör verschaffen, einen Anlass zur Sorge.

Und die Tatsache, dass das Internet direktere horizontale Kommunikationskanäle zwischen Einzelnen und Gruppen zur Verfügung stellen kann, und das in größerer Nähe zur „Echtzeit", hat zur Folge, dass politische Gruppen ihre Regierungen nun viel unmittelbarer herausfordern können. Rheingold hat über den Aufstieg des „intelligenten Mobs" geschrieben, der Regierungen mit direkten Protesten ganz unvorhergesehen in den Hinterhalt locken und sie erpressen kann. Die britische Regierung z.B. musste klein beigeben, als Protestierer gegen höhere Ölpreise blitzschnelle Blockaden von Raffinerien organisierten, um zu verhindern, dass der Kraftstoff ausgeliefert werden konnte. Natürlich ist es nicht nur das Internet, was es den „intelligenten Mobs" leichter macht. Es liegt auch an der zunehmenden technischen Perfektion und Vielfalt der Kommunikationstechnologien, wie z.B. bei den Mobiltelefonen. Aber das Internet spielt hierbei eine sehr wichtige Rolle.

In ähnlicher Weise können wir, wenn wir zur dritten Dimension der politischen Macht - der Bildung von Präferenzen - kommen, erkennen, dass der Begriff der Cyberpower auch in diesem Kontext wirklich seine Berechtigung hat. Die Möglichkeit des Internets, z.B. alternative Erklärungen oder Versionen von Ereignissen für die öffentliche Meinungsbildung ins Gespräch zu bringen, die sich von den Darstellungen in den traditionelleren Medien unterscheiden, kann Einfluss auf die politischen Präferenzen von Einzelpersonen, Gruppen und der ganzen Gesellschaft ausüben. Das Internet räumt Personen, ganz zu schweigen von Gruppen, die Möglichkeit ein, mit Informationen öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen, wie es früher unmöglich gewesen wäre. Die Drohung mit einer Beleidigungsklage kann einfacher umgangen werden, da Informationen aus dem Netz nun international verfügbar sind. Einzelne Unternehmen in China wie auch in den USA haben sich z.B. selbst als Zielscheiben von Internetspekulationen über ihre „wahren" Profite und Geschäftspraktiken wiedergefunden, was sich dann negativ auf ihren Aktienkurs ausgewirkt hat. Teilweise geschah das gezielt und böswillig.

Cyberpower – Störfaktor oder eine Kraft für das Gemeinwohl?

Kann Cyberpower auf eine abgestimmte Art und Weise zugunsten des Gemeinwohls genutzt werden? Wir haben zahlreiche Beispiele gesehen, in denen Gruppen das Internet eingesetzt haben, um bestehende Autoritäten anzugreifen. Es gibt keinen Zweifel an der Kapazität des Internets, störend einzugreifen - in vorherrschende Meinungen und in existierende Prozesse der Meinungsbildung. Aber was ist mit den Hoffnungen, dass es die Grundlage für eine wahrhaft pluralistische, demokratische politische Ordnung bilden könnte?

Zur Zeit ist es offensichtlich zu früh, darauf auf einer nationalen Ebene zu hoffen.

Sogar elektronische Ortsversammlungen in den USA müssen mit traditionelleren „realen" Formen der Beschlussfassung kombiniert werden. Die digitale Spaltung ist immer noch ein zu großes Hindernis. Und bevor etwas Derartiges funktionieren könnte, müsste ein Konsens über die Rechtmäßigkeit von Verfahren zur Beschlussfassung mit elektronischen Mitteln gefunden werden. In nationalen Demokratien wird das Primat der Volksvertreter, die durch traditionelle Methoden gewählt werden, noch für eine lange Zeit fortbestehen.

Aber wenn das Internet zumindest jetzt noch kein angemessenes Instrument für demokratische Entscheidungsfindung sein kann, könnte es nicht die Basis für ein umfassenderes und reichhaltigeres Forum für die politische Debatte sein? Könnte es sich nicht zu einer Art von „öffentlichem Raum" entwickeln, den z.B. Habermas für eine echte Demokratie für notwendig hält?[10] Was ist aus den Hoffnungen auf eine elektronische Agora geworden?

Auf einer Ebene sind sie schon zum Teil Wirklichkeit geworden. Das Internet stellt ein viel reichhaltigeres und vielseitigeres Angebot an Meinungen und Informationen, die sowohl zu Hause als auch am Arbeitsplatz abrufbar sind, zur Verfügung, als es das jemals zuvor gegeben hat. Einzelpersonen und Gruppen sind heute in der Lage, ihre Ansichten direkt an die Öffentlichkeit zu geben. In seiner Gesamtheit betrachtet, ist das Internet zweifellos ungemein reich und vielgesichtig. Aber bei genauerem Hinsehen erweist es sich als ein schwindelerregendes Kaleidoskop von Diskussionsforen und Websites. Statt *eine* elektronische Agora auf der Ebene eines Nationalstaates zu schaffen, besteht es aus Netzwerken von Diskussionsforen, in denen ein Beitrag in einem Forum den Teilnehmern anderer Foren verborgen bleibt oder von ihnen ignoriert wird. Das Debattieren per Internet ist ein Irrgarten von Nischendiskussionen, die aneinander vorbeigehen. Einige sind extrem dunkel. Extremistenorganisationen florieren in den Winkeln und Ritzen des Internets. Da immer mehr Menschen online gehen, wird sich dieses Problem eher noch verschlimmern. Frühe Pionierversuche der Parlamente in Deutschland und Schottland, nationale Foren für öffentliche Debatten einzurichten, scheinen bereits aus Mangel an Interesse gescheitert zu sein.

Das Internet ist eine Technologie. Man könnte demnach sagen, dass es nur die Macht hat, die Menschen ihm zugestehen. Cyberpower muss nicht notwendigerweise darauf begrenzt sein, als Störfaktor zu wirken. Theoretisch sollten die Menschen in der Lage sein, es zu konstruktiven Zwecken einzusetzen. Aber das Internet war ursprünglich so konzipiert, dass es von niemandem kontrolliert werden konnte, da es einen nuklearen Angriff überstehen sollte. Diese Flexibilität war eine hohe Tugend, aber sie ist auch eine große Hürde. Kann die Macht des Internets selbst in einer verbindenderen Art und Weise zugunsten des Gemeinwohls eingesetzt werden? Hierin liegt eine enorme Herausforderung für die Zukunft. Wenn das so ist, wer sollte sie umsetzen? Wieder sind wir mit dem Problem des rechtmäßigen Gebrauchs von Macht, in diesem Fall der Macht des Internets, konfrontiert. Nur Entscheidungsträger der realen Welt können diese Frage lösen.

[1] Tim Jordan, *Cyberpower: the Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*, London 1999, 15-19.

[2] Talcott Parsons, *Power and the Social System*, in: Steven Lukes (Hg.), Power. A Radical View, Oxford 1986, 94-143.

[3] Benjamin R. Barber, *Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy*, in: Political Science Quarterly 113 (1998), 573-89.

[4] Ted Becker/Christa Daryl Slaton, *The Future of Teledemocracy*, Westport 2000.

[5] Vgl. dazu die Berichte über das laufende Forschungsprojekt der U.S. National Science Foundation über das elektronische Wählen, in: www7.nationalacadamies.org/cstb/project_evoting.html.

[6] Bruce Bimber, *The Internet and Political Transformation: Populism, Community and Accelerated Pluralism*, in: Polity XXXI (1998), 133-60.

[7] David T. Hill/Krishna Sen, *The Internet in Indonesia's New Democracy*, in: Peter Ferdinand (Hg.), The Internet, Democracy and Democratization, London 2000, 119-36.

[8] Shanti Kalathil/Taylor C. Boase, *The Internet and State Control in Authoritarian Regimes: China, Cuba and the Counterrevolution* (Carnegie Endowment for International Peace Global Policy Program Paper Nr. 21), Washington 2001.

[9] Colin Hay, *Political Analysis: A Critical Introduction*, London 2002, 168-193.

[10] Jürgen Habermas, *The Public Sphere: an Encyclopedia Article*, in: Stephen Eric Bronner/Douglas Kellner (Hg.), Critical Theory and Society: a Reader, New York/London 1989, 136-142.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik?

Rafael Capurro

Einleitung

Mehr als zehn Jahre nach der Entstehung des Internets stehen wir vor einer paradoxen Situation: Je mehr der anfängliche Mythos einer von der realen Welt sich unterscheidenden *Cyberwelt* verblasst und das Internet zum Alltag von Millionen von Menschen gehört, um so mehr wachsen die Erwartungen, dieses Medium werde uns, in einer anderen Weise als dies die Individual- und Massen-

medien des 20. Jahrhunderts zu tun vermochten, einander näher bringen, womit das kulturelle, wissenschaftliche, wirtschaftliche und politische Leben der Menschen in einer gemeinsamen Welt gemeint ist.

Die Gesellschaft der *netizens,* die sich zunächst als eine von der realen Welt abgehobene Sphäre wähnte und zuweilen noch zu *cybergnostischen* Vorstellungen neigt, erlebt zur Zeit eine massive Ökonomisierung des Netzes. Als eine von der physischen Realität getrennte Sphäre gehört das Internet zur Geschichte jenes Irrtums von der „wahren Welt", wovon Nietzsche erzählt, dass sie zur Fabel wurde. Oder ist das doch nicht der Fall? Denn die Fabel über die Cyberwelt scheint gerade von jenen ökonomischen und politischen Interessen missbraucht zu werden, die sich den *lokalen,* vor allem rechtlichen und moralischen Regulierungen zu entziehen versuchen, um somit ihre Ziele aufgrund *eigener Regeln* besser erreichen zu können. Das deutet zugleich darauf hin, dass der bisherige Sinn der Unterscheidung lokal/global, so wie er im Zusammenhang mit der *terrestrischen* Globalisierung in der Neuzeit geprägt wurde, sich verändert. Was ist aber das Besondere an der *digitalen* Globalisierung und an ihrem Verhältnis zum Lokalen?

Ulrich Beck hat in Anschluss an Roland Robertson diese durch die digitale Vernetzung bewirkte Veränderung des Lokalen durch die (digitale) Globalisierung „Glokalität" genannt (Beck 1997). Die Differenz global/lokal hat in Bezug auf die digitale Vernetzung zwei unterschiedliche Bedeutungen. Sie kann sich, zum einen, auf die Differenz zwischen der Globalität der elektromagnetischen Weltvernetzung und der Lokalität einer Adresse (eines Servers oder einer Website) *innerhalb* des Netzes beziehen, oder sie kann, zum anderen, das Lokale als das auffassen, was *außerhalb* des Netzes in der physischen raum-zeitlichen Welt vorkommt. Von hier aus gesehen ist das Internet eine besondere Sphäre, die lokalisiert und *inkulturiert* werden muss.

Was bringt die digitale Globalisierung für diese oder jene Gesellschaft oder Gruppe innerhalb dieser oder jener Kultur unter diesen oder jenen wirtschaftlichen Verhältnissen konkret an Veränderungen der Lebensbedingungen? Bedeutet sie zum Beispiel, dass eine privilegierte Minderheit von der digitalen Weltvernetzung profitiert und dadurch die schon vorhandene Kluft zwischen Armen und Reichen noch tiefer wird? Steigen die Chancen für eine bessere Ausbildung? Können sich die bisher unterdrückten Stimmen im politischen oder kulturellen Umfeld besser Gehör verschaffen? Steigen die Chancen für eine fortschreitende Demokratisierung? Eröffnen sich neue Betätigungsfelder, so dass die *lokale* Wirtschaft neue Impulse, sprich: neue Arbeitsplätze, schafft? Kann sich die kulturelle Vielfalt im Medium der digitalen Globalisierung so artikulieren, dass ihre *Aneignung* auf der Basis und in Auseinandersetzung mit der lokalen Geschichte, deren Traditionen und Metaphern und in der eigenen Sprache stattfindet?

Der bloße technische Anschluss (*access*) der sogenannten Dritten Welt an die digitale Infrastruktur des World Wide Web löst *per se* keine sozialen oder ökonomischen Fragen. Im Mittelpunkt einer auf die konkreten Bedürfnisse der Menschen sich ausrichtenden digitalen Kultur muss, paradox ausgedrückt, die

Leiblichkeit stehen. Die Spannung zwischen dem Digitalen und der physischen Existenz bildet die eigentliche Antriebskraft für die Fragen einer Informationsethik im 21. Jahrhundert. Zugleich ist hervorzuheben, dass die vielfältigen Formen menschlicher Kommunikation, die die Weltvernetzung bietet, zu neuen Formen von Gemeinschaften führen, die sozusagen *quer* zu den bisherigen geographisch und kulturell bedingten Lokalitäten stehen, so dass Netz-Gemeinschaften sich vielfältig mit *physischen* Lokalitäten überschneiden und somit zur Erweiterung und Bereicherung des lebensweltlichen Horizontes, aber auch zur Austragung neuer und alter Konflikte führen können.

Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik

Man kann vermuten, dass der Einbruch der globalen und interaktiven Weltvernetzung in die Lokalität sich zwar anders, aber auch nicht weniger traumatisch auswirkt, als dies bei den Massenmedien des 20. Jahrhunderts der Fall war. In diesem Sinne ist die *Cybergnosis* ein Symptom unseres metaphysischen Begehrens, uns jenseits von Raum und Zeit, d.h. jenseits der Leiblichkeit zu konstituieren. Die Kehrseite dieses Begehrens besteht dann nicht nur im vermeintlichen Ausschluss der Lebenswelt aus dem Cyberspace, sondern im zynischen Gebrauch dieses Ausschlusses, um *auf Kosten anderer* zu leben. Insofern ist der mögliche Sinn der Frage nach der Lokalisierung des Internets ein Aufruf zur Aufdeckung dessen, was im digitalen Diskurs verworfen wird.

I. Zur Standortbestimmung der Informationsethik

Menschliches Denken und Handeln finden immer im Kontext kontingenter Situationen statt, was nicht heißt, dass wir einem unentrinnbaren Schicksal ausgeliefert wären. Vielmehr bildet diese Einsicht die Voraussetzung dafür, dass wir die digitale Weltvernetzung nicht verabsolutieren. In der Sprache der Tradition würden wir sagen, dass Informationsethik jene Form der Reflexion ist, in der nach Möglichkeiten der Verwirklichung menschlicher Freiheit unter den kategorialen Bedingungen der digitalen Weltvernetzung gefragt wird. Im weiteren Sinne umfasst Informationsethik Fragen der Digitalisierung, d.h. der Rekonstruktion aller möglichen Phänomene im Medium von 0 und 1 als digitale Information sowie des Austauschs, der Kombination und der Verwertung dieser Information im Medium digital vermittelter Kommunikation. Im engeren Sinne befasst sich Informationsethik mit ethischen Fragen im Zusammenhang mit dem Internet (Netzethik) (Hausmanninger/Capurro 2002).

In einem berühmten Vortrag mit dem Titel „Experiment Mensch" hat Karl Rahner darauf hingewiesen, dass der Mensch, der, so können wir sagen, sein Ende im Gegensatz zur einseitigen Moral der „konservativen Warner und Retardierer" ethisch bedenkt, sich dem schmerzhaften Wagnis der Freiheit stellen muss (Rahner 1966, 68). Im Unterschied zum Moralisten („Der Mensch darf und soll nicht alles tun, was er kann") und zum nüchternen Skeptiker („Es ist nicht zu erwarten, dass der Mensch unterlassen wird, was er tun kann") behauptet Rahner, „dass zwar der Mensch ein Wesen hat, das er in seinem Handeln respektie-

ren muß, aber gerade so das Wesen ist, das in Kultur, d.h. hier in Selbstmanipulation, seine Natur aktiv bildet und gestaltet und sie nicht einfach als schlechthin kategorial fixe Größe vorauszusetzen hat" (Rahner 1966, 58). Die digitale Weltvernetzung kann als Teil dieses Freiheitswagnisses aufgefasst werden. Wenn das „Wesen" (verbal gedacht) des Menschen in der Möglichkeit der (Selbst-)Manipulation besteht - Rahner bezeichnet den Menschen als „faber sui ipsius" (Rahner 1966, 55) - dann lässt sich die Frage nach dem Woraufhin nicht ausschließlich von einem konkreten Zustand her moralisch legitimieren und beantworten. Sich zum Wagnis der endlichen Freiheit zu bekennen, bedeutet aber nicht, Ambivalenzen der heutigen und künftigen digitalen Weltvernetzung zu verkennen. Letztere scheint immer mehr mit den Möglichkeiten einer flächendeckenden Vernetzung von Menschen, bis in ihrer Leiblichkeit hin, und Dingen (*ubiquitous computing*), deren Vorboten Laptops und mobile Telefone sind.

Netzethik lässt sich im Sinne eines *genitivus objectivus* und *subjectivus* verstehen. In der ersten Bedeutung ist die Kritik an einer Ausformung unseres digitalen Seins gemeint, die von den realen Nöten der Menschen absieht, anstatt zu fragen, inwiefern das Netz bestehende Ungerechtigkeiten zementiert und sogar vertieft oder, positiv ausgedrückt, inwiefern die Globalisierung den Menschen konkrete Chancen bietet, sich in einer pluralen und komplexen Welt ein nach eigenen Vorstellungen und Wünschen besseres Leben zu gestalten. Diese Problematik wird heute unter dem Stichwort „digitale Spaltung" (*digital divide*) thematisiert (Scheule/Capurro/Hausmanninger 2004). Wir können auch von digitaler Apartheid sprechen. Die zweite Bedeutung bezieht sich auf die Art und Weise, wie wir im Netz sind. Hier sehe ich die Chance für eine Netzethik im Rahmen einer Philosophie der Lebenskunst (Capurro 1995). An anderer Stelle habe ich den Versuch zur existenzial-ontologischen Begründung der Netzethik unternommen (Capurro 2002) auf der Basis einer nur in Umrissen entfalteten digitalen Ontologie (Capurro 2002a). Eine solche ontologische Begründung versteht sich, Heideggers Metaphysikkritik folgend, als Gegensatz zu einer metaphysischen Auffassung der „Infosphäre" wie sie zum Beispiel der in Oxford lehrende Philosoph Luciano Floridi vertritt (Floridi 1999). Mit einer digitalen Bestimmung des Seinsverständnisses ist der heute weit verbreitete Glaube gemeint, dass wir etwas in seinem Sein verstanden haben, wenn wir es im Horizont des Digitalen auslegen. Ziel einer digitalen Ontologie ist, diesen Horizont als solchen kenntlich(er) zu machen, vor allem gegenüber dem, was von sich aus aufgeht, d.h. gegenüber dem, was die Griechen *physis* nannten (Capurro 2002b). Sich auf das Phänomen des Digitalen ontologisch einzulassen bedeutet, dieses Phänomen als einen möglichen heute vorherrschenden Weltentwurf aufzufassen. Eine darauf basierende Informationsethik kann als eine *artifizielle,* d.h. sich am *interface* orientierende, verstanden werden. Sie ist eine Ergänzung zur klassischen, auf (gedruckten) Texten sowie auf dem *face-to-face* Dialog basierenden Hermeneutik (Capurro 1986, 2003). Von hier aus gesehen, sind die (Internet-)Suchmaschinen als eine soziale Technologie von kaum zu überschätzender Bedeutung aufzufassen. Eine künftige Informationsethik muss aber nicht nur die Frage des Verstehens (digita-

ler) Information, sondern zugleich das Phänomen der Mitteilung selbst in den Vordergrund rücken. Wir leben nicht nur in einer Informationsgesellschaft, sondern auch in einer *message society*. Die digitale Weltvernetzung hat vor allem eine Deregulierung der klassischen Oligopole der Botschaftsherstellung, -speicherung und -verbreitung hervorgebracht, allem voran die der Massenmedien des 20. Jahrhunderts. Sie dringt immer stärker in allen Bereichen des Alltags ein und gibt Anlass nicht nur zu kühnen sozial-politischen Visionen (Wejchert 2005), sondern auch zu handfesten nachahmenswerten *jugendlichen* Projekten in aller Welt (Yois 2003). Mit Bezug auf das griechische Wort für Botschaft, nämlich *angelía*, spreche ich von einer Wissenschaft von Boten und Botschaften oder *Angeletik*, wovon die theologische Engellehre ein Gegenstück darstellt (Capurro 2003a, 2002c). Schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass die digitale Weltvernetzung, obwohl sie sich anfänglich als ein von der Leiblichkeit, ihren Bedürfnissen und Sehnsüchten getrennter Raum ausgab, immer mehr nicht nur zum Ort menschlicher Leidenschaften, sondern zu einer Leidenschaft unseres In-der-Welt-Seins geworden ist (Capurro 2003b).

Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik

II. Globale Informationsethik im Rahmen der Vereinten Nationen

Wie ist unter den Bedingungen von Pluralität und Multikulturalität ein Zusammenleben im Horizont der Weltvernetzung denkbar, das die Welt weder in ein globales Kasino noch in ein digitales Tollhaus verwandelt? Die ethisch-politische Diskussion um die *minima moralia* zu diesen Fragen besitzt eine Brisanz, vergleichbar mit den ihr verwandten, weil sich immer stärker im Kontext der Weltvernetzung und der Digitalisierung stellenden bioethischen Fragen. Die Aktualität und Dringlichkeit dieser Probleme zeigt der im Dezember 2003 im Auftrag der Vereinten Nationen veranstalteten *World Summit on the Information Society* (WSIS; www.itu.int/wsis) und seine Fortsetzung 2005 in Tunis.

Der Autor

Rafael Capurro, geb. 1945 in Montevideo, Uruguay. Studium der Geisteswissenschaften in Chile, Lizentiat in Philosophie, Studium der Dokumentation, Promotion in Philosophie an der Universität Düsseldorf (1978). Professor für Informationswissenschaft und Informationsethik an der Hochschule der Medien, Stuttgart, seit 1986. Habilitation für Praktische Philosophie an der Universität Stuttgart 1989. Privatdozent an der Universität Stuttgart 1989–2004. Gründer des International Center for Information Ethics (ICIE) 1999. 2003–2005 Research Fellow der Graduate School of Library and Information Science, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA. Mitherausgeber des International Journal of Information Ethics (IJIE). Anschrift: Hochschule der Medien (HdM), Wolframstraße 32, D-70191 Stuttgart. E-Mail: rafael@capurro.de. Website: www.capurro.de.

Dieser internationale Dialog im Rahmen der Vereinten Nationen hat Vorläufer in den UNESCO-Konferenzen über ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Informationsgesellschaft, die 1997, 1998 und 2000 stattfanden. Außerdem hat die UNESCO ein vorbildliches *Observatory on the Information Society* geschaffen, das eine Fülle von aktuellem, nach

Ländern und Sprachen sortiertem Material über die Entwicklung der Informationsgesellschaft bietet.

Eine Herausforderung der aufkommenden *glokalen* Weltgesellschaft besteht darin, vor- und nachzudenken, wie die Grundregeln menschlichen Zusammenlebens, wie sie zum Beispiel in der *Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* zum Ausdruck kommen, im Kontext der digitalen Weltvernetzung auszulegen sind, so dass anstelle des beschworenen „Kampfes der Kulturen" ein Dialog zwischen den Kulturen möglich wird, der zugleich zum Erhalt ihrer Vielfalt beiträgt, ohne die bislang vorwiegend technisch aufgefasste Dimension ihrer Einheit aufzugeben. Das ist m.E. die Hauptaufgabe einer künftigen *interkulturellen* Informationsethik (Capurro 2005). Auf der weltpolitischen Bühne bietet die *Declaration of Principles* des World Summit on the Information Society eine für die internationale Informations- und Kommunikationspolitik tragfähige *transkulturelle* Basis, die freilich die tieferen Fragen eines interkulturellen informationsethischen Dialogs, jenseits eines bloßen multikulturellen Nebeneinanders von Traditionen und Denkansätzen, unberührt lässt.

Ein deutscher Beitrag zur internationalen ethisch-politischen Diskussion um die künftige Informationsgesellschaft bietet die *Charta der Bürgerrechte für eine nachhaltige Wissensgesellschaft* (Charta 2003), ein kollaboratives Werk deutscher zivilgesellschaftlicher Akteure, insbesondere der Heinrich-Böll-Stiftung, die damit ein Diskussionsangebot zum UN-Weltgipfel zur Informationsgesellschaft unterbreitet haben. Die ethischen Werte, die es nach dieser „Charta" zu bewahren und zu fördern gilt, lauten in Kurzform:

1. Wissen ist Erbe und Besitz der Menschheit und damit frei.
2. Der Zugriff auf Wissen muss frei sein.
3. Die Verringerung der digitalen Spaltung muss als Politikziel hoher Priorität anerkannt werden.
4. Alle Menschen haben das Recht auf Zugang zu den Dokumenten öffentlicher und öffentlich kontrollierter Stellen.
5. Die ArbeitnehmerInnenrechte müssen auch in der elektronisch vernetzten Arbeitswelt gewährleistet und weiterentwickelt werden.
6. Kulturelle Vielfalt ist Bedingung für individuelle und nachhaltige gesellschaftliche Entwicklung.
7. Mediale Vielfalt und das Angebot von Information aus unabhängigen Quellen sind unerlässlich für den Erhalt einer aufgeklärten Öffentlichkeit.
8. Offene technische Standards und offene Formen der technischen Produktion garantieren die freie Entwicklung der Infrastrukturen und somit eine selbstbestimmte und freie Kommunikation.
9. Das Recht auf Achtung der Privatheit ist ein Menschenrecht und ist unabdingbar für die freie und selbstbestimmte Entfaltung von Menschen in der Wissensgesellschaft.

III. Internationale akademische Aktivitäten

Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik

Seit etwa zehn Jahren befassen sich eine Reihe von hochkarätigen internationalen wissenschaftlichen Veranstaltungen mit ethischen, interkulturellen und philosophischen Fragen des Internets wie zum Beispiel:

- die vom Centre for Computing and Social Responsibility (CCSR, De Montfort University, Großbritannien) seit 1996 organisierten internationalen Konferenzen,
- die seit 1998 alle zwei Jahre stattfindenden CATaC Konferenzen über *Cultural Attitudes Towards Technology and Communication,*
- die CEPE (*Computer Ethics: Philosophical Enquiry*) Konferenzen (seit 2000).

Es gibt zwei internationale akademische Vereinigungen im Bereich Informationsethik, nämlich INSEIT (International Society for Ethics and Information Technology) und ICIE (International Center for Information Ethics), wobei INSEIT eher philosophisch sowie auf Informationstechnik generell, ICIE dagegen interdisziplinär und auf ethische Fragen der digitalen Weltvernetzung orientiert ist. Ein von der VolkswagenStiftung gesponsertes und vom ICIE organisiertes Symposium, das vom 4. bis zum 6. Oktober 2004 im Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) Karlsruhe stattfand widmete sich dem Thema *Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective.* Es nahmen etwa 60 Experten aus 18 Ländern daran teil. Sie erörterten die Frage nach den lokalen Auswirkungen der globalen Weltvernetzung in dreifacher Hinsicht, nämlich:

- Inwiefern trägt das Internet zur sozialen und politischen Entwicklung bei?
- Inwiefern trägt das Internet zur medialen Entwicklung bei?
- Inwiefern trägt das Internet zur ökonomischen Entwicklung bei?

Die erste Frage stellte das soziale Moment (*community building*) in den Vordergrund. Im Einzelnen ging es darum zu analysieren, inwieweit und in welcher Weise das Internet das lokale Leben beeinflusst: Wie wird es mit Blick auf verschiedenen kulturellen Traditionen im Leben der Menschen integriert? Welchen positiven und/oder negativen Einfluss hat es auf die Schaffung neuer Formen von Gemeinschaft? Wie beeinflusst das Netz ihre Werte und Gewohnheiten? Wie verändert es ihre Sprache? Welche Formen von Ausbeutung und Diskriminierung werden sie ausgesetzt? Die zweite Frage betraf den durch das Internet verursachten Strukturwandel der medialen Öffentlichkeit (*restructuring the media*). Es ging dabei um die Veränderungen im politischen Leben aufgrund der digitalen Vernetzung (*e-democracy*) sowie insbesondere um die Möglichkeiten der Einflussnahme von durch totalitäre Regime unterdrückten oppositionellen Bewegungen, aber auch um die umgekehrte Frage nach dem möglichen Missbrauch des Netzes seitens krimineller Gruppierungen. Die dritte Frage schließlich betraf die ökonomischen Auswirkungen des Internets, und zwar im Hinblick auf die am meisten Benachteiligten in einzelnen Gesellschaften und Kulturen (*empowering the people*). Es besteht ein dringender Bedarf zu analysieren, inwiefern das Netz als Mittel der sozialen und kulturellen Unterdrückung missbraucht werden kann und wie es sich auf das kulturelle Gedächtnis sowie auf die Nachhaltigkeit

kultureller Traditionen auswirkt. Die Beiträge zu diesem Symposium wurden im *International Journal of Information Ethics* (IJIE: www.ijie.org), einer akademischen Online-Zeitschrift, veröffentlicht. Eine Auswahl der Beiträge erscheint 2005 in der Schriftenreihe des ICIE.

Schluss

Führt die digitale Weltvernetzung zu einer globalen Informationsethik? Diese Frage ist mit ja zu beantworten, wenn damit eine nicht nur internationale, sondern auch interkulturelle ethische Reflexion über die sozialen Auswirkungen der Weltvernetzung auf einzelne Gesellschaften und Kulturen sowie auf die entstehende Weltgemeinschaft insgesamt gemeint ist. Zugleich stellt sich als eine immer dringendere Aufgabe die Schaffung eines quasi-rechtlichen international anerkannten Moralkodex, der als Basis für die Beilegung anstehender Konflikte - von Cyberwars über Kinderpornographie und Rechtsradikalismus bis hin zu Viren-Attacken, die einen kaum zu ermessenden ökonomischen Schaden verursachen können - dienen sollte. In den nächsten Jahren ist mit einer weiteren Ökonomisierung der Weltvernetzung und somit auch mit einer Vertiefung des *digital divide* zu rechnen. Dagegen können Initiativen wie die Open-Source-Bewegung ein Gegengewicht bilden. Die Arbeit am digitalen Code hat nicht nur technische, sondern vor allem rechtliche Auswirkungen für die Gestaltung der Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert (Lessig 1999). Es besteht politischer Handlungsbedarf, um die Unterscheidung zwischen dem Physischen und dem Digitalen nicht zu einer die bisherigen Verteilungs- und Chancenungerechtigkeiten verschärfenden Kluft aufgrund des Ausschlusses ganzer Gesellschaften aus der vernetzten Welt ausarten zu lassen. Die Basis, um dieser Entwicklung vorzubeugen, besteht in der politischen Unterstützung von Ausbildungsmaßnahmen sowie in der Beachtung der lokalen Bedürfnisse der Menschen einschließlich ihrer kulturellen Traditionen. Dazu kann auch der akademische informationsethische Diskurs, vor allem wenn er sich interkulturell vollzieht, beitragen.

Literatur

Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main

Capurro, Rafael (1986): *Hermeneutik der Fachinformation*, Freiburg/München

Capurro, Rafael (1995): *Leben im Informationszeitalter*, Berlin

Capurro, Rafael (2002): *Operari sequitur esse. Zur existenzial-ontologischen Begründung der Netzethik*, in: Thomas Hausmanninger/ders. (Hg.), Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik, ICIE Schriftenreihe Bd. 1, München, 61-77. Eine kürzere Fassung mit dem Titel *Ansätze zur Begründung einer Netzethik* erschien in: Klaas Huizing/Horst F. Rupp (Hg.): Medientheorie und Medientheologie. Münster 2003, 122-137

Capurro, Rafael (2002a): *Beiträge zu einer digitalen Ontologie*, in: www.capurro.de/digont.htm

Capurro, Rafael (2002b): *Philosophical Presuppositions of Producing and Patenting Organic Life*,

in: www.capurro.de/patent.html

Capurro, Rafael (2002c): *Die Lehre Japans. Theorie und Praxis der Botschaft bei Franz Xaver,* in: Rita Haub/Julius Oswald (Hg.): Franz Xaver - Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag, Regensburg, 103-121. Eine kürzere Fassung erschien in: Geist und Leben, Juli/August 2002/4, 252-264. Außerdem in: www.capurro.de/xaver.html

Capurro, Rafael (2003): *Ethik im Netz,* Stuttgart

Capurro, Rafael (2003a): *Angeletics - A Message Theory,* in: Hans H. Dieber/Lehan Ramsay (Hg.), Hierarchies of Communication, Karlsruhe, 58-71

Capurro, Rafael (2003b): *Passions of the Internet,* in: Proceedings of the Colloquium on Violence & Religion, COV&R Conference 2003, Universität Innsbruck: „Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology" June 18-21. Außerdem in: www.capurro.de/passions.html

Capurro, Rafael (2005): *Intercultural Information Ethics,* in: ders./Thomas Hausmanninger (Hg.), Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective, ICIE Schriftenreihe Bd. 4, München

Capurro, Rafael (2004): *Informationsethik - Eine Standortbestimmung,* in: International Journal of Information Ethics (IJIE), 2004/1, in: www.ijie.org

Charta (2003): *Charta der Bürgerrechte für eine nachhaltige Wissensgesellschaft,* in: www.worldsummit2003.de

Floridi, Luciano (1999): *Information Ethics: On the Philosophical Foundations of Computer Ethics,* in: Ethics and Information Technology 1(1999/1), 37-56, in: www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/ie.htm

Hausmanninger, Thomas/Capurro, Rafael (2002): *Ethik in der Globalität. Ein Dialog,* in: dies. (Hg.), Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik, Schriftenreihe des ICIE Bd. 1, München, 13-36.

Lessig, Lawrence (1999): *Code and Other Laws of Cyberspace,* New York

Rahner, Karl (1966): *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen,* in: Heinrich Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, München, 45-69

Scheule, Rupert M./Capurro, Rafael/Hausmanninger, Thomas (Hg.) (2004): *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive,* Schriftenreihe des ICIE Bd. 3, München

Wejchert, Jakub (Hg.) (2005): *The Vision Book,* Brussels

Yois (Hg.) (2003): *Wh@t's next? The future of the information society - a youth perspective,* Augsburg

Portale

International Center for Information Ethics (ICIE), in: www.icie.zkm.de

International Conference Series on Cultural Attitudes towards Technology and Communication (CATaC), in: www.it.murdoch.edu.au/catac/home.html

UNESCO: Observatory on the Information Society, in: www.unesco.org/webworld/observatory/index.shtml

UNESCO's INFOethics Congresses, in: www.unesco.org/webworld/news/inofethics.shtml

World Summit on the Information Society (WSIS), in: www.itu.int/wsis

Weiterführende Literatur

Baird, Robert M./Ramsower, Reagen/Rosenbaum, Stuart E. (Hg.): *Cyberethics: Social and Moral Issues in the Computer Age*, Amherst, NY ²2000

Buchanan, Elizabeth (Hg.): *Readings in Virtual Research Ethics: Issues and Controversies*, Hershey 2003

Bynum, Terrel Ward/Rogerson, Simon: *Computer Ethics and Professional Responsibility: Introductory Text and Readings*, Oxford 2004

Bynum, Terrel Ward/Rogerson, Simon: *Computer Ethics and Social Responsibility*, Oxford 2002

Cavalier, Robert (Hg.): *The Internet and our Moral Lives*, Albany 2004

Ess, Charles/Sudweeks, Fay (Hg.): *Culture, Technology, Communication: Towards an Intercultural Global Village*, New York 2001

Ess, Charles/Sudweeks, Fay (Hg.): *Cultural Attitudes Towards Technology and Communication*, Murdoch University, Australia 2004

Spinello, Richard (Hg.): *Morality and Law in Cyberspace*, Sudbury, Mass. 2002

Spinello, R.A./Tavani, H.T. (Hg.): *Readings in CyberEthics*, Boston u.a. ²2004

Tavani, Herman T.: *Ethics and Technology: Ethical Issues in an Age of Information and Communication Technology*, Hoboken, NJ 2004

„CyberWars": Der unsichtbare Kampf um Informationsmacht

Johannes J. Frühbauer

I. Fiktion oder Realität?

Eine gewaltige Explosion zieht uns mitten ins Geschehen: Nachdem die Szene zunächst wie eingefroren wirkt, verwüstet in der völlig unerwarteten Dramatik der ersten Sequenzen von *Passwort: Swordfish* (USA 2001) die Druckwelle der Explosion den Straßenzug vor einem Bankgebäude. Fensterfronten bersten, Autos wirbeln durch die Luft, Passanten werden niedergestreckt oder von Feuerzungen umhüllt. Doch anders als diese konventionelle Action-Szene zunächst vermuten ließe, steht in diesem Streifen des Hollywood-Regisseurs Dominic Scena nicht die direkte, brutal-rücksichtslose Gewalt im Mittelpunkt, wenngleich sie an verschiedenen Stellen im Film durchbricht. Denn vorrangig geht es um die raffinierte Manipulation von digitalen Daten durch das flinke und offenkundig unüberbietbare Know-how des Top-Hackers Stanley Jobson: Dieser soll auf verdeckten Konten illegal angehäufte Dollar-Milliarden Regierungsgelder, die Scheinfirmen beim Drogenhandel erwirtschafteten, durch den simultanen Zugriff auf mehrere digitale Netzwerke und die geschickte Aktivierung eines Hydra-Wurms auf weltweit verteilte Privatkonten transferieren. Alles (vermeintlich oder tatsächlich) im Namen der Freiheit und Sicherheit der USA - das scheint jedenfalls der patriotisch gesinnte *bad guy* Gabriel die anderen glauben machen zu wollen.

Neben dem hier gewählten Beispiel *Passwort: Swordfish* ließen sich auch andere Produktionen aus den Traumfabriken Hollywoods anführen, die als Alpträume aus dem Cyberspace auf je ihre Weise den raffinierten und nicht selten bedrohlichen Kampf um digitale Informationen, ihre Manipulation, ihre Sabotage, ihre militär-strategische Operationalisierung, ihre geheimdienstliche Instrumentalisierung usw. thematisieren: so z.B. *Sneakers* (1991), *Hackers* (1995), *Das Netz* (1995), *Der Staatsfeind Nummer Eins* (1998), die deutsche Produktion *23 Nichts ist wie es scheint* (1998) und nicht zu vergessen den „Klassiker" *Wargames* (1982), der zwar eine besondere Zuspitzung in Zeiten des Kalten Krieges hatte, aber dennoch drastisch und auf seine Weise auf das Gefahrenpotential und die Eigendynamik der digitalen Vernetzung sowie den bedrohlichen Übergang der Virtualität in die Realität aufmerksam gemacht hat.

Mit dem hier knapp skizzierten Filmbeispiel lassen sich außer der cineastischen Einstimmung auf die Problematik und dem exemplarischen Verweis auf ihre Inszenierung in den Narrationen von Film und Literatur (als prominentes Beispiel etwa Henning Mankell, *Die Brandmauer/ Firewall*) unter anderem folgende Aspekte verdeutlichen und vornehmlich auf die Kontexte von *InfoWar, CyberWar* oder *NetWar* übertragen: Erstens gibt es trotz des subtilen, letztlich lautlosen und oftmals unsichtbaren Agierens im Cyberspace parallel dazu brutale und schonungslose und direkte Gewaltformen die über Waffen herkömmlicher Art realisiert werden. Dies gilt auch und gerade für den Bereich des *CyberWar,* der eben nicht, wie zuweilen mit überzeugter oder naiver Zuversicht oder auch sophistischem Zynismus vermerkt wurde, reale, blutige Kriege überflüssig werden lässt und daher abzulösen vermag. Nein, vielmehr erweisen sich Konzepte des *CyberWar* als integrative Elemente in den militärischen Strategien der Kriegsführung. Kurzum: Kampf und Krieg der Gegenwart und Zukunft sind und bleiben brutal und blutig. Zweitens sollte das lautlose digitale Agieren der *Cyberwarriors* per Mausklick, mittels Tastatur und bei einer guten Tasse Kaffee (oder wie in *Passwort: Swordfish* bei einer Flasche Wein) nicht darüber hinwegtäuschen, dass dessen Wirkungen äußerst dramatisch und lebensbedrohlich sein können und sich nicht nur auf den strategischen Vorteil eines Informationsvorsprungs oder gar das elegante Umbuchen von exorbitanten Geldbeträgen beschränken. Kaltblütiges Morden in *Passwort Swordfish,* face-to-face, schockiert, reißt emotional mit, während die feinsinnigen Netzaktivitäten des Spitzenhackers übers *Interface* im Film (und vermutlich auch in der Realität) uns im Grunde genommen kalt lassen. Während die Bilder extremer Gewalt unsere sinnliche Wahrnehmung voll in Anspruch nehmen, bleiben digitale Aktionen auffallend bildlos und lassen uns unberührt. Den meisten unter uns fehlt vermutlich jegliche technische Vorstellungsgabe, was real in den virtuellen Welten vor sich geht. Und wenige vermögen die konkreten Folgen in der wirklichen Welt abschätzen. Werden sie aber sichtbar, spürbar und sogar lebensbedrohlich, dann kommt es spätestens hier zum bösen Erwachen. Daher sollte man drittens gerade vor diesem Hintergrund möglichen Verharmlosungen widerstehen: Der Einsatz von Formen virtueller Gewalt ist nicht zuletzt von seinen faktischen Folgen in der realen Welt zu sehen und zu bewerten. Die fiktionale Unterhaltungsintention des Kinos ist zu unterscheiden von den realen Dimensionen digitaler Gefahrenpotentiale der Informations- und Kommunikationstechnik (fortan ICT) in der Wirklichkeit. Nichtsdestoweniger vermag die narrative Fiktion, auf die Realität aufmerksam zu machen, ohne dass daraus jedoch gleich Hysterien oder apokalyptische Szenarien entstehen müssten.[2]

II. Den Begriffsnebel lichten: Was meinen InfoWar, CyberWar, NetWar?

Oftmals verwendete Metaphern wie „elektronisches Pearl Harbor", „Achillesferse Internet" oder „virtueller Wilder Westen" scheinen gerade solche Hysterien oder apokalyptische Vorstellungen zu bedienen. Wer die Dinge jedoch kritisch genug wahrzunehmen und einigermaßen objektiv einzuschätzen vermag, wird schnell ihre alarmistische Instrumentalisierung in hochstilisierten Bedrohungsszenarien erkennen können, die einzig und allein dazu dienen sollen, restriktive Gegenmaßnahmen zu den digitalen Gefahren als absolut notwendig, plausibel und gerechtfertigt erscheinen zu lassen.[3] Um jedoch die tatsächliche Dimension der Gefahrenpotentiale fundiert einschätzen zu können, ist es angezeigt, die häufig schlagwortartig verwendeten Bezeichnungen nach ihrem begrifflichen Gehalt zu befragen. Mit *InfoWar, CyberWar* und *NetWar* haben sich drei ICT-dimensionierte „Kriegs"-Begriffe[4] etabliert. Was bedeuten sie? Welche Merkmale enthalten sie?

1. InfoWar

In *information warfare,* oder jüngst häufiger *InfoWar,* begegnet die allgemeinste Bezeichnung, etabliert seit mehreren Jahrzehnten, verwendet für alles Mögliche. Anfang der 1970er Jahre bezeichnete *information warfare* ganz allgemein die Rolle von Medien in der Kriegsführung. Die Verwendung im Sinne der computerbasierten militärischen Strategien und Waffensysteme kam in den 1980er Jahren durch entsprechende Nutzungsanalysen von US-Militärs auf.[5] Nicht verwundern kann, dass mit Blick auf den Bedeutungsgehalt von *InfoWar* (etwa aus militärtaktischen oder geheimdienstlichen Interessen) gerne Nebelkerzen gezündet werden. Warum? Bleibt das, was mit *InfoWar* gemeint ist oder gemeint sein könnte, im Nebulösen, dann die sind mit damit einhergehenden Gefahren und die in die Wege geleiteten Gegenmaßnahmen umso schwerer auszumachen.[6] Doch trotz dieses Vernebelungspotentials steht fest: Gegenstand von *information warfare* bzw. *InfoWar* sind nach heutigem Verständnis die Informationssysteme eines Gegners: genauerhin sein Kommando-System (C3I = *Command, Control, Communication and Intelligence*); zudem der Schutz des eigenen C3I-Systems vor fremdem Einflüssen und feindlichen Manipulationen; das Wissen um

Der Autor

Johannes J. Frühbauer, Studium der katholischen Theologie, Politikwissenschaft und Romanistik in Tübingen und Paris, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seine Themenschwerpunkte in Forschung und Lehre sind politische Ethik, interreligiöse Ethik, Friedensethik und Internetethik. Seine Dissertation „Gerechtigkeit denken. John Rawls' politische Philosophie aus sozialethischer Perspektive" erscheint 2005. Derzeit arbeitet er an einem Habilitationsprojekt zum Thema „Der Krieg und die Moral. Michael Walzers Beitrag zu einer internationalen Friedensethik". Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Gerechtigkeitsmodelle in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie" in Heft 2/1997. Anschrift: Universität Augsburg, Katholisch-Theologischen Fakultät, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg. E-Mail: johannes.fruehbauer@kthf.uni-augsburg.de.

die ICT-Fähigkeiten des Gegners; die Weiterentwicklung der eigenen ICT-Potentiale und -Fähigkeiten und damit verbunden auch die Erhöhung der Robustheit der eigenen ICT-Systeme, was ein Erkennen der eigenen Verletzbarkeit und Fehlerpotentiale umfasst.[7] Zusammengefasst bedeutet *InfoWar* die Nutzung offensiver Maßnahmen gegen die ICT-Systeme des Gegners. Das Maßnahmenspektrum reicht hier vom direkten Einsatz gerichteter Energiewaffen zur zerstörerischen Erzeugung elektromagnetischer Impulse, über Computersabotage durch fehlerhafte Software und Viren bis hin zur Manipulation an Hard- und Software in allen Phasen der Produktion, des Vertriebs und des Einsatzes.[8]

2. CyberWar

Ausgehend vom Begriff des *information warfare* bzw. *InfoWar* hat sich in jüngerer Zeit die Bezeichnung *CyberWar* (und eher seltener *Cyberspace War*) entwickelt: Dieser scheint inzwischen der am häufigsten verwendete Terminus in der publizistischen und wissenschaftlichen Literatur zu sein.[9] Zuweilen scheint es, dass *Cyberwar* die Bezeichnung *InfoWar* abgelöst hat, zuweilen werden beide synonym nebeneinander verwendet. Das macht es nun umso schwieriger, ein jeweils klares begriffliches Profil zu gewinnen und die unterschiedlichen Termini aufgrund ihres semantischen Gehalts voneinander abzugrenzen. Die willkürliche und zuweilen metaphorische Verwendung für unterschiedlichste Inhalte und diffuse Vorstellungen lassen *CyberWar* als ebenso schwer fassbar erscheinen wie bereits den Terminus *InfoWar.* Noch stärker als bereits *InfoWar* und im Unterschied zu *NetWar* hat *CyberWar* eine eindeutig *militärische Dimension: CyberWar* wird gesehen als das neue Paradigma militärischer Konfrontation. In diesem basiert die Vorbereitung und Durchführung militärischer Operationen ganz wesentlich auf den Informations- und Kommunikationstechnologien und -systemen. Störung und Zerstörung informationeller Infrastruktur und Inhalte sind zentrale Elemente der Kriegsführung. Dabei gilt es, die Differenz des Wissens zu vergrößern: Angestrebt ist ein Maximum der Kenntnis über die eigene und gegnerische militärische Situation und zugleich die Minimierung der Informationsbasis des Feindes.[10] Diese *Fokussierung auf ICT-gestütztes Handlungswissen* generiert eine militärisch-operativ vorteilhafte Handlungsmacht: Denn Unwissenheit führt zunächst zur Desorientierung und daraus resultierend zur Handlungsohnmacht und Wehrlosigkeit des Gegners. Konventionelle militärische Parameter wie Truppenstärke und technische Ausrüstung haben allenfalls noch sekundäre Bedeutung. Primär wird die detaillierte Kenntnis dieser Parameter zum entscheidenden Faktor militärischen Agierens. Diese strategische ICT-Nutzung geht somit weit über ein mit computergesteuerten Waffen bevölkertes Schlachtfeld hinaus.[11]

Im konkreten Kriegshandeln setzt das *CyberWar*-Konzept die Vernetzung aller Akteure und Aktionsebenen mit dem Kommando- und Kontrollsystem voraus. Bernhard/Ruhmann zufolge sind zumindest zwei entscheidende militärische Vorteile zu nennen: Zum einen ermöglicht die optimale individuelle Situationskenntnis (*situational awareness*) verbunden mit dem Austausch von audiovisuellen Daten zu Position und Zustand dem einzelnen Soldaten die bestmögliche Kennt-

nis seiner Lage im Kriegsgeschehen; zum andern gewinnen die Entscheidungsträger auf der Führungsebene durch die ICT-gestützte Bündelung der Daten eine exakte Übersicht zur Gesamtlage (*top-sight*): „Die Kontrolle über alle Komponenten der eigenen Seite und die Kombination dieser Informationen mit Aufklärungsdaten ermöglicht den digitalen Feldherrenhügel."[12]

In einer systematischen Ausdifferenzierung unterscheiden Shimeall/Williams/Dunlevy drei graduell voneinander abgrenzbare Formen von *CyberWar:* Erstens lässt sich CyberWar ganz allgemein als ergänzendes Element zu konventionellen militärischen Aktionen verstehen. Vorrangiges Ziel besteht in der Informationsüberlegenheit bzw. -dominanz im Kriegskontext. Es gilt, den Kriegsnebel (*fog of war*) für den Feind zu verdichten und für die eigenen Reihen zu lichten. Zweitens kennzeichnet den begrenzten CyberWar (*limited cyber war*), dass dieser sich hinsichtlich der Aktionen und Wirkungen ausschließlich auf die informationelle Infrastruktur bezieht: Sie ist das Medium, das Ziel und schließlich auch die Waffe des Angriffs. Im Visier ist die Reduzierung der gegenerischen Effektivität, indem durch etwa eingeschleuste mangelhafte Software oder andere Sabotageakte vernetzte ICT-Aktivitäten gestört oder Datenmaterial beeinträchtigt werden. Von dieser begrenzten Form wird drittens der unbegrenzte CyberWar (*unrestricted cyberwar*) unterschieden: Dieser kennt keine Unterscheidung zwischen zivilen oder militärischen Zielen. Das führt in der Praxis zu direkt oder mittelbar verursachten realen physischen Wirkungen im Bereich der Luftverkehrskontrolle, des Notfallmanagements, der Wasserversorgung oder der Energiebereitstellung und nimmt infolgedessen im zivilen Bereich die existenzielle Bedrohung und den Verlust von Menschenleben in Kauf. Ergänzend zu diesen weit reichenden und über die Grenzen des militärischen Kriegsgeschehens hinausgehenden Störwirkungen können ökonomische und soziale Folgen tiefgreifend sein.[13] Diese Wirkungsdimensionen veranlassen Shimeall/Williams/Dunlevy schließlich zu der Forderung, den Cyberspace und seine virtuellen Welten in Verteidungsplanungen mit einzubeziehen, um die möglichen Schäden in der realen Welt so gut wie möglich zu begrenzen.

Unverkennbar begegnet im CyberWar eine komplexe Form kriegerischen Handelns: CyberWar ist ein Krieg vor dem Krieg, neben dem Krieg und im Krieg.

3. NetWar

In seiner strikten Informationsbezogenheit zielt *NetWar* auf das Wissen und Selbstbild des Konfliktgegners: Hier gilt es Einfluss zu nehmen, zu modifizieren, zu stören und zerstören. Dies geschieht nicht nur durch altehrwürdige Propagandamaßnahmen, sondern durch kommunikationstechnische Infiltration von Computernetzwerken und Datenbanken oder auch durch Unterstützung der favorisierten politischen Opposition und Befreiungsbewegungen über computerbasierte Netzwerke.[14] Mit anderen Worten: Maßnahmen ganz unterschiedlicher Art und ganz diverser Akteure gehen hier Hand in Hand. Maßnahmen, die mit Blick auf ihre Wirkweisen zudem Merkmale psychologischer Kriegsführung besitzen und doch darüber hinausgehen. Ein zentraler Konfliktgegenstand des NetWar

bildet die Frage nach Meinungsmacht. NetWar entzündet sich unter anderem an Kriegsvorbereitungen und -durchführungen, an Menschenrechtsverletzungen oder Umweltgefährdungen, wie sie etwa durch Atomtest in Kauf genommen werden. Vornehmlicher Kampfplatz des NetWar ist das Internet.

Wenngleich somit der Meinungsbildung und Einflussnahme auf die politische Öffentlichkeit im NetWar entscheidende Bedeutung kommt und sich die „Netzkrieger" sich im Gegensatz zum militärischen Kontext des CyberWar unter anderem aus zivilgesellschaftlichen Gruppen rekrutieren und mit eher zivilen Maßnahmen operieren, bleiben sabotageähnliche und den Netzbetrieb störende Aktivitäten nicht aus. Beispiele für derartige Aktivitäten im Kontext des NetWars finden sich im Kontext der Anti-Kriegs-Proteste gegen den Irakkrieg 2003. Hier konzentrierten sich Hacker-Aktivitäten beispielsweise darauf, die Abrufbarkeit von Webseiten (*web site defacement*) oder webgestützte Dienstleistungen (*denial-of-service attacks*) zu stören oder einen Internetwurm (*Scezda worm*) zu infiltrieren. Ziele waren vor allem Internetseiten öffentlicher Behörden oder kommerzieller Unternehmen.[15] Wenngleich diese NetWar-Aktivitäten eine eher geringe Bedrohungskapazität besitzen, lässt sich nicht abschätzen, welcher Wirkungsgrad erreicht werden könnte, wenn sich die unterschiedlichen netzmilitanten Gruppen koordinieren und durch konzertierte Aktionen wirken würden. Und sollte es überdies gelingen, digitalen Zugang zu GPS-Stationen zu erlangen[16], wäre nicht nur eine neue Stufe des NetWars erreicht, sondern im Grunde genommen einen Übergang zum CyberWar markiert.

Die terminologische Ausdifferenzierung bringt zwar den Vorteil, dass sich bestimme Formen einem der Begriffe zuordnen lassen, zugleich offenbart sich jedoch auch, dass durch zahlreiche Überlappungen der Phänomene und der fließenden Übergänge durch ähnliche Aktivitäten sowie durch den Einsatz desselben Arsenals an Waffen die Konturen drei skizzierten Begriffe stark verschwimmen. Daher ist zumindest anzufragen, ob eine Subsumierung sämtlicher Erscheinungsformen unter CyberWar nicht sinnvoller wäre und dass in einer zweifelsohne erforderlichen Differenzierung jeweils zwischen Akteuren und Aktionskontexten etwa militärisch, zivilgesellschaftlich, kommerziell usw. unterschieden würden. Eine Konzentrationen auf einen zentralen Begriff würde sich auch von den Gemeinsamkeiten in den Motiven und Zielen, Aktionen und Arsenalen, die sich trotz der unterschiedlichen Profile von InfoWar, CyberWar und NetWar identifizieren lassen, nahe legen.[17] Jedenfalls scheint die Begriffsbildung zum jetzigen Zeitpunkt, bei aller Tendenz hin zu „Cyber"-Terminologien, noch nicht abgeschlossen zu sein.

III. Vom CyberWar zum CyberPeace? Eine neuartige Herausforderung nicht nur für die Friedens- und Konfliktforschung

Das bestimmende Wahrnehmungs- und Reflexionsparadigma der Friedens- und Konfliktforschung der Gegenwart ist vornehmlich das Paradigma des „neuen Krieges". Seine zentralen Merkmale sind erstens die Entstaatlichung bzw. Privatisierung kriegerischer Gewalt und damit einhergehend der viel beschworene Verlust des staatlichen Gewaltmonopols, zweitens die Asymmetrisierung kriegerischer Gewalt - insofern weder gleichartige noch gleichgewichtige Gegner aufeinandertreffen -, und drittens die Verselbständigung bzw. Autonomisierung vormals militärisch kontrollierter und eingebundener Gewaltformen.[18] Obgleich es nicht zum Horizont der Erörterungen zum „neuen Krieg" gehört, ist augenscheinlich, dass die genannten Merkmale mutatis mutandis auch auf wesentliche Charakteristika in den Erscheinungsformen des CyberWars zutreffen. Doch diese Beobachtung sei nur en passant erwähnt. Unsere Blickrichtung gilt hier der generellen Aufmerksamkeit der Friedens- und Konfliktforschung für die Problematik des CyberWars.

Gegenüber einem ins Zentrum gerückten Stellenwert des religiös-kulturellen Konfliktfaktors hat die Aufmerksamkeit der Friedens- und Konfliktforschung für die reale Herausforderung des CyberWars derzeit noch stiefmütterlichen Charakter. So werden beispielsweise die Friedensgutachten der zurückliegenden Jahre als kollektive Stimme der deutschen Institute zur Friedens- und Konfliktforschung inhaltlich dominiert von den Entwicklungen (wohlgemerkt ohne Einbeziehung der ICT-Dimension!) in den steten Konfliktregionen Naher und Mittlerer Osten sowie von der Frage, wie dem internationalen Terrorismus nach dem 9. 11. 2001 wirksam zu begegnen ist.[19]

Nur am Rande sei vermerkt, dass auch die wissenschaftliche Aufmerksamkeit der Informationsethik, Cyberethik oder Internetethik zur Problematik des CyberWars auffallend zurückhaltend ist. Im Zentrum der Darstellungen finden sich entweder theoretisch akzentuierte und nicht selten philosophisch angehauchte Grundlagenfragen, eine für das Internet adaptierte Fortschreibung medienethischer Fragestellungen oder die Problematisierung praktischer Herausforderungen, wie sie unter vielem anderem im digital divide oder in Fragen des Kinder- und Jugendschutzes stehen.[20]

Mit Blick auf konventionelle Konflikte und Kriege ist es zur plausiblen Selbstverständlichkeit geworden, neben den Analysen der Konfliktursachen und Strategien der Konfliktbearbeitungen auch stets die Reflexion auf die Perspektive des Friedens mit einzubeziehen: Welche Gelingensbedingungen für eine friedliche und zivile Konfliktbearbeitung sind erforderlich? Wie lässt sich Frieden gewinnen und stabilisieren? Doch hat diese enge Verbindung zwischen Krieg und Frieden auch Geltung in den Welten des Cyberspace? Will und kann die Rede vom *CyberPeace* mehr sein als bloße Rhetorik? Ein kurzer Blick auf die Debatte zum

CyberPeace erschließt uns zunächst folgende zentralen Erkenntnisse: Erstens existiert Einsicht in die Notwendigkeit, auch den Cyberspace, das *Web*, das Internet oder wie immer wir diese virtuellen Räume der Digitalisierung bezeichnen, in friedenspolitische, -ethische und -pädagogische Konzeptionen einzubeziehen. Dass diese Einsicht jedoch nicht von allen Seiten geteilt wird, dürfte kaum verwundern. Denn unübersehbar gibt es handfeste Interessen, an den Möglichkeiten des CyberWars, aber auch an der Aufrechterhaltung seiner Schreckensdimension, mit der restriktive Maßnahmen im Namen von Sicherheit und Freiheit gerechtfertigt werden können, festzuhalten. Zweitens gibt es offenkundig „Definitionsprobleme", die eine Abgrenzung der militärischen zur zivilen Nutzung des ICT derzeit als schwierig erscheinen lassen. Drittens ist die Verlagerung der Debatte über den CyberWar auf den Sektor des Cybercrime höchst umstritten. Während die eine Seite unterstreicht, dass mit internationalen Cybercrime-Abkommen und dem daraus kodifizierbaren Strafrecht den Aktivitäten deutlich besser beizukommen sei, als mit Instrumenten hoch angesiedelter Sicherheitspolitik, verweisen Kritiker dieser Verschiebung der Diskussion darauf, dass durch die Umsetzung der geplanten Vorschriften mit Einschnitten in den generell erwünschten freien Informationsfluss, bei Bürgerrechten und beim Schutz der Privatssphäre zu rechnen sei und überdies problematischerweise gerade staatliche Akteure von den geplanten Abkommen ausgenommen würden. Viertens erweist es sich augenscheinlich als äußerst schwierig, klassische Rüstungskontrollmethoden auf den Kontext von ICT und die Herausforderung des CyberWar zu übertragen.[21]

Welche konkreten Perspektiven zur Realisierung von CyberPeace lassen sich aus heutiger Sicht benennen? Ein erster Schritt ist in einschlägigen Deklarationen oder Memoranden zu sehen, die an die friedliche Nutzung des Cyberspace appellieren und Impulse für ein entsprechendes friedensorientiertes Bewusstsein und auch für Friedensprozesse geben.[22] Ein weiterer friedensförderlicher Schritt besteht darin, den Import übersteigerter amerikanischer Bedrohungsszenarien nach Europa zu vermeiden, um Plädoyers für den CyberWar und dessen Konzeptionalisierungen den Boden zu entziehen. Drittens wird als ein ganz zentraler Schritt gesehen, wenn es gelänge, den Schutz kritischer nationaler Infrastrukturen (Wasser- und Energieversorgung) im völkerrechtlichem Rahmen zu normieren und von CyberWar-Aktivitäten auszunehmen. Viertens ist es folglich für einen CyberPeace zuträglich, wenn sich Cracks und Hacker dazu verpflichten, gerade die kritischen Infrastrukturen aus ihren Aktivitäten auszunehmen.[23]

Halten wir abschließend fest: Den vielschichtigen Realitäten und Gefahrenpotentialen des CyberWar die Forderung nach einem CyberPeace entgegenzustellen erscheint notwendig und berechtigt, selbst wenn hier ein David einem Goliath begegnet. Um eine realistische Perspektive zu haben, um wirksam werden zu können, bedarf es fraglos der gemeinsamen Anstrengungen der Beteiligten und Betroffenen. Die Herausforderung zu einem CyberPeace gilt es auf mindestens vier Ebenen in den Blick, ja in Angriff zu nehmen: ethisch, politisch, rechtlich und technisch. *Ethisch* durch die Auseinandersetzung mit den Aspekten von Freiheit,

Privatheit, Sicherheit, Macht und Menschenrechte, aber auch durch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Information und ihrer Manipulation; Schutz und Sicherheit des Individuums wie auch gesellschaftlich-ziviler Einrichtungen (Stichwort: Schutz „kritischer Infrastrukturen"[24]) stehen hier im Vordergrund. *Politisch* insofern die aus der ethischen Reflexion gewonnen normativen Einsichten und die aus dem zivilgesellschaftlichem Diskurs hervorgehenden Positionen in konkretes Handeln umzusetzen sind, möglichst mit international erarbeiteten und abgestimmten Agenden. *Rechtlich* insofern die als notwendig erkannten Maßnahmen konkrete einklagbare und sanktionsfähige Rechtsgestalt annehmen. *Informations- und kommunikationstechnisch* gilt es über das Know-how jene Maßnahmen durchzuführen, die sich auf den rein technischen Bereich beziehen (etwa alles rund um Sicherheit).

Die reale Welt wird mit den Wirklichkeiten des CyberWar leben müssen. Die Forderung nach einem CyberPeace jedoch schafft allerdings ein sensibles und kritisches Bewusstsein für die Problematik des CyberWar, und mehr noch: Über internationale Verständigungs- und Verpflichtungsprozesse könnte es gelingen, die Spielräume für Strategien und Aktionen des CyberWar weitmöglichst zu begrenzen. Ultimatives Ziel der Entwicklung im ICT-Bereich darf nicht die Militarisierung, sondern kann nur die Zivilisierung der Informationsgesellschaft sein.[25]

[1] Gleich zu Beginn sei darauf hingewiesen, dass gedruckte Publikationen zur Thematik rund um Cyberwars alles andere als Legion sind. Eine Vielzahl an Informationen und fundierten Beiträgen zur Thematik findet sich jedoch gewissermaßen naturgemäß in den Netzwelten des Cyberspace; dies erklärt, warum im Folgenden etliche Referenzen zur Frage des CyberWar auf Fundorte im World Wide Web und eher selten auf physisch greifbare Publikationen verweisen. Unter diesen „Raritäten" geben beispielsweise einen Überblick zur Problematik und zu den „kriegerischen" Aktivitäten im Kontext der Informations- und Kommunikationstechnik (ICT): Jean Guisnel, *CyberWars. Espionage on the Internet,* Cambridge/Mass. 1999; Winn Schwartau, *Cybershock. Surviving Hackers, Phreakers, Identity Thieves, Internet Terrorists and Weapons of Mass Disruption,* New York 2000.

[2] Vgl. hierzu: Thomas Hausmanninger, *Amerikanische Apokalypsen. Theologisch-ethische Überlegungen zu katastrophischen Narrationen in den USA,* in: Franz Sedlmeier/ders. (Hg.), Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens, Augsburg 2004, 317-347 (Lit. !).

[3] Vgl. Jean Guisnel, *CyberWars. Espionage on the Internet,* aaO., 47ff et passim.

[4] Ich umgehe hier eine ausführliche komparativ orientierte Analyse des „klassischen" Verständnisses von Krieg und des sich entwickelten Bedeutungsgehaltes von „Krieg" in *InfoWar, CyberWar* und *NetWar;* nichtsdestoweniger bin ich mir der (an dieser Stelle nicht zu realisierenden) Notwendigkeit einer solchen begrifflichen Ermittlung und Profilierung sowie der daraus resultierenden Abgrenzung bewusst.

[5] Ute Bernhardt/Ingo Ruhmann, *Krieg und Frieden im Internet,* 1998, in: www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=6271 (Zugriff: 30.11.2004); siehe dort auch die weiteren Verweise auf einschlägige Quellen.

[6] Vgl. ebd.

[7] Vgl. ebd.

[8] Vgl. ebd. Hier finden sich auch Angaben zu weiteren konkreten technischen Maßnahmen im InfoWar.

[9] Auch die Titelformulierung dieses Themenheftes spiegelt diese bevorzugte sprachliche Fokussierung auf die „Cyber"-Bezeichnung wider.

[10] Vgl. Ute Bernhardt/Ingo Ruhmann, *Krieg und Frieden im Internet*, aaO.

[11] Vgl. ebd.

[12] Ebd.

[13] Vgl. Timothy Shimeall/Phil Williams/Casey Dunlevy, *Countering Cyber War*, in: NATO Review, Winter 2001/2002, in: www.cert.org/archive/pdf/counter_cyberwar.pdf (Zugriff 16. 12. 2004).

[14] Vgl. Ute Bernhardt/Ingo Ruhmann, *Krieg und Frieden im Internet*, aaO.

[15] Vgl. Joab Jackson, *All Quiet on the Cyber-War Front*, in: www.washingtontechnology.com/news/1_1/daily_news/20474-1.html.

[16] Vgl. ebd.

[17] Vgl. hierzu die hilfreiche systematische Zusammenstellung und Ordnung der Phänomene bei Thomas Hausmanninger, *Amerikanische Apokalypsen*, aaO., 335f.

[18] Vgl. Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2002, 10f.

[19] Siehe hierzu etwa die *Friedensgutachten 2001, 2002, 2003* und *2004*, hg. von Christoph Weller/ Bruno Schoch/Corinna Hausdewell/Reinhard Mutz u.a., Münster.

[20] Vgl. Thomas Hausmanninger/Rafael Capurro (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*, München 2002; vgl. Thomas Hausmanninger (Hg.), *Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet*, München 2003; vgl. Rupert M. Scheule/Rafael Capurro/Thomas Hausmanninger (Hg.), *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, München 2004.

[21] Vgl. Stefan Krempl, *Im Trippelschritt zum Cyberpeace*, in: www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=3616 (Zugriff: 18. 12. 2004); vgl. auch die Infopeace-Erklärung des Chaos Computer Club unter: http://ccc.de/CRD/CRD990107.html (Zugriff 18. 12. 2004).

[22] Vgl. Stefan Krempl, *Im Trippelschritt zum Cyberpeace*, aaO.

[23] Vgl. ebd.

[24] Weiterführende Informationen hierzu siehe: www.bsi.bund.de/fachthem.kritis/links.htm (Zugriff 30. 11. 2004).

[25] Vgl. Ute Bernhardt/Ingo Ruhmann, *Krieg und Frieden im Internet*, aaO.

Cyborgs: Feministische Annäherungen an die Cyberwelt

Veronika Schlör

Kybernetische Organismen

Cyborg (Abkürzung für „cybernetic organism"; aus dem Griechischen *kybernetes*, Steuermann) ist eine Denkfigur, die ihren Ursprung in der Weltraumforschung hat: Clynes und Kline wollten einen künstlichen Menschen schaffen, der größeren Strapazen widersteht, härtere Szenarien überlebt als gewöhnliche Menschen aus Fleisch und Blut. Wirklichkeit sind Cyborgs in diesem Sinne nicht geworden. Doch die Science-fiction, die bei der Idee vom Cyborg eine genauso große Rolle spielte wie die Weltraum- und die militärische Forschung des Kalten Krieges, ließ und lässt Cyborgs erstehen und beflügelt die Phantasie und das Nachdenken darüber, was ein Mensch eigentlich ist und was uns von Maschinen unterscheidet - oder nicht.

Cyborgs sind eine Metapher, sie sind künstliche Wesen, die entweder nur virtuell existieren oder Mischwesen, Chimären aus biologisch-menschlichem und artifiziellem Material.

Der Cyberspace, häufig und eigentlich fälschlicherweise mit dem Internet gleichgesetzt, ist der künstlich und elektronisch geschaffene, virtuelle Raum und Umraum des Cyborg.

Frauen im Cyberspace: eine „real life"-Bestandsaufnahme

Bis heute kommen Frauen im sogenannten Cyberspace häufiger passiv als aktiv vor. Sie sind Objekte, die aus bits und bytes geschaffen werden, nach dem Bilde schöner Frauen, zu Nutzen und Freude der User und der (wenigeren) Userinnen. Die Phantasie der fernen, erotischen Frau beflügelt nach wie vor die vornehmlich männlichen Programmierer, die sich an möglichst echt wirkenden Bewegungen, Mimik und Gestik ihrer künstlichen Menschen abarbeiten. Die Frau als Kopfgeburt des Mannes: Dieser alte Mythos hat sich in unseren Tagen auf eine neue Art bestätigt und verwirklicht.

Auf der Seite der Produzierenden im Netz sind Frauen noch immer in der Minderheit; die Mehrheit aller Programme wird von weißen US-amerikanischen Männern geschrieben. Das hat Auswirkungen auf deren Produkte und auf unsere

Möglichkeiten, damit umzugehen, denn Computerprogramme bestimmen die Art und Weise der Kommunikation.
Auf der Seite der Userinnen sieht das männlich-weibliche Ungleichgewicht auf den ersten Blick nicht ganz so dramatisch aus, und die Frauen in Europa holen auf, was die aktive, textproduzierende und die passive Teilnahme am Internet betrifft. Doch weltweit sind es überproportional viele Frauen, die zu dem Teil der Menschheit gehören, der von der Benutzung eines Computers ausgeschlossen ist.
Angesichts der Feststellung des dreifachen Defizites - was die Beteiligung von Frauen am Programmieren, am aktiven, produzierenden und am passiven, konsumierenden Umgang mit Computer und Internet angeht - gilt es aber auch, cyberfeministische Gegenbewegungen zu akzentuieren. Vor allem junge Frauen sind es, die als „cybergrrls" offensiv mit den neuen Technologien und deren Vorteilen umgehen, um Mädchen- und Frauenbilder zu durchbrechen und neue Räume für sich zu erobern: mit dem Ziel, frauen- und mädchen-„untypische" Interessen und Fähigkeiten in Bezug auf Technik nach außen zu vertreten und zu demonstrieren, sich zu vernetzen, im Verbund zu kommunizieren.
Cybergrrls und andere Gruppierungen heute stellen Chatrooms und Informationsservices für Frauen über Informatik-Themen, Erfolgsstrategien und Berufsprobleme zur Verfügung; sie bieten Linklisten zu anderen Komplexen, die Frauen berühren (z.B. auch „Women and Religion"), wollen praktische Hilfe sein und zur gegenseitigen Stärkung von Mädchen und Frauen dienen.
Eine Gruppe mit weit theoretischerem Ansatz stellt das *Old Boys Network* (obn.org) dar, das ein Netzwerk zur Förderung des Nachdenkens über Geschlechterrollen und zu deren Dekonstruktion in Kunst und Wissenschaft in Zeiten der Informationstechnologie ist.

Cyberfeminismus

Das *Old Boys Network* versteht sich als eine Stoßtruppe des Cyberfeminismus, einer vielschichtigen Bewegung, die sich das Nachdenken über Geschlecht, Geschlechterrollen und deren Repräsentation in der Welt des Computers und in der Praxis des Umgangs mit ihm genauso zum Ziel gesetzt hat wie als Utopie die Möglichkeit der neuen Technologien, der „Phalle" der genormten Zweigeschlechtlichkeit zu entrinnen.
„Die Strategien, die cyberfeministische Projekte auf dem Weg dahin anwenden, sind vielseitig. ‚Altfeministische' separatistische werden ebenso verwendet wie solche aus dem weiten Feld ästhetischer/künstlerischer Praktiken. Separatistische Strategien wie sie z.B. Women-Only-Mailinglists darstellen sowie übrige geschlechtsspezifische Angebote, die den cyberfeministischen Bestrebungen nach einer Dekonstruktion der Kategorie Geschlecht ja eigentlich zuwider laufen, können als *Empowerment*-Strategien eben dort noch Sinn machen, wo Räume und Positionen in einem solchem Maße männlich dominiert sind, wie es in der Technologieproduktion der Fall ist. Das ‚Herz' cyberfeministischer Aktion bilden

jedoch ästhetisch/künstlerische Strategien, wobei hierzu nicht nur die Dekonstruktion von Geschlechtsrepräsentationen zählt, sondern jegliche Unterwanderung traditioneller Konzepte im Netz und in den Institutionen der Tech-Kultur. [...] Cyberfeministische Projekte operieren in der Regel [...] mit subversiven Unterwanderungen des Mainstream mittels ironischer Brechungen, Zitate, Umformungen."[1]

Das Ziel der Dekonstruktion der Geschlechter(-rollen) und damit der Befreiung von essentialistischen Festlegungen ist vor allem auch mit der Figur des/der Cyborg verbunden worden.

Für eine der ersten Feministinnen, die sich mit dem Thema Cyborg beschäftigt hat, Donna Haraway[2], sind wir auf der einen Seite alle in gewisser Weise schon Cyborgs: Wir tragen Brillen, künstliche Gelenke, Funktionskleidung, wir essen genfood etc. Auf der anderen Seite ist „die Cyborg" für Haraway eine Utopie, und zwar eine positive: eine Lebensweise, die auf Vernetzung mit anderen beruht und die technologisch auf dem neuesten Stand ist, um Netzwerke zu bilden, um Gerechtigkeit und Befreiung voranzubringen und Unterdrückung unmöglich zu machen. Mit den Hybriden aus Mensch und Maschine werde, so Haraway, generell das Denken in hierarchischen Gegensatzpaaren unterlaufen. Die unauflösliche Vermischung zwischen Mensch und Maschine hat für Haraway gerade für Frauen befreiende Wirkung, denn sie entlastet vom Körper mit seiner vermeintlich eindeutigen Zweigeschlechtlichkeit. Die herkömmliche Trennung zwischen „natürlich" und „künstlich" ist bei Cyborgs aufgehoben, so dass das Individuum nicht mehr auf seine „natürliche" Rolle als Mann oder Frau festgelegt werden kann. Bei Mensch-Maschine-Mischwesen spiele das Geschlecht keine Rolle mehr. Frauen sollen sich, so Haraways Vorstellung, auf die Möglichkeiten des Cyberspace stützen und sie aktiv dazu nützen, sich zusammenzuschließen gegen eine „Informatik der Herrschaft", bevor sie von ebenjener benutzt und weiter unterdrückt werden. Wenn die Festumrissenheit des Körpers in der Vermischung mit Maschinen verloren geht, in der Vernetzung mit Elektronik, in der Auflösung in Medien, so ist dies für Haraway und andere TheoretikerInnen eine Chance, da dem Körper allzu viel aufgebürdet und eingeschrieben wurde: vor allem Zuschreibungen von Weiblichkeit (und Männlichkeit). Haraways Utopie aber ist „die Cyborg": Wieso benennt sie diese Figur zumindest in der deutschen Übersetzung betont weiblich, wenn es doch darum geht, von Dualismen zu befreien? Spielt dahinter

Die Autorin

Dr. Veronika Schlör, geb. 1967, Studium der Kunstgeschichte, kath. Theologie und Germanistik in Tübingen und Freiburg/Brsg., dort Promotion (Fundamentaltheologie) zum Thema „Hermeneutik der Mimesis". Studienleiterin an der Katholischen Akademie Erbacher Hof in Mainz und Lehrerin an einem Gymnasium. Lehraufträge für Systematische Theologie/theologische Genderforschung an den Universitäten Münster, Freiburg, Mainz und Luzern. Veröffentlichungen u.a.: Hermeneutik der Mimesis: Phänomene, begriffliche Entwicklungen, schöpferische Verdichtung in der Lyrik Christine Lavants (Düsseldorf 1998); Medienphilosophie – Medienethik (hg. zus. mit G. Kruck, Frankfurt 2003); Von Clara zu den Cybergirls. Cyberfeminismus – 1997 und 2004 (in: Schlangenbrut 22/2004). Anschrift: Lauterenstr. 25, D-55116 Mainz. E-Mail: Veronika.Schloer@t-online.de.

eine Vorstellung von einem „weiblichen Subjekt", das eher auf Verbindung und Beziehungshaftigkeit aufbaut als ein „männliches", eine Rolle? Oder das Unvermögen, dem Denken in den Kategorien der Zweigeschlechtlichkeit zu entgehen?

Körper und Geschlecht

Im Zuge der Debatte um Judith Butlers Theorie von der Nichterkennbarkeit des Körpers an sich, d.h. vor einer kulturellen Zuschreibung von Geschlechterrollen, schien es zunächst, als ob dem Feminismus mit dem Körper auch das Subjekt, nämlich das weibliche und feministische, abhanden käme. Die *gender*-Theorie betrachtet auch folgerichtig nicht mehr vor allem die Benachteiligung von Frauen, sondern nimmt die Ausformungen, Bedingungen und Folgen von Geschlechterrollen überhaupt in den Blick. In diese Richtung entwickelt sich auch der Feminismus eines „dritten Weges", bei dem junge Frauen, unbelastet auch von den ideologischen Kämpfen ihrer Mütter, aber wissend von deren Emanzipationsbewegung profitierend, über Geschlechteridentitäten nachdenken und diskutieren, sich über ihre Lebenswelt austauschen und Bündnisse für bestimmte Projekte schließen.

Im Cyberspace, so die Hoffnung einiger, können man und frau außer Bündnisse zu schließen auch die eigene Geschlechterrolle hinterfragen, da es möglich ist, andere Rollen auszuprobieren. Am ehesten bieten dies gewisse Computerspiele, die es erlauben eine eigene Umwelt zu schaffen und sich dort mittels sogenannter *Avatare*[3] zu „bewegen", zu interagieren. Sherry Turkle hat in ihrem Standardwerk *Leben im Netz*[4] Frauen und Männer befragt, die sich gewohnheitsmäßig in solchen Spielräumen, sogenannten MUDs (*Multi User Dungeons*) aufhalten, Spielorten, in denen die SpielerInnen sich eine eigene Identität erschreiben. Auch in diesen virtuellen Räumen spielt Geschlecht eine große Rolle, auch hier ist eine der ersten Fragen an eine neu hinzukommende Person, ob sie ein Mann oder eine Frau ist.[5] Diejenigen, die ihr Geschlecht nicht schon in ihrem Namen verraten (und damit eine geschlechtliche Identität aufbauen, die sowohl die lebensweltliche als auch eine andere sein kann) werden auf subtile oder offene Weise gedrängt, dieses Geheimnis zu lüften. Auf der anderen Seite gibt es viele, die das Netz erfolgreich dazu nutzen, eine neue Identität, vor allem auch eine neue Geschlechtsidentität auszuprobieren. Bewirkt dies einen sensibleren, bewussteren Umgang mit der Kategorie Geschlecht, macht das bewusste Herstellen von Geschlechtsidentität das Gemachte jeglicher Geschlechtsidentität bewusst? Sherry Turkle zitiert eine Userin, die sich online auf kein Geschlecht festlegen lassen will: „Ich glaube auch, dass die Neutra gut sind. Wenn ich eines spiele, dann merke ich, wie schwierig es ist, weder Mann noch Frau zu sein. Immer ertappe ich mich dabei, tendenziell das eine oder andere zu sein, selbst wenn ich versuche, weder noch zu sein. Und jedesmal, wenn ich mich mit einem Neutrum unterhalte, [...] denke ich: ‚Na, wer steckt wohl dahinter?'" Virtueller Trans-

vestismus ist ein sehr verbreitetes Phänomen, viele Zehntausende leben online als ein anderes Geschlecht. Ob das Spiel mit den Geschlechterrollen darauf aufmerksam macht, dass Geschlecht (*gender*) eine bestimmte Rolle und damit etwas ist, das nicht unveränderbar und essentiell zur Identität gehört oder ob im Gegenteil der Status quo im Rollenspiel nur bestätigt und bestärkt wird, kann momentan allerdings nicht abschließend beurteilt werden. Für beide Positionen finden sich bestätigende Ergebnisse soziologischer Studien.[6]
Bei aller Austreibung des Körpers im Internet geht es doch offensichtlich trotzdem um eines: um dessen neue Herstellung, um das Spielen mit den Rollen, um das Ausprobieren von Identitäten, die sich - ausgerechnet - am Körper festmachen.

Das Verschwinden des Leibes

Doch was für eine Art Körper - oder gar Leib - haben wir hier vor uns?
Rosi Braidotti[7], eine wichtige Theoretikerin des Cyberfeminismus geht von folgenden Voraussetzungen aus: 1. Die Identität in der Zeit der Postmoderne (und, wie sie sagt, nach dem Tod Gottes!) ist nicht mehr fest umrissen, klar definierbar, sondern schließt Andersheit und Differenz mit ein. 2. Es ist die Kultur, die Identität hervorbringt. 3. Kulturelle Codes schreiben sich in die Körper ein, die insofern eben nicht natürlich, sondern künstlich konstruiert sind. Braidottis Beispiele dafür sind etwa Jane Fonda mit ihrem den Körper durchstylenden Fitness-Wahn, Michael Jackson, der sich kosmetisch völlig umgestalten ließ, oder Transvestiten, die das jeweils andere Geschlecht perfekt darstellen. Das Verschwinden des natürlichen Körpers sieht Braidotti als historischen Prozess an, der mit den technischen und medizinischen Möglichkeiten unserer Tage nur einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Deshalb plädiert sie dafür, nicht länger von Körper, vielmehr von Verkörperungen zu sprechen. Als Frau zu sprechen hält sie dennoch für möglich, das hieße aber: nicht von körperlichen, sondern von speziellen kulturellen und historischen Erfahrungen auszugehen, beispielsweise von der Erfahrung der Unterdrückung. Ist der Körper aber nicht länger Leib, sondern Verkörperung, so ist der Schritt zum gänzlich entmaterialisierten, symbolisierten Körper im Cyberspace kein entscheidender mehr.
Das gerade für Feministinnen Verführende an der postmodernen Theorie der heterogenen Identitäten und der zugleich kulturell hervorgebrachten Codekörper liegt in genau der oben erwähnten historischen Erfahrung der Unterdrückung von Frauen, die sich im jeweils Anderen definiert und damit ausgegrenzt und festgelegt sahen. Doch so nachvollziehbar dies ist, so schwer wiegen andererseits die Folgen, was den „Leib" betrifft. Er liegt sozusagen auf dem Prokrustesbett der diskriminierenden Festlegung oder der Eliminierung des „Fleisches" aus dem zu Denkenden. Verschwindet aber der Leib völlig, so, und dies ist im Zusammenhang mit der Butler-Debatte gerade aus dem deutschsprachigen Bereich früh geäußert worden, ist beispielsweise eine Verletzung des realen Körpers, ist Schmerz, ist

aber auch Generativität nicht mehr zu denken. Es kann nicht im Sinne des Feminismus sein, die alte Trennung von Körper und Geist in neuem Gewande aufleben zu lassen, die Widerständigkeit und Andersheit des Leibes zu eliminieren, die Chancen des Leib-Begriffes, der eben nicht leblose Materie meint, nicht zu ergreifen. Eine Verkörperung als Cyborg ist ja gerade *keine* Inkarnation.

Datenleib?

Der „Datenleib", den ich mir als *Avatar* erschaffe, so Sybille Krämer[8], ist so etwas wie ein Spiegelbild, er ist nicht ablösbar vom real existierenden Leib. Er hängt sozusagen wie an einer Nabelschnur am körperlich existierenden User und der Userin. Deswegen ist der berühmt gewordene Fall einer „virtuellen Vergewaltigung" möglich, allerdings nicht im Sinne einer körperlichen Verletzung, sondern im Sinne einer Gewalt ausübenden Unterbrechung der „Nabelschnur" zwischen der Person *in real life* und ihrer *persona* im Netz.[9]

Hier zeigt sich auch der gravierende und nicht zu unterschätzende Unterschied zwischen dem Daten- und dem „Fleischleib": Auf den Datenleib habe ich völligen Zugriff, ich bin seine Schöpferin oder sein Schöpfer, kann ihn herrichten und zurichten. Ein „Verbrechen", auch „Schmerz" kann sich nur in diesem Bereich der autonomen Herrschaft über meinen Datenleib, nämlich als Verletzung genau dieser Autonomie, abspielen. Dies macht auch die Differenz zwischen Datenleib und Spiegelbild aus: ersteren kann ich nach meinen Wünschen erschaffen[10] (und dass auch hier die üblichen und, wie bereits erwähnt, sexualisierten Schönheitsnormen gelten, ist eindrücklich bei Eigenbeschreibungen von *Avataren* und auf Homepages zu sehen).

Dass auch Letzteres, die Manipulation des eigenen Spiegelbildes, in immer größerem Maße via Schönheitsoperation möglich ist, dass dies praktiziert und medial ausgeschlachtet wird, ist ein Indiz dafür, dass der Körper dem Zugriff des Konsums und Kommerzes in keiner Weise mehr entzogen ist, ja, ihm freiwillig angeboten wird. Wo bleibt das Ethos der Andersheit hier, gegenüber dem Leib? Wo bleibt hier eine Herrschaftskritik? An dieser Stelle könnte feministische Kritik einhaken und das Recht des Leibes in seiner Unverfügbarkeit und Andersheit einfordern, wären die alte Identifikation Frau=Körper und die Erfahrung des Leidens unter dieser körperlichen Bestimmung nicht so stark.

Rückblick, Konsequenzen

Die Metapher Cyborg hat ihre fruchtbare Seite, indem sie auf anschauliche Weise zusammengesetzte und hergestellte Identität darstellt; insofern ist Cyborg *die* Metapher unserer Zeit für uns selbst in der Erfahrung unserer eigenen „Unnatürlichkeit" und für die Aufgabe, die wir verstärkt zu bewältigen haben: sich selbst zu gestalten, immer wieder neu zu erfinden. Darin liegt gerade für

Frauen, die unter Fremdbestimmung und Festlegung gelitten haben, eine große Chance.

Was allerdings die Dilemmata betrifft, auf die die Cyborg-Metapher stößt, nämlich der Widerspruch zwischen der Möglichkeit einer Cyberwelt ohne Kategorie Geschlecht und der realen Geschlechterrollenfixierung auch im Cyberspace einerseits und dem feministischen Anliegen, reale Unterdrückung und Unterrepräsentanz von Frauen aufzuzeigen (gerade in der Technologie) und symbolische Relevanz „des Weiblichen" zu zeigen andererseits, und der Widerspruch zwischen dem als Befreiung interpretierten Verlust des Leibes bei gleichzeitig apostrophierter nicht-hierarchischer Identität und der Unfreiheit, Leib nicht mehr thematisieren zu können bzw. ihn herrschaftlich zu unterdrücken, so löst die Denkfigur Cyborg sie auf keine Weise, sondern spitzt sie zu, regt jedoch gerade dadurch die Diskussion um *gender*, Leiblichkeit und Identität ungeheuer an.

Als Konsequenz scheint es mir für weitere feministische Annäherungen an den Cyberspace um Folgendes zu gehen: um ein weiteres theoretisches Sich-Abarbeiten an den angesprochenen Fragestellungen: Wie ist ein Bedenken des Leibes möglich, das ihn nicht als Festlegung versteht und das ihm dennoch das Widerständige, sich uns Entziehende belässt?

Wie kann über Geschlechterrollen nachgedacht werden und zugleich auf Ungerechtigkeit hingewiesen werden, ohne die alten Binaritäten wieder auferstehen zu lassen?[11]

Und ganz praktisch geht es immer noch darum: um weitere und größere Beteiligung von Frauen in der Praxis, um Präsenz im Netz, um Einfluss auf die Technikgestaltung, Ökonomie und Netzpolitik. In diesem Sinne ist die Forderung Haraways, Frauen sollen sich mit der Computertechnologie praktisch auseinander setzen und sie nutzen, um sich zu vernetzen und die eigenen Anliegen zu Gehör zu bringen und zu verwirklichen, noch lange nicht erfüllt und weiterhin zu unterstützen. In *diesem* Sinne: Lasst uns zur Cyborg werden!

1 Claude Draude, *Introducing Cyberfeminism*, in: www.obn.org/reading_room/writings/html/introduction.html am 26. 10. 2004.

2 Vgl. für das Folgende: Donna Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs*, in: Carmen Hammer/Immanuel Stieß (Hg.), Donna Haraway - Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt am Main/New York 1995, 33-72.

3 *Avatara*, ind.: Herabkunft, bedeutet in den indischen Religionen die Inkarnation eines Gottes, v.a. Vishnus in Tier- und Menschengestalt.

4 Sherry Turkle, *Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet*, Reinbek 1999 (Original: Life on Screen. New York 1995).

5 Bei Homepages wird die Tendenz, sich virtuell zu sexualisieren, noch deutlicher: „Given that computer mediated communication arguably affords women the opportunity to present themselves in ways which are not bound by such categories as ‚sex object', and facilitates the presentation of a self that existed independently of the sexed body, why on so many women's home pages was the sexualised body chosen as a primary image of self?" - Marj Kibby, Department of Sociology and Anthropology, University of Newcastle, Australia, ursprünglich in: *Media International Australia* 1997/84, 39-45. Außerdem in: www.uiowa.edu/%7Ecommstud/resources/GenderMedia/cyber.html am 25. 11. 2004.

[6] Vgl. Turkle, aaO., und Veronika Eisenrieder, *Von Enten, Vampiren und Marsmenschen. Von Männlein, Weiblein und dem „Anderen". Soziologische Annäherung an Identität, Geschlecht und Körper in den Weiten des Cyberspace,* München 2003.

[7] Vgl. für das Folgende: Rosi Braidotti, *Cyberfeminism with a Difference,* in: www.let.uu.nl/womens_studies/rosi/cyberfem.htm am 26. 10. 2004.

[8] Sybille Krämer, *Medien als Kulturtechniken,* in: Günter Kruck/Veronika Schlör (Hg.), Medienphilosophie - Medienethik, Frankfurt 2003, 47-62.

[9] Vgl. ebd., 60f.

[10] Hartmut Böhme weist darauf hin, dass das programmierende „Erschaffen" Ähnlichkeiten mit dem göttlichen hat: Es erschafft aus dem Wort, zumindest einer bestimmten Sprache, und es ist spielerisch. Vgl. Hartmut Böhme, *Aussichten einer ästhetischen Theorie der Natur,* in: J. Huber (Hg.), Wahrnehmung von Gegenwart, Basel 1992, 31-53.

[11] Mit meinem Modell eines mimetischen Ich habe ich versucht, auf diese Fragen Antwort zu geben: Das „mimetische Ich" ist schöpferisch, empathisch, leiblich, nähert sich dem Vorsubjektiven an. Vgl. Veronika Schlör, *Hermeneutik der Mimesis,* Düsseldorf 1998, v.a. Kap.5.

Islam und Muslime im Cyberspace

Gary R. Bunt

Islamische Vorstellungen vom Heiligen manifestieren sich im Cyberspace auf komplexe Weise und bilden zum Teil ein Kontinuum der in der „wirklichen Welt" angesiedelten Denkweisen. Es muss gesagt werden, dass nicht alle Aspekte des Islams und der muslimischen Gesellschaften im Internet vollständig repräsentiert sind; das gilt vor allem für Bereiche muslimischer Kultur und Religiosität mit einem eher niedrigen Grad an elektronischer Vernetztheit. Ein Überblick über die mit islamischen Denkweisen in Verbindung stehenden Online-Dokumente veranschaulicht, wie kreativ Muslime das Internet einsetzen, um Glaubensgenossen und Sympathisanten (insbesondere solchen, die einer bestimmten Weltanschauung folgen) und in manchen Fällen auch einem breiteren, nicht-muslimischen Publikum ein weiterreichendes Verständnis ihrer Religion zu ermöglichen. Wer in der jetzt heranwachsenden Generation ein gewisses Maß an Bildung genießt, für den ist der Gebrauch von Computern in den Bereichen Freizeit, Schule, Universität und Beruf vollkommen selbstverständlich.

Die islamische Cyberszene

Die Entscheidung, was online vom islamischen Standpunkt her „angemessen" ist, überlässt man am besten dem einzelnen Muslim, zumal sich im Cyberspace ein breites Spektrum von Hypertext-Deutungen und -Ansätzen findet, die Muslime in dem Bestreben erarbeitet haben, Dimensionen ihres persönlichen religiösen, spirituellen und/oder politischen Lebens online darzustellen. Die vielfältigen Anwendungen des Internets, die im Namen des Islam angeboten werden, können Websites, Multimedia, Chatrooms, E-Mail-Verzeichnisse und/oder verschiedene Grade der Interaktivität umfassen (trotz der Interaktivität dieser diversen Tools steht das World Wide Web im Mittelpunkt dieser Diskussion). Sie können online Formen von muslimischer Identität und Autorität schaffen, die ähnliche Formen in der „wirklichen Welt" widerspiegeln - doch sie können auch neue Interpretationsnetzwerke im Cyberspace hervorbringen. Es mag für eine Generation, die mit dem Internet aufgewachsen ist, ganz natürlich sein, online nach bestimmten „Wahrheiten" und Verbindungen zu suchen, vor allem dann, wenn diese in einer örtlichen Moschee oder Gemeinschaft nicht zu finden sind. Das Internet ist zu einem idealen Werkzeug geworden, um verstreute muslimische Gemeinschaften und Einzelpersonen miteinander zu vernetzen, und es stellt für Einzelpersonen und Gemeinschaften, die Minderheiten angehören, neue (aber nicht unbedingt allen willkommene) Interpretationen und Einflüsse bereit.

Der Drang, im Namen des Islam online zu gehen, ist stärker geworden. Vor allem die nicht-englischen Materialien - Englisch war zuvor die vorherrschende Sprache im Online-Diskurs unter Muslimen - haben sich stark vermehrt. Neben erleichterten Zugängen, preisgünstigerer Technologie und Weiterentwicklungen im Bereich der Software (Norris 2001; United Nations Development Project 2001) ist es für den Einzelnen einfacher geworden, nicht nur ein passiver Leser zu sein, sondern online zu gehen und seine eigenen Ansichten zu verbreiten. Wenn man über elementare technische Kenntnisse und einen entsprechenden Zugang verfügt, ist es nicht schwer, eine Website oder ein E-Mail-Verzeichnis zu kreieren. Hinzu kommen dann islamische Symbole, Koranzitate, Fotos von Mekka und - in manchen Fällen - Bilder von „geistlichen Führern".

Einige Homepages präsentieren Seiten, die nahe legen, dass ihre Autoren oder die, die sie vertreten, „Autoritäten" sind - selbst dann, wenn sie nicht in den traditionellen islamischen Wissenschaften ausgebildet worden sind. Das nimmt ihnen nicht notwendigerweise ihre Legitimation, denn das Internet spiegelt eine weiter gefasste Debatte wider, die schon vor der Ausbreitung dieses Mediums bestand - nämlich die Frage nach der Natur der religiösen Autorität und danach, wer die Vollmacht besitzt, die islamischen Quellen zu interpretieren. Das Internet hat Muslime mit Interpretationen des Islam konfrontiert, die nicht zum „Mainstream" gehören oder Teil ihrer eigenen religiösen und kulturellen Einstellung sind. Dies ist für manche orthodoxe Gelehrte (*ulama*) und andere religiöse Autoritäten zu einem „Problem" geworden - insbesondere für die, die sich zunächst entschlossen hatten, das Internet zu ignorieren.

Die beständig wachsende Menge der im Internet verfügbaren Inhalte bringt die Gefahr einer „Informations-Überfrachtung" mit sich. Es ist für den Leser schlichtweg unmöglich, jede Entwicklung im Internet zu verfolgen, die mit dem Islam in Verbindung steht. Bestimmte Schlüsselfiguren sind aufgetaucht, die offenbar ein großes Publikum anziehen - wobei es zuweilen schwierig ist, die Wirkung dieser Seiten zahlenmäßig zu erfassen. Unter Umständen ist es bezeichnend, wenn Autoritäten versuchen, aus einer Vielzahl von Gründen den Zugang zu bestimmten Seiten zu unterbinden. Eine derartige Zensur mag eine innenpolitische Angelegenheit sein und dazu dienen, auf den Autor einer „provokativen" Seite Druck auszuüben. Die Versuche der Regierungen muslimischer Länder wie Saudi-Arabien, Iran und Tunesien, das Internet zu zensieren oder den Zugang einzuschränken, waren von wechselndem Erfolg begleitet (Bunt 2003, 12; Human Rights Watch 1999). Politische Plattformen und ihre Anhänger haben kreative Möglichkeiten gefunden, diese Einschränkungen zu umgehen, indem sie die Adresse ihrer Websites ändern oder geheim halten, um ihre Stilllegung zu verhindern, oder indem sie „regimetreue" oder unverdächtige Internetdienste nutzen.
Es wäre jedoch unangemessen, hier den Eindruck zu vermitteln, dass sich durch die Cyber-Interaktion alle Aspekte muslimischer Gemeinschaften verändert hätten. Gewisse Richtungen haben dadurch, dass ihre Weltanschauung nun im Netz frei zugänglich ist, an Profil gewonnen oder ihre eigenen Sichtweisen durch die über das Internet vermittelten Werte verändert und/oder gefestigt. Diese Art der Einflussnahme lässt sich nur schwer in Zahlen ausdrücken, doch allgemein gesprochen reicht sie von der pflichtgemäßen Verbreitung (*dawa*) bestimmter Interpretationen des Islam bis hin zu am *Dschihad* orientierten Gruppen, die im Web strategische und ideologische Inhalte (einschließlich audiovisueller Materialien) bereitstellen. So unterschiedliche Inhalte sind es, die sich unter der Flagge dessen versammeln, was der Verfasser andernorts als „islamische Cyberszene" bezeichnet hat - ein Begriff, der Myriaden von Online-Vernetzungen und Deutungen wiederzugeben versucht, die von ihren Vertretern als ihrem Wesen nach „islamisch" präsentiert werden.

Ein Hauch von „Umma"

Ob das Internet etwas vom Ideal der „Umma" (der weltweiten Gemeinschaft der Muslime) verwirklicht oder nicht, hängt davon ab, welche Bereiche des islamischen Glaubens und der muslimischen Kulturen angesprochen werden. Viele Muslime berührt das Internet nicht - oder zumindest nicht direkt -, für manche aber ist es eine entscheidende Ergänzung ihrer Selbstdarstellung und Religiosität geworden. Eine gebildete Elite, deren Werte durch die Begegnung mit der islamischen Cyberszene beeinflusst worden sind, beeinflusst möglicherweise ihrerseits wieder andere Bereiche ihrer Gesellschaft mit neuen Ideen und Werten (vielleicht auch in Verbindung mit dem Einfluss anderer Medien).
Diese Dinge sollten nicht von den weniger spektakulären, aber gleichermaßen

bedeutsamen Möglichkeiten des Internets ablenken, Vorstellungen des Heiligen in digitalem Format darzustellen. Alle wichtigen Lehren des Islam sind auf unterschiedlichen Plattformen online zu finden, darunter Interpretationen so zentraler Begriffe wie Allah, Engel, Propheten (u.a. Jesus und den „Letzten Propheten" Mohammed), offenbarte Bücher (u.a. die Letzte Offenbarung des Koran), das Jenseits, Gebet, Ramadan und Nächstenliebe. Diese Darstellung erstreckt sich auch auf Deutungen spezifischer muslimischer Weltanschauungen (Bunt 2000a, 140-151).

Inmitten dieser Vielfalt ist der Koran das Kernelement. Der Koran, den Mohammed - nach der muslimischen Tradition - als Offenbarung von Allah durch den Engel Jibril (Gabriel) empfing, kann online gelesen, übersetzt, erklärt, gehört und über Suchmaschinen gefunden werden (Bunt 2004a). Die Reproduktion und Verbreitung des Koran über das Internet entspricht der Vorstellung des *Dawa*, und in manchen Fällen werden solche Seiten von gemeinnützigen islamischen Stiftungen gesponsert. Die Sprache des Koran - Rezitation, Reproduktion von Texten und multimediale Angebote - beherrscht die islamische Cyberszene und schlägt sich im Design der Seiten (bis hin zu koranischer Kalligraphie) und in der Ausdrucksweise ihrer Verfasser (und Leser) nieder. Es gibt eine Vielzahl von Seiten, die Auszüge aus dem Koran in den unterschiedlichsten Formaten und Übersetzungen und, per Hyperlink zugänglich, auch mit den dazugehörigen Kommentaren bieten. Tatsächlich war der Koran schon in der Anfangszeit des Internets online verfügbar. Ein Verzeichnis aus dem Jahr 1993 enthält umfassende Textsammlungen aus dem Koran, die über Telnet und anonymes FTP (*file transfer protocol*) zugänglich sind (Cajee 1993).

Rezitationen aus dem Koran sind ein zentraler Bestandteil der rituellen Praxis der Muslime. Wenn man über das Internet eine (aufgezeichnete oder „live" übertragene) Koranrezitation aus Mekka mitverfolgt, ist dies vielleicht nicht so beeindruckend, wie wenn man selbst vor Ort ist, doch es würde - vor allem in den heiligen Monaten wie Ramadan und/oder wenn eine Einzelperson nicht die Möglichkeit hat, andere Medienübertragungen aus Mekka zu empfangen - von einigen sicherlich als segensreich betrachtet werden. Das Internet macht Aufnahmen von beliebten Rezitatoren in MP3 und anderen Formaten zugänglich, die auch heruntergeladen werden können (s. z.B. Dar al Tableegh 1997). Hinzu kommen Aufnahmen vom *Adhan* (Aufruf zum Gebet) und anderen (nicht unbedingt zum „Mainstream" gehörenden) Ritualen, beispielsweise mystischen Andachtstexten aus dem Sufismus (s. z.B. Naqshbandi Sufi Way 1997). Diese „Erfahrungen" können durch virtuelle Besuche von Moscheen, Schreinen, Gräbern und Pilgerstätten erweitert werden - ebenso wie

Der Autor

Dr. Gary R. Bunt unterrichtet Islamstudien an der Universität von Wales in Lampeter. Veröffentlichungen u.a.: Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments (London 2003); The Good Web Guide to World Religions (London 2001); Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments (Cardiff 2000). Anschrift: University of Wales, Lampeter, Ceredigion, SA48 7ED, Großbritannien. E-Mail: Gary@prs-ltsn.ac.uk. Homepage: www.virtuallyislamic.com.

durch Online-Begegnungen mit Glaubensgenossen, religiösen Autoritäten und Führern.

Eine Anzahl von muslimischen Einrichtungen und Einzelpersonen ist online vertreten und erzielt in einigen Fällen durch eine Web-Präsenz, die mit dem Gebrauch anderer Medien kombiniert werden kann, eine bessere Wirkung (Amr.Khaled.net 2002; Qaradawi.net 1999; Sistani.org 2002). Die Ausdehnung der religiösen Autorität und Einflussnahme im Internet hat zu der Entwicklung von Webseiten geführt, die sich darauf spezialisiert haben, religiöse Anschauungen verfügbar zu machen, Leserfragen zu beantworten und verschiedene Möglichkeiten aufzuzeigen, wie die allgemein anerkannten religiösen Lehrsätze verstanden und gedeutet werden können (Bunt 2003, 124-204).

Viele Seiten veröffentlichen regelmäßig religiöse Entscheidungen - die zuweilen als „Fatwas" bezeichnet werden (Fatwa-Online; Islam Questions and Answers Website). Diese Seiten haben eine Vielzahl von Strategien, um auf die Bedürfnisse der Leser zu reagieren. Ein Beispiel ist die „Live-Fatwa", wo Surfer in „Echtzeit" Fragen an eine „Autorität" richten können und sofort Antwort erhalten (Islam Online 1997). Ein anderes Beispiel ist der südafrikanische Imam Ibrahim Desai, der regelmäßig Hunderte von Entscheidungen auf seine Seite stellt (Ask the Imam 2000). In diesem und in anderen Fällen ist es fraglich, ob solche Entscheidungen und diese Autorität von allen Muslimen als „authentisch" und repräsentativ anerkannt werden.

Regierungen haben erkannt, wie wichtig es ist, im Namen des Islam online zu gehen, und haben dies mit wechselndem Erfolg praktiziert - zum einen, um anderen Einflüssen entgegenzuwirken und zum anderen, um den Lesern zu signalisieren, dass es im Internet auch eine „offizielle" Sichtweise gibt. Unter den Beispielen finden sich im Auftrag der Regierungen entwickelte Fatwa-Seiten (Malaysian Government Services Online; Islamic Religious Council of Singapore). Die Versuche der staatlichen Autoritäten, Webseiten zu erstellen, die ihren Vorstellungen von einer „legitimen" religiösen Bildung und Autorität entsprechen, konkurrieren mit anderen Sichtweisen. Wer eine bestimmte Anschauung vertritt, mag mit Hilfe präziser Suchtechniken (indem er z.B. nach dem Namen eines bestimmten Gelehrten sucht) und dem Insiderwissen aus seiner eigenen Gemeinschaft und Umgebung in der Lage sein zu unterscheiden, ob eine Seite nach seinen Maßstäben legitim ist oder nicht. Manche Seiten sind in diesem Punkt jedoch weniger transparent als andere und locken so vielleicht den durchschnittlichen Leser mit einer spezifischen Sichtweise, die als eine definitive Interpretation des „Islam" ausgegeben wird.

Verschiedene Interpretationen des Islam

Einige Seiten konzentrieren sich auf sehr kleine Autoritätsbereiche oder spezielle Gemeinschaften: so gibt es beispielsweise eine Anzahl von Schia-Gemeinschaften auf dem indischen Subkontinent, die ihre autorisierte Lehre online vorstellen,

ohne dass dies außerhalb ihrer Gemeinschaften unbedingt als „legitim" bezeichnet werden würde (Blank 2001, 176-179; Mumineen.org 1998). Hinsichtlich der Legitimität des Autoritätsanspruchs gibt es im Internet offenbar innermuslimische Konflikte, und man diffamiert sich gegenseitig als „irregeleitete Sekten" (s. z.B. Salafi Publications 1995).

Die Glaubwürdigkeit der auf den Fatwa-Seiten enthaltenen Aussagen zu bestimmen ist sicherlich ein wichtiges Anliegen, zumal manche vielleicht auch den Anschein erwecken, eher hypothetischer Natur zu sein. Andere versuchen ganz offen, die Sichtweisen anderer muslimischer Strömungen (und in manchen Fällen auch anderer Religionen) zu verdammen. Die gesamte Problematik des intra- und des interreligiösen Dialogs im Internet ist wichtig, auch wenn dieser Dialog zuweilen nur von einer begrenzten Anzahl von Teilnehmern geführt zu werden scheint, die sich gegenseitig im Namen ihrer religiösen Überzeugungen beschimpfen und deren Treiben mit den Begriffen des Dialogs und der Versöhnung nichts gemein hat.

Das Internet kann ein nützliches Mittel sein, um den Islam auf kreative Weise zu erforschen, und es kann allen eine Hilfe sein, die mehr über die Religion wissen wollen. Nach dem 11. September gab es einen deutlichen Anstieg der Besucherzahlen auf islamischen Seiten, und einigen Websites zufolge kam es daraufhin sogar zu Konversionen - und zu einer Konversation über Religion. *IslamiCity* ist ein Beispiel für eine wichtige Homepage, die auf ihrer Eröffnungsseite die neuesten Bekehrungen (manchmal ist auch von einer „Rückkehr" die Rede) zum Islam verkündet.

Es sollte betont werden, dass auch „liberale" und „progressive" Muslime, vor allem aus dem Umkreis von Minderheiten, das Internet auf dynamische Weise genutzt haben und dass auch hier eine bedeutende Entwicklung stattgefunden hat. Ein Beispiel dafür ist die von den USA aus betriebene Seite *Muslim Wake Up*, die „eine Interpretation des Islam vertritt, die die Einzigkeit Gottes und die Einheit seiner Schöpfung preist, indem sie die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes und den freien Gedankenaustausch fördert" (Muslim Wake Up 2000). *Muslim Wake Up* organisiert Treffen zwischen den Besuchern der Seite, um die Möglichkeiten der Vernetzung auf die „wirkliche Welt" auszudehnen. 2004 wurde die Seite um ein Feature zum Thema „Sex und die Umma" erweitert, das versucht, „Muslime unter einem lebens- und sexualitätsbejahenden Blickwinkel für sexuelle Vergnügen, Probleme, Herausforderungen und Belange zu sensibilisieren" (Kahf 2004).

Das Internet bietet eine Gelegenheit, solche Themen und Interpretationen zu diskutieren und darüber hinaus im Licht der aktuellen Gegebenheiten auch neue Deutungen zu entwickeln. Dieser Prozess wird zuweilen als *ijtihad* bezeichnet und hat seine Wurzeln in klassischen Verfahrensweisen der religiösen Interpretation und Auslegung. Das Web hat den Dialog - nicht nur zwischen Gelehrten, sondern auch zwischen anderen interessierten Gruppen und Einzelpersonen - gewiss bis zu einem gewissen Grad erleichtert. Das kann bedeuten, dass einander nahe stehende religiöse Richtungen von unterschiedlichen Orten aus online den

Dialog miteinander suchen und auf diese Weise ihre traditionellen Netzwerke verbessern können. In anderen Fällen können eben diese Netzwerke aber auch zu „subversiven" Zwecken genutzt und auf globaler, staatlicher oder lokaler Ebene Pfeiler der Autorität durch elektronischen Aktivismus herausgefordert werden. Und es kann ganz einfach sein, dass das Internet als ein natürliches Forum für die Diskussion einer lokalen Religionspolitik genutzt wird - vielleicht auch anonym, wenn die Foren der wirklichen Welt geringere Sicherheit oder Freiheit der Meinungsäußerung bieten können.

Propaganda und „Blogging"

Extreme Beispiele lassen sich in den Online-Dialogen sogenannter *Dschihad*-Plattformen beobachten, die auch ihre eigenen Gelehrten und Autoritätsbegriffe haben können. Solche Seiten haben vor allem über das Netz zu Aktivitäten aufgerufen und neue Arten von muslimischer Identität und Zusammengehörigkeit geschaffen, und sie sind in manchen Fällen auch als Gelegenheiten zur Rekrutierung und zum Spendensammeln genutzt worden.

Islamische Bewegungen und globale Themen, die mit dem Islam in Verbindung stehen, haben den Online-Diskurs beherrscht, und muslimische Opfer von Konflikten in Palästina, Irak, Afghanistan, Kaschmir und anderen Ländern sind über das Internet berühmt geworden. Vorläufer dieser Strategie waren Hisbollah und Hamas, die lange Zeit in den unterschiedlichsten Formen online präsent gewesen sind (Bunt 2000b, 95-99; 2003, 48f; Hamas 1998; Manar TV 2000). Als sie noch die Kontrolle über Afghanistan hatten, unterhielten selbst die Taliban eine Website, und noch heute gibt es im Cyberspace Seiten, die angeblich den Taliban gehören (Bunt 2000b, 68f; 2003, 68ff).

Verschiedene Gruppen haben neue technologische Entwicklungen in ihre Verbreitungsstrategien integriert, die weit über einfache Webseiten und Chatrooms hinausgehen und mit Multimedia arbeiten. „Netzwerke" und Anhänger von Al-Qaida haben über das Internet strategische, religiöse und propagandistische Materialien verbreitet, darunter eine Reihe von Handbüchern und eine *Dschihad*-Frauenzeitschrift (al-Khansaa 2004; al-Neda 2003/2004). Der Propagandafilm der Al-Qaida *Badr al-Riyaadh* erreichte 2004 über das Internet eine weite Verbreitung; darin sind das Training von Mitgliedern und Interviews mit Al-Qaida-Anhängern zu sehen, die an Angriffen in Saudi-Arabien beteiligt waren (Daleel Almojahid 2004).[1] Während des Irakkonflikts stellten „islamische" Gruppen wie *Jamaat al-Tawhid wal jihad* (Einheit und *Dschihad*)[2] und die *Army of al-Ansar al-Sunnah* Videoaufnahmen ins Netz, um Geiselnahmen und in manchen Fällen auch Hinrichtungen publik zu machen (Army of al-Ansar al-Sunnah 2004; Jamaat al-Tawhid wal jihad 2004). Dies sind extreme Beispiele für „islamische" Anschauungen (die nicht unbedingt kompatibel sind oder dasselbe Programm haben), die die Internetmedien als Bestandteil ihrer eigenen allgegenwärtigen Kommunikationskultur und als ein Mittel betrachten, um ihre Weltanschauung zu

verbreiten, aber auch um Netzwerke aufzubauen und Spenden zu sammeln. Hinzugefügt werden kann in diesem Zusammenhang, wie dynamisch Chatrooms, Einzelpersonen und Organisationen E-Mail-Verzeichnisse für verschiedene Zwecke einzusetzen wissen, die ihrer Zielsetzung nach friedlich, aber ebenso gut auch gewaltsam sein können.

Es wäre unangemessen, andeuten zu wollen, dass das Internet in erster Linie ein Werkzeug des gewaltbereiten islamischen Aktivismus ist. Was diesen Punkt betrifft, so ist es aufschlussreich, die Entwicklung weniger „spektakulärer" Webanwendungen und ihre Verwendung in verschiedenen muslimischen Kontexten zu beobachten. Das Phänomen des *Webloggings* oder *Bloggings* hat die Beteiligung vieler Muslime an Online-Dialogen gesteigert - vor allem in farsisprachigen Kontexten, wo innerhalb und außerhalb der islamischen Republik Zehntausende von Internetseiten entstanden sind, die iranische (auch religiöse) Themen diskutieren (s. Bunt 2004, 2005). Die Unmittelbarkeit und Dynamik dieser vor allem auch zur Nachrichtenübermittlung eingesetzten *Blogs* ist zum Teil durch die Bemühungen der iranischen Regierung konterkariert worden, ihren Output zu beschränken.

Auch in anderen muslimischen Kontexten erfreut sich das *Blogging* wachsender Beliebtheit: Manche muslimische Frauen haben diese Kommunikationsform für sich entdeckt - auch solche, die den *Hijab* tragen und das *Blogging* als einen geeigneten Weg betrachten, mit der „weiten" Welt in Kontakt zu treten (s. z.B. Umm Zaynab 2004; Muttaqoon 2003; al-Muhajabah 2002). Der Irakkonflikt hat ebenfalls zu einem Bedeutungszuwachs der *Blogs* geführt, vor allem der auf *Salam Pax* gebotene Bericht über das Leben vor (und nach) Saddam (Salam pax 2002-2004), der später auch in Buchform veröffentlicht wurde (Salam Pax 2003).

Ein breites Spektrum von Mustern

Wie das Internet ist auch der Islam weder westlich noch östlich. Die globalen digitalen Netzwerke bieten einen natürlichen Raum für eine Kommunikation, die sich aus anderen Formen des islamischen Diskurses entwickelt. Die islamische Cyberszene zeigt, dass das Politische mit einer Art Spiritualität verflochten ist und sich in den historischen Schemata der muslimischen Sichtweisen widerspiegelt. Die Macht des Koran ist durch innovative digitale Konstruktionen kanalisiert worden, die dem Heiligen so, wie es in den Moscheen zum Ausdruck kommt, nichts von seiner Tiefendimension nehmen. Islamische Symbole und Vorstellungen, die den früheren Generationen vertraut gewesen sind - und deren Wurzeln bis in die Zeit der ersten muslimischen Gemeinschaft zurückreichen -, erhalten nun einen dynamischen religiösen Raum, der zwar innovativ und in ständiger Entwicklung begriffen ist, in dem aber trotzdem auch weiterhin über die zentralen Pfeiler der muslimischen Glaubensüberzeugungen diskutiert wird.

Vertraute Grundmuster religiöser Sichtweisen gehen auch mit einem breiten Spektrum anderer muslimischer Werte einher, was dazu beiträgt, dass andere

Schattierungen innerhalb des islamischen Spektrums aufmerksam - wenn nicht sogar verständnisvoll - betrachtet werden. Man identifiziert sich stärker miteinander und fühlt sich einander näher, und dies lässt sich unter Umständen auch auf lokaler Ebene beobachten. Während es etwas Klischeehaftes an sich hat anzunehmen, dass die „wandelnden" Kräfte des Internets die Gemeinschaften „besser werden lassen", ist es durchaus denkbar, dass einige Bereiche der muslimischen Gesellschaften, die aufgrund von durch Armut und/oder Geschlecht bedingten Einschränkungen von Beobachtern für „entrechtet" gehalten werden, von den verbesserten Möglichkeiten, online zu gehen, profitieren. Entsprechend den globalen Trends werden es täglich mehr Muslime, die online gehen, und die erweiterten Zugangsmöglichkeiten schließen auch die Einrichtung von Internetcafés in einigen Moscheen mit ein. Nicht alle Beobachter werden sämtliche Anwendungen des Internets im Namen des Islam für segensreich halten. Doch eine sinnvolle Beobachtung des gegenwärtigen muslimischen Diskurses und Denkens kommt am Internet nicht mehr vorbei.

[1] Diese Materialien erscheinen auf Seiten, die ihre URL regelmäßig ändern müssen und häufig die Internet-Server wechseln, um eine Sperrung zu vermeiden. In einer Art virtuellem „Katz und Maus"-Spiel mit Regierungen, Behörden und Internet-Servern werden Nachrichten und neue Links in speziellen Chatrooms, Portalen und E-Mail-Listen platziert, um die Leser auf die - manchmal täglichen - Änderungen aufmerksam zu machen.

[2] Im Oktober 2004 in „Tanzim Qaedat al-Jihad fi Bilad al-Rafidayn" (Al-Qaida des Dschihad im Zweistromland) umbenannt.

Literatur

al-Khansaa (2004), *al-Khansaa,* abgerufen am 20. 8. 2004, von einer nicht mehr existenten URL.

al-Muhajabah (2002), *Veiled4Allah,* abgerufen am 17. 7. 2004 unter: www.muhajabah.com-islamicblog-veiled4allah.php

al-Neda (2003), *Sawt al-Jihad* (Stimme des Dschihad), abgerufen am 10. 10. 2004 unter: www.freemyhost.com/neda6/soout/index.htm (URL existiert nicht mehr.)

al-Neda (2004), *Muaskar al-Battar* (Lager von al-Battar), abgerufen am 20. 8. 2004 unter: www.freemyhost.com/neda6/soout/index.htm (URL existiert nicht mehr.)

AmrKhaled.net (2002), *Index,* abgerufen am 12. 10. 2004 unter: www.amrkhaled.net

Army of al-Ansar al-Sunnah (2004), *Contents,* abgerufen am 28. 9. 2004 unter: www.top-top0.tripod.com/Contents.htm (URL existiert nicht mehr.)

Ask the Imam (2000), *Index,* abgerufen am 12. 10. 2004 unter: www.islam.tc/ask-imam/index.php

Blank, J., *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras,* Chicago/London 2001

Bunt, G. R. (2000a), *Surfing Islam: Ayatollahs, Shayks and Hajjis on the Superhighway,* in: J. K. Hadden/D. E. Cowan (Hg.), Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, New York 2000, 127-151

Bunt, G. R. (2000b), *Virtually Islamic: computer-mediated communication and cyber Islamic environments*, Cardiff 2000

Bunt, G. R. (2003), *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London/Michigan 2003

Bunt, G. R. (2004a), *Rip. Burn. Pray: Islamic Expression Online*, in: D. E. Cowan und L. L. Dawson (Hgg.), Religion Online: Finding Faith on the Internet, New York 2004

Bunt, G. R. (2004b), *Towards an Islamic Information Revolution?* in: Global Dialogue 6 (2004/1+2), 107-117

Bunt, G. R. (2005), *Islamic Inter-connectivity in a Virtual World*, in: M. Cooke/B. B. Lawrence (Hg.), Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop. Chapel Hill 2005

Cajee, M. (1993), *Cybermuslim 1.0. A Guide to Islamic Resources on the Internet*, abgerufen am 28. 10. 2004, unter: www.sas.upenn.edu/African_Studies/Software/Islamic_Internet_12692.html

Daleel Almojahid (2004), *It's Happening. Weltweites Diskussionsforum Alaah akbaar (badr alriyadh), das neue Al-Qaida-Band zum Downloaden*, abgerufen am 2. 7. 2004 unter: www.afghanistanwar.com/archive/index.php/t-28064.html

Dar al Tableegh (1997), *Holy Qur'an Resources on the Internet*, abgerufen am 15. 10. 2004 unter: www.quran.org.uk

Fatwa-Online (1999), *Index*, unter: www.fatwa-online.com

Hamas (1998), *Index*, abgerufen am 10. 2. 2003 unter: www.palestine-info.co.uk

Human Rights Watch, *The Internet in the Middle East and North Africa: Free Expression and Censorship*, New York 1999.

Islam Online (1997), *Live Fatwa*, unter: www.islam-online.net

Islam Questions and Answers Website (1997), *Index*, unter: www.islamqa.com

Islamic Religious Council of Singapore (1997), *Religious Services*, unter: www.muis.gov.sg/rservices

IslamiCity (1995), *Islam and the Global Muslim eCommunity*, abgerufen am 13. 10. 2004 unter: www.islamicity.com

Jamaat al-Tawhid wal jihad (2004), *Index*, abgerufen am 11. 10. 2004 unter: www.gamedev.org/up/img/1318.zip (URL existiert nicht mehr.)

Kahf, M. (2004), *Muslim Wake Up: Sex and the Ummah*, abgerufen am 13. 10. 2004 unter: www.muslimwakeup.com/sex

Malaysian Government Services Online (2002), *E-fatwa: Jumlah Keputusan Fatwa*, abgerufen am 12. 10. 2004 unter: www.ii.islam.gov.my/e-fatwa/jakim/keputusan.asp

Manar TV (2000), *Television al-Manar*, abgerufen am 29. 10. 2004 unter: www.manartv.com

Mumineen.org (1998), *Index*, abgerufen am 28. Oktober 2004 unter: www.mumineen.org

Muslim Wake Up (2000), *Index*, abgerufen am 13. 10. 2004 unter: www.muslimwakeup.com

Muttaqoon (2003), *Index*, abgerufen am 20. 6. 2004 unter: www.muttaqoon.blogdrive.com

Naqshbandi Sufi Way (1997), *Index*, abgerufen am 4. 8. 2003 unter: www.naqshbandi.org/chain/40.htm

Norris, P., *Digital Divide? Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*, Cambridge 2001

Qaradawi.net (1999), *Yusuf al-Qaradawi*, abgerufen am 10. 1. 2000 unter: www.qaradawi.net

Salafi Publications (1995-), *Deviated Sects*, abgerufen am 15. 10. 2004 unter: www.salafipublications.com/sps

Salam Pax (2002-2004), *Where is Raed?*, abgerufen am 10. 2. 2003 unter: www.dear_raed.blogspot.com

Salam Pax, *The Baghdad Blog*, London 2003

Sistani.org (2002), *Grand Ayatollah Sistani*, abgerufen am 13. 10. 2004 unter: www.sistani.org

Umm Zaynab (2004), *A Muslim Mother's Thoughts*, abgerufen am 17. 7. 2004 unter: www.islamicparenting.blogspot.com

United Nations Development Project (2001), *Making New Technologies Work for Human Development*, abgerufen am 13. 10. 2004 unter: www.undp.org/hdr2001

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Realität ist voll ätzend"

Entfremdung und Cybergnosis

Stef Aupers und Dick Houtman

Die Säkularisierungstheorie hält Technologie und Religion für grundsätzlich nicht miteinander vereinbar, und zwar insofern, als die Entwicklung und Verbreitung der Erstgenannten unweigerlich den Niedergang der Letztgenannten zur Folge hat: „Die Säkularisierung ist zu einem großen Teil eng mit der Entwicklung der Technologie verknüpft, denn die Technologie ist selbst der Inbegriff der menschlichen Rationalität. Maschinen, elektronische Geräte, Computer und das ganze System der angewandten Wissenschaft sind rationale Konstruktionen. Sie stehen für die Prinzipien der Kosteneffizienz, die Wahl der wirksamsten Mittel zum Erreichen vorgegebener Ziele und das Vermeiden allen überflüssigen Aufwands an Zeit, Energie oder Geld. Der Instrumentalismus des rationalen Denkens ist in den Maschinen machtvoll verkörpert." (Wilson 1976, 88)

Diese Logik der Säkularisierung geht von der Prämisse aus, dass „das Geheimnisvolle lediglich das ist, was noch nicht technisiert worden ist" (Ellul 1967, 142), und suggeriert, dass Technologieexperten die Pioniere der Rationalisierung und Entmystifizierung sind und als solche gegenüber Religion und Spiritualität eine ablehnende Haltung einnehmen. Umgekehrt glaubt man, dass religiöse Menschen die Technologie als eine entfremdende Macht betrachten, die alles, was spirituell bedeutsam ist, zu untergraben droht. Obwohl derartige Fronten in der Vergangenheit durchaus bestanden haben mögen, werden sie doch durch die digitale Revolution der 1990er Jahre zunehmend ins Wanken gebracht. Der Film *Matrix,* um nur das sprechendste Beispiel zu nennen, porträtiert nicht einfach eine virtuelle Realität, die mit Religion oder Spiritualität unvereinbar wäre. Natürlich ist es Neos Bestimmung, die Menschheit aus ihrem digitalen Gefängnis zu befreien, doch die Matrix wird zugleich als etwas geschildert, das in gewisser Weise auch besser ist als das wirkliche Leben - als eine Welt voller magischer und spiritueller Möglichkeiten, die Neo mit übernatürlichen Kräften und Fähigkeiten ausstattet.

Und tatsächlich spekulieren zeitgenössische Autoren wie Bey (2001), Davis (1999) und Wertheim (2000) darüber, wie die digitale Technologie virtuelle Welten erschafft, die uns ungeahnte spirituelle Möglichkeiten eröffnen. Der vorliegende Artikel soll zeigen, dass diese Autoren einen bedeutenden religiösen Wandlungsprozess darstellen und ausdrücken, der von der digitalen Revolution der 1990er in Gang gesetzt worden ist. Was wir heute erleben, ist eine bemer-

kenswerte Annäherung von digitaler Technologie und Spiritualität - eine „Cybergnosis", die dem Heiligen in der digitalen Welt einen neuen Platz einräumt, weil sie sich danach sehnt, die Erfahrungen der Entfremdung, des Leids und der Ohnmacht zu überwinden.

Die Verlockungen der digitalen Technologie

„Wenn Sie jemals den Wunsch verspürt haben, aus sich selbst, aus Ihrem Leben auszubrechen und eine Welt voller Phantasie und Abenteuer zu betreten - die virtuellen Welten bieten ihnen die Gelegenheit dazu." Das verkündet die Website des Internetspiels *Ultima Online*[1]. Die Seite stellt das wirkliche und das virtuelle Leben, Langeweile und Spannung, Routine und Abenteuer einander gegenüber. *Ultima Online,* so erfahren wir, „ist der Ort, wo Sie alles sein können, was Sie wollen". Es ist offensichtlich, dass wir es hier mit einer Website zu tun haben, die auch dem Marketing dient. Dennoch besteht eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen dieser Darstellung der virtuellen Realität und dem, was einer der Autoren des vorliegenden Artikels feststellte, als er unter den ICT-Spezialisten in Silicon Valley Daten für seine Dissertation sammelte (Aupers 2004) und anhand von Stichproben die Tendenz untersuchte, die virtuelle Realität spirituell zu deuten: Auch die ICT-Spezialisten fühlen sich durch virtuelle Welten in die Lage versetzt, die Beschränkungen und Grenzen des Alltags zu überwinden und ihr menschliches Potential voll und ganz auszuschöpfen.

Gwenny, eine Programmiererin, die in Online-Rollenspielen (darunter auch *Ultima Online*) verschiedene Charaktere darstellt, erklärt, dass die Erfahrung grenzenloser Freiheit diese Spiele für sie zu einem spirituellen Erlebnis macht. „*Ultima Online* zu spielen hat für mich ganz klar eine spirituelle Dimension. In *Ultima Online* kann man sich seine eigenen Kleider und Waffen herstellen, man kann fischen und man kann mit anderen Leuten reden. Es ist wie das wirkliche Leben, nur besser! Man muss keine Miete zahlen. Ich habe jede Menge Freunde dort." Die meisten Befragten stimmen darin überein, dass die körperlose Anwesenheit in der virtuellen Welt eine spirituelle Dimension besitzt: „Man ist nicht durch seinen Körper eingeschränkt, wenn man online ist. Man kann an Orte gehen und Dinge tun, die man im wirklichen Leben nicht tun kann. Die Sichtweise ändert sich. Man hat kein bestimmtes Geschlecht oder Alter, keine bestimmte Hautfarbe, Größe oder Gestalt". Und Brenda Laurel sagt über ihr Projekt *Placeholder,* die Simulation eines natürlichen Lebensraums, wo die Teilnehmer in die Rollen von Tieren schlüpfen können: „Offen gestanden war das Ziel für mich durchaus spirituell. Das gilt für meine ganze Arbeit [...]. Es ist magisch. Es suggeriert uns eine Art der Verwandlung, die wir niemals für möglich gehalten hätten" (zu den spirituellen Erfahrungen der anderen Projektteilnehmer vgl. Cobb 1999). René Vega, ein Apple-Computerprogrammierer, fasst die Ansicht der Befragten, wonach der Cyberspace nicht mit den physikalischen Gesetzmäßigkeiten des realen Lebensraums zu vergleichen ist, weil das Fehlen von Schwerkraft, Zeit und Raum

nahezu unbegrenzte Möglichkeiten schafft, so zusammen: „Man betritt eine vollkommen andere Welt. Die Regeln jener Welt sind viel biegsamer als die Regeln dieser konkreten Welt. [...] Sie können das Wesen der Schwerkraft verändern, sie können das Wesen der Kommunikation verändern [...] Wenn Menschen in diese Welten eintauchen, kann dies buchstäblich zu einer übersinnlichen Erfahrung werden. Sie sind anderswo. Ihre Sinne werden mit Informationen über diese andere Welt, über ein anderes Universum gefüttert."

Genau dieser entscheidende Unterschied zum realen Leben bewirkt, dass man eine gottähnliche Position einnimmt, erklärt Mark Pesce. Pesce ist der Entwickler der *Virtual Reality Modelling Language* (VRML) - der dreidimensionalen Nachfolgesprache der *HyperText Markup Language* (HTML) - und betrachtet es als seine Lebensaufgabe, das *World Wide Web* in ein echtes Paralleluniversum zu verwandeln. „Der Cyberspace", so seine Argumentation, „gibt uns die Gelegenheit, uns vom Leid der Welt zu lösen [...] Menschen, die den Cyberspace aufsuchen, müssen die Welt erschaffen; sie müssen ihr Glaubenssystem erschaffen, sie müssen die Regeln erschaffen. Das ist der einzige Weg! Wenn man sich in den Cyberspace begibt, ist dort nichts außer dem, was man selbst mitbringt. Man selbst muss in diesem Umfeld der magische Urheber, der Gott sein für alles, was geschieht."

Bonny de Vargo, Expertin für virtuelle Realität, erzählt von einem virtuellen Treffen mit ihrem Kollegen und Mitarbeiter Bruce Damer, der auf dem Gebiet der virtuellen Realität ebenfalls Bahnbrechendes geleistet hat: „Ich erinnere mich, wie es früher war, wenn ich Bruce gesehen habe. Wir verbrachten eine Menge Zeit miteinander, arbeiteten an denselben Dingen, und zwar physisch, nicht virtuell. Und ich habe ihn virtuell gesehen, wenn er irgendwo auf der anderen Erdhalbkugel war. Wenn ich ihn ein paar Monate lang nicht gesehen hatte, ging ich zu ihm und wollte ihn umarmen. Und ich ging einfach durch ihn hindurch! Das ist so unheimlich! Man kann sogar im Körper eines anderen Menschen sein. [...] Man fängt an, sich wie ein Geist zu fühlen, wie eine Seele, wissen Sie [...] Man fühlt sich, als ob man in eine Geisterwelt eindringt oder so etwas". Und sie fügt hinzu: „In der digitalen Welt [könnte ich] alles [tun], was ich wollte und worin ich bisher durch die Schwerkraft oder die Geographie eingeschränkt gewesen bin. [...] Wenn man

Die Autoren

Stef Aupers ist Doktor der Soziologie an der Erasmus-Universität Rotterdam. Er promovierte 2004 über Selbstsakralisierung und digitale Technologie in der Spätmoderne. Im Rahmen des Postdoc-Programms „Cyberspace Salvations: Computer Technology, Simulation and Modern Gnosis" untersucht er gegenwärtig die gnostischen Verführungsangebote in Computerspielen. Anschrift: Anschrift: s. Houtman. E-Mail: Aupers@fsw.eur.nl.

Dick Houtman ist Assistenzprofessor der Soziologie an der Erasmus-Universität Rotterdam. Zu seinem Forschungsgebieten gehören die sozialen und kulturellen Konsequenzen des Niedergangs von Glaube und Tradition in modernen westlichen Gesellschaften, wozu die Verbreitung der New-Age-Spiritualität an prominenter Stelle gehört. Er arbeitet ebenfalls mit am Programm „Cyberspace Salvations: Computer Technology, Simulation and Modern Gnosis". Anschrift: Erasmus Universiteit, Faculteit der Sociale Wetenschappen, Postbus 1738, NL-3000 DR Rotterdam, Niederlande. E-Mail: Houtman@fsw.eur.nl. Homepage: www.eur.nl/fsw/staff/homepages/houtman.

an sich selbst als eine sich wandelnde Gestalt denkt, die den Körper verlässt ... Sie wissen schon: Wie ein Gott! In unseren Welten hebt man einfach ab und kann übers Land fliegen und fühlt sich groß. Man sieht alles aus der Vogelperspektive. Und deswegen, denke ich, fühlt man sich ... wie eine Art Gott!"

Der Spieledesigner Brian Mortiarty, der davon träumt, einen virtuellen Raum zu erschaffen, in dem die Menschen wie Engel oder Götter leben können, stimmt dem zu: „Die Fähigkeit, überall zu sein, überall gleichzeitig, ohne verrückt zu werden - das ist die eigentliche Herausforderung. Weshalb sollten wir uns mit Avataras[2] begnügen, wenn wir Engel sein können?"[3]

Vier der Befragten sind Extropianer und gehören damit einer der bekanntesten und aktivsten posthumanistischen oder transhumanistischen Gruppierungen an, die das Ziel verfolgt, den menschlichen Geist vom sterblichen Körper zu befreien und ihn für alle Ewigkeit durch einen unendlichen, computergenerierten Raum gleiten zu lassen (z.B. Davis 1999, Dery 1996, Fukuyama 2002). Die Extropianer sind im „World Extropy Institute" organisiert. Ihr wichtigster Wortführer, Max More, fasst ihre Ziele in seinem Manifest *A Transhuman Declaration* folgendermaßen zusammen: „Das Streben nach mehr Intelligenz, Weisheit und Wirksamkeit, eine unbegrenzte Lebensspanne und die Aufhebung politischer, kultureller, biologischer und psychologischer Grenzen der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung. Ständige Überwindung der Grenzen unseres Fortschritts und unserer Möglichkeiten. Expansion ins Universum und unendliche Weiterentwicklung."[4] Einer der Extropianer unter den Befragten ist Spike Jones, ein Luft- und Raumfahrtingenieur, dessen Interesse Ende der 1980er Jahre geweckt wurde, nachdem er Erik Drexlers *Engines of Creation* (1990) über die Nanotechnologie gelesen hatte. Ein anderer ist David Harris; er arbeitet für eine Gesellschaft, die Biochips entwickelt, und ist fasziniert davon, welche spirituelle Tragweite es hat, das menschliche Bewusstsein in einen Computer zu übertragen: „‚Hi, ich bin eine Fortsetzung von David Harris. Ja, ich weiß, sein physischer Körper ist nicht mehr da. Aber ich bin hier im Computer. Und ich bin schneller! Ich könnte in das ganze Universum übertragen werden, und zwar nicht als Körper, sondern in Form von Bits!' Jetzt bekommt die Vorstellung, dass wir Seelen, spirituelle Wesen sind, einen konkreten Sinn". Ein anderer Extropianer, ein Programmierer, der sich selbst „Reason" nennt, glaubt, dass die Menschen kurz davor stehen, sich ihrer Körper zu entledigen und Götter, Engel oder spirituelle Wesen zu werden: „Wir werden Götter, sobald wir uns selbst so machen, wie wir sein wollen. [...] Wir erreichen nun eine Phase der Menschheitsgeschichte, in der wir alles tun können, wovon wir träumen [...] Für mich die Fähigkeit, mehr zu sein, weit mehr als ein Mensch, bis zu einem Punkt, wo ich nicht einmal mehr begreifen kann, was ich sein werde. Ich werde ein Gott! Jeder, der ein Gott sein will, wird ein Gott. Man sitzt da und kriegt es nicht in seinen Kopf. Aber es ist ganz offensichtlich der Weg, den wir gehen werden. Es ist unvermeidlich. Wenn man sich dafür entscheidet."

Cybergnosis

Diese Äußerungen weisen frappierende Anklänge an den klassischen Gnostizismus auf, der im dritten Jahrhundert nach Christus - nach dem Niedergang des römischen Reiches - seine Blütezeit erlebte. In der Kosmologie des antiken Gnostizismus wird der Mensch als ein eigentlich spirituelles Wesen betrachtet, das ursprünglich in einer göttlichen Welt des Lichts gewohnt hat, dann aber in das von einem falschen Gott, dem „Demiurgen", geschaffene weltliche Gefängnis des Leibes und der materiellen Welt geraten ist. Daher ist der Gnostizismus von einem weltfeindlichen Ethos und von starken Gefühlen der Entfremdung und Sehnsucht - dem Wunsch des Menschen, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren - gekennzeichnet: „Das Ziel des gnostischen Strebens ist die Befreiung des ‚inneren Menschen' von den Banden dieser Welt und seine Rückkehr in sein angestammtes Lichtreich." (Jonas 1958, 44)

Folgerichtig suchen Gnostiker ihr Heil in spirituellen Welten und insbesondere in den tieferen Schichten ihres eigenen Bewusstseins, wo, so glauben sie, der „göttliche Funke" noch glüht: „Die Gnostiker aller Zeitalter suchen in der Tiefe ihrer eigenen Seelen nach Gott (d.h. nach absoluter Wirklichkeit, absolutem Sinn und absoluter Freiheit)." (Zijderveld 1970, 108) Wie der klassische Gnostizismus betrachtet die hier dargestellte Denkweise das weltliche Leben als unbefriedigend, einschränkend und entfremdend - als ein Gefängnis, das den Menschen daran hindert, seine tatsächlichen Kräfte und Möglichkeiten voll zu entfalten. Während der klassische Gnostizismus jedoch nach einer Erlösung vom Körper und von der materiellen Welt strebt, liegt für das „cybergnostische" Denken die erhoffte Errettung aus dem Leid und der Ohnmacht des wirklichen Lebens und die Chance des Menschen, seinen Zustand der Entfremdung zu überwinden, in der digitalen Technologie.

Dass der digitalen Welt somit eine spirituelle Bedeutung beigemessen wird, stellt im Vergleich zu der Gegenkultur der 1960er und 1970er Jahre eine bemerkenswerte Veränderung dar. Angetrieben von dem Wunsch, der modernen technokratischen Gesellschaft zu entkommen und die individuelle Freiheit zu vergrößern, betonte die Gegenkultur die Unvereinbarkeit von Technologie und Spiritualität. Sie vertrat eine spirituelle Sinnsuche in den tieferen Schichten des Selbst und ein Streben nach Erlösung durch schonende, natürliche Techniken wie etwa der alternativen Medizin oder psychospiritueller Therapien (Roszak 1969, Zijderveld 1970). Obwohl der antitechnologische Standpunkt damals nicht unumstritten war, bildeten die abweichlerischen Schriften und Aktivitäten einflussreicher Vertreter der Gegenkultur wie Robert Pirsig, Ken Kesey und Timothy Leary eher die Ausnahme als die Regel. In *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten* (1978) kritisierte Pirsig beispielsweise den Dualismus von Technologie und Natur und nahm eine radikal ganzheitliche Perspektive ein, und Kesey und Leary erforschten die bewusstseinserweiternden und spirituellen Möglichkeiten der Technologie und vor allem, aber nicht ausschließlich, des LSD (z. B. Davis 1999, Dery 1996, Rushkoff 1994).

Seit damals schreibt man der Technologie eher eine erlösende als eine entfremdende Wirkung zu. Inspiriert von den Werken von Cyberpunk-Autoren wie William Gibson, Vernor Vinge, Neal Stephenson und Rudy Rucker tauschten Vertreter der Gegenkultur wie Timothy Leary und Terence McKenna in ihrem Streben nach Bewusstseinserweiterung und Spiritualität ihre halluzinogenen Drogen gegen digitale Technologie ein. Seit der rasenden Entwicklung der digitalen Technologien in den 1990ern hat Silicon Valley einen echten, fruchtbaren Dialog zwischen Spiritualität und Computertechnologie erlebt, der sich in so einflussreichen Magazinen wie *Axess*, *The Village Voice* und *Mondo 2000* niederschlägt. Insbesondere *Mondo 2000* hat sich zu einer Plattform für die Zusammenarbeit von Pionieren der virtuellen Realität wie Jaron Lanier und Eric Gullichsen, *Cyberpunk*-Autoren wie William Gibson und Rudy Rucker und spirituellen Träumern wie Leary, McKenna und auch John Perry Barlow entwickelt.[5] Queen Mu und R. U. Sirius, die *Mondo 2000* 1989 gegründet haben, lehnen die in den 1960ern praktizierte Sakralisierung der Natur ab („Das war langweilig!") und vertreten stattdessen die spirituellen Möglichkeiten der virtuellen Realität: „*Mondo 2000* ist hier, um die Führung in der Hyper-Kultur zu übernehmen. Wir halten Sie über die allerneuesten Mutationsformen menschlich-technologischer Interaktion auf dem Laufenden [...] Wir sprechen über Totale Möglichkeiten. Radikale Angriffe auf die Grenzen von Biologie, Schwerkraft und Zeit [...] Mitreißende Technologie zur Stärkung der Persönlichkeit, für Spaß und Spiel. Die Synapsen auf Hochtouren bringen! Die Neuropeptide ankurbeln! Verzückung als Dauerzustand unseres wachen Bewusstseins. Bionische Engel werden." (zitiert nach Sobchack 2001, 324)

Heutzutage wird sogar argumentiert, dass die spirituelle Revolution der 1960er und 1970er Jahre maßgeblich zur digitalen Revolution der 1990er beigetragen habe (z.B. Dery 1996, Himanen 2001, Pels 2002) und dass ICT-Experten in Silicon Valley im Unterschied zu ihren Kollegen an der amerikanischen Ostküste nicht so sehr die instrumentellen, wirtschaftlichen und verwaltungstechnischen Möglichkeiten der digitalen Technologie betonen, sondern eher „[wollen], dass die virtuelle Realität als ein maschinelles LSD fungiert, das das Bewusstsein revolutioniert" (Heim 1993, 142). Es ist bezeichnend, dass viele Pioniere der digitalen Technologie in Silicon Valley ihre Wurzeln in der spirituellen und psychedelischen Gegenkultur der 1960er Jahre haben. Dies gilt beispielsweise für Steve Jobs und Steven Wozniak (die Konstrukteure des Apple-Computers), Bill Joy (den Mitbegründer von Sun Microsystems), Mitch Kapor (Lotus 1-2-3), Stewart Brand (der das Konzept des PCs eingeführt hat) sowie Jaron Lanier und Brenda Laurel (Pioniere der virtuellen Realität).

Auch die Affinität des *New Age* und der Neuheiden mit dem Cyberspace spricht für die Übereinstimmungen zwischen digitaler Technologie und Spiritualität. Als die prominentesten Strömungen westlicher Esoterik lehnen *New Age* und Neuheidentum den Glauben an „äußere" Wahrheits- und Sinnquellen ab. Wahrheit und Sinn können nur in den tieferen Schichten des Selbst gefunden werden: „Der vorherrschende und bedeutendste Aspekt der Lingua Franca des New Age ist der,

dass die Person im Wesentlichen spirituell ist. Das ‚Selbst' selbst zu erfahren heißt, ‚Gott' zu erfahren, ‚die Göttin', ‚die Quelle', ‚christliches Bewusstsein', das ‚innere Kind', den ‚Weg des Herzens' oder, am einfachsten und [...] häufigsten, die ‚innere Spiritualität'" (Heelas 1996, 19). Damit bieten *New Age* und Neuheidentum eine epistemologische Alternative zu „Glaube" (Christentum) und „Verstand" (Wissenschaft). Im Gegensatz zu diesen beiden konkurrierenden epistemologischen Sichtweisen streben sie nach „Gnosis": „Gemäß der [Gnosis] kann Wahrheit nur durch persönliche, innere Offenbarung, Einsicht oder ‚Erleuchtung' gefunden werden. Wahrheit kann nur persönlich erfahren werden. Im Gegensatz zum Wissen des Glaubens oder des Verstandes ist sie grundsätzlich nicht allgemein zugänglich. Dieses ‚innere Wissen' kann nicht auf diskursivem Weg durch die Sprache übermittelt werden (dadurch würde es auf ein verstandesmäßiges Wissen reduziert). Ebenso wenig kann es Gegenstand des Glaubens sein [...], weil es in letzter Instanz keine andere Autorität gibt als die persönliche, innere Erfahrung." (Hanegraaff 1996, 519)

Das Streben nach einer Spiritualität des Selbst und die Sakralisierung dieses Selbst gehen einher mit einer Dämonisierung gesellschaftlicher Institutionen. Alles, was nicht selbst gewählt, sondern „künstlich" und „von außen" auferlegt ist und das Selbst somit vorgegebenen Verhaltensmustern unterwirft, wird abgelehnt. Und mehr noch: Die Anpassung an institutionelle Rollenerwartungen wird für einen Zustand der Entfremdung verantwortlich gemacht, der nur zu Frustration, Bitterkeit, Unglück, Geistesstörung, Depression, physischer Krankheit und Gewalt führen kann (Aupers/Houtman 2003). Dieser Zustand der Entfremdung kann nur dadurch überwunden werden, dass das göttliche Selbst ungeachtet aller gesellschaftlichen Institutionen und Rollenerwartungen zu voller Entfaltung gebracht wird. Nach der neueren Literatur über Religion und Cyberspace zu urteilen, betrachten diese Kreise den Cyberspace als für diese Zwecke in hohem Maße geeignet und attraktiv.

In der Konstruktion vieler Verfechter von *New Age* und Neuheidentum ist das Internet ein zutiefst zauberkräftiger und magischer Raum. Sie betrachten es als „das Werkzeug, das unsere Welt aus eigener Kraft in ein Paradies verwandeln kann" (zitiert nach Pels 2002, 107), als „alles vernetzend" und als „wirklich magisch, denn alles ist Energie" (zitiert nach Nightmare 2001, 66f.). Gleichzeitig erklären Berger (1999, 76), Davis (1999, 184) und Nightmare (2001, 23), dass *New Age* und Neuheidentum diejenigen Religionen sind, die sich im World Wide Web am schnellsten ausbreiten.

Kurz gesagt, wir haben es heutzutage nicht nur mit ICT-Spezialisten zu tun, die gnostische Träume von totaler Freiheit und Allmacht in einer virtuellen Realität träumen, sondern auch mit gnostischen Anhängern des *New Age* und des Neuheidentums, die den Cyberspace für zutiefst verzaubert und magisch halten. Beides führt zu derselben Schlussfolgerung: Weit davon entfernt, unvereinbar zu sein, gibt es zwischen Spiritualität und digitaler Technologie so auffällige Überschneidungen, dass sie den Thesen der Säkularisierungstheorie deutlich widersprechen.

Schlussfolgerung

Seit der digitalen Revolution der 1990er ist der bekannte Antagonismus von Spiritualität und Technologie, der im Großen und Ganzen die Gegenkultur der 1960er und 1970er Jahre charakterisiert hat, in Frage gestellt und zurückgewiesen worden. Die digitale Technologie scheint zunehmend als das Mittel *par excellence* betrachtet zu werden, um das Selbst vom Leid und von der Unvollkommenheit der Welt zu befreien und die Entfremdung des modernen Lebens zu überwinden. Die digitale Revolution der 1990er scheint somit die gegenwärtige Welt nicht einfach in eine unausweichliche säkulare Zukunft gestoßen, sondern eher eine radikale Neudefinition des Sakralen in Gang gesetzt zu haben. Gewiss wird die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Moderne, digitaler Technologie und Religion zu erfassen und theoretisch darzustellen, erst seit kurzem ernst genommen.[6] Doch selbst zu diesem frühen Zeitpunkt kann man sagen, dass die gute alte Säkularisierungstheorie das intellektuelle Schlachtfeld vermutlich nicht ohne Blessuren wieder verlassen wird.

[1] Siehe www.uo.com.

[2] Der Begriff *Avatara* stammt aus dem Hinduismus und bezeichnet die sichtbare Gestaltwerdung eines Gottes. In der digitalen Kultur ist damit jedoch das entgegengesetzte Phänomen gemeint, nämlich eine digitale Projektion des Selbst.

[3] Brian Mortiarty in einer Vorlesung während einer Konferenz über Computerspiele im Jahr 1996.

[4] Max More, *A Transhuman Declaration*, in: www. extropy.org/ideas/principles.html.

[5] Barlow verfasste die Texte für den psychedelischen Band *Grateful Dead*, ist Mitbegründer der Electronic Frontier Foundation und Autor des einflussreichen Essays *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, in: www.eff.org/Publications/John_Perry_Barlow/barlow_0296.declaration.

[6] Das von der Netherlands Organization for Scientific Research (NWO) finanzierte Forschungsprogramm *Cyberspace Salvations: Computer Technology, Simulation, and Modern Gnosis* soll diesem Zweck dienen, indem es die Forschungsbemühungen von Peter Pels, Dorien Zandbergen, Sabine Lauderbach und den Verfassern des vorliegenden Artikels vereint.

Literatur

Aupers, Stef, *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie* [Im Bann der Moderne: Die Sakralisierung des Selbst und Computertechnologie], Amsterdam 2004

Aupers, Stef/Houtman, Dick, *Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World*, in: Journal of National Development 16 (2003/1+2), 67-86

Berger, Helen A., *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia 1999

Bey, Hakim, *The Information War*, in: David Trend (Hg.), Reading Digital Culture, Oxford 2001 (1996), 115-122

Cobb, Jennifer J., *A Spiritual Experience of Cyberspace*, in: Technology in Society: An International Journal 21 (1999/4), 393-407

Davis, Erik, *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, London 1999 (1998)

Dery, Mark, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, New York 1996

Drexler, K. Eric, *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*, New York 1990 (1986)

Ellul, Jacques, *The Technological Society*, New York 1967 (1954)

Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002

Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York 1996

Heelas, Paul, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford/Cambridge 1996

Heim, Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford/New York 1993

Himanen, Pekka, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, London 2001

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston/Beacon Hill 1958; deutsch: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt 1999

Nightmare, M. Macha, *Witchcraft and the Web: Weaving Pagan Traditions Online*, Toronto 2001

Pels, Peter, *The Confessional Ethic and the Spirits of the Screen: Reflections on the Modern Fear of Alienation*, in: Etnofoor 15 (2002/1+2), 91-120

Pirsig, Robert, *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten*, Frankfurt am Main 1978; Originalausgabe: *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*, New York 1974

Roszak, Theodore, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Garden City, N.Y. 1969

Rushkoff, Douglas, *Cyberia: Life in the Trenches of Hyperspace*, San Francisco 1994

Sobchack, Vivian, *New Age Mutant Ninja Hackers: Reading Mondo 2000*, in: David Trend (Hg.), Reading Digital Culture, Oxford 2001 (1994), 322-333

Wertheim, Margaret, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, London 2000 (1999); deutsch: *Die Himmelstür zum Cyberspace*, München 2002

Wilson, Bryan, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford 1976

Zijderveld, Anton C., *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time*, New York 1970

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Rituale und die neuen Medien

Nathan Mitchell

In seinem Buch *Figuring the Sacred* bemerkt der Philosoph Paul Ricœur: „Religiöse Traditionen benutzen eine seinsmächtige Sprache und seinsmächtige Bilder, um in helles Licht zu rücken, was die Menschen im Letzten angeht - unsere Fragen nach dem Sinn des Lebens, unsere Konfrontation mit dem Tod, unsere Anstrengungen, sich im Universum heimisch zu fühlen. Die Welt des Einzelnen wie die der sozialen Gebilde (in die wir eingebunden sind) bleibt unterentwickelt und verkümmert, da wir keine öffentliche Symbolsprache mehr haben, die sowohl die Gebrochenheit wie die Spuren einer Transzendenz in unserem Leben anspricht."[1]

Ricœurs Sorge um das Schicksal religiöser Sprache und ritueller Symbole in heutigen Kulturen ist nach wie vor hochaktuell. Die „informationelle Revolution", die unser modernes Leben in so vielen Dingen radikal umgestaltet (zumindest in den westlichen industrialisierten Ländern), stellt klar erkennbare neue Herausforderungen an unsere Fähigkeit, auf eine „öffentliche Symbolsprache [zu hören], die sowohl die Gebrochenheit wie die Spuren einer Transzendenz in unserem Leben anspricht". Dieser Beitrag wird schwerpunktmäßig die Art und Weise aufzeigen, wie die informationelle Revolution sich bereits auf unsere Erfahrung und unser Verständnis christlicher Rituale auszuwirken beginnt.

Das Wort, das Web und die Welt

Vor einigen Jahren brachte das *New York Times Sunday Magazine* eine kurze Notiz unter der Überschrift „Religion: Vernetzt mit den Mönchen"[2]. Sie beschrieb, wie das *Monastery of Christ in the Desert* (Neu Mexiko) die Initiative ergriffen hatte, einige der technischen Neuerungen auch praktisch umzusetzen. Die *Times* berichtete, dass ein Mönch, früher Computerprogrammierer, im Begriff stand, „für Katholiken eine weltweite virtuelle Gemeinschaft - so etwas wie ein buntes Kaleidoskop à la *America Online* - aufzubauen, wo man E-Mails verschicken, Nachrichten austauschen und auch miteinander plaudern könnte." Auf den Weg gebracht sei auch schon ein weiteres Projekt, so fuhr der Bericht fort, das „die Liturgie der Wüstenmönche im Netz zugänglich machen soll", so dass „jedermann, jederzeit und an jedem Ort mit den Mönchen beten, sie sehen und hören könnte, die dann freilich in der Kapelle nicht mehr die üblichen Chorbücher, sondern Flachbildschirme von IBM benutzen würden"[3].

Dieses ehrgeizige Vorhaben scheint wohl nicht umgesetzt worden zu sein, doch die bloße Tatsache, dass man solches in Erwägung gezogen hatte, zeigt, dass wir nicht nur das Tor in ein neues Jahrhundert bzw. Jahrtausend aufgestoßen haben, sondern in eine neue Ära der Kommunikationstechnologie eingetreten sind, wodurch unsere Art, Gottesdienst zu feiern, bereits neue Formen annimmt - und zwar ebenso sicher, wie das im Gefolge der Drucktechnik im späten 15. und 16. Jahrhundert geschah. Und in der Tat, so deutet der Verfasser des erwähnten Artikels an, werden vielleicht die Katholiken in Zukunft, „nicht mehr einer Ortsgemeinde", sondern einer „weltweit vernetzten Gebetsgemeinschaft" angehören, und dort ihre „Kirche am Ort" vorfinden. Das werde zu einem „neuen Verständnis von Gemeinschaft führen" und sich auf die „organisatorische Gestalt der Kirche bis in die Grundfesten hinein auswirken"[4].

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass die informationelle Revolution, die sich gegenwärtig vollzieht, von ebenso großer Tragweite sein wird wie die industrielle im 18. und diejenige Gutenbergs im 15. Jahrhundert. Dennoch möge man zur Kenntnis nehmen, dass es einen realen, historischen Zusammenhang gibt zwischen den modernen Internet-Websites und jenen mittelalterlichen Schreibstuben der Mönche, die so ziemlich alles produzierten, angefangen von herrlich ausgemalten Bibeln bis hin zu den Abschriften pikanter Verse des römischen Dichters Martial. Wie Computerexperten schon lange beobachtet haben, sind diese Seiten des Netzes durch *Hyperlinks* weltweit miteinander verknüpft - Worte, Sätze oder Grafiksymbole, die mit einem einzigen Mausklick eine andere Seite auf dem Bildschirm aufrufen - eine Seite, die vielleicht von einer Bibliothek Tausende von Meilen entfernt produziert worden war.

Die Vorläufer dieses rechnergestützten Hyperlink-Systems finden sich bereits in jenen handgeschriebenen, wunderbar illuminierten Bibeln, welche die mittelalterlichen Mönche in ihren Skriptorien mit großem Eifer immer wieder abschrieben. Die Bibel war in der Tat das erste Buch, das durch ein internes System von Querverweisen in sich vernetzt war - Randbemerkungen oder Glossen, die den Leser von einer Stelle auf eine andere verwiesen, auf einen Text, der unter Umständen schon viele Jahrhunderte früher geschrieben worden war. Jene *Marginalia* der Bibel waren die entfernten Vorfahren dieses jedem PC-Benutzer so vertrauen Verweis-Systems. Beide Systeme, die biblischen Glossen und die Hyperlinks moderner Computer, könnten sehr wohl zwei menschliche Erfindungen sein, die, wenn auch zeitlich Jahrhunderte voneinander getrennt, eine gemeinsame Intuition verbindet, dass nämlich alles in der Welt irgendwie „zusammenhängt", dass es kein Ereignis, keine Tatsache, kein Datum gibt, das nicht mit jedem anderen verknüpft wäre.

So gesehen kann die durch Computer vorangetriebene informationelle Revolution durchaus als eine „Gute Nachricht" betrachtet werden. Die Fähigkeit, Menschen im Netz miteinander zu verbinden - sie mit lebenswichtigen Informationen zu versorgen, mit Ressourcen und untereinander in Kontakt zu bringen -, ist mit Sicherheit eine gute Sache. Die moderne Informationstechnologie gibt uns wie noch nie zuvor in der Geschichte die Möglichkeit, Menschen mit Menschen in

Verbindung zu bringen, sie mit dem Geschehen der Vergangenheit und mit einem unerschöpflichen Strom von Ideen, Informationen, Bildern, Kulturen, Kunstwerken und Erzeugnissen zu verknüpfen. Hyperlinks verfügen über ein unvorstellbares Potential, unser persönliches und öffentliches Leben neu auszurichten.

Doch es gibt auch eine negative Seite in diesem Prozess der informationellen Revolution, wie jeder bestätigen kann, der sich schon einmal über öffentlich und lautstark benutzte Handys geärgert hat. Die Menschen sind zwar wirklich miteinander *verbunden* - doch ihre Verbindung ist häufig genug von banaler Natur, vorübergehend, zerbrechlich und ohne Bestand. Mit wenigen „Klicks" kann im weltweiten Netz eine Seite aufgebaut - oder gelöscht werden. Ein Teenager mit ein bisschen Erfindungsgabe und Zeit kann, wenn er sich als Hacker betätigt, mit bloßen Händen in die gespeicherten Daten eines hochkomplizierten Banksystems eindringen oder Verschlusssachen aus einem geheimen nationalen Sicherheitssystem „abrufen".

Und ein weiterer Faktor muss in Betracht gezogen werden. Das „Hyperlink"-System biblischer Randbemerkungen (*marginalia*) war von seinem Ansatz her ein *öffentliches* System, zeitlich fest verankert und jedermann zugänglich, der lesen und schreiben konnte und es erkunden wollte. Außerdem wurde die Bibel in den Händen und Herzen der Gläubigen nicht als bloße Ansammlung unpersönlicher Botschaften wahrgenommen, sondern als Aufzeichnung von *Verheißungen* eines *personalen* Gottes an ein *ganz bestimmtes* Volk. Im Gegensatz dazu ist der moderne Gebrauch der Hyperlinks im Internet eine weitgehend auf den Einzelnen beschränkte, private und unpersönliche Angelegenheit.

Auf diese Weise verändert das Internet nicht nur unsere Zugangs*weise* zu Informationen; es verändert auch unsere *Lese*gewohnheiten. Schauen wir uns zunächst einmal an, wie frühere Generationen von Christen das „Lesen" der Bibel als ein Ritual verstanden haben. Wir sollten nicht vergessen, dass die Bibel ursprünglich nicht nur ein „Text" war, sondern eine Art „Tabulatur", so wie eine Musikpartitur, die für die Aufführung gedacht war. Der Text sollte nicht nur mit den Augen leise für sich gelesen und mit dem Verstand erfasst, sondern mit den Lippen artikuliert, ausgesprochen, gesungen und gehört werden. Bei einer solchen *Aufführung* der Bibel kam eine Art von „Demokratie" des Lesens zustande, an der Sprechende und Hörende sich in gleicher Weise beteiligen konnten. Jahrhundertelang wurde im Westen das Lesen als Aktivität einer *Gemeinschaft* verstanden, als *motorische* Tätigkeit, die den ganzen Körper in Anspruch nahm, wo Lippen, Zähne, Speichel und Zunge sich bewegten. Lautes Lesen war die Art und Weise, wie *Sinngehalte* und *Erinnerungen* einer Person (oder Gemeinschaft) mit *Bewegung* verknüpft wurden. Das ist auch eine der Bedingungen, die der Bibel ihre unglaubliche Wirkkraft gab, soziale Strukturen aufzubrechen.

So kann man durchaus den Standpunkt vertreten, dass zum Beispiel die Abschaffung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten nicht bloß eine Folge sozioökonomischer Zwänge Mitte des 19. Jahrhunderts war, sondern sich auch (und das ist ungleich wichtiger) der Tatsache verdankt, dass die Quäker und andere fromme Frauen und Männer den *Zusammenhang*, die unlösliche Verknüpfung

begriffen hatten, die zwischen Ex 13,21 (wo Gott in einer Wolkensäule bei Tag und einer Feuersäule bei Nacht vor dem Volk herzog) und dem Ersten Korintherbrief besteht, wo Paulus zwischen der Befreiungstat des Mose und dem befreienden Handeln Jesu eine Parallele zieht.

Für die Gegner der Sklaverei waren die Konsequenzen dieser Verknüpfung völlig klar: *Christen sind moralisch verpflichtet, in je ihrer Zeit und an ihrem jeweiligen Ort die Befreiungstat des Mose immer wieder neu umzusetzen.* Solange auch nur ein *Volk* oder eine einzelne *Person* versklavt ist, so lange bleibt die Verheißung von Gottes befreiendem Heilshandeln unvollendet. Sich mit der Sklaverei *abzufinden* (sei es als ihr Opfer oder Verursacher) heißt nichts anderes, als sich den Truppen Pharaos anzuschließen. Sie zu bekämpfen dagegen bedeutet, den gleichen Imperativen Folge zu leisten wie Mose und Jesus es getan hatten. Mit einem Wort, das Verknüpfungssystem der Bibel verband die Menschen gerade auch körperlich miteinander; die Verbindungen, die sie schuf, waren physisch und mit Händen fassbar, die Botschaft, die sie ausrichtete, war eine ethische und moralische Botschaft. Darüber hinaus ging man davon aus, dass *sowohl die Bibel wie die Menschen ihre Versprechungen auch körperlich-physisch einhalten könnten.* Wie ein menschlicher Körper konnte die Bibel hochgehoben, festgehalten, gewendet, ans Herz gedrückt, geküsst, in Licht und Weihrauch gehüllt werden - wie das ja in der Feier der Liturgie auch geschah.

Heute hat sich unser Leseverständnis dramatisch verändert. Zunächst einmal hat sich die „geschriebene Seite" zum „Bildschirm" gewandelt, auf dem wir ganz nach Belieben „schalten und walten" können. Wir können Dateien nach Gutdünken „speichern" oder „löschen". Wir können ganze Bücher mit wenig mehr als *einem* Mausklick „einfügen" oder „kopieren". Ivan Illich hat es so ausgedrückt: „Heute ist das Buch nicht mehr die Grundmetapher unseres Zeitalters; es musste dem Bildschirm weichen. Der alphabetische Text ist inzwischen nur noch eine unter mehreren Arten des Kodierens von ‚Botschaften'."[5] Die Buchseite ist nicht mehr so etwas wie eine „auf Pergament gemalte leuchtende Ikone" (wie im Zeitalter biblischer Buchmalerei), sondern „der moderne Leser nimmt die Seite als Platte wahr, die seinen Verstand mit Zeichen versieht, und er erlebt seinen Verstand als Bildschirm, auf den die Seite projiziert wird und von dem sie mit einem Knopfdruck wieder ausgeblendet werden kann"[6]. Daher geht auch eine von der Computertechnologie vorangetriebene Kultur mit Seiten ganz anders um als das traditionelle christliche *Ritual.* Die Liturgie denkt tendenziell

Der Autor

Dr. Nathan Mitchell studierte Klassische Philologie, Religionswissenschaft und Theologie. Promotion in Theologie 1978. An der Universität von Notre Dame leitet er am Zentrum für Pastoral und Liturgie die Forschungsabteilung, zugleich ist er Professor für Liturgiewissenschaft an der theologischen Fakultät. Veröffentlichungen u.a.: Cult and Controversy (Collegeville 1982); Eucharist as Sacrament of Initiation (Chicago 1994); Liturgy and the Social Sciences (Collegeville 1999); Real Presence: The Work of Eucharist (Chicago 2001). Seit 1991 erscheint seine Kolumne „The Amen Corner" in jeder Ausgabe des „Worship magazine". Anschrift: University of Notre Dame, Center for Pastoral Liturgy, 441 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: Nathan.D.Mitchell.2@nd.edu.

immer noch von der Seite eines sakralen Buches so, als sei sie eine verkörperte Ikone. Auch wenn moderne „Evangelienbücher" es mit Meisterwerken wie dem *Irish Book of Kells* (um 800 unserer christlichen Zeitrechnung in der Grafschaft Meath immer wieder abgeschrieben) nicht aufnehmen können, werden sie liturgisch gesehen immer noch wie besonders verehrungswürdige Gegenstände behandelt. So bleibt die Seite des Evangelienbuches (auch ohne farbenprächtig ausgemalt zu sein) Teil der rituellen Handlung einer christlichen Gemeinde. Sie wird feierlich in Weihrauchwolken gehüllt und geküsst und so in der Liturgie immer noch als „heiliger Gegenstand" dargeboten, „der [...] feierlich umhergetragen, mit Weihrauch geehrt, von einer besonderen Kerze beleuchtet wird [...] ein Objekt der Anbetung"[7].

Der Einfluss der informationellen Revolution auf die Liturgie

Daher setzte der traditionelle römisch-katholische Ritus dem kulturbedingten Wandel der Buchseite von kunstvoll gestalteten Schriftzeichen zu einem flimmernden Bildschirm bis heute Widerstand entgegen. Hier würden viele Kommentatoren geltend machen, dass bei diesem Wettbewerb zwischen Kirche und Kultur die Kultur allem Anschein nach immer mehr die Oberhand gewinnt, so wie im 16. Jahrhundert das gedruckte Buch die handgeschriebenen Manuskripte verdrängte. Vielleicht ist es eine Ironie der Geschichte, dass gerade jenes Konzil, auf das sich viele neokonservative Katholiken als einen Pfeiler der Orthodoxie berufen - nämlich das Konzil von Trient - die „führende" Technologie seiner Zeit bereitwillig angenommen hatte. Als Folge davon waren alle neu aufgelegten nachtridentinischen liturgischen Bücher (angefangen vom Brevier von 1568 bis hin zum Rituale von 1614) Druckausgaben. Und schließlich kam es durch die Erfindung der Drucktechnik zu den offiziellen Ausgaben liturgischer Bücher, den so genannten *editiones typicae,* die dann als Standard für alle weiteren Drucktexte zum Vergleich herangezogen werden konnten. Das diente natürlich auch dem kirchlichen Ziel, eine echte „globale" Liturgie einzuführen, die in allen Diözesen und Pfarreien in gleicher Weise gefeiert werden würde.

So ist die informationelle Revolution, die wir gegenwärtig erleben, wohl kaum die erste technische Innovation, mit der die Kirche sich konfrontiert sieht. Blicken wir zurück: Es gab die geistigen und künstlerischen Umbrüche im Zeitalter der Renaissance, die Europa im 12. Jahrhundert überrollten und die zum Teil durch die Berührung des Christentums mit anderen Kulturen als Folge der Kreuzzüge ein „Erwachen" hervorriefen. Diese Renaissance des 12. Jahrhunderts führte nicht nur zu neuen Formen christlicher Architektur (es entstand die Gotik), sondern auch Manuskriptseiten erhielten, was die visuelle Anordnung des Textes angeht, ein neues Gesicht, um der „neuen Gelehrsamkeit" scholastischer Philosophen und Theologen entgegenzukommen. Sodann kam es im späten 15. Jahrhundert gleich zu zwei weiteren bahnbrechenden Veränderungen: den Ent-

deckungen des Kopernikus in der Astronomie und zu Gutenbergs Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern. Und nicht zu vergessen ist schließlich die industrielle Revolution, die Mitte des 18. Jahrhunderts in England begann und sich rasch über den ganzen Kontinent bis in die Neue Welt hinein ausbreitete.
Diese drei Umbrüche hatten im Westen tiefgreifende Strukturveränderungen zur Folge: in Denken, Handel, Politik, Religion sowie in der Wirtschaft - ganz abgesehen von den Produktionsmethoden und im Gefolge davon vom Verhältnis der Arbeiter zum Produkt ihrer Arbeit. So änderte die zuvor erwähnte Renaissance des 12. Jahrhunderts auch die visuelle Text- und Bildgestaltung einer handgeschriebenen Seite: Sie war keine Tabulatur mehr (eine Partitur für die Stimme zur *öffentlichen* Aufführung wie die Seiten der Evangelienbücher), sondern wurde zum Text (einem *technischen,* für das *Denken* bestimmten Werkzeug). Die Seiten waren nicht mehr kunstvoll ausgemalt, keine farbenfrohen Ikonen mehr, wie sie im *Book of Kells* wie in einem Schrein aufbewahrt wurden; sie waren zur „Bühne" geworden, auf der „Schulmeister", Universitätsprofessoren, die mittelalterlichen „Scholastiker" (vertreten u.a. durch Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin) ihre Dispute „aufführten" und Argumente austauschten.
Der neue „Text", der so im 12. und 13. Jahrhundert Gestalt annahm, war ein Produkt des Geistes und Denkens anstelle rituell festgelegten Tuns und ritualisierter Bewegung. Die gesamte Vorstellung von einem „Text" hatte sich *von der physisch greifbaren und gemalten Seite völlig gelöst.* Ein Text musste nicht länger in einer physikalischen Realität verankert sein; er konnte gleichsam über der Seite „schweben" und im Dienste von Argumenten, die Gelehrte und Disputanten untereinander austauschten, nach Belieben manipuliert werden. Er war keine „Partitur zur stimmlichen Aufführung" mehr, sondern ein Werkzeug, das bearbeitet und als Waffe eingesetzt werden konnte, um auf die Argumente des Gegners einzuschlagen oder sie zu „zerpflücken".
Texte begannen, ein eigenständiges Leben anzunehmen - *privat* und ganz für sich, ein Leben in der Welt des Geistes, im Denken und Erkennen, ein Leben, das mehr dem einzelnen Individuum als einer Gemeinschaft von Gelehrten angehörte. Texte lösten sich von ihrer physikalischen Grundlage (der illuminierten Seite, dem kunstvoll ausgemalten Buch) und begannen, ein Eigenleben zu führen, was wir heute als „virtuelle Realität" bezeichnen würden. Als Folge davon hat sich auch unsere Beziehung zu dem, „was *ist*" und „was *wirklich* ist", von Grund auf gewandelt. Was wir *denken,* ist für uns „wirklicher" geworden als das, was wir *empfinden* oder *fühlen. Denken* war nun dem Handeln überlegen, Erkenntnis und Gedanke hatten einen höheren Rang als die Tat und das Tun.
Mindestens 800 Jahre lang haben wir uns im Westen daher stetig auf das World Wide Web zu bewegt, wo Texte auf einem Bildschirm gleichsam als elektronisches Gewebe „herumgeistern" und wo in Jahrhunderten hart erarbeitete Einsichten mit einem Klick auf der Tastatur oder einer Mausbewegung beliebig gestrichen bzw. gelöscht werden können. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass die großen technischen Entwicklungen bzw. Errungenschaften des zweiten Jahrtausends seit Mitte des 20. Jahrhunderts immer

rascher aufeinander folgen. Heute nun, wo das dritte Jahrtausend sich vor uns auftut, stehen wir Christen vor fünf Herausforderungen:
Als erstes (1.) verschieben sich als Folge der technologischen Innovation Autorität und Macht mit all ihren - sozialen, politischen, wirtschaftlichen, moralischen und religiösen - Ausprägungen *weg vom Zentrum und hin zur Peripherie;* sodann (2.) hat sich unsere Erfahrung, was „Zugehörigkeit" (zu einer Gemeinschaft oder Tradition) eigentlich bedeutet, radikal gewandelt; drittens (3.) verblasst immer mehr der Unterschied zwischen „öffentlich" und „privat" (in Sachen des Glaubens und des menschlichen Verhaltens); viertens (4.) wird es für die Träger von Autorität an der Spitze oder im Zentrum immer schwieriger, den *Inhalt* bzw. *Zugang* zu Informationen zu kontrollieren und einer Zensur zu unterwerfen, da sich in unserer heutigen Welt immer weniger geheim halten lässt; und schließlich (5.) befinden sich unsere Begriffe von „Gemeinschaft" und „gottesdienstlicher Versammlung" in einem Prozess der Veränderung. Wie die anfangs zitierte *New York Times* es ausdrückte, können Katholiken in Zukunft „ihre ‚Gemeinde' als eine weltweit vernetzte Gebetsgemeinschaft ansehen". In den folgenden Ausführungen möchte ich nun jede dieser fünf Herausforderungen im Einzelnen näher untersuchen.

1. Macht und Autorität

In archaischen bzw. traditionellen Kulturen (wie zum Beispiel im alten Israel) *fließen Macht und Autorität tendenziell auf ein Zentrum hin* - auf einen charismatischen Führer, auf die Heimat, einen Stammesverband, Monarchen, den Tempel oder eine Priesterschaft - und schließlich auf ein Buch (die Tora, den Tanakh). Doch in der Welt des Internets und des Web *fließen Macht und Autorität vom Zentrum weg und hin zur Peripherie und zu den Rändern.* Es ist kaum zu bezweifeln, dass durch die moderne Informationstechnologie - angefangen vom Personalcomputer bis zum Mobiltelefon, die Videobilder in Echtzeit übertragen - sich ein neuer Gemeinschaftsbegriff gebildet hat, und genau dieser Vorgang wird die traditionelle Struktur der Kirche in ihren Grundlagen erschüttern.
In den letzten zwanzig Jahren haben wir - als römische Katholiken natürlich - genau das Gegenteil erlebt: Rom arbeitete fieberhaft daran, Autorität wieder ins Zentrum zu verlagern, Kontrolle wieder herzustellen und den Ansprüchen päpstlicher Macht und päpstlichen Ansehens neue Geltung zu verschaffen. Viele Kurienkardinäle sind wahrscheinlich der Meinung, dass sie das schaffen, doch ich fürchte, sie irren sich. Wenn schon ein Schüler der sechsten Klasse in einer drittklassigen Schule in Baltimore im Internet die Formel zum Bau einer Atombombe ausfindig machen oder eine Methode aufspüren kann, mit Hilfe des World Wide Web in die Geheimdateien des Pentagons einzudringen, dann heißt das mit Sicherheit eines: Macht hat sich vom Zentrum an die Peripherie verlagert! Wir Katholiken sind gegenüber solchen Machtverschiebungen nicht immun.
Das mag auch *ein* Grund sein, warum amerikanische Katholiken dem Papst als „Berühmtheit" zwar großes Wohlwollen entgegenbringen, aber seinen Äußerungen zu vielen „moralischen Fragen" (etwa zur Empfängnisverhütung, Fami-

lienplanung oder zur Legitimität der Todesstrafe usw.) nur wenig Beachtung schenken. Die traditionelle katholische Morallehre beruhte ja schließlich auf einer Kontrolle des Zugangs zu Informationen, wobei „Experten" (Priester, Bischöfe und in geringerem Umfang auch Eltern) den Gläubigen das Wissen und die Fähigkeit vermittelten, die richtigen (und sittlich guten) Entscheidungen zu treffen. Doch das Internet macht ein solches Vermittlungssystem weitgehend überflüssig. Ein Jugendlicher, der in Sachen menschlicher Sexualität (sei es zum Guten oder Schlechten) eine Orientierung wünscht, kann sie sich viel leichter aus dem Netz holen als von einem Priester oder den Eltern - ganz zu schweigen vom Papst.

2. Zugehörigkeit

Zweitens hat sich unsere Einstellung gegenüber der „Zugehörigkeit" gewandelt. In den ersten zwei Jahrtausenden handelte die Kirche nach dem Prinzip, wenn Menschen „körperlich" in die Kirche gehen, wird ihr Geist schon allmählich nachfolgen! So hat die Kirche darauf gepocht, dass der sonntägliche Gottesdienstbesuch die wesentliche Form sei, wie Katholiken ihre Zugehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck bringen. Auf vielerlei Weise war dieses Prinzip das „Grundgestein" unseres katholischen Ritualsystems.

Rituale gehen, so sagen wir häufig, vom *Körper* aus, dem *Sensorium.* Wir taufen nicht den Neokortex, wir taufen den ganzen Körper, jenes zitternde Bündel von Nerven, Blut, Muskeln und Sehnen, von menschlichen Emotionen und Gefühlen, von Hoffnungen und Zweifeln. Wir gehören einem Volk gerade deshalb an, weil wir uns einem *Leib* zugehörig fühlen. In der Eucharistiefeier empfängt der Leib Christi, die christliche Gemeinde, die sich *am* und *um den Tisch herum* versammelt, den Leib Christi, der *auf* dem Tisch gegenwärtig ist. Das ist es, was wir glauben. Doch wenn die Menschen sich auf einmal bewusst werden, dass sie „virtuellen Gemeinschaften" und Chatrooms im Netz *angehören* können, ohne ihr Haus verlassen zu müssen - was dann? Ist die regelmäßige Teilnahme an einem gottesdienstlichen Ritual wirklich notwendig? Je nach dem, wie wir auf diese Frage antworten, wird die künftige katholische Liturgie Gestalt annehmen.

3. Privat und öffentlich

Eine dritte Herausforderung ergibt sich daraus, dass in allen Bereichen menschlichen Lebens die Grenze zwischen „privat" und „öffentlich" immer mehr verschwimmt. In den Vereinigten Staaten trat dieses Verschwimmen im Amtsenthebungsverfahren (einem öffentlichen Ereignis) des früheren Präsidenten Clinton, der eines (privaten) sexuellen Fehlverhaltens beschuldigt worden war, besonders deutlich in Erscheinung. Das Internet unterscheidet natürlich nicht scharf zwischen tatsächlicher und fiktiver Wirklichkeit, Wahrheit und Unwahrheit, Tugend und Laster, zwischen Gut und Böse, öffentlicher Person und privatem lässlichen Sünder. Der Computer-Bildschirm ist ein großer „Gleichmacher". Ein „Klick" und man wird zum frommen Leser eines hebräischen Toratextes oder der Gebete Isaaks des Blinden; einige weitere Klicks und man schaut sich an, was euphemi-

stisch „Unterhaltung für Erwachsene" genannt wird. Und während man solche Dinge liest oder anschaut, kann es gut sein, dass andere *einen selbst* beobachten - die eigenen Kreditkartentransaktionen zurückverfolgen, die eigenen Kaufgewohnheiten analysieren und die Portfolioinvestition überwachen. In der Tat weiß heute ein jeder, dass bei allen computergesteuerten Suchvorgängen sehr kleine Informationseinheiten, sogenannte *cookies,* als „stille Beobachter" mit im Spiel sind. *Cookies* sind Dateien, die, ohne dass man es merkt, die Spur eines Benutzers im Netz verfolgen können. Öffentlich und privat - diese Unterscheidung darf man im Internet getrost vergessen. Natürlich wirft diese Tatsache für eine religiöse Tradition gewaltige Probleme auf, eine Tradition zumal, die über zwei Jahrtausende hindurch das „innere Heiligtum des Gewissens" als letzte moralische Instanz betrachtet und das „Beichtsiegel" als absolut sakrosankt hingestellt hat.

4. Inhalt und Zugang

Die angeführten Beispiele machen deutlich, wie schwierig es heute für die religiöse Autorität ist, den Zugang *zu* und den Inhalt *von* Informationen über den Glauben und das (moralische) Verhalten zu kontrollieren. Der Katechismus der römisch-katholischen Kirche erklärt zwar: „Das Lehramt muss das Volk vor Verirrungen und Glaubensschwäche schützen und ihm die objektive Möglichkeit gewährleisten, den ursprünglichen Glauben irrtumsfrei zu bekennen"[8]; doch in einer Welt, wo Informationen im Internet für *jedermann* greifbar sind, die sich als „katholische Lehre" ausgeben, aber mit dem wirklichen Kern unserer Tradition herzlich wenig zu tun haben, ist das leichter gesagt als getan.

5. Gemeinschaft

Schließlich formt sich durch die neuen Techniken, von denen wir buchstäblich „umzingelt" sind, in uns ein grundlegend neues Verständnis vom Wesen einer „Gemeinschaft" heraus. In den Vereinigten Staaten vor allem hat sich, historisch gesehen, die katholische Identität an zwei Merkmalen festgemacht: am Einwandererstatus und an der ethnischen Zugehörigkeit. Wer von uns eine irische Herkunft in Anspruch nimmt, kann zum Beispiel bestätigen, dass unser ethnisches und religiöses Erbe von der Großen Hungersnot des 19. Jahrhunderts in Irland - und den darauffolgenden Einwanderungswellen geprägt war. Für Einwanderer hatte die katholische Identität mit dem Ritual ethnischer Zugehörigkeit ebensoviel zu tun wie mit den *offiziellen* Ritual von Wort und Sakrament, das in der Kirche gefeiert wurde. In der Tat, das war der Genius des Katholizismus: Er hat über mehr als zwei Jahrtausende hindurch die erstaunliche Fähigkeit an den Tag gelegt, die Zugehörigkeit zu einer *globalen* religiösen Gemeinschaft über die Treue ihrer Mitglieder zu einer *bestimmten ethnischen Gemeinschaft* zu fördern und sie so zusammenzuhalten.

Doch diese Zeit dürfte wohl vorbei sein. Selbst Katholiken aus jüngeren Einwanderungen - die vietnamesischen Landsmannschaften in amerikanischen Großstädten zum Beispiel - haben sich rasch in die amerikanische Kultur integriert (auch wenn ihr religiöses Erbe vom vorkonziliaren Katholizismus der franzö-

sischen Kolonialherren in Südostasien geprägt war). So unterhöhlen das Web und das Internet nach und nach das traditionelle „ethnische" oder gar „ideologische" Verständnis von Gemeinschaft.

All das mag sich anhören wie ein Alptraum. Man gewinnt den Eindruck, als ob mit dem Web bzw. Internet ein neues Reich des Bösen heraufziehe, eine anonyme, in geistiger Hinsicht agnostische Perversion des traditionellen Glaubens, seiner Werte und Rituale. Doch das muss keineswegs so sein. Im Gegenteil, die *positiven* Möglichkeiten der modernen Informationstechnologie wiegen ihr Potential, moralisches Unheil anzurichten, bei weitem auf.

Unsere Aufgabe als Christen besteht *nicht* darin, uns als Gegner des technischen Fortschritts zu gebärden, die gegen neue Technologien mit ihren Errungenschaften, ihrem Gepränge und ihren leider auch abscheulichen Auswüchsen „auf die Barrikaden zu gehen". Das Zweite Vatikanische Konzil rief uns nicht dazu auf, die Kultur abzulehnen oder mit ihr in Wettbewerb zu treten, sondern gemeinsam mit ihr nach der Wahrheit und den tragenden Werten, nach dem österlichen Geheimnis und dem (letzten) Sinn allen Seins zu suchen. *Gaudium et Spes* drückt es so aus: „[Wir] müssen [...] festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein."[9] Kurz gesagt, wir müssen uns eingestehen, dass Gott auch *durch* die informationelle Revolution wirken kann - und nicht nur *an* ihr *vorbei.*

[1] So wiedergegeben von Mark I. Wallace in seiner *Introduction* (1-32) in dem von ihm herausgegebenen Sammelband von 21 Essays von Paul Ricœur, Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995, hier 14-15.

[2] Vgl. *The New York Times,* 23. August 1998, 17.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

[5] Ivan Illich, *Im Weinberg des Textes: Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos „Didascalicon"*, Frankfurt am Main 1991, 9.

[6] AaO., 57.

[7] AaO., 114.

[8] Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katechismus der Katholischen Kirche,* München 1993, 262.

[9] GS 22, zit. n. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium,* Freiburg 1966, 470.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Zu Tunten werden

Transvestismus und Armut auf den Webseiten der Ausgegrenzten

Marcella Maria Althaus-Reid

„Wenn wir es nicht wagen, unsere Körper zu revolutionieren,
wird die Revolution unvollständig bleiben."
Lohana Berkins,
Transvestit und Sozialaktivistin aus Argentinien[1]

Elf Träume im Web zu verkaufen

Gustavo Gutiérrez hätte es vielleicht als „die Invasion der Armen" in den westlichen Schönheitskanon des Internets bezeichnet. Subcomandante Marcos hätte womöglich von einem Beweis für die Präsenz von Widerstandsgruppen im Netz gesprochen, die existieren, um den Mächtigen dieser Welt zu zeigen, dass es einen Aufstand der Armen gibt, der die bestehenden Strukturen in Frage stellt und eng mit einem alternativen Projekt sozialer Gerechtigkeit verknüpft ist. Ich möchte es dagegen schlicht als die Seite bezeichnen, *auf der die Armen ihre Träume verkaufen.* Tatsache ist, dass es in diesem Augenblick, mitten im Chaos der voranschreitenden kapitalistischen Globalisierung Lateinamerikas, elf Müllsucher gibt, die sich entschlossen haben, im Web das Einzige zu verkaufen, was sie verkaufen können: ihre eigenen Träume. Die Seite der feilgebotenen Träume heißt www.liquidacion.org.

Wer sind diese elf Müllsucher? Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes die Ausgegrenzten der Gesellschaft, zu einem Nomadenleben verdammt. Einige dieser Entwurzelten stammen aus Dorfgemeinschaften der Urbevölkerung, die sie verlassen haben, um in der großen Stadt Buenos Aires Arbeit zu suchen. Andere sind Städter, manche sogar aus Familien der Mittelschicht, die nach dem Zusammenbruch der argentinischen Banken alle ihre Ersparnisse und ihren gesamten Besitz - Häuser und/oder kleine Betriebe - verloren haben. Die Versteigerung der Träume auf www.liquidacion.org wird von Menschen veranstaltet, die keine Arbeit haben; heimatlosen Menschen ohne familiären Rückhalt, die vom Staat im Stich gelassen worden sind, die jedoch überraschenderweise so etwas wie eine Spiritualität des Überlebens entwickelt haben. Diese Spiritualität des Überlebens, die die Website durchzieht, erwächst aus dem Gefühl einer allumfassenden Krise, in der nichts, nicht einmal die Solidarität, so bleibt, wie es ist, weil die Menschen neue, kreative Wege entdecken, um einander zu helfen. In dieser neuen Praxis der Solidarität finden wir womöglich das, was ich als Gottes Gegenwart „in

Infragestellungsprozessen" bezeichnen möchte, das heißt als die Selbstoffenbarung Gottes unter den Ausgegrenzten inmitten der Instabilität und der spürbaren Veränderlichkeit ihrer Beziehungen.
Am liebsten wäre es mir, Sie würden, während Sie diesen Artikel lesen, die Stimmen der elf Traumverkäufer im Web auf der Seite liquidacion.org/suenos/09.html hören. Paradoxerweise haben die Ausgegrenzten, von denen die Beiträge stammen, selbst keine Möglichkeit, ihre eigene Seite zu sehen, doch Sie haben diese Möglichkeit, und Sie können sich sogar überlegen, ob Sie nicht vielleicht sogar einen der Träume kaufen wollen, die hier angeboten werden.

Die Träume [2]

Traum Nummer 6, von Paulo, für $ 40 im Angebot:
„Ich träumte von meinem Cousin; mein Cousin ist ein sehr dunkler Mann (*morocho*)[3] ... Mein Cousin sagte mir, ich sollte in der Lotterie am Mittwochabend auf die 74 setzen ... ‚Du wirst gewinnen', sagte er ... Aber ich hatte kein Geld. Wir redeten, und er sagte mir, dass er mich liebte, ‚Ich liebe dich sehr', sagte er ... er vermisste mich auch so, und dann fing er an zu weinen. Da musste ich auch weinen, und wir saßen so da und weinten ... Ich konnte nicht aufwachen ..."
(Paulo erzählt seine Geschichte mit einer eindringlichen und doch gleichzeitig auch zögernden Stimme.)

Traum Nummer 9, von Marcelo, für $ 40 im Angebot:
„Ich kam nach Buenos Aires, um Arbeit zu suchen. In der ersten Zeit dort war ich verloren. Ich betete zu meiner Mutter und meinem Bruder, mir zu helfen, mir den Weg zu zeigen ... Ich weinte und bat die Leute, mir ein paar Münzen zu geben, damit ich (eine Fahrkarte für) einen Zug (kaufen) konnte. Doch die Leute hier sind nicht so wie sie (auf dem Land) sind, und ich machte mich zu Fuß auf den Weg (nach Hause) ... Ich betete zu Gauchito Gil[4], meinem lieben Heiligen (*querido santo*), mir zu helfen. Dann kam ich in einen Slum ... da waren Leute aus Reconquista (Marcelos Heimatstadt), die mir halfen, herzukommen, nach Hause. Ich war so müde, konnte nicht mehr laufen ..."
(Marcelo weint fast, während er spricht. In seiner Stimme liegt soviel Leid, dass einer meiner Freunde sich gedrängt fühlte, für ihn zu beten, als er ihm zuhörte.)

Traum Nummer 10, von Maria, für $ 30 im Angebot:
„Ich bin aus Santiago del Estero, aus Añatuya. Ich lebe in Buenos Aires. Ich habe zwei Kinder, denen es, Gott sei Dank, gut geht. Ich bin, Gott sei Dank, (nicht allein, sondern) mit einem Herrn (*señor*) zusammen ... Meine Kinder haben ihn auf der Straße getroffen. Er ist ein sehr guter Mensch, der sich um meine Kinder kümmert ... Ich bin eine sehr einfache Frau. Er weiß das natürlich. Trotzdem wollte er uns kennen lernen, und ich bin so dankbar dafür. Ich bin sehr, sehr dankbar dafür. Ich danke ihm, ich danke ihm so sehr."

(Maria spricht so, als ob Spanisch nicht ihre Muttersprache sei; die Zeiten der Verben sind nicht eindeutig. Vielleicht ist sie eine Frau aus der Urbevölkerung).

Im August 2003 kam ein holländischer Künstler namens Matthijs de Bruijne[5] nach Buenos Aires. Er war nicht zum ersten Mal in der Stadt, aber das Ausmaß der Armut und des Elends, das er nun vorfand, schockierte ihn, weil er, wie er gesteht, nicht darauf vorbereitet war, unter welchen extremen Verhältnissen der Armut und des sozialen Chaos das Land nun im Zuge des Globalisierungsprozesses zu leiden hatte. De Bruijne veranschaulicht dieses Chaos und die skandalöse Lage der Ausgegrenzten anhand einer Szenerie in der U-Bahn, die nun zu einer Unterkunft für die verarmten Massen geworden ist. Hier trifft man die unterschiedlichsten Menschen - „arbeitslose Künstler ... Kinder ... invalide Soldaten ..." (de Bruijne 2003, 1).

Obwohl de Bruijne sich eine Wohnung in einer guten Gegend der Stadt gemietet hatte, stellte er fest, dass die extreme Armut des Landes auch an der Schwelle der wohlhabenden Viertel nicht Halt machte. Er berichtet von den *cartoneros*, die jeden Abend zu Tausenden aus den Vorstädten in die Stadt kommen, um in den Abfalltonnen nach Dingen zu suchen, die sie essen oder verkaufen können. De Bruijne war erschüttert und entschied, dass er, um es mit den Worten der Befreiungstheologie auszudrücken, dem „Ruf der evangelischen Armut" folgen wollte: Er ging zu den *cartoneros* und arbeitete mehrere Monate mit ihnen zusammen. Er arbeitete als Müllsucher und schloss Freundschaften. Als ein Ergebnis dieser Erfahrung erstellte de Bruijne eine Website, die in der zerbrechlichen, kurzlebigen Art des Internets als eine theologische Archivseite für die Ausgegrenzten von Buenos Aires dient. Dieses Internetarchiv in seiner Vergänglichkeit, mit seinen schlecht gesprochenen Beiträgen und widersprüchlichen Identifikationen, ist von derselben sakralen Atmosphäre durchdrungen, die sich auch in den Äußerungen der Armen des Kontinents findet, in ihren Gebeten und in ihrer Dankbarkeit, die sie Gott für das Wenige erweisen, was ihnen an Hilfe zuteil wird.

Im Gegensatz zu den kirchlichen Archiven, die dauerhaft, kohärent und verbindlich sind, hat das Web ein dynamisches theologisches Randgruppen-Archiv geschaffen: kurzlebig, herausfordernd und elastisch. Wer im Internet surft, wird hier dazu gebracht, seine Vorstellung von Gott in Frage zu stellen. Weder Gott noch wir bleiben dieselben, nachdem wir diese Träume gelesen und gehört haben. Theologisch gesprochen ist diese Seite zu einem einzigartigen Archiv der Diaspora geworden - einer Diaspora im Hinblick auf die politische, aber auch im Hinblick auf die Geschlechterzugehörigkeit -, wo die Ausgegrenzten ihre Identitäten so zögerlich und widersprüchlich artikulieren, als ob sie eine ihnen fremde Sprache sprächen, und wo sie zuweilen sogar eine zweite Sprache zu Hilfe nehmen, so als ob es unmöglich wäre, ihre Erfahrungen überhaupt in einer existierenden Sprache auszudrücken. Um die ganze Bedeutung dieser Dokumente ermessen zu können, muss man sich die Träume, die ich hier vorgestellt habe, im Web anhören, denn die Stimmen dieser Menschen sind in ihrer eigenen Umgebung aufgenommen worden. Während sie sprechen, ertönt im Hintergrund

der Lärm schreiender Kinder, im Fernsehen läuft eine Werbesendung für Luxusartikel, und zuweilen hört man auch die Stimme eines politischen Aktivisten, der auf der Straße eine Rede hält. Auf der Website www.liquidacion.org erreicht die Komplexität des Archivs der Armen ihren Höhepunkt.

„Möchtegerntunten" und Armut

Ein offen lebender Transvestit[6] hat in Argentinien eine durchschnittliche Lebenserwartung von 30 Jahren.[7] Laut Statistik sterben Transvestiten an AIDS, Straßenkriminalität (in vielen Fällen auch an dem damit verbundenen Missbrauch polizeilicher Gewalt) und an nicht behandelten Infektionen nach Schönheitsoperationen, die von Hinterhofchirurgen ausgeführt worden sind. Transvestiten sind außerdem die Ärmsten der Armen und müssen sich in der Regel prostituieren, um zu überleben.

Einer 1999 in Buenos Aires durchgeführten Umfrage zufolge sind 98 Prozent der Transvestiten Prostituierte. Andere dagegen sind *cartoneros*. Unter den Menschen, die auf www.liquidacion.org Dinge und Träume verkaufen, sind ebenfalls Transvestiten, die auf hohen Absätzen und mit aufwendigen Frisuren die Abfalltonnen von Buenos Aires durchsuchen.[8] Wenn man zwei Begriffe wie beispielsweise *„travestis + cambio social"* (Transvestiten und sozialer Wandel) in eine Suchmaschine wie Google eingibt, dann öffnen die benachbarten Archivgemeinschaften der Armen ihre Pforten, und wir begegnen gedanklichen und geographischen Gruppierungen, die die Geschlechteridentitäten und den Kapitalismus in Frage stellen. Ein bedeutendes Archiv findet sich beispielsweise auf der Website von Lohana Berkins, einer preisgekrönten Menschenrechtsaktivistin und Transvestitin, die gemeinsam mit einigen anderen „Freundinnen" in Buenos Aires eine Suppenküche eröffnet hat. Lohana spricht offen davon, wie schwierig es für sie gewesen ist, nicht als *trava* (so nennt man die Transvestiten in den Straßen von Buenos Aires), sondern als eine Person mit einem politischen Engagement behandelt zu werden. In den geforderten Solidaritätsaktionen ist eine *trava* eine politische Person, und das ohne jede Einschränkung. Lohana wehrt sich entschieden dagegen, dass die Identitäten von Menschen „zugeschnitten" werden. Sie will nicht in einem „Schwulenviertel" leben, und sie will auch nicht, dass Transvestismus Teil eines Marketingkonzepts für extravagante Mode oder Schönheitsoperationen wird - sie will, dass *travas* für soziale Gerechtigkeit

Die Autorin

Dr. Marcella Maria Althaus-Reid ist Argentinierin und Theologin. Zurzeit ist sie Dozentin für Theologie und Ethik an der theologischen Fakultät der Universität von Edinburgh, Schottland. Ihr Hauptarbeitsgebiet sind Perspektiven zur Theologie der Befreiung und zur Befreiung der Sexualität. Zusammen mit Lisa Isherwood gibt sie die Buchreihe „Queering Theology" heraus. Veröffentlichungen u.a.: From Feminist Theology to Indecent Theology (London 2004); The Queer God (London 2003); Indecent Theology (London 2001). Anschrift: School of Divinity, The University of Edinburgh, Edinburgh, Scotland EH1 2LX, Großbritannien. E-Mail: Marcella.Althaus-Reid@ed.ac.uk.

stehen. Liebe ist wie Erlösung eine ganzheitliche Kategorie: Sie besteht aus solidarischen und mutigen Taten, und sie ist mitfühlend, obwohl sie auch eine klare Forderung nach Gerechtigkeit beinhaltet. Wenn sich die *cartoneros* Seite an Seite mit den Transvestiten auf ihre tägliche Suche nach Abfällen begeben, gehören sie alle derselben Gemeinschaft an und teilen dieselben Probleme und Sorgen. Ebenso essen in den Suppenküchen der *travas* Heterosexuelle an einem Tisch mit Schwulen und Transvestiten und sind dankbar für das Geschenk der Freundschaft und Solidarität. Gemeinsam stellen sie Sexualität, Geschlecht und Armut in Frage und lernen dabei, dass das eigentlich Skandalöse an ihrer Situation die Unterernährung ist - und nicht die Tatsache, dass jemand, der für einen Mann gehalten wird, hohe Absätze trägt. Zudem wird das theologische Randgruppenarchiv Teil eines eucharistischen Archivs, das eine echte Herausforderung darstellt, weil es Gottes Gegenwart im Teilen des täglichen Brotes sichtbar werden lässt und weil dieses tägliche Brot nur dort weitergegeben wird, wo Solidarität unter den Menschen herrscht und wo, wie in diesem Fall, die Geschlechteridentitäten in Frage gestellt werden.

Infragestellung in eucharistischen Archiven

Wir wollen über die Kirche und über das nachdenken, was ich die eucharistischen Archive der Ausgegrenzten nennen möchte, und wir wollen dies unter dem Blickwinkel der Befreiungstheologie und meines eigenen Projekts tun, das den Kampf um soziale Gerechtigkeit in Lateinamerika mit dem Kampf für sexuelle Gerechtigkeit verbindet. Dieses Projekt fragt nach den Gemeinsamkeiten zwischen solchen Systemen, die gesellschaftliche Ausgrenzung betreiben, und anderen, die in unseren Kirchen und in unserer Gesellschaft die sexuelle Ausgrenzung sakralisiert haben. Das heißt, dass Sexualität und Armut uns starke Paradigmen für eine theologische Reflexion an die Hand geben, die sich das Ziel gesetzt hat, diejenigen Ideologien zu entlarven, die unser christliches Handeln beherrschen. Das Enthüllen von ideologischen sexuellen Konstruktionen vor allem in der Theologie geht über die traditionellen Grenzen der christlichen Ethik hinaus, rührt aber an die Wurzeln unserer Vorstellung von Gott - einem Gott der Ausgegrenzten. Wenn wir hier von Gott sprechen, so geschieht dies außerhalb der Denkprozesse, die beispielsweise heterosexuelle Epistemologien begleiten. Heterosexuelle Erkenntnisweisen basieren auf einem von dualistischen und hierarchischen Konstruktionen geprägten Verständnis des Lebens und der Beziehungen, während die Befreiungstheologen dafür bekannt sind, dass sie mit alternativen Epistemologien und Gegen-Archiven arbeiten - und dies aus gutem Grund. Traditionelle und dogmatische kirchliche Archive sind nicht neutral - es sind die Archive derer, die aus Machtkämpfen und aus dem Zusammenprall vieler konkurrierender Interessen als Sieger hervorgegangen sind. Wenn theologische Reflexion mutig genug ist, sich nicht auf die Grundlage einer aristokratischen Autorität zu stellen, sondern sich in eine dialogische Abhängigkeit von archiv-

gestützten Auswahlprozessen zu begeben, müssen wir daran denken, dass Dogmen und Tradition Archive des Kampfes sind und die Ziele und Prioritäten der Kirche in einer bestimmten historischen Epoche widerspiegeln. Wenn wir Teil einer Kirche sind, die für die Ausgegrenzten Partei ergriffen hat, dann müssen wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, Theologie auf der Grundlage dessen zu betreiben, was man als die „Archive der Hölle" bezeichnen könnte. Mit den „Ausgegrenzten" meine ich hier die Menschen in den Städten, von denen Montes de Oca[9] zu sagen pflegte, dass sie dem „letzten Kreis der Hölle" angehören: die Müllsucher, die, die vom Sex leben, und die Geisteskranken. Armut und Sexualität bilden den letzten von vielen Ringen des Leids unter den Armen, und das ist auch der Grund, weshalb wir die Archive der Sexualität und der Ausgegrenztheit im Web zu charakterisieren versuchen.

Wir wissen, dass wir die Gegenwart Gottes (und die Kirche Gottes) in der Geschichte immer in der Nähe von Befreiungsereignissen finden. Aber können wir die Gegenwart Gottes auf den Webseiten der Ausgegrenzten finden, wo sich die sexuelle Befreiung und die Befreiung der Armen überschneiden? Archive wie www.liquidacion.org und ATTTA[10] sind Archive einer eucharistischen Ethik, denn sie zeugen von einer Solidaritätsgemeinschaft und von jenem alles durchdringenden Gespür für Gott, das die Armen Argentiniens in solchem Überfluss besitzen. Das Wort „Ethik" ist übrigens in diesem Kontext der Armut und sexuellen Ausgrenzung interessant, denn „Ethos" bezeichnet einen Platz oder Raum, den die Ausgegrenzten ja gerade nicht besitzen. Ihre „ethische" Benachteiligung beginnt schon mit der Tatsache, dass sie im Diskurs der Kirche und in der Theologie nicht vorkommen. Das Web dagegen stattet sie mit diesem Ethos aus, einem Raum, wo Zeugnisse der Armut und Sexualität in einem wilden Durcheinander, das ihrer Authentizität aber keinen Abbruch tut, gesammelt werden: Wir dürfen nicht vergessen, dass diese Lebenszeugnisse im Chaos der Globalisierungsprozesse entstanden sind. Und so konfrontieren uns die Stimmen der Armen, die sich auf dieser Seite erheben, ihre Geschichten von Leid und Elend, ihre Sehnsucht nach Intimität und ihr Ringen um sexuelle Identität, mit Fragen nach der Gegenwart (etwa der Gegenwart Gottes in der Geschichte und in Leidensgemeinschaften) und nach der Legitimität solcher anders gearteter theologischer Archive, die vielleicht im Widerspruch zu den traditionellen kirchlichen Archiven stehen. Doch die Sammlung dieser zeitgenössischen Stimmen im Web ist viel mehr als ein Archiv: Sie ist eine eucharistische Sammlung, denn sie zeigt, wie die Gegenwart Gottes in der gelebten Solidarität der Menschen (und unter Menschen, die nichts haben, was sie miteinander teilen könnten) offenbar wird, und sie ermutigt uns zu einer Praxis der Liebe und der Gerechtigkeit, die inspiriert wird von dem Projekt des Reiches Gottes und von der verborgenen *poiesis* oder Kreativität der Alltagstheologie der Ausgegrenzten. In diesem Sinne ist die Theologie der Ausgegrenzten - die „Theologie der Infragestellung" - eine wesentliche Option der Befreiungstheologie und Teil des noch zu gehenden theologischen Weges, auf dem Gott sich unter den Massen der Armen dieser Welt offenbart (und empört).

Transvestismus und Armut in der Theologie

Wenn die Option für die Armen in der Theologie eine Option für ein Denken ist, das ökonomische Bedürfnisse und Identitätsbedürfnisse miteinander verbinden soll, dann wird www.liquidacion.org zu einem Forum, wo die herrschenden Strukturen in vielfältiger Weise interaktiv in Frage gestellt werden können und wo die Gegenwart eines Gottes entdeckt werden kann, der sich außerhalb einer bestehenden Teleologie von der Stange offenbart. In der Regel wird Transvestismus mit einem Prozess in Verbindung gebracht, in dessen Verlauf ein Mensch „wechselgeschlechtlich" wird, das heißt, er lehnt es ab, sich in eine Geschlechterkategorie hineinpressen zu lassen, die in der Theologie eine bestimmte, jedoch weit verbreitete westliche Kategorie darstellt. Wenn wir Butlers Analyse der Sexualität folgen wollen, können wir darüber nachdenken, dass das Geschlecht nicht in der Natur, sondern, in unserem Fall, nur in der Sprache der Theologie vorkommt. Der Geschlechterbegriff sorgt für einen konstanten und kohärenten Weg des ökonomischen Austauschs.

Wir müssen uns nun fragen, inwiefern uns diese Gegen-Archive im Web die Möglichkeit bieten, eine „Infragestellungstheologie" zu betreiben, die Fragen der globalen Ausbreitung des Kapitalismus und Sexualität miteinander verknüpfen könnte. Der Befreiungstheologie zufolge können wir sagen, dass wir Gottes Gegenwart in der Geschichte und vor allem in der Geschichte menschlicher Befreiung entdecken. Doch diese Entdeckung Gottes in Befreiungsereignissen scheint eher nach dem Prinzip der historischen Diskontinuität denn als Teil eines Prozesses zu funktionieren. Das heißt, dass Gottes Plan einer umfassenden Erlösung - denn das ist die hier zugrunde gelegte Bedeutung des Begriffs „Befreiung" - in den Unterbrechungen nachvollzogen werden kann, die Gottes Gegenwart in der Geschichte der menschlichen Unterdrückung verursacht hat. Mit anderen Worten: Das Handeln Gottes unterbricht die Weiterführung von Strukturen sozialer Ungerechtigkeit, die in bestimmten Phasen der Geschichte zu etwas ganz Natürlichem oder sogar zu etwas Heiligem geworden sind. Aus diesem Grund können wir sagen, dass Gottes Eingreifen in die Geschichte in gewisser Weise ebenfalls auf dem Wege der „Infragestellung" geschieht, weil es von den Strukturen der Sünde, die zur Norm geworden sind, abweicht und sich ihnen nicht anpasst. Es ist in der Geschichte der Christenheit keine Ausnahme, dass Menschen ihr Tun erst aus der Distanz überdenken und ihre Beteiligung an sündigen Strukturen bereuen mussten, um die Gegenwart Gottes zu erkennen. Das bedeutet auch, dass Jesus im positiven Sinn eine Abweichung vom Gesetz gewesen ist, und dass Gott in Christus ein Gott gewesen ist, der uns aus der Bahn geworfen und uns dazu berufen hat auszubrechen, das heißt, uns zu „bekehren". Und Bekehrung ist die am meisten in Frage stellende aller theologischen Kategorien, denn sie enthält ein (nur nicht für die Gegenwart des Heiligen Geistes) unmögliches Umherirren oder einen radikalen Richtungswechsel in unserem Leben, der nicht immer ein stimmiges Muster erkennen lässt. Und manchmal stellen wir vielleicht auch fest, dass wir, als Individuen oder als Kirche,

der Herausforderung, Ideologien als Götzen zu entlarven, allein gegenüberstehen.

Die Seite der feilgebotenen Träume www.liquidacion.org dient als ein eucharistisches Archiv und damit als Quelle einer Theologie, die weiterhin wirtschaftliche und sexuelle Ideologien entlarvt, doch das ist nicht alles. Darüber hinaus interagiert sie theologisch mit dem Internetsurfer und stellt ihre/seine theologischen Optionen in puncto Geschlechteridentitäten in Frage. Ich verwende hier ein Konzept, das ich als „theologischen Handel" bezeichnen möchte. 1975 sprach Gayle Rubin über den von ihr so genannten „Frauenhandel", womit sie die Tatsache meinte, dass Frauen den biologischen Rohstoff für den Geschlechterdiskurs lieferten.[11] In ähnlicher Weise können wir sagen, dass es einen theologischen Handel mit den Armen als dem „Rohstoff" der Befreiungstheologien gegeben hat - einem Rohstoff, der dazu benutzt wurde, alle Arten von sexuellen Hypothesen zu konstruieren wie etwa die Heterosexualität der Armen oder die im Wesentlichen auf der Vorstellung von der Kernfamilie aufbauende Gemeinschaft der Armen. In den theologischen Archiven des Internets hören wir andere Stimmen. Die „Träume" und Zeugnisse auf www.liquidacion.org beispielsweise zeigen uns reale Träume von verschiedenen sexuellen Identitäten, die im Kampf miteinander liegen, wie in Paulos Fall, der in einem machistischen Argentinien einen faszinierenden Traum träumt, in dem sich die Sehnsucht, der Liebe zu seinem eigenen Cousin Ausdruck zu verleihen, mit der Sehnsucht vermischt, in der Lotterie zu gewinnen. An einem Punkt seiner Geschichte fragt ihn eine weibliche Stimme, „wo" sich das Geschehen in seinem Traum abgespielt habe, das heißt, wo Paulo und sein „dunkler Cousin" (*el morocho*) sich in seinem Traum aufgehalten haben. Paulo antwortet rasch, es sei „auf dem offenen Land" auf einem „von Bäumen umstandenen" Platz gewesen - wie um sich gegen das überhand nehmende Crescendo der suggestiven Intimität seiner Erzählung zu schützen.

Schließlich müssen wir uns der Frage zuwenden, wie die Infragestellung von Geschlechteridentitäten und Armut in der Praxis aussieht. Die Infragestellung der Armut ist eine Kategorie, die die Infragestellung von Geschlechteridentitäten impliziert und voraussetzt, denn sexuelle und Geschlechterstrukturen lassen sich epistemologisch auf wirtschaftliche Systeme und auf die etablierten Normen von Beziehungen und Austausch zurückführen. Wenn eine Heirat theologisch auf dem Begriff des Profits basiert, könnten wir uns beispielsweise fragen, wie eine nicht profitable emotionale Beziehung (etwa zwischen Homosexuellen) zu einem neuen Verständnis des wirtschaftlichen Austauschs beitragen könnte, das nicht länger auf Systemen des Schuldens, sondern auf Systemen des Schenkens basiert. Gleichzeitig wird der „Internetsurfer" möglicherweise ihre/seine eigene theologische Identität in Frage stellen, indem sie oder er sich mit einer Option für die Armen identifiziert, die außerhalb der heterosexuellen Norm liegt, und dann wird sie/er erkennen, dass unter den Armen alle Arten von sexueller Identität vertreten sind. Daher ist eine Theologie der Armen in ökonomischen und sexuellen Fragen auf die eucharistischen Archive der Ausgestoßenen angewiesen.

Die Identität der vom Markt Ausgestoßenen erinnert uns daran, dass Armut eine

Basis für eine Neubewertung des idealistischen (essentialistischen) religiös-theologischen *imaginaire* des römisch-katholischen Argentinien schafft. Gleichzeitig geraten die Beziehungen der Menschen untereinander (Ehen, traditionelle Großfamilien) in eine Krise der Geschlechteridentität, und es entstehen neue Verhaltensmuster. Maria, eine sehr einfache, vermutlich ungebildete Frau, dankt Gott dafür, dass sie mit einem Mann zusammenlebt, der, wie ihr Bericht vermuten lässt, vielleicht genauso wie sie selbst ein *cartonero* ist. Sie bedankt sich überschwänglich dafür, dass er sie in ihrer Armut respektiert. Fragen der Familie und des Zusammenlebens erscheinen hier in einem anderen theologischen Licht. Tatsache ist, dass die Kernfamilie und die sexuellen und geschlechterspezifischen Kodifizierungen der Kirche und der Theologie in Frage gestellt und aus den Angeln gehoben werden, wenn wir unsere christliche Praxis auf das Zeugnis der Armen stützen. So verändern sich beispielsweise Geschlechterhierarchien und werden in unterschiedlichen Erfahrungsbereichen artikuliert. Doch so, wie die Menschen, die versuchen, ihre Träume im Internet zu verkaufen, neue Wege der Solidarität erkennen lassen, so lassen sie auch neue Wege des emotionalen Austauschs erkennen. Auf theologischer Ebene hat Marcelos bewegender Bericht darüber, wie er in der Stunde der Not - aus einer volkstümlichen Vorstellung heraus, in der Christus zu einem verfolgten *Gaucho* geworden ist und von einem alles vernichtenden wirtschaftlichen und rassistischen System „gekreuzigt" wird - seine Zuflucht bei Gott sucht, auch uns etwas über die Infragestellung von Theologie zu sagen. Die Theologie der Ausgestoßenen ist immer konkret, und ihre Transzendenz rührt daher, dass sie das „Alltägliche" von Gott her versteht, einem Gott, der Partei für die Ausgestoßenen ergreift - auch dann, wenn sie geschminkt und auf hohen Absätzen in den Straßen von Buenos Aires nach verwertbaren Abfällen suchen.

[1] Das vollständige Interview findet sich in Claudia Korols Online-Artikel *Derechos Humanos. Revolucionar el cuerpo y el deseo,* in: Argenpress 2003, www.argenpress.info/nota.asp.html.

[2] Obwohl die Texte auf www.liquidacion.org auch in englischer Übersetzung verfügbar sind, habe ich sie noch einmal selbst aus dem Spanischen übersetzt, weil in der englischen Version einige Wörter verloren gegangen sind.

[3] *Morocho* bezeichnet in Argentinien einen dunklen, aber auch einen starken oder attraktiven Mann.

[4] Gauchito Gil ist ein „Heiliger", der von der Bevölkerung im Nordwesten Argentiniens verehrt wird. Er gehört zu der Gruppe der „Banditenheiligen", zu den „guten Dieben", deren mythische Lebensgeschichten aus Szenen aus dem Leben der Armen zusammengesetzt sind: Sie sind großzügig gegenüber ihren eigenen Leuten, leiden jedoch gesetzliche Verfolgung durch den „weißen Mann". Gauchito Gil wird als gekreuzigter *Gaucho* (Landbewohner) in der traditionellen Tracht und mit nationalen Symbolen - dem Mate-Getränk und den *boleadoras* (Ledergürtel, die zur Jagd auf Tiere benutzt werden) - dargestellt. Gauchos verkörpern Werte wie Solidarität und Großzügigkeit unter den einfachen Leuten. Spirituell stehen sie für die asketischen Tugenden. Zur Verehrung der Banditenheiligen in Argentinien s. auch M. Althaus-Reid, *The Bible of the Failures,* in: Mercy Oduyoye/H. Vroom (Hg.), One Gospel - Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Hermeneutics, Amsterdam/New York 2003, 199-225.

[5] Siehe Matthijs de Bruijne, *Mayo 2003* auf www.liquidacion.org/informacion.html.

[6] Transvestiten kleiden sich wie Angehörige des jeweils anderen Geschlechts und gehören der umfassenderen Gruppe von *transgender*-Menschen an, von denen manche transsexuell sind, manche nicht. *Transgenderism* ist in der traditionellen lateinamerikanischen Kultur weit verbreitet und hat religiöse Konnotationen.

[7] Vgl. die Umfrage *Encuesta de la Defensoría del Pueblo de la Capital Federal,* Argentinien 1999. Die durchschnittliche Lebenserwartung liegt in Argentinien bei 70 Jahren. Zitiert nach Lohana Berkins, *Ciudad Internet,* am 2. 10. 2004 auf www.ciudad.com.ar/ar/portales/cotidiano/nota.

[8] Siehe www. liquidacion.org/objetos/11.html.

[9] Vgl. Eva Montes de Oca, *Guia Negra de Buenos Aires,* Buenos Aires 1995, 20. Eine theologische Reflexion über die „Städte der Hölle" findet sich in: M. Althaus-Reid, *From Feminist Theology to Indecent Theology,* London 2004, Teil 4.

[10] ATTTA ist der Name der *Association of Transvestites, Transgendered and Transsexuals of Argentina* und gleichzeitig auch der Name der Website dieser Organisation. Auf www.ATTTA.com.ar kann man sich ein Bild machen von der gesamten Bandbreite der Workshops und Reflexionen zu politischen und Menschenrechtsfragen.

[11] Vgl. Gayle Rubin, *The Traffic of Women. Notes on the Political Economy of Sex,* in: Rayna Reiter (Hg.), Toward an Anthropology of Women, New York 1975, 165.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Welche Botschaft ist das Medium?

Abschließende Bemerkungen zu Internet, Religion und Ethik der durch Medien ermöglichten Verbundenheit

Erik Borgman und Stephan van Erp

Für die meisten Menschen in Europa und Nordamerika ist das erste rauschhafte Neuheitserleben des Internets Vergangenheit, aber die Zahl derjenigen, die weltweit das Internet nutzen, steigt immer noch schnell an. Es wird erwartet, dass mehr als eine Milliarde Menschen im Jahr 2005 Zugang zum Internet haben werden. Was einmal als ein internes Kommunikationssystem für Politiker und führende Militärs begonnen hat, hat sich nun zu einem weltweiten Unterhaltungszirkus und Marktplatz ausgewachsen. Spiele, Musik und Pornographie sind die treibenden Kräfte im Internet. Nach Frustrationen und Fehlschlägen, die auf einen allzu optimistischen Start gefolgt waren, nimmt das E-Business zu wie nie zuvor. Wenn wir auch rings umgeben sind von Ausblicken in die Zukunft, Prophe-

zeiungen und oftmals utopischen Hoffnungen, so hätte niemand je voraussehen können, was die genauen Verwendungsmöglichkeiten mit all ihren Verästelungen sein würden - mit Ausnahme des Soziologen Marshall McLuhan, der, obwohl er nicht vertraut war mit dem Internet-Phänomen, die gesellschaftlichen und kulturellen Folgen der technologischen Ausweitung und Beschleunigung der laufenden Prozesse begriffen hat.[1]

In einer Welt der vielen rauschhaften Neuheitserlebnisse ist das Internet schon eine alte Neuigkeit. Aber es ist ein ziemlich junges Phänomen, und wir befinden uns noch im Prozess des Versuchs, es zu verstehen: aus kulturellem, aber auch aus theologischem Blickwinkel. Nach den Diskussionen und Statements, die in diesem CONCILIUM-Heft vorgestellt worden sind, kehren wir zu der Frage zurück: Was ist die Botschaft dieses Mediums? Wir wollen diese Beiträge nicht im Einzelnen nochmals vorstellen oder auswerten, aber nachdem wir sie gelesen haben, bieten wir hier einige Überlegungen darüber, was es bedeutet, in einer Welt zu leben, die auf neue Weise durch Medien erschlossen wird. Nun, da wir wissen, es wäre naiv zu meinen, dass „der Bund, den es vermittelt, besser sei" als alles, was vorher gekommen ist (vgl. Hebr 8,6), müssen wir fragen: Für welche leibhaftige Verbundenheit *ist* es der Vermittler?

Kultur der Vermittlung: Gestaltung und Erschöpfung

Mit der berühmten These „The Medium is the Message" („Das Medium ist die Botschaft") hat Marshall McLuhan betont, dass nicht nur der Gebrauch der Medientechnologie deren Folgen bestimmt, sondern auch die gestaltende Kraft der Medien selbst. Als „Erweiterungen des Menschen" erweitern sie nicht nur das Bewusstsein und die Erfahrungen jedes einzelnen, sondern sie gestalten sie auch aus. Folglich werden sie, da sie selber kulturelle Konstrukte sind, zu kulturellen Kräften mit einer Macht, die weit hinaus reicht über den Bereich der Kultur. McLuhans berühmte Essays über unterschiedliche Typen von Medien in dem Sammelband *Understanding Media* bieten konkurrenzlose Studien über kulturelle Medienwirkung, aber sie warnen auch vor Erschöpfung der natürlichen und persönlichen Energien, von denen die Medien leben.[2]

McLuhans soziokulturelle Analyse der Medien dürfte wohl für das World Wide Web noch Geltung haben. Das Internet und die von ihm ausgehenden Bewegungen sind im Begriff, unsere Art und Weise, wie wir die Welt sehen und Teil von ihr sind, grundlegend zu verändern, und so verändern sie auch die Art und Weise, auf die Welt einzuwirken - und sie verändern damit die Welt selbst. Wenn aber McLuhan zu der Zeit, als er seine Essays schrieb, mit dem Internet vertraut gewesen wäre, würden wir dieses dann als ein Gestaltungsmedium unter vielen anderen diskutiert haben? Vermutlich nicht, denn das Internet wird mehr und mehr zu einem „Meta-Medium", zu einem Medium, das alle anderen Medien integriert und neu gestaltet. Es besteht aus Texten, aber es ist mehr als Text. Es

wirkt wie der Rundfunk, aber es ist mehr als Rundfunk. Es kann als Fernsehen benützt werden, aber es ist mehr als Fernsehen. Es ist ein Übermittler von Botschaften, aber ... usw. Es umfasst tatsächlich alle elektronischen Medien und noch mehr. Derzeit ist es schon möglich, einen Endpunkt darin zu sehen, dass alle Formen von elektronischen Inhalten durch jedermann unmittelbar veröffentlicht werden können und für jedermann allzeit und überall zugänglich sind - jedenfalls grundsätzlich. In hundert Jahren mag es schwerfallen, an das Telefon, das Faxgerät, den Hörfunk und das Fernsehen als voneinander unabhängige Technologien zu denken. Stattdessen können diese einzelnen Medien, über die McLuhan noch getrennt voneinander reden musste, in Zukunft als bloße Vorreiter für die Entwicklung des Internets gesehen werden. Die zentralisierten und Kontrolle ausübenden Informationsengpässe, die mit ihnen Hand in Hand gingen, könnten dann als Anachronismen betrachtet werden. Die Gestaltungskraft separater Technologien wird integriert werden in ein allumfassendes Gestaltungsmedium, das aufgrund seiner weit ausgreifenden Allgegenwart die Fähigkeit besitzen dürfte, seine Nutzer umzugestalten bis tief hinab auf die Ebene dessen, was sie als Nutzer definiert: Statt Mediatoren zu sein, die Medien in Bewegung setzen, werden sie zu medienbestimmten Menschen, die von einem alles durchdringenden Medium umgeben sind und von diesem sogar unaufhörlich in Bewegung gesetzt werden.

McLuhans Analyse lässt deutlich erkennen, dass es unangemessen wäre, sich Medien als Instrumente in der Hand von Menschen vorzustellen. So wie die Dampfmaschine die Beziehung des Menschen zur Materie radikal verändert hat, so haben Film und Fernsehen seine Beziehung zur Welt des Sichtbaren radikal verändert. Zu erklären, die Medien *sollten* als Werkzeuge in den Händen von Menschen verstanden werden, wie es das Vatikan-Dokument *Ethics in Internet* (2002) getan hat und wie es auch einige Autoren in diesem CONCILIUM-Heft getan haben, impliziert eine normative Behauptung. „Die menschliche Person und die menschliche Gemeinschaft sind Ziel und Maß des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel; Kommunikation sollte von Personen ausgehen und sich an Personen richten, zum Zweck der ganzheitlichen Entwicklung von Personen", behauptet das Vatikan-Dokument.[3] Dies ist Ausdruck einer Einstellung, die zwar von einem echten Interesse an der Humanisierung der Welt bestimmt ist, statt die Welt zu einer mechanisierten Wüste voller Werkzeuge ohne Zweckbestimmung und voller Mittel ohne Ziele zu machen. Die Frage aber ist, ob dies der wirkliche Gegensatz ist: entweder eine Situation, in der Menschen zu Erweiterungen von Maschinen geworden sind, die Sinnlosigkeit produzieren, oder aber eine Situation von Maschinen als Werkzeugen für Menschen, die den Sinn ihrer Welt schaffen. Das grundlegende christliche Symbol der Schöpfung legt nahe, dass Menschen eher dadurch Sinn empfangen, dass sie Teile eines sinnvollen größeren Ganzen sind, als dadurch, dass sie selber Quelle von Sinn sind. Und die Metapher der christlichen Gemeinschaft als „Leib Christi", in dem wir wichtig sind, nicht weil wir für irgendetwas verantwortlich sind, sondern weil wir Glieder dieses Leibes sind, legt nahe, dass unsere wechselseitige Verbundenheit - mit den Worten des

Apostels: die Weise, wie „wir Glieder sind, die einander angehören" (Röm 12,6) - nicht ein Werkzeug zu unserem Heil ist, sondern dass sie selbst die Gestalt ist, die das Heil annimmt.

In hundert Jahren, wenn dieses digitale Zeitalter zu Ende geht, wird McLuhans Warnung, die Medien könnten zu kulturellen Mächten werden, welche zur Erschöpfung der natürlichen und menschlichen Energien führen, sich ausnehmen wir ein Überbleibsel der modernen Spaltung zwischen Natur, Kultur und personaler Freiheit, und sie wird dann eindeutig überholt sein. Es könnte dann unmöglich geworden sein, zu unterscheiden zwischen der von etwas anderem genährten virtuellen Realität und einer sie vermeintlich nährenden natürlichen Welt. Stattdessen könnte es eine Welt aus einer unendlichen Zahl von untereinander verbundenen und unaufhörlich Verbindungen schaffenden Welten geben, die Materie, Geist und freies Handeln zu einer Synthese vereinen. Diese „kosmische" Vision des Internets, in dem alles und jeder potentiell mit jedem anderen in Lichtgeschwindigkeit verbunden ist und in dem wir in einer ständigen Bewegung verbunden, getrennt und aufs neue verbunden werden, würde das Ende der Vorstellung von den Medien als Erweiterungen des Menschen bedeuten.

Tatsächlich würde dies ein Ende der gesamten Idee von Medien nach sich ziehen. In einem gewissen Sinn würde die gesamte Wirklichkeit zu Medien werden. Die jeweils aktuelle Wirklichkeit der Welt wird dann abhängig davon, dass sie durch Medien erschlossen wird, und statt dass die Medien Erweiterungen des Menschen wären, wird die Menschheit als Erweiterung eines allumfassenden Metamediums gesehen werden. Hier erhebt sich die Frage, warum dieses Medium noch „Medium" genannt werden sollte, wenn es doch ein anderes Wort geworden ist für die aus wechselseitig verbundenen Elementen bestehende Wirklichkeit selbst. Mit anderen Worten: Wenn einerseits Medientechnologie nicht eine neutrale kulturelle Macht ist, die einzig und allein die Funktion hat, Menschen und Welten medial miteinander zu verbinden; und wenn sie andererseits als Medium zu fungieren nicht bedeutet, das absorbieren zu müssen, was medial erschlossen wird, dann sind die Probleme, um die es hier geht, das rechte Verständnis dessen, was medial erschlossen wird, und die Verantwortung dafür, dass seine Integrität nicht verletzt wird.[4] In einem gewissen Sinn ist dies eine Neuformulierung von McLuhans Warnung vor Erschöpfung der natürlichen und personalen Energien. Es macht aber auch eine Kritik seiner Idee, dass das Medium eine Botschaft ist, erforderlich; denn es betont die Unmöglichkeit, die Botschaften, welche die Tätigkeit des Mediums bewegen, zu ignorieren. Werden wir durch das Internet, um nochmals Worte des Paulus (Röm 6,13) zu entlehnen, zu Sinnen und Gliedern der Sünde oder der Gerechtigkeit? Und wenn beides zutrifft, wie können wir zwischen dem einen und dem anderen unterscheiden, und wie können wir Gerechtigkeit und nicht Ungerechtigkeit zu dem machen, was dem neuen Leib, der wir sind und zu dem wir immer aufs neue werden, nützt?

Kurz gesagt: Die Idee einer globalen oder gar „kosmischen" Verbundenheit durch das World Wide Web ist mehr als ein utopisches Ideal oder ein antiutopisches Schreckgespenst, das ein monolithisches Medium darstellte, das alles aufsaugte.

Es wirft aber neue Probleme auf bezüglich der Grenzen mediengestützter Kommunikation und der Beziehungen zwischen Menschen, Wirklichkeit und Information. Was hier auf dem Spiel steht, ist weder nur die Verletzung der Integrität der Information noch der Missbrauch der Möglichkeiten des Mediums selbst, vor allem indem gewaltsam in das Leben und die Umwelt von Menschen eingebrochen wird. Gegen derartige Verletzungen ist bereits ein fast kanonisches Einvernehmen gewachsen, für das im Rahmen von harten Debatten in Internet-Gruppen und in vielen Formen einer sogenannten *„Netiquette"* interveniert wurde.

Neben einer solchen Ethik von Webverhaltensregeln, die sich mittels einer demokratischen Offenheit entwickelt hat, die das Internet gezeigt hat und auch weiterhin zeigen wird, bedarf es dringend einer *Ethik der durch Medien ermöglichten Verbundenheit.* Bei dieser Art von Fundamentalethik geht es weder darum, wie zu vermitteln ist zwischen der realen und der virtuellen Welt, noch um die Frage, wie Informations- oder Kommunikationspartner zu behandeln sind. Zur Debatte stehen hier stattdessen die Möglichkeiten und Grenzen der wechselseitigen Verbundenheit, was es bedeutet, in sie einbezogen oder aus ihr ausgeschlossen zu sein und keinen Zugang zu der wechselseitigen Verbundenheit zu haben, von der die menschliche Existenz in wachsendem Maße abhängig ist. In dieser Ethik geht es um Personalität und Relationalität, d.h. die Verfassung des Menschen als Beziehungswesen, um mimetische und kreative Vorstellungskraft, um die Beteiligung an konstruktiver Kontextualität, um das Warum und Wozu virtueller Gesellschaften und um das Ausgeschlossensein als eine Weise des Einbezogenseins. Eine Ethik der durch Medien ermöglichten Vernetzung sollte im Blick haben, dass das Wesen des Menschen dadurch bestimmt ist,

Die Autoren

Erik Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, verheiratet, Vater zweier Töchter und Laiendominikaner. 1976–1984 studierte er Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er 1990 zum Doktor der Theologie promovierte mit einer Dissertation über die Bedeutung der verschiedenen Formen von Befreiungstheologie für die universitäre Theologie: Sporen van de befrijdende God (Kampen 1990). Seit 2004 ist Borgman Direktor des Heyendaal Instituut der Radboud-Universität Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie und auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Veröffentlichungen u.a.: Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I (Baarn 1999); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das ‚neue' Europa" in Heft 2/2004. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman-@hin.ru.nl.

Stephan van Erp, geb. 1966 in den Niederlanden, Studium der Theologie und Philosophie an der Theologischen Fakultät Tilburg und an der Katholischen Universität Nijmegen. Dissertation über Ästhetik und theologische Grundlagen: The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith (Leuven 2004). Derzeit Koordinator der Abteilung Theologie und Medizinische Wissenschaften am Heyendaal Instituut der Radboud-Universität Nijmegen. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der systematischen und historischen Theologie und der Religionsphilosophie. Herausgeber einiger Bücher und Zeitschriften. Anschrift: Heyendaal Instituut Nijmegen, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande. E-Mail: s.vanerp@hin.ru.nl.

dass er unaufhörlich in Verbundenheit mit anderen und anderem lebt, was kein erster Schritt zur Überwindung oder zum Ignorieren von Geschichtlichkeit und Endlichkeit ist, sondern eine neue Weise geschichtlicher und endlicher Existenz. Theologisch gesehen, ist das Internet nicht als eine Entleiblichung zu verstehen, sondern vielmehr als Mittel einer neuen Existenzweise im Dienst einer sich immer aufs neue verleiblichenden Menschheit. So muss eine Ethik der von Medien ermöglichten Verbundenheit versuchen, echte Wege zur Präsenz und Empfänglichkeit in einer immer aufs neue sich verleiblichenden Umwelt zu finden.

Gesellschaft der Vermittlung: Die digitale Stadt als eine immer aufs neue sich verleiblichende Umwelt

Wie sollen wir uns den Zustand eines Lebens in ununterbrochener wechselseitiger Verbundenheit vorstellen? Einer der ersten Versuche, ein Bild für das Internet zu finden, die Metapher der *Datenautobahn,* ist wenig geeignet, um zu erklären, wo das Internet entsteht oder wohin es führen könnte. Diese Metapher steht nur für ein einziges der von McLuhan genannten Kennmale der Medien: die Beschleunigung bereits laufender Prozesse. Das Bild der Datenautobahn bezieht sich nur auf bereits vorhandene Informationen und steht für den Raum, der sich zwischen dem Informanten und dem Informierten auftut. Es beschreibt jedoch nicht die Möglichkeiten der Medien, zu kulturellen Gestaltungsfaktoren eigenen Rechtes zu werden, wobei nur die Frage zu beantworten bleibt, was vermittelt wird und wie verantwortlich zu handeln ist, um dieses Recht nicht zu verletzen.
Andere Metaphern sind verwendet worden, um das Warum und Wozu des Internets zu erklären. Die Metapher der *digitalen Bibliothek* kommt auf für Datenbanken und andere Informationsdienste von Archiven. Sie betont die Veröffentlichung und Speicherung angesammelten Wissens zum Zweck der Erhaltung und der allgemeinen Zugänglichkeit. Die Internet-Suchmaschine Google hat neuerdigs ein Unternehmen unter dem Namen „Google Print" gestartet, um die Erfassung der auf der ganzen Welt vorhandenen Informationen zu organisieren und diese weltweit zugänglich und nutzbar zu machen.[5] Die Bibliotheken der Universitäten von Michigan und Stanford, der *almae matres* von Larry Page und Sergey Brin, zweier Mitbegründer der Riesensuchmaschine, sind die ersten Bibliotheken, die sich einverstanden erklärt haben, dass alle ihre Bestände gescannt und in die riesige Cyber-Library von Google geladen werden, aber mehrere andere werden allem Anschein nach diesem Beispiel folgen. „Den ganzen Reichtum des in den historischen Sammlungen der Bodleian Library angehäuften Wissens so vielen Menschen wie möglich zugänglich zu machen ist ein Herzensanliegen des Engagements der Universität Oxford zugunsten eines lebenslangen Lernens", sagte Reg Carr, der Direktor der Bibliotheksdienste der Universität Oxford.[6] Im Gegensatz zur Metapher der Datenautobahn steht das Bild der Bibliothek für eine gewisse Weise der Betrachtung von Informationen und der

zusätzlichen Möglichkeiten zu ihrem Gebrauch, die das Internet bietet, in diesem Fall nämlich ihre allgemeine Zugänglichkeit. Es ist aber keine Illustration der Weise, wie dadurch das Leben der Menschen beeinflusst wird.

Ähnlich beschreiben andere vielverwendete Metaphern das Was und Warum des Internets, nicht aber das Wohin. Die Metapher der E-Mail, also der *elektronischen Post,* definiert das Internet als ein Kommunikationssystem. Die Metapher *elektronischer Markt* wird verwendet beim Gedanken an Fragen des digitalen Handels, digitalen Geldes und digitalen Eigentums. Schließlich kommt noch die Metapher *digitale Welten* vor in der Beschreibung von geographischen und gesellschaftlichen Hintergründen und des Surfens im Netz, von *groupware* und virtuellen Umweltprogrammen für Vielfachnutzer, von *augmented reality,* Telepräsenz und allgegenwärtigem Computergebrauch.[7]

Die Metapher der digitalen Welten steht für die besonderen und allgemeinen Folgen der allumfassenden Natur des Internets. Sie illustriert den großen Bereich der Möglichkeiten, die das Internet bietet. Sie stellt die digitale Kommunikation jedoch dar als eine Möglichkeit, sich an der Organisation und Zugänglichmachung der bestehenden Wirklichkeit zu beteiligen, statt diese auch als einen Seinszustand zu sehen, der nicht nur von der Entscheidungsfreiheit abhängt, sondern auch von der Unausweichlichkeit des Verbundenseins oder aber von der Möglichkeit, dass wir auch draußen bleiben können oder nur begrenzten Zugang zu den wachsenden Möglichkeiten des Verbundenseins erhalten. Die Postmoderne hat die Wichtigkeit der freien Kommunikation angesichts der kulturellen Fragmentierung und des Pluralismus, die immer mehr zunehmen, betont.[8] Nach einigen Jahrzehnten mit Massenmedien sind die Ansichten der Menschen aber immer homogener geworden, mehr als je zuvor. Dies spiegelt sich wider im Sport, in Kunst und Kultur, Politik und Wirtschaft. Die Metapher *digitale Welt* steht für diese ambivalente Situation von Fragmentierung und Homogenisierung, aber ohne diese in Frage zu stellen oder zu erklären.

Um sich vorstellen zu können, welch weitreichende Bedeutung diese Schwierigkeit der nur undeutlich voneinander zu unterscheidenden Fragmentierung und Homogenisierung im digitalen Netz haben kann, könnte die berühmte Beschreibung von William Gibson, von dem man annimmt, dass er den Begriff *Cyberspace* geprägt hat, hilfreich und attraktiv sein:

„Eine übereinstimmend wirkende Halluzination, die tagtäglich von Milliarden von Menschen, die in jeder Nation im Netz tätig sind gemacht wird, von Kindern, die mathematische Begriffe lernen [...] Eine graphische Darstellung von Daten, die den Datenspeichern jedes Computers im menschlichen System entnommen sind. Eine unausdenkbar komplexe Wirklichkeit. Lichtstreifen, die den Nicht-Raum des Geistes durchqueren, Bündel und Konstellationen von Daten. Wie Lichter einer Stadt, die aufleuchten und wieder erlöschen [...]"[9]

Gibsons prophetische Vorstellung des Cyberspace in seinem Buch *Neuromancer* ist die Vorstellung eines postmodernen urbanen Raumes, in dem man es mit allgemeinen, aber auch sehr örtlich gefärbten Problemen wie Verbrechen, sozialer

Ausgrenzung und Armut zu tun hat. Cyberspace ist der Name einer realen, wenn auch nichträumlichen Welt, die gekennzeichnet ist von der Fähigkeit zu virtueller Präsenz von Menschen und von Interaktion zwischen ihnen mit Hilfe von *icons*, *waypoints* und künstlichen Realitäten. Unserer Ansicht nach hat Gibson mit diesem auf den postmodernen urbanen Lebensverhältnissen basierenden Vorstellungsmaterial eine mehr als andere Metaphern geeignete Metapher für die weitreichenden Folgen des Internets vorgeschlagen. Die *Cyberstadt* ist eine Widerspiegelung gesellschaftlich-wirtschaftlicher Konflikte, geographischer Trennungslinien und kultureller Zusammenstöße, die tatsächlich vorkommen in enorm erweiterten und in hohem Maße polarisierten Stadtgesellschaften, in denen Geschwindigkeit und Bewegungen innerhalb der virtuellen Welt des Cyberspace die Schlüsselmetaphern für neue Erfahrungen im Raum sind, wo Menschen sich sowohl verloren als auch in einem Rahmen gehalten erfahren. In diesem urbanen Labyrinth müssen sie unaufhörlich ihre Nachbarschaften von neuem aufbauen, in denen sie dann immer noch konfrontiert sein werden mit den ablenkenden und als störend empfundenen Umbaumaßnahmen anderer. So wie in einer physisch existierenden Stadt liegen die Wohnungen „böser" und „guter" Nachbarn nah beieinander. Die Menschen sind dabei, sich dagegen zu wehren, dass sie unfreiwillig mit Fremden konfrontiert werden, und sie neigen dazu, sich nur mit solch anderen zu identifizieren, die ihnen ähnlich sind. Im Internet aber verschmelzen die Stadt des Tages und die Stadt der Nacht miteinander. Zivilisierte und aggressive Werbung kommt gleichzeitig daher. Es gibt da Äußerungen reiner Aggression, und zugleich gibt es Anschauungsmaterial, das Sympathie und Mitleid weckt. Die Stadt ist ein Ort der Faszination bedrohlicher, aber auch verlockender Gefahren geworden. Viele Menschen haben nur einen begrenzten Zugang zu dem, was die Stadt zu bieten hat, und so sind sie Opfer der Möglichkeiten, die sie anderen bietet. Die weltweite Internetstadt hat ihre eigenen *misérables.*

Gibson hat einige Aspekte, welche die vorher erwähnten Metaphern angesprochen hatten, integriert, aber er hat auch die Neutralität dieser Begriffe dadurch angezweifelt, dass er ein Bewusstsein bekundete für die Unausweichlichkeit der Disorganisation, die lokale Auseinandersetzungen zwischen der Freiheit und dem Bösen, zwischen Leben in der Öffentlichkeit (sowohl in ihrer Unausweichlichkeit als auch in ihrer Formbarkeit) und Anonymität mit sich bringt. Wie früher einmal Charles Baudelaire versucht er, die an den am wenigsten vermuteten Orten blühenden *fleurs du mal* zu pflücken. Eine zynische Antwort auf diese halluzinatorisch wirkende und düstere Umwelt, so „konsensbestimmt" diese Situation auch sein mag, könnte das vergiftende und alles absorbierende Ergebnis sein. Hier sollten wir wohl an die Metapher der Stadt Gottes als eines Symbols des Ziels aller menschlicher Gesellschaftsbildung und Verbundenheit erinnern; und zwar nicht, um diese so wie in der klassischen Schrift des Augustinus *De civitate Dei* als Gegensatz zu sehen zur *civitas terrena,* die auf einem zutiefst andersartigen Komplex von Werten mit ihren eigenen Göttern gründet, sondern als „das neue Jerusalem, wie es von Gott her aus dem Himmel herabkommt", das aber schon

jetzt verborgen anwesend ist in den chaotischen Auseinandersetzungen der Welt, deren Teil wir sind und die sich in uns verleiblicht, so wie es im Buch der Offenbarung des Johannes geschrieben steht.

In einem theoretischen Rahmen, aber auf der Linie von Gibsons Vision vertritt Scott Lash in seinem Buch *The Critique of Information* die Ansicht, dass die Informationsgesellschaft sich in wachsendem Maße auf Disorganisationen und nicht auf Organisationen gründe.[10] Er beschreibt Disorganisationen als Netz oder „Rhizome", die durch gemeinsame Werte zusammengehalten werden. Sie sind nicht-institutionell, nicht-formell, aber, wie Lash betont, auch ganz nicht-chaotisch. Eine Disorganisation kann viel effektiver und kreativer sein als eine Organisation, gerade obwohl ihr Grundprinzip nicht an einen hierarchischen Komplex von Normen gebunden ist. Wie seit Troeltsch schon viele getan haben, illustriert Lash diesen Gegensatz mit der Unterscheidung zwischen einer Kirche und einer Sekte. Eine Kirche wird gesehen als ein durch normative Regeln verbundenes hierarchisch geordnetes Ganzes, während eine Sekte typischerweise als eine nicht-institutionelle Gruppe von Menschen gesehen wird, die durch gemeinsam vertretene Werte zusammengehalten werden. Gemeinsam vertretene Werte geben der Disorganisation ihre Handlungsfähigkeit und ihre Organisationsprinzipien.

Lashs Theorie berührt das Problem von Wahrheit und Hierarchie, aber er macht es sich zu leicht. Er spricht nicht die Tatsache an, dass das Internet es problematisch macht, sich einen Zustand des Konsenses aufgrund gemeinsam vertretener Werte vorzustellen, obwohl es einer allgemeinen oder gemeinsam hochgehaltenen Ethik bedürfen und sogar immer aufs neue Möglichkeiten schaffen mag, beständig neu ethische Systeme zu bilden. Das Internet hat das Bemühen um Konsens intensiviert, indem es eine riesige Menge von Informationsquellen erschlossen und so die Empfänglichkeit für die Ideen der Wahrheit und der Autorität vermindert hat. Gemeinsam vertretene Werte sind keine Lösung des Problems der Cyber-Disorganisation; und zwar weil eben gerade das Fehlen gemeinsam vertretener Werte und die daraus entstehenden Konflikte hier das Problem sind.

Dies bringt uns zurück zur Idee der Stadt bei Augustinus. Der Hauptgrund für Augustinus, *De civitate Dei* zu schreiben, war die einer heidnischen Gesellschaft und Kultur inhärente Gewalt. Die Götter und die Werte, die sie repräsentierten, standen im Römerreich unversöhnlich gegeneinander. In dieser Situation versuchte Augustinus zu erklären, in welchem Sinn Jesus Christus der *mediator*, der Vermittler von Gottes Frieden für die Menschheit und *selbst* Gottes Friede *ist*: Das Medium ist die Botschaft. Dies könnte auch die letztlich entscheidende theologische Frage sein, die das Internet aufwirft. Und selbst Augustins Antwort, dass Gott in Jesus eine neue Stadt gegründet hat, die verborgen gegenwärtig ist inmitten der Stadt der Gewalt, der Bedrohung und des Ausschlusses aus dieser Welt, kann noch hilfreich sein.

Religion der Vermittlung: Echte Empfänglichkeit und wirkliche Gegenwart

In den vierziger Jahren hat die christliche Theologie den zentralen Gedanken der *kénosis* wiederentdeckt.[11] Dietrich Bonhoeffer hat 1944 in seiner Gefängniszelle den Gedanken entwickelt, dass es in Solidarität mit den gottlosen Zeiten darauf ankomme, vor Gott zu stehen, *etsi Deus non daretur*. Die 1943 beginnende Bewegung der Arbeiterpriester praktizierte gerade das Leben inmitten einer gottvergessenen Welt der Arbeit und der proletarischen Existenz als ein Leben mit Gott. Es wurde mehr und mehr klar erkennbar, dass das Vertreten starker Werte und die Übung einer strengen Autorität keine angemessene Weise mehr sind, der modernen Welt das Evangelium nahezubringen. Statt eine vermittelnde Botschaft auszusenden, verwickelte dieses Verhalten die Kirche in einen Konflikt, der die Armen und Schwachen, an die sich das Evangelium doch angeblich in besonderer Weise wenden sollte, noch mehr zu Opfern machte, als sie bisher schon gewesen waren. Dies verlieh der im Philipperbrief ausgesprochenen Mahnung eine neue Bedeutung: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich selbst und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich [...]" (Phil 2,57). Wenn dies der Grund dafür ist, dass Gott ihn hoch erhoben hat, dann gilt: Seine Hoheit ist verborgen in seiner Niedrigkeit. Das ist es, was die Kirche bedenken sollte. Sie sollte ihre Würde zeigen, indem sie sich nicht fürchtet, sie zu verlieren. Sie sollte dort gegenwärtig sein, wo die Frage nach Sinn am dringlichsten gestellt wird. Sie sollte eher ein Medium für die Frage als bloß eine alte Antwort sein.

Die Botschaft des Internets als eines Mediums in dem Sinne, wie wir es hier dargestellt haben, scheint ja auch eher eine Frage als eine Antwort zu sein. Sie stellt neue Fragen danach, was es denn bedeutet, gerecht, gut und vertrauenswürdig zu sein; was es bedeutet, Teil einer Welt der Ungerechtigkeit, des Bösen und der Falschheit zu sein und sich zu bemühen, diese Situation zu analysieren und zu verstehen. Wir können uns zwar immer sehnen nach einer Situation, in der diese Fragen nicht gestellt werden müssen, genauso wie es schon immer möglich war, der urbanen Situation zu entfliehen und zu einer vermeintlich einfacheren Gesellschaft ländlichen Lebens zurückzukehren. Aber gerade wenn der Gott der biblischen Tradition die Welt nicht im Stich gelassen hat, sondern besonders in solchen Situationen gegenwärtig ist, in denen er am meisten abwesend zu sein scheint, dann können Kirche und Theologie das Internet nicht links liegen lassen und es bloß als einen Werkzeugkasten zu ihrem eigenen Nutzen, als ein Medium für ihre Botschaft verwenden. Autoritativ Werte vermitteln zu wollen, von denen man annimmt, dass es in dem Wirklichkeitsbereich, in den hinein sie dargeboten werden, an ihnen mangelt, bedeutet, diesen Wirklichkeitsbereich in seiner Unsicherheit und seiner Unschlüssigkeit, in seiner Suche nach neuen Antworten im Stich zu lassen. Das theologisch und religiös angemessene Verhalten gegenüber

dem Internet ist nicht das - illusorische - Ausschauhalten nach gemeinsam vertretenen Werten oder nach - vermutlichen - Autoritäten, sondern die Entwicklung einer echten Präsenz im Cyberspace und Empfänglichkeit für das, was dort tatsächlich auf dem Spiel steht. Eine spezifisch religiöse Einstellung gegenüber dem Internet sollte nicht darauf ausgehen, das Medium für eine religiöse Botschaft zu verwenden oder das Internet selbst als eine religiöse Offenbarung zu betrachten. Vielmehr sollte man sich um eine leibliche Präsenz in diesem Medium bemühen, um dann zu sehen, zu hören und zu artikulieren, was da wirklich im Gange ist.

Wie das Evangelium nach Matthäus sagt, war Jesus von Mitleid mit den Menschen erfüllt, „denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben" (Mt 9,36). Seine Reaktion darauf war nicht, sich ihnen als König oder als derjenige anzubieten, der aller Hilflosigkeit durch die Stärkung neuer gemeinsamer Werte ein Ende machen könne. Seine Reaktion war einfach sein Mitleid, das dann zum Aufbau einer neuen Gemeinschaft führte. Alle vier Evangelien bezeugen entsprechend ihrem jeweiligen Stil und ihrer jeweiligen Tonart Jesu heilschaffende Präsenz als Stifter neuer Verbindungen zwischen Menschen und Gemeinschaften, die trotz allen und gerade wegen aller ihrer Unterschiede und Konflikte neu und echt sind. Das Brotbrechen und das Teilen des Bechers beim eucharistischen Mahl sind die letztgültigen Symbole dafür, wie der Apostel Paulus ganz richtig betont (1 Kor 11,17-34). In diesem Sinne ist es die letztentscheidende Sendung der Kirche, auch über das Internet eine eucharistische Gemeinschaft aufzubauen. In dem andauernden Strom der Schaffung, der Unterbrechung und Neuknüpfung von Verbindungen sollten Gemeinschaften echten Mitleids gebildet werden als Zeichen der anwesenden Gottheit und ihres Reiches. Wo Mitleid und Liebe ist, da ist Gott. Eine Erklärung des Vatikanischen Dokuments *Ethics in Internet* aus dem Jahr 2000 ist diesbezüglich bezeichnend. Dort ist zu lesen:

„Virtuelle Realität ist kein Ersatz für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, für die sakramentale Wirklichkeit der anderen Sakramente und für den in einer Gemeinschaft von Menschen aus Fleisch und Blut miteinander gefeierten Gottesdienst. Es gibt keine Sakramente im Internet. Und selbst die hier durch Gottes Gnade möglichen religiösen Erfahrungen sind abseits vom gemeinsam mit anderen Menschen in der realen Welt vollzogenen Handeln unzureichend."

Dies mag stimmen, wenn man sich das Internet als virtuell im Gegensatz zu aktuell und real denkt. Tatsächlich leben wir nicht aufgrund einer virtuellen Gegenwart Gottes, sondern aufgrund seiner realen Gegenwart. In unserer vorliegenden Analyse aber wird unterschieden zwischen Medium und Ersatz. Als ein Medium ist das Internet kein Ersatz für reale Verbundenheit. Es ist vielmehr eine Form - wenn auch nicht die einzige, so aber doch eine sehr wichtige - der Verbundenheit in der modernen Welt. In diesem Sinne mag es im Internet keine Sakramente im engeren Sinne des Wortes geben. Aber es gibt Vollzüge sakramentaler Kommunion und reale Weisen der Gegenwart des Gottes des Mitleids

und der Liebe im Internet. Eine Offenheit für diese Weisen der Gegenwart ist es, was eine fundamentaltheologische Ethik der durch Medien ermöglichten Verbundenheit kultivieren sollte. Dies ist eine Offenheit auf die Orte hin, an denen die Stadt Gottes Gestalt annimmt inmitten der neuen Stadt des Menschen, welche das Internet ist.

[1] Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 2001 (1. Auflage 1964), 8.

[2] AaO., 22f.

[3] Pontifical Council for Social Communications, *Ethics in Internet*, § 3, in: www.vatican.va/roman_curia_councils/pccs/documents/rc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_en_.html).

[4] Vgl. David Pullinger, *Information, Technology and Cyberspace. Extra-connected Living*, London 2001, 33-48.

[5] www.print.google.com.

[6] www.bodley.ox.ac.uk/librarian.

[7] Vgl. Mark Stefik (Hg.), *Internet Dreams. Archetypes, Myths and Metaphors*, Cambridge, Massachusetts 1997, xx-xxi.

[8] Vgl. David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990, 49.

[9] William Gibson, *Neuromancer*, New York 1984, 51.

[10] Scott Lash, *The Critique of Information*, London 2002.

[11] Vgl. Stephan van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, in: Studies on Philosophical Theology 25 (2005), 262-267.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Den Toten zur Ehr', den Lebenden zur Mahnung"

Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt

Felix Wilfred

Am 26. Dezember 2004 stand die Welt wieder einmal unter Schock. Ein verheerender Tsunami überflutete Teile Asiens und Afrikas und tötete mehr als 200.000 Menschen. Felix Wilfred, Professor an der Universität Madras und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, hat in der indischen Zeitschrift Jeevadhara *(Januar 2005) einige Überlegungen zu dieser Katastrophe veröffentlicht. Wir sind dankbar, dass wir seinen Artikel in CONCILIUM abdrucken und unseren Leserinnen und Lesern anbieten dürfen - als Ausdruck unserer Solidarität.*

Das Generalsekretariat von CONCILIUM

„Den Toten zur Ehr', den Lebenden zur Mahnung." So lauten die Worte, die ich auf dem Sockel der Statue eines Gefangenen im ehemaligen Konzentrationslager Dachau eingemeißelt fand. Diese Bronzestatue erinnert an all die unschuldigen Menschen, die im Zuge des menschengemachten Horrors des Nazismus ermordet wurden. Am Nachmittag des 26. Dezember 2004 klangen diese Worte nach in meinen Ohren, als ich in der Küstenregion des Bezirks Kanyakumari in Tamilnadu von Dorf zu Dorf zog, um die grauenhaften Verwüstungen zu sehen, die dieses tragische Geschehen angerichtet hatte. Dies war nun eine Katastrophe, die von der wilden Wut der Natur verursacht war. Sie kann aber genauso gut als eine Mahnung an die Menschheit verstanden werden, ihr Haus in Ordnung zu bringen.

Wir betrauern den Tod von mehr als zweihunderttausend Menschen und ehren ihr Andenken. Viele von ihnen gehören zu den Ärmsten der Armen in Indonesien, Thailand, Sri Lanka, Indien und überall in Ostafrika. Tausende Menschen wurden begraben ohne ein Minimum an Ehrbezeigungen, wie alle Kulturen sie für die Toten vorsehen. Es gab keine Einzelgräber für sie. Sie wurden in Massengräbern beigesetzt, und oftmals konnten selbst ihre engsten Angehörigen sie nicht mehr sehen und identifizieren, weil ganze Familien mitsamt ihren Häusern und allem, was ihnen gehörte, weggeschwemmt worden waren.

Der unersetzliche Verlust ihrer Lieben hinterließ in den Überlebenden tiefen Schmerz, Ängste, Verzweiflung und Traumata. Die große Not der Überlebenden führt dazu, dass „die Lebenden die Toten beneiden" ... Die überwältigende Größe der Tragödie ist auch zu ermessen im Blick auf die fünf Millionen Menschen und Familien, die obdachlos geworden sind. Viele von ihnen leben in überfüllten

Lagern, sind angesichts unzureichender Hygienebedingungen mit der Bedrohung durch Seuchen konfrontiert. Am härtesten getroffen wurden Banda Aceh, die Hauptstadt der Provinz Aceh in Indonesien, die verschiedenen Teile von Sri Lanka sowie die indischen Andamanen- und Nikobareninseln. Die höchste Zahl von Toten, mehr als hunderttausend, wurde aus Indonesien gemeldet. Etwa sieben Prozent der Menschen in Banda Aceh verloren ihr Leben. In Meulboh wurden fünfzig Prozent der Bewohner der Stadt Opfer der mörderischen Wogen.
Da ihre Lieben dahingerafft worden waren und das, was sie zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts brauchten wie die Boote und Katamarane, zerschmettert und von den Strudeln der Tsunamiwogen weggeschwemmt worden war, blicken die Überlebenden nun einer düsteren Zukunft mit wenig Aussichten für ihr Leben entgegen. Wenn wir nun die Toten betrauern und uns solidarisch fühlen mit den verängstigten Überlebenden, müssen wir die Tsunamikatastrophe auch als ernste Mahnung verstehen. Sie muss uns Anlass sein, die Ausgestaltung unserer Welt und unserer Gesellschaftsordnungen sowie ihre Beziehung zur Natur und das Modell der Entwicklung, der Entscheidungsfindung und Prioritäten neu zu überdenken.

Die menschlichen Dimensionen der Katastrophe

Der Verlust so vieler geliebter Menschen und in vielen Fällen die Auslöschung ganzer Familien hat die Opfer mit einem Leid getroffen, für das es keinen Trost gibt. Ihre Lieben wurden ihnen innerhalb von Sekunden entrissen, und dass sie ansehen mussten, wie sie ihnen entschwanden, ohne dass sie sie jemals wiedersehen würden, hat sie tief traumatisiert zurückgelassen. Viele Fischer und ihre Frauen haben nicht nur ihre Boote und Katamarane verloren, sondern auch ihre Sprösslinge, in denen sie ihre Lebensversicherung und ihre Altersversorgung hatten. Nach manchen Schätzungen dürfte die Zahl der toten Kinder bei 50.000 liegen. Der Tod so vieler Kinder bedeutet Verlust der Zukunft. Andererseits gibt es eine große Anzahl von Kindern, die nun verwaist sind, die ihre geliebten Väter und Mütter, Brüder und Schwestern verloren haben. Für die Kinder ist die familiäre Sicherheit und Einbindung wichtig für ihr Heranwachsen, und wenn sie fehlt, bewirkt das zwangsläufig eine Traumatisierung. Dies sind einige der Erfahrungen, mit denen fertig zu werden die Opfer die größte Mühe haben. Und sie werden viel Liebe, Aufmerksamkeit, Hilfe und Unterstützung brauchen, bevor sie ihre Lebenskraft wiedererlangen können.
Bei der Rehabilitationsarbeit neigt man dazu, diese menschliche Dimension zu vergessen. Wenn die Menschen auch der materiellen Hilfe bedürfen, so ist die Stärkung ihrer Fähigkeit, mutig mit der Situation, dass ihnen alle Zukunftsaussichten zerschlagen worden sind, fertig zu werden, für alle noch wichtiger. Die Opfer brauchen viel geduldiges Zuhören und Trost, sie brauchen Menschen, die mitfühlend und solidarisch mit ihnen sind. Viele von ihnen sind noch in Auffanglagern, weil sie ihr Heim verloren haben, weil sie weder einen Ort haben, wohin sie

gehen könnten, noch irgendjemanden, auf dessen Hilfe sie zurückgreifen könnten. Wir stehen hier Menschen gegenüber, die keine Gelegenheit haben, ihre Lieben zu betrauern und sie zu begraben, und die tief in sich von einem Schuldgefühl belastet sind. Geld kann all diese menschlichen Probleme nicht lösen. Dies trifft nirgendwo so sehr zu wie bei den Opfern des Tsunami. Dessen sollten die hochherzigen Spender in den betroffenen Ländern und im Ausland sich bewusst sein.

Nahrungsmittel, Kleidung und Unterkünfte zu bekommen ist nur ein kleiner Teil der von der Tragödie ausgelösten Probleme, während der größere, schwerere Teil die Opfer noch auf lange Zeit verfolgen wird. Wenn eine Mutter, so wie es in Nagapattinnam geschah, versucht hat, ihre vier Töchter eng bei sich festzuhalten, und wenn sie dann die Vergeblichkeit ihrer Bemühungen sieht, weil die wütenden Wassermassen sie ihren Armen entreißen, dann können keine noch so großen Hilfsmaßnahmen das Empfinden des Verlustes, der Leere und des tiefen Schmerzes dieser Mutter heilen. Zusammen mit einer großen Zahl von Menschen in einem Auffanglager zu sein, das mag vielleicht die volle Wucht dieser Tragödie ein wenig dämpfen. Aber wenn die Menschen dann diese Lager verlassen, wird das Empfinden des Verlustes in erdrückender Wucht über sie kommen.

Wenn ich über die menschliche Dimension spreche, dann sollte ich auch das allgemeine Angstgefühl erwähnen, das die Opfer gepackt hat. Jahrhundertelang hatten die Fischer der See die Stirn geboten und gewusst, wie sie mit ihr umzugehen hatten, wenn sie rauh wurde. Nun, am 26. Dezember angesichts des Tsunamis, waren sie fassungslos und hilflos wie andere Menschen, als die Gewalt der Wogen selbst schwere Lastwagen und Autos am Strand überrollte und wie kleine Spielzeuge herumwirbelte. Ich wohne kaum 300 Meter vom Meer entfernt, und ich sehe, wie die Fischer in diesen Tagen am Strand sitzen und auf die See blicken, die sie so grausam behandelt hat, und gelegentlich sehe ich auch, wie sie die verknäuelten Netze entwirren und flicken, die sie retten konnten. Zum ersten Mal seit Menschengedenken fürchten sich die Fischer vor der See, die sie doch als die Quelle ihres Lebensunterhalts und als das Element betrachtet hatten, das ihr Selbstverständnis bestimmte. Die Katastrophe hat dazu geführt, dass sie die See nun in einem ganz anderen Licht sehen.[1]

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 am 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.: Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext (Frankfurt am Main 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Auf der Suche nach der Schleuder Davids" in Heft 5/2004. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

In der Katastrophe vereint

Die Staatsgrenzen haben offensichtlich nichts zu bedeuten für den Tsunami, der die Opfer ohne jeden Unterschied getroffen hat. Aber wie in fast allen Naturkatastrophen wurden die Armen am schlimmsten und in größter Zahl getroffen. Wir sind mit einer Katastrophe konfrontiert, die deutlich gezeigt hat, wie die Geschicke der Menschen miteinander verknüpft sind. Durch die Globalisierung als das Epizentrum wurden Wellen von Diskussionen und Debatten erzeugt. Wie und in welchem Ausmaß unsere Welt eine einzige ist, ist nun kein Gegenstand der Debatte mehr. Alles erschien plötzlich klein angesichts der riesigen Tsunamiwogen, welche die Länder rund um den Indischen Ozean trafen. Indien hat die Tragödie in Bhopal, das Erdbeben in Gujarat und die Überschwemmungen in Orissa erlebt. Nun aber ist dies eine Katastrophe, die es mit anderen Ländern am Rande des Indischen Ozeans gemeinsam getroffen hat. Die Szene der Verwüstung ist überall die gleiche, ob es um Indonesien, Thailand, Sri Lanka oder Indien gehen mag. Die Probleme, vor denen man steht, sind überall ähnlich. Ja, die Erde ist eine einzige; die Menschheit ist eine und dieselbe, wo immer sie leiden mag. Der globale Charakter dieser Tragödie ist zu erkennen in den Tausenden von Toten unter den ausländischen Touristen, die hier zusammengekommen waren aus verschiedenen Ländern, wobei Schweden, Deutschland und Italien die meisten Opfer und Vermissten zählen.

Die Verbundenheit der Menschen ist so tief, dass religiöse Unterschiede dem nicht im Weg stehen können. Dies hat sich erwiesen in ungezählten Geschichten, die erzählt werden über Hilfen für die Opfer vom ersten Augenblick der Katastrophe an. Die Opfer waren die ersten, die anderen Opfern zu Hilfe kamen, ohne nach deren Kastenzugehörigkeit oder Glaubensbekenntnis zu fragen. Obwohl Hilfsorganisationen von verschiedenen Religionen (Hinduismus, Christentum, Islam usw.) geprägt sein mögen, so kamen alle, um ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit jedem beliebigen Menschen zu helfen. Die wohlbekannte, schon seit 480 bestehende Dharga von Nagur nahe Nagapattinam erlaubte erstmals, dass Hindus ebenso wie Christen unterschiedslos auf ihrem Friedhof bestattet wurden. Christliche Schulen und Institutionen wurden in der Zeit der Krise Zufluchtsstätten für Menschen aller religiösen Traditionen. Im Bezirk Kanyamkumari öffnete ein Hinduführer seinen Kalyanamandapam den katholischen Christen, die aus Furcht vor den Tsunamiwogen flüchteten. Dieselbe Erfahrung machte man in anderen betroffenen Ländern. Im Osten von Sri Lanka zum Beispiel wurde die traditionelle Spaltung zwischen Muslimen und Tamilen außer Acht gelassen. Die Muslime versorgten die tamilischen Opfer mit Nahrungsmitteln und boten ihnen Schutz an. Diese Bezeugung von Solidarität ist ein hoffnunggebendes Zeichen. Wir möchten nur wünschen, dass dies nicht ein ad-hoc-Phänomen in Katastrophenzeiten bleibt, sondern zu einem bleibenden Faktor der Kultur und der Lebenswirklichkeit wird. Religionen sollten nicht erst durch brutale Schocks und Katastrophen zu dieser grundlegenden Mitmenschlichkeit in uns allen aufgeweckt werden. Als die Leichen zu verwesen begannen, gab es keine Unterschiede zwischen höheren

und niederen Kasten. Der Gestank war derselbe. Die Absurdität menschengemachter Unterscheidung zwischen rein und unrein konnte nirgends sonst so deutlich bewiesen werden. Ist dies nicht auch ein Lehrstück für die Religionen, herauszukommen aus entmenschlichenden Unterscheidungen zwischen Kasten, die auf der Vorstellung von Reinheit und Unreinheit gründen?

Der Tsunami hat den Vorhang, der Widersprüche verhüllte, weggerissen

Das hässliche Gesicht unserer Gesellschaft und unserer Welt, das sich hinter einem Vorhang verbarg, ist nun vom Tsunami entlarvt worden. Zunächst hat der Tsunami die Widersprüche der derzeitigen indischen Wirtschaftsordnung und der Weltwirtschaft insgesamt entlarvt. In den letzten Jahren wurde die Kritik der Armen und Marginalisierten an der Wirtschaftsordnung, die sie der Möglichkeit beraubte, ihre grundlegenden Lebensbedürfnisse zu befriedigen, von den Hohenpriestern des Neoliberalismus mit dem Argument beantwortet, sie wüssten besser, wie das Land zu wirklicher Entwicklung und Prosperität geführt werden könne. Die Tsunamitragödie hat gezeigt, dass das Land Finanzmittel in Hülle und Fülle hat. Gewiss war die Lage vor etwa fünfzehn Jahren noch anders. Jetzt aber ist Geld offenbar ohne weiteres verfügbar, wenn wir sehen, wie großzügig einzelne und Wirtschaftsunternehmen miteinander wetteifern, für Hilfeleistungen an die Opfer zu spenden.

Dieses Bild einer finanzstarken Schicht, das in der Zeit der Krise sichtbar wurde, steht in völligem Gegensatz zur Situation des alltäglichen Lebens, in dem es den Armen an einer grundlegenden Gesundheitsversorgung, an ausreichender Ernährung und an Arbeitsstellen usw. fehlt, also an allem, was zu einem menschenwürdigen Leben so nötig ist. Wie Amatya Sen vor kurzem in einem Interview bemerkt hat, ist die chronische Unterernährung von Kindern in Indien sehr hoch. Sie liegt auf einem Niveau von 40-60 Prozent.[2] Das ist ein größerer Prozentsatz als selbst in den afrikanischen Ländern südlich der Sahara, in denen die Unterernährung von Kindern 20-40 Prozent beträgt. Was für eine Wirtschaftsordnung ist das, die zulässt, dass Millionen von Kindern verhungern, und die gleichzeitig den Anspruch erhebt, dass ihre Wirtschaft stark ist? Wessen Wirtschaft ist das überhaupt, wem kommt sie zugute, und an welchen Maßstäben soll die Stärke einer Wirtschaft gemessen werden?

Ein anderer Bereich von Widersprüchen ist das Feld der Technologie. Große Ansprüche werden geltend gemacht bezüglich der technologischen Entwicklungen in Indien und in Asien insgesamt. Es ist geplant, die Biotechnologie in den kommenden Jahrzehnten zum wichtigsten und aussichtsreichsten Feld der Erneuerung zu machen. Millionen werden in Asien für die technologische Forschung und die Anwendung ihrer Ergebnisse investiert. Bei all dem waren Indien und die anderen betroffenen Länder wie Thailand, Sri Lanka und Indonesien nicht fähig, die Armen davor zu schützen, dass sie zur Beute der Wogen wurden. Das

hohe Niveau der zu industriellen Zwecken angewandten Technologie steht im Widerspruch zum Fehlen eines Minimums an technologischem Aufwand zum Schutz der Armen. Dies gilt ebenso für Indien und Asien wie für den Rest der Welt.

Nehmen wir z.B. den Fall der Kommunikationstechnologie. Unsere Welt wird derzeit als „globales Dorf" bezeichnet, vor allem wegen der Schnelligkeit der Kommunikation, die ihre verschiedenen Teile miteinander verbindet. Die Luft ist voll von Computerjargon und einem Stimmengewirr von Kommunikationsschlagwörtern. Und dennoch: Als es um die Frage des Schutzes der Opfer ging, die ihr Leben in den Tsunamiwogen verloren, hat die Kommunikation elendiglich versagt. Es gab keine eigentliche Infrastruktur der Kommunikation und keine Eventualpläne zur Evakuierung von Menschen in Notzeiten. Mehr als zwei Stunden vergingen, nachdem die Wogen Nagapattinam und Chennai an der bengalischen Küste getroffen hatten, ehe die mörderischen Wogen Kanyakmumari erreichten. In diesem Bezirk, in dem fast tausend Menschen gestorben sind, von denen viele Kinder waren, hätten Menschenleben gerettet werden können, wenn es eine größere Wachsamkeit gegeben hätte, wenn über die Ereignisse informiert worden wäre und wenn Planungen für den Notfall getroffen worden wären. Manche Überlebende haben mir erzählt, dass die Menschen in den Dörfern an der Küste tatsächlich an den Fernsehgeräten gesessen und Berichte über die Katastrophe in Nagapattinam und Chennai gesehen hätten. Wo waren die Technologie und die Kommunikation in diesem Augenblick? Wo waren die Experten? Ihre Unfähigkeit, in diesem Augenblick die Auswirkungen vorauszusehen und die Menschen zu warnen, hatte nicht zufällig solch katastrophale Folgen.

Wir müssen nachdenken über die diesbezüglichen Widersprüche auf globaler Ebene. Die Technologie ist zu einem Mittel geworden, das ausschließlich das Leben derjenigen schützt, die sie sich leisten können, und nicht das Leben armer Männer, Frauen und Kinder. Ich denke hier an das Tsunami-Warnzentrum, an dem 26 Länder rund um den Pazifischen Ozean einschließlich Nord- und Südamerika beteiligt sind. Es gibt offenbar genügend Belege dafür, dass das Gutachten, wonach ein Tsunami die Länder rund um den Indischen Ozean treffen könnte, bekannt war. Und dennoch wurde diese Information nicht weitergegeben, weil diese Länder nicht zum „Club" der Länder gehören, die das Tsunami-Warnsystem haben. Wenn dies stimmt - wie es tatsächlich immer eindeutiger ans Licht kommt -, wirft das ernste Fragen nach der moralischen Verantwortung auf. Dass Menschen das Leben von Tausenden armer Fischer und ihrer Frauen dadurch in Gefahr haben bringen können, dass sie lebenswichtige Informationen über Sicherheitsprobleme zurückgehalten haben, macht sie zu Mördern, die nicht weniger verabscheuenswürdig sind als Kriegsverbrecher. Selbst wenn man annehmen könnte, dass es Bemühungen gegeben hat, über die drohende Gefahr zu informieren, dann haben die Kommunikationsnetze einfach versagt. Welche Ironie, dass dies in einer Welt geschehen konnte, die prahlerisch von einer „Kommunikationsrevolution" redet! Was auch immer an Kommunikation und Warnung dagewesen sein mag, es war doch „für allzu viele zu wenig und zu spät".

Was wir schon herausgefunden haben, ist dies: Technologie kann aufgrund ihrer schändlichen Auswirkungen töten. Es gibt aber noch einen anderen Aspekt: Sie kann tödlich wirken dadurch, dass sie monopolisiert und zu einem Instrument der Privilegierten gemacht wird. Rassismus, Aufspaltung in Reine und Unreine, Hierarchie sind einige der traditionellen Formen von Diskriminierung. Die Technologie hat sich nun in diese infame Liste eingereiht. Sie ist so angelegt, dass sie den Hohen und den Niedrigen, den Reichen und den Armen auf unterschiedliche Weise zu Diensten steht. Der Tsunami hat den Vorhang weggerissen, so dass wir nun alle diesen hässlichen Aspekt einer an den Interessen der Reichen orientierten Technologie in der globalen Welt und ihre atomisierte hohe Spezialisierung sehen können, wo niemand mehr verantwortlich ist. Es ist die Rede davon, dass einer von denen, die aus dem Warnsystem die Signale von dem aufgefangen hatten, was auf dem Grund des Ozeans vor sich ging, dies nicht weitergegeben hat aus dem einfachen Grund, weil es, wie er sagte, nicht sein Job war![3]

Der Tsunami und die Umwelt

Aus diesem grauenvollen Geschehen sollte etwas im Hinblick auf die Umwelt gelernt werden: Der Tsunami ist ein Weckruf, der uns auf Dinge aufmerksam machen sollte, die unsere Erde durch die globale Erwärmung noch schlimmer treffen könnten. Diese Erwärmung ist keine Gefahr, die wir bequem auf sich beruhen lassen könnten, um sie später zu bedenken. Sie ist bereits im Gange, und ihre Ergebnisse könnten sich in der Natur katastrophal und apokalyptisch auswirken. Eine Überschwemmung der Erde durch die Meere gleich der in der biblischen Erzählung von der durch Regen ausgelösten Sintflut zu Noachs Zeiten wäre etwas, das die Konsumentenwelt selbst hervorbringt. Der heutige ungezügelte Konsumismus bedeutet die Überschwemmung von morgen, wenn es stimmt, was die Experten uns über die globale Erwärmung sagen - und dies scheint mehr und mehr zuzutreffen. „Die größten Umweltverschmutzer der Erde", die Vereinigten Staaten von Amerika, scheinen sich nicht ernstlich dafür zu interessieren, da es ihren derzeitigen Lebensstil einer Überflussgesellschaft betreffen könnte. Wie seltsam, dass diese imperiale Macht sich immer noch weigert, das Kyoto-Protokoll zur Begrenzung des Kohlendioxid-Ausstoßes zu unterzeichnen. Die Armen von morgen werden für diese unvernünftige Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft zahlen müssen. Es wird z.B. berichtet, dass die *Schweizerische Rückversicherung* für Schadensmeldungen, die allein im Zusammenhang mit Naturkatastrophen im Jahr 2004 eingereicht wurden, hundert Milliarden Dollar ausgezahlt hat.[4] Wenn wir die Millionen von Menschen in der in Entwicklung befindlichen Welt, die nicht versichert sind, sowie die Schäden, die sie erlitten haben, in Rechnung stellen, dann ist das Bild des Ausmaßes der uns betreffenden Naturkatastrophen einfach schwindelerregend.

Eines, was der Tsunami klar gemacht hat, ist die Tatsache, dass er dort, wo es Schutzmaßnahmen gab, nicht diese Wirkung gehabt hat. Es heißt, dass Anda

Pradesh in Indien nicht vom Tsunami getroffen wurde, weil die Mangrovenbäume als Puffer und Schutzschilde gegen den Ansturm der Wogen dienen. Ähnliche Maßnahmen, die in Vietnam getroffen worden waren, haben zum Schutz der Menschen im Mekongdelta geholfen. Derartige Maßnahmen müssen in Gebieten, die anfällig sind für Naturkatastrophen, intensiviert werden, und so werden sie die wirksamsten Mittel zur Minimierung von Problemen in Krisenzeiten sein.

Tsunamis sind ein selten vorkommendes Phänomen, und wir rechnen nicht damit, dass sie alljährlich passieren. Aber was die armen Fischer und ihre Frauen brauchen, ist alltäglich geschehender Schutz vor der unaufhörlichen Erosion, die im Gange ist. In vielen Dörfern hat das Meer in langsamer, aber stetiger Erosion Hütten und Baracken der Armen weggespült. Der Erosion könnte man zuvorkommen durch unmittelbare Maßnahmen, indem man etwa große Steinwälle am Strand anlegte. Es wurde festgestellt, dass einige wenige Dörfer und die Stadt Pondicherry aufgrund solcher Maßnahmen verschont blieben. In den meisten Küstenregionen aber - vor allem in den besonders verwundbaren niedrig gelegenen - fehlt jeder derartige Schutz. Die Tragödie, die sich ereignet hat, sollte den Staaten als Mahnung dienen, der Rettung des Lebens der Armen den Vorrang vor dem Schutz der Reichen einzuräumen. Wenn die Staaten nur ein Zehntel dessen aufwenden würden, was sie für die Sicherheit der Privilegierten tun, würden die Dinge anders aussehen.

Es gibt eine Korrelation zwischen den Lebensverhältnissen in normalen Umständen und in Not- und Krisensituationen. Die Erfahrung hat gezeigt, dass es überall dort, wo es eine bessere Infrastruktur gibt, leichter ist, außerordentlicher Not- und Krisensituationen Herr zu werden. Das gilt auch für die Tsunamikatastrophe. Ein Staat, der in normalen Lebenssituationen für die Menschen nicht die nötigen Infrastrukturmittel vorsieht, wird nicht imstande sein, sie in Krisenzeiten zu schützen. Die Heimsuchung durch den Tsunami hat deutlich gezeigt, wie ärmlich die durch die Infrastruktur gebotenen Lebensmöglichkeiten sind. An verschiedenen Orten waren die Zivilverwaltung und die Staatsmaschinerie an den entscheidenden Tagen nach der Katastrophe offensichtlich abwesend. Die Überlebenden hatten das Empfinden, dass sie zur Zeit ihrer schlimmsten Krise vom Staat im Stich gelassen wurden, da dieser keine Vorbereitungen zur Bewältigung der Situation getroffen hatte.

Die Phase der Hilfe und der Rehabilitation

Es wurde erzählt, ein Arzt habe gefragt, wie er denn einer Frau, die alle ihre Lieben verloren hatte, sagen könne, sie solle ihr Trinkwasser abkochen. Dies kann eine Ahnung von den Problemen und Schwierigkeiten der Hilfs- und Rehabilitierungsarbeit nach der Tsunamikatastrophe vermitteln. Die Reaktion auf den Tsunami begann damit, dass man sich in eine Aktion zur Lebensrettung stürzte, obwohl noch mehr Menschenleben gerettet worden wären, wenn der Staat und seine Maschinerie wachsam gewesen wären. Zu dieser Reaktion gehörte auch der

Versuch einer Erhebung der in jedem Land, in jeder Region und in jedem Dorf entstandenen Schäden. Gleich anschließend daran folgten Bemühungen, den Entwurzelten Schutz und Unterkunft zu verschaffen und ihnen Kleidung sowie medizinische erste Hilfe usw. zukommen zu lassen. Doch die schwierigste und herausforderndste Phase, die größere Ausdauer fordert, wird erst kommen. Dabei wird es darum gehen, die betroffenen Opfer zu rehabilitieren und sie durch die Vermittlung von Arbeitsmöglichkeiten zu befähigen, auf den eigenen Beinen zu stehen. Wir können nur wünschen, dass die Opfer wirklich wieder in einem eigenen Heim angesiedelt werden und dass sie die Möglichkeit erhalten, sich in Zukunft selber ihren Lebensunterhalt zu verschaffen. Diese Rehabilitierungsarbeit wird länger dauern. Um einen Satz der Bibel anzuwenden: „Selig sind, die standhalten" - in dieser anspruchsvollen Aufgabe, die Opfer zu begleiten in ihrem Versuch, wieder Fuß zu fassen.

Wir sollten sorgsam darauf achten, Hilfe und Rehabilitation nicht als eine Arbeit von außen kommender Kräfte und Agenturen zu betreiben. Am wichtigsten für das Gelingen einer Dauerlösung ist die Mitwirkung der ganzen Gemeinschaft. Dies gilt für alle Ebenen. Und dies lässt die Rehabilitationsarbeit sogar als noch herausfordernder erscheinen. Erfahrungen in verschiedenen Teilen des vom Tsunami getroffenen Gebietes lehren uns, dass Rehabilitation ein Gemeinschaftsprojekt ist und nicht von Organisationen oder Agenturen geleistet werden kann, wie sehr sie auch im Besitz von materiellen Hilfsmitteln sein mögen. Am wichtigsten ist die Einbeziehung der Mitarbeit der betroffenen Gemeinschaft. In sehr vielen Gebieten verursacht die Arbeit von Freiwilligenorganisationen wegen der mangelnden Einbeziehung der Aktivität der Menschen am Ort nicht wenig Verwirrung bei der Hilfs- und Rehabilitationsarbeit.

Einseitige Prioritäten

Wir können nicht davon absehen zu vermerken, dass weltweit Milliarden Dollars in Forschungsarbeiten und in die Anwendung von Technologien investiert werden, die denen zugute kommen, die das Geld haben, sie zu nutzen. Man mag argumentieren, dass die Ergebnisse dieser technologischen und wissenschaftlichen Forschungen im Lauf der Zeit nach unten durchsickern und auch den Armen zugute kommen werden. Diese Aussicht muss gar nicht bestritten werden. Aber der Schwachpunkt dieses Arguments ist, dass es sich hier um einen Ansatz handelt, der von oben und nicht von unten beginnt. Wissenschaft und Technologie müssen näher bei den Menschen insgesamt und besonders bei den Armen sein. Damit will ich sagen, dass die Technologie sich auf das Leben und die Sicherheit der Armen hier und jetzt konzentrieren sollte, mag es sich dabei um den Schutz vor den Unbilden der Natur oder um die Gesundheitsprobleme handeln, welche die Armen am meisten betreffen. Der Tsunami erinnert uns mit aller Macht daran, dass wir unsere Prioritäten richtig bestimmen müssen. Das geht sowohl die

Gemeinschaft der Wissenschaftler als auch den Staat sowie alle Politiker und Planer an.
Das bedeutet, dass Mittel und Maßnahmen, welche die Menschen selbst in die Sorge um ihre Sicherheit einbeziehen, Aussicht auf größeren Erfolg haben. Ein sehr sprechendes Beispiel dafür ist das, was in Bangladesh gelungen ist. Bangladesh, das Jahr für Jahr von der Furie der Zyklone und Überschwemmungen heimgesucht wurde, hat gelernt, ein Gemeinschaftssystem des Selbstschutzes aufzubauen. Mit der Hilfe der Menschen am Ort wurden an die 2000 Zyklon-Schutzzentren gebaut, welche die Menschen der niedriggelegenen und verwundbarsten Küstengebiete schützen. Bangladesh hat auch eine Armee von mehr als dreitausend Freiwilligen gebildet, die in Katastrophenschutz ausgebildet worden sind; und diese sind ständig auf der Wacht, diskutieren in regelmäßigen Zeitabständen untereinander. Sie sind ausgerüstet mit solch einfachen wie wirksamen Kommunikationsmitteln wie lokalen Radiosendern und Megaphonen, um die Bevölkerung bei drohenden Naturkatastrophen alarmieren zu können.
Die Säumigkeit des Staates, die ich erwähnt habe, kann erklärt werden aus der Einseitigkeit der globalen politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Seit 1989 leben wir in Asien in einer Zeit des ungezügelten Kapitalismus und Neoliberalismus. Die Zeit der gesunden gemischten Wirtschaftspolitik ist vorbei. Das Ideal des Wohlfahrtsstaates, das gedacht war als eine wichtige Institution, welche die skrupellose und ausbeuterische Umtriebigkeit des Spätkapitalismus in Schach halten sollte, hat sich in Luft aufgelöst. Das hat dazu geführt, dass die Armen im Stich gelassen wurden vom Staat, der zu den Reichen hält und nicht zögert, Gunsterweise an die Unternehmen auszuteilen. Ob es nun um Indonesien, Sri Lanka, Thailand oder Indien geht: Die Situation ist diesbezüglich überall dieselbe.

Die importierten „Retter"

Es gibt einen alten und mittlerweile mit scheinheiliger Routine immer von neuem erzählten Mythos, wonach die entwickelten Länder des Westens die Retter aus allen die armen Länder treffenden Katastrophen seien. Der Tsunami stellte den Breitwandbildschirm dar, auf den dieses Bild auf bisher nie dagewesene Weise projiziert wurde. Man muss die Medien nicht erst darüber belehren, wie man Dinge aufblasen kann. Ich kann mir gut vorstellen, wie die westlichen Medien zeigen konnten, wie die edelmütigen Ritter aus dem Westen mit Material und Geld herbeieilten, um die Schwachen in den betroffenen Regionen zu retten. Diese Bilder müssen mit den aktuellen wirklichen Tatsachen konfrontiert werden. Was verschleiert wird im Bild des als Retter auftretenden Westens, ist die Tatsache, dass der überwältigende Anteil menschlicher und materieller Hilfen am Ort aufgebracht und der schwierigste Teil der Rettungsaktionen von den ortsansässigen Menschen selbst geleistet wurde. Dies gilt in großem Maßstab für alle betroffenen Länder und besonders für Indien. Als Indien ausländische Hilfe

ablehnte, war dies keine dünkelhafte Anmaßung. Das Land hat so viel menschliche und materielle Ressourcen, dass es selbst mit solchen Katastrophen fertig werden kann. Dieselbe Haltung hat auch Thailand eingenommen. Das mag manche Westler verletzen, die gern sähen, wenn Indien und andere Länder sich wie Bettler mit ihren leeren Schüsseln an den Westen wendeten und an seine Freigebigkeit und moralischen Gefühle appellierten. Sie mögen das Empfinden haben, man mache ihnen die Möglichkeit streitig, den guten Samariter zu spielen.

Nicht zu bezweifeln sind das tief empfundene menschliche Mitleid und die Solidarität, die einzelne Menschen in den westlichen Ländern bewegen, Menschen in Not die Hand zu reichen und ihnen, so gut zu sie können, zu helfen. Wir wissen diese Mitmenschlichkeit und dieses Bewusstsein der Solidarität zu schätzen. Problematisch aber ist es, wenn Staaten und Institutionen aus der Hilfe, die sie leisten, Politik machen und ihre Leute mit verzerrten Bildern des Ausmaßes dieser Hilfe irreführen. Es mag interessant sein zu bemerken, dass die von Mata Amirtandamayi, einer Dame aus dem indischen Bundesstaat Kerala, für die Tsunamiopfer des Landes gespendeten annähernd 20 Millionen US-Dollar ein wenig mehr sind als die 15 Millionen, die G. W. Bush, der Präsident der reichsten Nation der Welt, zunächst für alle Tsunamiopfer ganz Asiens versprochen hat! Was die *New York Times* zu dem Bild bemerkt hat, das der Durchschnittsamerikaner sich von der Hilfe macht, die sein Land leistet, könnte bei anderen westlichen Nationen wohl sehr ähnlich sein: „Nach einer Umfrage glaubt die Mehrheit der Amerikaner, dass die Vereinigten Staaten 24 Prozent ihres Budgets für Hilfe an arme Länder ausgeben; tatsächlich aber geben sie wohl weniger als ein Viertel Prozent dafür aus."[5] Eric Schwartz, der in der Zeit der Clinton-Regierung Seniordirektor der Abteilung für multilaterale und humanitäre Angelegenheiten im Nationalen Sicherheitsrat war, bemerkt: „Selbst nach dem vom Präsidenten im Jahre 2002 gemachten Vorschlag, das US-Engagement für Entwicklungshilfe zu verstärken, gaben die Vereinigten Staaten im Jahre 2003 immer noch weniger als 0,2 Prozent ihres Bruttosozialprodukts für Entwicklungshilfe aus, was uns auf der Liste der etwa 20 industrialisierten Länder auf den letzten Platz rückte."[6]

Vermutlich ist im Westen nur wenig gesprochen worden über den Umfang der auf Ortsebene aufgebrachten Hilfen finanzieller und anderer Art, und dies gilt in unterschiedlichen Graden für alle vom Tsunami getroffenen Länder. Ein anderer Aspekt der gesamten Hilfsaktivitäten ist, dass die gesamte Hilfe, sowohl die von ortsansässigen Menschen wie die aus dem Ausland kommende, aufhören könnte, wenn der Schock der Tragödie nachgelassen hat. Man wird die Opfer vergessen, und dies zu einem Zeitpunkt, an dem mehr substantielle Hilfe und dauerhafter Beistand vonnöten ist - beim Aufbau der Häuser, bei der Anschaffung der Geräte zum Fischen oder bei der Schaffung von Arbeitsplätzen. Dieser Teil der Antwort ist nicht leicht. Vermutlich werden nur wenige übrigbleiben, um den Opfern zu helfen. Könnte das anders werden? Wir können dies nur hoffen.

„Barmherzige Samariter" treffen sich in Jakarta

Der Imperialismus ist clever, und er versteht es, sich schnell in das Gewand des Samariters zu kleiden. Wir können nur hoffen, dass das lautstark ausposaunte Gipfeltreffen in Jakarta, das einige der herrschenden Mächte als Hilfeleister zusammengebracht hat, nicht wieder einmal zu einer Übung in Scheinheiligkeit mit oberflächlichen und vorhersagbaren Beileids- und Solidaritätsadressen wird. Wie gut ein Pudding ist, beweist sich erst, während er gegessen wird. Wenn dies nicht ein Gipfeltreffen mit bloßen Versprechungen werden soll, muss die zugesagte Hilfe wirklich unverzüglich und ohne Aufschub geleistet werden. „Gleich getan ist wohlgespeist." Hilfe, die gleich jetzt ankommt, kann viele Menschenleben retten. Zu fürchten ist aber, dass - wie schon in der Vergangenheit - nur ein Bruchteil der versprochenen Hilfe wirklich geleistet werden wird. Überdies ist auch zu fürchten, dass die schon für irgendwelche andere Notsituationen versprochene Hilfe nun zu den Tsunamiopfern umgeleitet wird. Dies ist keine unbegründete Befürchtung, und sie kam schließlich aus dem Mund Kofi Annans, des Generalsekretärs der Vereinten Nationen, als er mahnte, die Spender sollten „nicht Peter berauben, um Paul zu zahlen".

Die in den ersten Tagen der Katastrophe von manchen der herrschenden Mächte gezeigte gefühllose Gleichgültigkeit und Apathie, die deutlich erkennbar war angesichts der lächerlichen paar Pfennige, die sie als ihre Hilfen in Aussicht stellten, wurde einigermaßen wiedergutgemacht vom Gipfeltreffen in Jakarta; so könnten sie zumindest meinen. Das Zurschaustellen von Solidarität in Jakarta bot diesen Mächten die Möglichkeit, gegenüber den Ländern rund um den Indischen Ozean eine gewisse Kontrolle zu behaupten. Wir möchten wünschen, dass die Führer der herrschenden Mächte, die sich von den Zerstörungen durch die Wogen so schockiert zeigten, als sie über die betroffenen Länder hinwegflogen, dies auch im Irak und in Afghanistan tun, so dass sie aus dem Flugzeug die dort angerichteten Schäden, die getöteten unschuldigen Menschen und die zerstörten Wohnhäuser sähen, für die sie aber nicht den Tsunami anklagen könnten, sondern nur sich selbst und ihre Kriegstreiberei und ihre räuberischen Wirtschaftsinteressen. Wenn es keine wirkliche Reue angesichts der Verwüstungen im Irak und in Afghanistan gibt, dann kann die von den herrschenden Mächten nun gezeigte Solidarität nur als ein Schauspiel auf der Bühne des Welttheaters gedeutet werden. Ich erinnere mich an ein in meiner Muttersprache, dem Tamilischen, gebräuchliches Sprichwort: „Der Wolf vergoss Tränen, weil das Lamm vom Regen nass wurde."

Der Tsunami und der weltweite Tourismus

Es gab eine große Zahl von aus dem Westen kommenden Touristen, die in den verschiedenen vom Tsunami getroffenen Ländern, vor allem auf der Insel Phuket in Thailand, getötet wurden. Während wir darüber trauern, dass sie ihr Leben

verloren haben, ist uns der Tsunami zugleich eine Mahnung im Blick auf den gegenwärtigen Zustand des Tourismus, vor allem auf die Art und Weise, wie er in den entwickelten Ländern propagiert wird. In den vergangenen Jahren war ich mit der „Ecumenical Coalition on Third World Tourism" verbunden, in der wir bereits vor zwei Jahrzehnten begonnen hatten, uns kritisch einzumischen und nachzudenken über die überhandnehmende Ausbeutung in dieser Art von Tourismus, wobei vor allem Frauen und Kinder betroffen sind, um von anderen Aspekten dieser Unterhaltungsindustrie zu schweigen.

Unglücklicherweise betrachteten Länder wie Thailand, Sri Lanka und Indonesien, die in das herrschende Wirtschaftssystem verwickelt sind, den Tourismus als ein Mittel zur Ankurbelung ihrer Wirtschaft. Dabei bedachten sie aber nicht die sozialen und kulturellen Folgen und die Menschenrechtsverletzungen, die dies mit sich bringt. Tourismus ist eine launische Angelegenheit, und in jedem beliebigen Entwicklungsland darauf zu bauen, wäre unklug. Wenn Tourismus auch gut ist für die Schweiz oder Österreich, so gilt das nicht auf dieselbe Weise für sich entwickelnde Länder wie Thailand und Sri Lanka. Wenn westliche Touristen auf die Suche nach tropischen Paradiesen gehen, dann kostet das die Menschen des betroffenen Landes ihre Würde, ihre Rechte, ihre Kultur und ihre Umwelt. Die Regierungen dieser Länder haben dem Vorschub geleistet mit der Förderung einer Industrie, von der die örtlichen Zwischenhändler und die ausländischen Reiseunternehmen profitieren, die den Armen nur einige Krümel übriglassen.

Der Tsunami sollte als eine heilsame Warnung dienen. Die Armut der ortsansässigen Menschen und ihre Mutlosigkeit lassen sie die Touristen aus den Ländern der Überflussgesellschaft als Halbgötter und Halbgöttinnen erleben, und dies könnte eine sehr demütigende Erfahrung für die ortsansässigen Menschen sein. Es ist nicht verfehlt, von *Opfern der Tourismusindustrie* zu sprechen. Auf die bestmögliche Weise die Touristen zu bedienen, bedeutet für die ortsansässigen Menschen, dass ihnen solch wichtige Ressourcen wie Wasser, Energie und Nahrungsmittel entzogen werden, was um so mehr gilt, als die nach Asien kommenden Touristen denselben konsumistischen Lebensstil aufrechterhalten wie den in ihren Heimatländern üblichen, wobei ihre Ansprüche die vorhandenen mageren Ressourcen der ortsansässigen Menschen überfordern. Hat also der Tourismus nicht einen räuberischen Charakter angenommen?

Der Tourismus kann nicht auf die derzeit übliche Weise weiter praktiziert werden. Er muss radikal neu überdacht werden. Es mag für viele überraschend sein zu hören, dass *der Tourismus die größte Industrie der heutigen Welt* ist. Nun, da der Tourismus so viele Menschenleben gekostet hat, ist es höchste Zeit, die Mythen zu entlarven, die sowohl von nationalen als auch von internationalen Agenturen der Tourismusindustrie verbreitet werden. Der Tsunami ist eine günstige Gelegenheit für uns, ernsthaft nachzudenken über die Auswirkungen dieser Tourismusindustrie auf die Armen in den asiatischen Gastländern. Themen wie Sex-Tourismus und mit Tourismus verbundener Kindermissbrauch müssen jetzt angepackt werden.[7] In Asien müssen wir die Gelegenheit beim Schopf packen, diese

Dinge, die verborgen sind unter dem Glamour und der Werbung der Tourismusindustrie, welche Männer und Frauen aus dem Westen anlocken, zur Sprache zu bringen. Aber welche realen Erfolgsaussichten gibt es da? Wird der Tsunami den Zustrom von Touristen in asiatische Länder bremsen? Oder ist der Tsunami vielleicht nur eine zeitweilige Unterbrechung, ehe man wieder zu den alten Praktiken zurückkehrt?

Abschließende Überlegungen: Silberstreifen am Horizont

Nach der anfänglichen Aufwallung von Sympathie und Solidarität sind die Überlebenden und die Opfer in Gefahr, aus dem öffentlichen Gedächtnis ausgelöscht zu werden. Es wird viel Triviales geben, mit dem die Medien sich um ihres eigenen Überlebens willen befassen müssen. Es wird um Cricket, Baseball und die Sportstars gehen, um Hollywood und die Bollywood-Prominenz. Wenn die Medienleute zurückblicken, wird ihnen der Tsunami als ein Intermezzo in ihren behaglichen Lebensgewohnheiten erscheinen. Die Befürchtung, dass die Tsunamiopfer sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene in Vergessenheit geraten werden, ist realistisch.

Die Auswirkungen der Tsunamitragödie haben auch die Veränderungen, die in den allerletzten Jahren stattgefunden haben, enthüllt. Die Aktivisten der Hilfswerke und andere auf diesem Feld Tätige können nur tief beeindruckt sein von dem Bewusstsein der Würde bei den Opfern, das sie trotz allem nicht verloren haben. Ja, selbst wenn sie alles verloren hatten, so war das einzige, was unbeschädigt geblieben war, ihre Selbstachtung. Tatsächlich waren das in den meisten Fällen Menschen, die ihren Lebensunterhalt durch ihre harte Arbeit als Fischer und in der Fischindustrie arbeitende Frauen oder als fleißige Arbeitskräfte in anderen Berufen verdient hatten. Ihre harte Arbeit war für sie eine Quelle ihrer Selbstachtung und ihrer Würde. Die Hilfs- und Rehabilitierungsarbeit kann dies nicht einfach ignorieren. Ein deutliches Zeichen der Selbstachtung war es, wenn die Opfer sich mancherorts weigerten, die getragenen Kleidungsstücke, die ihnen zugeworfen wurden, anzunehmen. Die Menschen des „gekreuzigten Volkes", an das uns Jon Sobrino immer wieder erinnert, haben ihre Würde und Selbstachtung nicht verloren, und darum sollte man ihnen nicht getragene, sondern neue Kleidungsstücke geben. Die Leute aus der indischen Mittel- und Oberschicht, die Mitleid empfinden, können sicherlich die Mittel dazu aufbringen. Ferner muss die Rehabilitierungsarbeit auf der Basis von am Ort vorhandenen Ressourcen getan werden, und - was noch wichtiger ist - sie sollte auf eine solche Weise getan werden, dass die örtliche Gemeinschaft die führende Kraft ihres eigenen Wiederaufbaus ist. Die Menschen müssen aktiv beteiligt sein an den ihre Zukunft betreffenden Entscheidungen. Dies wird ihrem Empfinden für Selbstachtung entsprechen.

Diese Katastrophe von apokalyptischen Ausmaßen, die unsere asiatischen

Länder heimgesucht hat, hat auch den Triumph des menschlichen Geistes sichtbar gemacht. Menschliches Leiden war entweder ein Moment der Bestärkung und neuen Behauptung des eigenen Glaubens oder aber ein Moment, in dem Fragen an Gott laut wurden; entweder eine Zeit zerstörter Hoffnung oder eine Zeit der durch die Feuerprobe - oder sollten wir sagen: durch die Wasserprobe - geschehenden Stärkung der Hoffnung. Vielleicht war der Tsunami ein Geschehen, in dem wohl mehr Menschen kritische Fragen gestellt haben im Blick auf einen Gott, der zulässt, dass Unschuldige leiden. Tatsächlich waren viele von denen, die ums Leben gekommen sind, Kinder. Opfer, die so brutal getroffen wurden und alles verloren haben, können nicht ermahnt werden, sich einfach nur mit ihrem Schicksal abzufinden. Wenn die Gottheit in der Katastrophe stumm zu bleiben schien, so beginnen viele nun zu begreifen, dass sie zu ihnen spricht, wenn sich auf bisher nie dagewesene Weise Liebe und Solidarität mit den Überlebenden über sie ergießen. Die Geschichten von Hingabe und leidenschaftlichem Engagement von Menschen, die für die Opfer tätig sind, ist eine neue Offenbarung Gottes, der in dem Augenblick, als der Tsunami zuschlug, abwesend zu sein schien. Die Gottheit scheint ihr Schweigen zu brechen im Geist der unverwüstlichen Kraft, die wir in vielen Opfern ungeachtet der tragischen Ereignisse, die sie heimgesucht haben, antreffen.[8]

[1] Diese Furcht hat auch die Eliten gepackt, die es darauf abgesehen hatten, nahe am Strand gelegene Villen und Ferienhäuser zu haben, und die stolz waren auf ihre privilegierten Anwesen mit Seeblick.

[2] *The Hindu*, 9. Januar 2005.

[3] So berichtete der Betreffende im 4. Programm des BBC-Hörfunks. Siehe: *The Independent*, 27. Dezember 2004.

[4] Vgl. *The Independent*, 27. Dezember 2004. Man braucht nur an die Hurrikans zu denken, die Florida getroffen haben, oder auch an die Taifune und Katastrophen, die Japan im Jahr 2004 heimgesucht haben.

[5] *The New York Times*, 9. Januar 2005.

[6] *The Seattle Times*, 9. Januar 2005.

[7] Felix Wilfred, *Third World Tourism: A Pressing Theological Concern*, in: T.K. Jones (Hg.), Bread and Breath. Essays in Honour of Samuel Rayan SJ, Anand 1991, 237-254.

[8] Felix Wilfred, *The Sling of Utopia. The Struggles for a Different Society*, Delhi 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Schöne neue Cyberwelt?

Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser/Joachim von Soosten (Hg.): Flexible Welten. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in die Informationsgesellschaft (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft; 11), Münster: LIT 2002, 201 S., € 20,90
Anton Kolb: Die Fluchtgesellschaft im Netz. Neuer Ethik-Kodex für das Internet (Internet-Ethik; 1), Münster: LIT 2001, 276 S., € 20,90
Margaret Wertheim: Die Himmelstür zum Cyberspace. Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet, München: Piper 2002, 364 S., € 11,90

Moderne Gesellschaften sind steter Veränderung unterworfen. Mit dem technischen geht ein beschleunigter sozialer Wandel einher. Die Sozialwissenschaften haben eine Fülle an Gesellschaftsbegriffen hervorgebracht, mit denen diese vielfältigen Veränderungsprozesse auf den „Begriff" gebracht werden sollen. Zeitdiagnosen, die den Medienwandel in den Vordergrund stellen, charakterisieren die gegenwärtige Gesellschaft als Medien-, Wissens-, Kommunikations- oder Informationsgesellschaft. Die PC-Ära sei abgelaufen, so eine Annahme. Die Zukunft gehöre den elektronischen Netzwerken, die einen globalen, immer schnelleren und kostengünstigeren Austausch von Informationen ermöglichten.
Unumstritten sind derartige Gesellschaftsbegriffe und ihr analytischer Gehalt keineswegs. Auch gehen die Meinungen über die Chancen und Risiken der beschriebenen Transformationsprozesse weit auseinander. Befürworter hoffen beispielsweise auf bessere Voraussetzungen für effektive politische Partizipation und gesellschaftliche Transparenz. Gezeichnet wird die Version einer nachindustriellen und enthierarchisierten Gesellschaft, welche die Verwerfungen des Industriezeitalters hinter sich gelassen hat.
Kritische Stimmen warnen vor den Ambivalenzen medienorientierter Gesellschaften. Die Politik werde immer abhängiger von professionellen Beratern. Dem Einzelnen würden erweiterte Kompetenzprofile abverlangt, gleichzeitig werde der berufliche Lebenslauf unsicherer. Dies bedinge neue soziale Polarisierungen und Verteilungskonflikte.
Der Medienwandel fordert auch die theologische Sozialethik heraus, zumal die beschriebenen Gesellschaftskonzepte keineswegs wertneutral daherkommen, sondern mehr oder weniger offen mit normativen Prämissen aufgeladen sind. Anders gesagt: Mit soziologischer Zeitdiagnostik wird immer auch Politik ge-

macht. Dies aufzudecken, ist das Verdienst zweier Bände des Münsteraner LIT-Verlags.
Der Grazer Philosoph Anton Kolb widmet sich im Auftaktband zur Reihe „Internet-Ethik" den Problemen der Internetkommunikation. Er versteht die Probleme der Informationsgesellschaft als eine äußerst problematische Aufgipfelung der modernen Massengesellschaft. Folgerichtig erweist sich der Verfasser als scharfer Kritiker dieses Gesellschaftskonzeptes. Wertpessimistisch beschreibt Kolb, welche Auswirkungen der Vormarsch des Internets und dessen unkritische Nutzung zeitigen. Diese analysiert er zunächst unter Stichworten wie Gewalt, Macht, Aggression und Zerstörung oder Kindesmissbrauch, Internetsucht und Isolation. Kolb deutet diese Auswüchse der spätmodernen Gesellschaft, wie der Titel des Buches deutlich macht, als Flucht des heutigen Menschen vor sich selbst.
Später entwirft Kolb in Auseinandersetzung mit bereits vorhandenen Ethikkodizes Leitlinien für eine ethisch gerechtfertigte Nutzung des Internets. Diese begründet Kolb sowohl mit menschenrechtlichen Überlegungen als auch mit den traditionellen Prinzipien christlicher Sozialethik.
Kolb zieht eine Fülle an Belegen heran, bietet diese aber seinen Lesern wenig geordnet und unsystematisch dar. Seinem Gedankengang ist nur schwer zu folgen, weil der Autor keine sorgfältige Trennung zwischen gesellschaftlicher Bestandsaufnahme, analytischer Deutung und ethischer Reflexion vornimmt. Die uneinheitliche und verwirrende Gliederung erleichtert leider auch nicht das Lesen. Kolb hat Vorarbeiten zu seinem Werk Persönlichkeiten des politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens bis hin zum Papst zukommen lassen. Dass deren lobende Stellungnahmen allerdings innerhalb des Buches ausführlich zu Wort kommen, ist für ein wissenschaftliches Werk äußerst ungewöhnlich.

Gewinnbringender erweist sich der Sammelband der Bochumer Theologen Jähnichen, Maaser und von Soosten. Differenziert setzen sich die elf Beiträge mit den Chancen und Risiken der Informationstechnik und ihren Auswirkungen auf Politik, Gesellschaft, Medien, Wirtschaft, Sozialstaat und Religion auseinander. Nicht nur der Austausch von Informationen, Daten und Kapital werde schneller und entgrenzter. Gleichzeitig würden begleitend auch die Lebenslagen, Arbeits- und Einkommensverhältnisse flexibler. „Flexible Welten" eröffneten neue Freiheiten, seien aber auch instabil und stellten bisherige Sicherheiten in Frage.
Die ersten Beiträge dienen der Grundlagenreflexion und beleuchten zentrale Querschnittsthemen. Peter Dabrock beispielsweise wagt einen interessanten Dialog, indem er die Systemtheorie Niklas Luhmanns und den Fähigkeitenansatz der US-Philosophin Martha C. Nussbaum miteinander ins Gespräch bringt und beide für die theologische Ethik fruchtbar machen will.
Traugott Jähnichen beschäftigt sich mit der moralischen Kommunikation in Organisationen und fragt, wie ethische Ansprüche im Falle korporativen Handelns implementiert werden können.
Die Beiträge im zweiten Teil des Bandes widmen sich stärker einzelnen Feldern der Angewandten Ethik. Joachim Wiemeyer beschreibt die „gesellschaftlichen

Dilemmaprobleme" einer flexibilisierten Arbeitswelt. Er warnt vor einer Abwärtsspirale immer unsicherer werdender Arbeitsbedingungen auf einem unregulierten Arbeitsmarkt, auf dem die Risiken zudem noch ungleich verteilt sind. Um einer humanen Gesellschaft willen seien neue institutionelle Arrangements für die Arbeitswelt des Informationszeitalters notwendig. Nicht einsichtig ist allerdings, warum der Autor trotz seiner insgesamt differenzierten Sichtweise am Ende des Beitrags bei der Frage, warum dies bis heute noch kaum gelungen sei, allein den Gewerkschaften den Schwarzen Peter zuschiebt.

Wolfgang Maaser sieht beim gegenwärtigen Umbau des Sozialstaates die Gefahr, dass mit der Umstellung von einer Status- zur Existenzsicherung zugleich der Gerechtigkeitsgedanke durch den Barmherzigkeitsgedanken ersetzt werde. Dass eine solche Linie in der Sozialpolitik nicht die einzige Lösung für die aktuellen Herausforderungen sein muss, beweist unmittelbar anschließend Dabrock, wenn er die verschiedenen Dimensionen sozialer Gerechtigkeit analysiert und deren praktische Politikfähigkeit am Beispiel der Gesundheitsreform unter Beweis stellt. Sozialethisch innovativ ist sein Vorschlag, den nussbaumschen Fähigkeitenansatz - und hier schließt sich der Bogen des Sammelbandes - unter dem Aspekt einer speziellen Befähigungsgerechtigkeit in das Methodenrepertoire der theologischen Ethik zu integrieren.

Thomas Kreuzer macht darauf aufmerksam, dass die Theologie bei der ethischen Gestaltung der aufgezeigten Herausforderungen Konkurrenz bekommen habe. Die in jüngster Zeit innerhalb der theologischen Ethik zu beobachtende Wiederkehr von Fragen des guten Lebens habe schon längst in der Ratgeber- und Esoterikliteratur populäre Antworten hervorgebracht, die angesichts eines Bedürfnisses nach individueller Orientierung ihren festen Käuferkreis finden.

Die quasireligiösen Konnotationen, die im elektronischen Zeitalter durchaus auch in Bereichen der Philosophie und der Kulturwissenschaften den Theorien zum Cyberspace zugeschrieben werden, haben Margaret Wertheim zu einer Kulturgeschichte „des Raumes von Dante zum Internet" veranlasst. Während dieses Zeitraumes werde die Vorstellung eines endlichen physikalischen Raumes abgelöst durch die Vorstellung eines unendlichen Universums.

Der Cyberspace schließlich werde heute sogar als „verheißenes Paradies" oder (körperloser) Ort der Unsterblichkeit beschrieben. Die Besetzung ehemals christlicher Glaubensvorstellungen mit Begriffen aus dem Informationszeitalter ist bei solchen Konzepten unübersehbar. Die amerikanische Journalistin teilt derartige Ansätze, den virtuellen Raum in spirituellen Kategorien zu denken und religiös aufzuladen, nicht. Anders als die mittelalterlichen Himmelsvorstellungen werde die Hoffnung auf eine „Cyber-Auferstehung" nicht mehr von einer außerhalb der verfügbaren Welt liegenden Verheißung getragen.

Wertheims Ansatz, innerhalb ihres historischen Durchgangs die Himmelsdarstellungen der Renaissancemalerei als virtuellen Raum zu deuten, ist originell; doch bleiben starke Zweifel, ob hier nicht die zeitgenössischen Deutungen fahrlässig für die eigene Buchidee vereinnahmt werden. Der gemalte Kosmos sollte der

irdischen Welt den Himmel öffnen, nicht bloß einen imaginären Himmel auf die Erde holen.

Am Ende wirbt die Autorin durchaus versöhnlich darum, das Internet als modernes beziehungstiftendes Medium zu nutzen, allerdings als ein von Menschen gemachtes und verantwortlich zu gestaltendes Medium - nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Erich Bosshard-Nepustil: *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 360 S., € 45,00

Paulus Terwitte/Sylvia: *Ich war verstummt ... du hast mir gemailt. Ein E-Mail-Dialog*, Mainz: Grünewald 2004, 240 S., € 10,90

Wolfgang Bock: *Bild - Schrift - Cyberspace. Grundkurs Medienwissen*, Bielefeld: Aisthesis 2002, 262 S., € 20,50

Daniela Ahrens: *Grenzen der Enträumlichung. Weltstädte, Cyberspace und transnationale Räume in der globalisierten Moderne*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2001, 216 S., € 22,50

Willfried Althoff: *Lost in Cyberspace? Möglichkeiten Sozialer Arbeit mit dem Internet*, Münster: LIT 2000, 112 S., € 15,90

Constantin von Barloewen: *Der Mensch im Cyberspace. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum*, München: Hugendubel 1998, 200 S., € 18,50

Edeltraud Stiftinger/Edward Stasser (Hg.): *Binäre Mythen. Cyberspace als Renaissance der Gefühle*, Wien: Zukunfts- und Kulturwerkstätte 1997, 153 S., € 7,12

Noam Chomsky/Heinz Dieterich: *Globalisierung im Cyberspace. Globale Gesellschaft. Märkte, Demokratie und Erziehung*, Unkel: Horlemann 1996, 213 S., € 12,30

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Zwischen Ablehnung und Nichtwahrnehmung

– die katholische Kirche in Deutschland und ihre öffentliche Wirkung



Eckhard Bieger
Das Öffentlichkeitsdilemma der katholischen Kirche
2004. 200 Seiten. Kt.
€ (D) 19,80 / € (A) 20,40* / CHF 34,80
ISBN 3-7867-2479-2

Katholisch ist quotenverdächtig, wenn es um entsprechende Serien oder auch um Gottesdienstübertragungen im Fernsehen geht. Dennoch steht die katholische Kirche in der Öffentlichkeit nicht viel besser da als die politischen Parteien. Ihre Position kann sie häufig nicht überzeugend vertreten, weil sie das neuzeitliche Freiheitsverständnis nicht aufgearbeitet hat und deshalb die Antworten, die sie auf bestimmte Fragen gibt, oftmals am Selbstverständnis des modernen Menschen vorbeigehen.
Eine Lösung dieses Dilemmas kann nur anhand einer genauen Analyse typischer Konflikte von Kirche und Öffentlichkeit gefunden werden. Eckhard Bieger legt in seinem Buch eine solche Analyse vor und entwirft konkrete Vorschläge zur Verbesserung des öffentlichen Auftretens der Kirche, z.B. durch stärkere Einbeziehung des Kirchenjahres zur öffentlichen Repräsentation, die Nutzung sakraler Räume und neuester Medien.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz
www.gruenewaldverlag.de

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

Hunger, Brot und Eucharistie

Christophe Boureux, Janet Martin Soskice und
Luiz Carlos Susin

Hunger ist Auslöser der ersten und elementarsten Regung aller Lebewesen und, so Emmanuel Levinas, der erste Impuls des Menschen in seinem Streben nach Glück - dem Genuss von Nahrung. Der Hunger eines Säuglings entwirft uns ein Profil des Begehrens und ist zugleich Begehren in seiner ursprünglichen und unverfälschten Form. Der Hunger des Säuglings bezeugt auch die noch ungefestigte Abhängigkeit jedes lebenden Wesens von einem anderen, das seinerseits auf Nahrung angewiesen ist und sie suchen und empfangen muss. So ist Hunger Ausdruck einer Beziehung, die Grundlage und Metapher für alle weiteren Beziehungen wird, einschließlich der des Menschen als Geschöpf zum Schöpfer und Spender des Brotes.

Brot, die biblische Umschreibung für „Nahrung", ist zugleich die materiellste, körperlichste und spirituellste Angelegenheit christlicher Spiritualität. So begegnet uns die Eucharistie, das Geheimnis des Glaubens, unter der Gestalt des Brotes. Und daher ist dieses Sakrament auch Zeichen unserer sozialen Verwiesenheit, Zeichen des Suchens nach und des Empfangens von Brot - wie der Mund des Säuglings und die Brust der Mutter -, aber auch Zeichen der ursprünglichsten Formen von Gerechtigkeit und schenkender Anteilgabe.

Zu viel Hunger, zu viele Münder und nicht genügend Brot: Diese Situation enthüllt die bedrohliche Nähe des Todes. Es ist eine Tatsache, dass in unserer Welt viele die Qualen eines Hungers kennen, der nicht gestillt werden kann. An dieser Stelle tut sich ein Raum auf für die Eucharistie als den „Ort", wo Hunger, Verlangen und das Brot, das von Gott kommt, gefeiert werden, freilich nur dann, wenn die Eucharistie selbst zum Kampf um Gerechtigkeit gehört. All das bedeutet, dass in unserer Welt, derselben Welt, in der auch Jesus lebte, in der sich das Brot jedoch nicht vermehrt, wohl aber der Hunger, Eucharistie und Gerechtigkeit zusammengehören.

Hunger ist nicht nur Hunger nach Brot. Augustinus sagt in seinen *Bekenntnissen* über die Mailänder Erfahrung vor seiner endgültigen Bekehrung: „Es war, als hörte ich deine Stimme aus der Höhe: ‚Ich bin die Speise der Starken; wachse und iss dann von mir! Aber du wirst mich nicht wie eine leibliche Speise in dich verwandeln, sondern du wirst in mich verwandelt werden.'" (*Confessiones* VII, 10.16)[1] Das ist die Hoffnung der Christen, doch diese Hoffnung, spirituell genährt und von Gott geliebt zu werden, kann nicht, wie Augustinus wiederholt ausführt, von der Nächsten- und recht verstandenen Selbstliebe losgelöst werden.

Von den frühesten christlichen Schriften an war es stets möglich, ausschließlich den spirituellen Hunger auf Kosten der tatsächlich Armen in den Mittelpunkt zu stellen und umgekehrt. Die besten Überlegungen christlicher Denker haben beides zusammengehalten, was auch wir hier in dieser Sammlung von Beiträgen versucht haben, in denen soziales und politisches Handeln, biblische Interpretation, Theologiegeschichte, Philosophie, Spiritualität und Seelsorge angesprochen werden. Wir hoffen, dass unsere Leser und Leserinnen daraus Nahrung für ihr Leben gewinnen werden.

Wir danken Richard Cote, Virgil Elizondo, Anne Fortin, Rosino Gibellini, Michel de Goedt, Ottmar John, Maureen Junker-Kenny, Armidio Rizzi, Christoph Theobald, Andrés Torres Queiruga und Marie-Theres Wacker für wertvolle Hinweise und Hilfen bei der Vorbereitung dieses Hefts.

[1] Augustinus, *Bekenntnisse,* übersetzt und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989, 185.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Null Hunger" – ein ethisch-politisches Projekt

Frei Betto

Am 12. Dezember 2002, zwanzig Tage bevor Luiz Inácio Lula da Silva sein Amt als brasilianischer Präsident übernahm, trafen sich Vertreter zahlreicher Religionsgemeinschaften (Christen, Juden, Muslime, Angehörige afro-brasilianischer Religionen) in São Paulo, um den Vorschlag aufzugreifen, den Lula am Tag seiner Wahl geäußert hatte: Null Hunger, eine große, landesweite gemeinsame Anstrengung solidarischer Hilfe, um das Elend von 53 Millionen Brasilianern bzw. 11,4 Millionen Familien zu beseitigen.

Die Repräsentanten der Religionsgemeinschaften verpflichteten sich zur Teilnahme am Projekt „Null Hunger". Dabei war ihnen bewusst, dass „der Hunger seinen Ursprung in der Ungerechtigkeit hat und eine Beleidigung des Schöpfers darstellt, da das Leben das größte Geschenk Gottes ist. Wir wollen für unsere Bevölkerung eine gesunde Ernährungsweise gewährleisten, um so die Gesundheit der Menschen und der Erde zu bewahren." Sie verpflichteten sich öffentlich, „alle Gläubigen und Anhänger unserer Religionsgemeinschaften zur Teilnahme an dieser Kampagne zu mobilisieren, die zum Ziel hat, für die Hungernden den Zugang zu Nahrungsmitteln, aber auch die Integration in die Gesellschaft sicherzustellen, und zwar vermittels eines Prozesses der Bewusstseinsbildung, der die bloße Fürsorge vermeidet und den Empfängern der Hilfe Würde und volles Bürgerrecht garantiert". Sie waren sich dabei dessen bewusst, dass „die religiöse Tradition lehrt, dass man von niemandem, der Hunger leidet, ein tugendhaftes Leben verlangen kann. Doch als Angehörige von Religionen schlagen wir auch vor, allen, die nach einem geistlichen Leben hungern, die Wege und den Zugang zur Transzendenz zu eröffnen. Wir sind davon überzeugt: Das Brot miteinander teilen heißt gemeinsam an Gott Anteil haben."

Am 20. September 2004 rief Lula am Sitz der UNO in New York die Länder der Welt dazu auf, eine dringende Kampagne gegen den Hunger zu starten. Er erhielt die Unterstützung von 56 Staatschefs, darunter von Papst Johannes Paul II., der dort von Kardinal Angelo Sodano vertreten wurde. George Bush enthielt sich der Stimme.

Ich sage gern, dass das Projekt „Null Hunger" die politische Gestalt der Brot- und Fischvermehrung ist, die Jesus ins Werk gesetzt hat, um der hungernden Volksmenge Gutes zu tun. Wer das Brot teilt, gewährt und erhält Anteil an Gott. Deshalb lehrte uns Jesus beten: „unser Vater" und „unser Brot". Aus dem Brot

soll nicht etwas nur für einen selbst, sondern für alle werden, denn er kam, damit „alle das Leben haben, und zwar Leben in Überfluss“ (Joh 10,10).

Nach Angaben der FAO[1] sind heute weltweit 831 Millionen Menschen chronisch unterernährt. Jeden Tag sterben 24.000 Menschen an Hunger, davon jede Minute ein Kind unter fünf Jahren. Warum gibt es so viele Aktivitäten gegen andere Arten eines vorzeitigen Todes wie Krebs, Unfälle, Krieg und Terrorismus, während nichts dergleichen gegen den Hunger unternommen wird, dem viel mehr Menschen zum Opfer fallen? Ich finde dafür nur eine Erklärung, und die ist zynisch: Im Gegensatz zu den anderen Todesursachen kennt der Hunger einen Klassenunterschied. Es ist, als ob wir, die Wohlernährten, sagten: „Mögen doch die Elenden vor Hun- ger sterben, das tangiert uns nicht.“

Es wächst das Bewusstsein davon, dass der Hunger eine Geißel ist, die unmittelbar bekämpft werden muss. Wir müssen dafür eintreten, dass die Armut genauso wie Sklaverei und Folter als scheußliches Verbrechen und als schwere Menschenrechtsverletzung betrachtet wird.

Lula, der Präsident Brasiliens, hat als Kind selbst Hunger gelitten. Seine Mutter hatte insgesamt zwölf Kinder; vier davon starben vorzeitig an Unterernährung. Die Geschichte Brasiliens, die von 358 Jahren Sklaverei geprägt ist, lehrt uns, dass für ein soziales Problem nur dann eine Lösung in Angriff genommen werden kann, wenn es zu einer politischen Frage wird. Genau das macht Lula mit dem Problem des Hungers: Er setzt es auf die politische Tagesordnung Brasiliens vermittels des Projekts „Null Hunger“ und auf die weltpolitische Tagesordnung vermittels seiner Teilnahme an internationalen Gremien. Dies war zum Beispiel der Fall, als er zur Eröffnung der UNO-Generalversammlung im September 2004 eine Rede hielt und darin - als Reaktion auf den Vorschlag einer weltweiten Allianz gegen den Hunger durch die FAO - einen Weltfonds gegen die Armut vorschlug.

Das Projekt „Null Hunger“ kommt heute in Brasilien fast acht Millionen Familien zugute, die über ein monatliches Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 100 Reales verfügen. Seit seinem Start im Jahr 2003 wird gegen das Programm unhaltbare Kritik geäußert. Viele stellten sich eine riesige Lebensmittelverteilaktion vor, bei der Tausende von Lastwagen von Rio oder São Paulo losfahren würden, um Essen an die Armen im Nordosten, der ärmsten Region Brasiliens, zu verteilen. Doch das Projekt „Null Hunger“ ist kein Hilfsprogramm im herkömmlichen, assistentialistischen Sinn. Es zielt auf die gesellschaftliche Integration, den Zugang zu Arbeit und die Erlangung der vollen Rechte als Staatsbürger und des Selbstwertgefühls ab.

Alle Familien, die in das Programm integriert sind, werden von der Regierung registriert. Sie erhalten monatlich eine Unterstützung von 73 Reales, die direkt an die Frau ausgehändigt wird, damit sie Lebensmittel kaufen kann. Zusätzlich gibt es 15 Reales für jedes schulpflichtige Kind. Alle sind verpflichtet, die Kinder zur Schule zu schicken, erwachsene Analphabeten zu unterrichten und sich über das Gesundheitsprogramm für Schwangere und Kleinkinder auf dem Laufenden zu halten. Dies bedeutet eine beträchtliche monatliche Finanzspritze, die die

lokale Wirtschaft belebt. Die politische Gemeinde wird der Mittelpunkt eines ganzen Bündels politischer Maßnahmen: Alphabetisierung, Gesundheitsprogramm, Stärkung der landwirtschaftlichen Familienbetriebe, Förderung von individuellen und Gemeinschaftsgärten, Vergabe von Kleinkrediten, Hausbau etc. Das Projekt „Null Hunger" geht Hand in Hand mit dem Projekt „Null Durst". Es umfasst den Bau von einer Million Regenwasserzisternen in den nächsten fünf Jahren durch die ASA *(Articulação no Semi-Árido).*

„Null Hunger" – ein ethisch-politisches Projekt

Präsident Lula besteht auf der Beteiligung der ganzen Gesellschaft am Projekt „Null Hunger". Unternehmen, Religionsgemeinschaften, Schulen, Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Vereine und internationale Organisationen haben auf den Aufruf positiv reagiert. In seinem weltweiten Engagement gegen Hunger und Elend und bei der Erfüllung der Millenniumziele (der UNO; sie beinhalten u.a., die Zahl der Hungernden weltweit bis zum Jahr 2015 zu halbieren; d. Übers.) will Lula außenpolitisch das vermeiden, was ihm in Brasilien zu vermeiden gelungen ist: dass man sich einbildet, den Hunger nur durch Verteilung von Nahrungsmitteln bekämpfen zu können. Wenn ein reiches Land den ärmsten Ländern der Welt tonnenweise Lebensmittel schickt, unterliegt es vier Irrtümern: Es rechtfertigt seine landwirtschaftlichen Subventionen; es zerstört die lokale Landwirtschaft in den Empfängerländern; es vergrößert die Abhängigkeit der Empfänger und es fördert korrupte Politiker, denen die Verteilung der Spenden obliegt. Für uns in Lateinamerika reicht es, das Scheitern der „Allianz für den Fortschritt" in den sechziger Jahren und der Grünen Revolution in den siebziger Jahren in Erinnerung zu rufen, um zu wissen, welche Richtung wir nicht einschlagen dürfen.

Der Vorschlag geht dahin, weltweit unter der Kontrolle der UNO Ressourcen zu mobilisieren, um Projekte im Bereich Kleinunternehmertum, Genossenschaften und nachhaltige Entwicklung in den ärmsten Regionen zu finanzieren. Denn der Hunger wird weder durch mildtätige Gaben noch ausschließlich durch Einkommenstransfers bekämpft. Diese müssen vielmehr durch effektive politische Maßnahmen der Strukturveränderung wie die Agrarreform und eine Reform des Steuersystems ergänzt werden, die beide in der Lage

Der Autor

Frei Betto (Carlos Alberto Libanio Cristo), geb. 1944, ist Dominikanerbruder, Journalist und Schriftsteller sowie Aktivist und Berater sozialer und pastoraler Bewegungen. Sein Buch „Batismo de Sangue" („Bluttaufe"), in dem er sein Wirken und seine Zeit im Gefängnis während der Militärdiktatur in Brasilien in den sechziger und siebziger Jahren schildert, erhielt den bedeutendsten Literaturpreis Brasiliens (Jabuti 1985). 1987 wurde er für seine Menschenrechtsarbeit mit dem Preis der Bruno-Kreisky-Stiftung in Wien ausgezeichnet. Von seinen zahlreichen Büchern seien erwähnt: das Jesus-Buch „Entre todos os homens" („Unter allen Menschen") und „A obra do artista. Uma visão holística do universo" („Das Werk des Künstlers. Eine ganzheitliche Sicht des Universums"). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend" in Heft 4/2000. In den Jahren 2003–2004 war Frei Betto als Sonderbeauftragter des Präsidenten Lula und als Koordinator für die gesellschaftliche Mobilisation für das Projekt „Null Hunger" tätig. Weitere Informationen zu diesem Projekt sind zugänglich unter: www.fomezero.gov.br; www.fomezero.org.br; www.mobilizacao.org.br; escolasirmas@yahoo.com.br. Anschrift: Rua Atibaia 420, 01235-030 São Paulo SP, Brasilien. E-Mail: fbetto@uol.com.br.

wären, die Konzentration von Grundbesitz und Geldvermögen rückgängig zu machen. All das muss flankiert werden von einer mutigen Politik der finanziellen Unterstützung und Kreditvergabe an die begünstigten Familien. Diese Familien wiederum müssen das Ziel einer intensiven Arbeit der Bewusstseinsbildung sein, damit sie zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Vorreitern und zu Subjekten ihrer eigenen Politik und Geschichte werden.

„Ich hatte Hunger, und ihr habt mir zu essen gegeben", sagte Jesus, der im Armen Menschengestalt annimmt. Den Hunger zu bekämpfen ist eine Forderung des Evangeliums, ein ethischer Imperativ, eine Bürgerpflicht und ein Gebot der Solidarität, damit wir die Menschheit aus dieser Prähistorie befreien können, in welcher Milliarden Menschen das elementarste Recht aller Lebewesen immer noch vorenthalten wird: das Recht zu essen.

1 FAO = *Food and Agriculture Organization*, das ist die Welternährungsorganisation der UNO (d. Übers.).

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

Göttliche Speise

Gastroerotik und eucharistisches Verlangen

Angel F. Méndez

Im Herbst 1972 veröffentlichte die Zeitschrift *Deadalus* einen hervorragenden Artikel des mexikanischen Autors Octavio Paz mit dem Titel *Eroticism and Gastrosophy*[1]. In diesem Artikel befasst sich Paz mit der zentralen Idee von Charles Fouriers *Le Nouveau Monde Amoureux*, wonach Erotik und Gastrosophie (die Liebe zum Essen und zur Gastronomie) die grundlegendsten Vergnügungen des menschlichen Lebens sind: erstere die intensivste, letztere die ausgedehnteste. Für Paz sind diese beiden Formen des Vergnügens letztlich auf die Realität des Verlangens selbst bezogen, eines Verlangens, das „uns enthüllt, was wir sind, und uns gleichzeitig dazu verlockt, über uns hinauszugehen, um die *Anderen* zu werden"[2]. Paz beschreibt das Verlangen als „die aktive Triebkraft, den geheimen Erzeuger von Veränderungen, ob es nun der Übergang von einem Geschmack zum nächsten oder der Kontrast zwischen Geschmäckern und Konsistenzen ist. In der Gastronomie wie in der Erotik setzt das Verlangen eine Bewegung zwischen

Substanzen - den Körpern - und den Empfindungen in Gang. Es ist die Kraft, die Verbindungen, Mischungen und Umwandlungen reguliert"[3]. Paz vertritt die Auffassung, dass Erotik nicht (wie für Georges Bataille) Überschreitung, sondern Repräsentation ist. Erotik ist in ihrem Verlangen nach dem Anderen Erfindung und Vorstellung. Die nach Paz im Akt des Verlangens vollzogene Verschmelzung von Erotik und Gastronomie verdichtet sich in der Realität des Körpers und der Sinne, in der die Menschen sich endlos immer wieder neu erfinden. Und hier kann Paz, der Erotik und Gastrosophie im Akt des Verlangens miteinander verknüpft, so gelesen werden, dass die Wirklichkeit des Verlangens tatsächlich in der Sinnlichkeit des Fleisches *inkarniert* ist, wo menschliche Körper sich spirituell tastend und schmeckend endlos neu erfinden und damit über den Tast- und Geschmackssinn hinausgehen. In dieser Verbindung von Erotik und Nahrung wird auch die Liebe neu vorgestellt und neu dargestellt, denn wie Gastrosophie und Erotik ist auch die Liebe eine Gemeinschaft und Kollektivität, die die Sinne und den Körper in die spirituelle Vollendung hebt.

Das Bemerkenswerteste an Paz' Artikel ist meiner Ansicht nach die Art, wie er Erotik und Gastronomie, Körper und Sinne und Liebe und Gemeinschaft miteinander verknüpft. Einigen Lesern mag seine Sichtweise exotisch erscheinen. Und doch: Wenn wir uns die Bedeutung und die Realität der Eucharistie näher anschauen, besteht, wie mir scheint, eine unglaubliche - wenn nicht wundersame - Harmonie zwischen diesen extravaganten Elementen. Letztlich zeigt das, was in der Eucharistie geschieht, eine Dynamik des Verlangens: des Verlangens Gottes, seine Gottheit mit der Menschheit zu teilen, und des Verlangens der Menschheit nach Gott. In der Eucharistie ist das Verlangen die aktive Triebkraft in unserer Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen. Und in dieser eucharistischen Realität ist das Verlangen nicht abstrakt - es ist inkarniert. Hier ist durch die Stofflichkeit von Brot und Wein der Leib Christi unsere Nahrung und sein Blut unser Trank. Beim Essen dieser göttlichen Speise wird die sinnliche Wahrnehmung - insbesondere der Geschmackssinn - paradoxerweise in ihrer Stoffbezogenheit so intensiviert, dass nichts Materielles mehr übrig bleibt. Mehr noch, dieser Akt des Teilhabens an der Eucharistie verwandelt in den Leib Christi, in eine erotisch-agapeische Gemeinschaft, von der es heißt, dass sie sowohl den physischen als auch den spirituellen Hunger stillt. Und bis zu einem gewissen Punkt (so stellt Paz es dar) wird das Selbst durch diesen erotischen und gastronomischen Akt der Eucharistie das Andere. Dennoch gibt es im eucharistischen Mahl einen Schritt, der über die von Paz so favorisierte Andersheit und Selbstüberwindung hinausgeht. In der Eucharistie wird das Selbst vom Anderen umgestaltet, ohne sich selbst jedoch vollkommen fremd zu werden, weil es eine tiefere Wirklichkeit dessen entdeckt, was es ist, und durch diese Wiederentdeckung begreift, dass das Andere innerer Bestandteil seiner eigenen Gestaltung und Selbst-Grundlegung ist. In der Eucharistie stehen sich das Selbst und das Andere nicht länger gegenüber, sondern konstituieren sich gegenseitig. Die Eucharistie *ist* Gemeinschaft: mit Gott und miteinander. In gewisser Weise offenbart uns die Eucharistie eine noch extravagantere Realität als die von Paz vorgestellte: Hier,

im eucharistischen Mahl, gibt Gottes überquellende Liebe all unserem Verlangen nach Gott Nahrung und sättigt uns in einer Weise, die uns mit dem Verlangen erfüllt, mehr von Gottes Selbst zu schmecken, das in den Mund zu nehmen, was erst noch kommen soll. Und diese erotische Vorwärtsbewegung entflammt unser Verlangen nach Gott - statt es zu verringern - und macht uns zu Mahl haltenden Pilgern in der Geschichte, die sich auf das *eschaton* zubewegen: die endgültige und vollkommene Teilhabe an der überreichen Tischgemeinschaft mit Gott.

Ich möchte Paz' Verknüpfung von Erotik und Gastrosophie aus dem Blickwinkel der eucharistischen Theologie untersuchen. Mein Hauptziel wird sein, kurz zu zeigen, dass diese Verbindung zwischen der Erotik und dem Akt des Essens tatsächlich extravagant ist, weil sie in der extravaganten und exzessiven Liebe Gottes wurzelt, die im gegenseitigen Schenken der Dreifaltigkeit geteilt wird. Geteilt wird diese Extravaganz außerdem in der Schöpfung, in der Menschwerdung und, sogar noch radikaler, im eucharistischen Mahl, wo der Akt des Essens und Trinkens von Christi Leib und Blut zum Weg unserer Vergöttlichung und somit zum Ort der ekstatischen Vereinigung zwischen Gott und Menschheit wird. Ich möchte hier den Begriff „Gastroerotik" verwenden, um damit die bestehende Verbindung zwischen den Realitäten des Selbst und des Anderen, der Erotik und des Essens, des Materiellen und des Spirituellen, des Menschlichen und des Göttlichen zu bezeichnen. Auf diese Weise wird Gastroerotik hier als ein theologischer, aus der Perspektive eines eucharistischen Diskurses geprägter Begriff neu gefasst. Die Gastroerotik, die sich in der Eucharistie vollzieht, ist kein rein ästhetischer Akt. Ich werde zeigen, dass die ästhetischen und die ethischen Realitäten einander in der Eucharistie ergänzen und uns dazu herausfordern, auf unsere eigene Welt des Hungers, der Ausgrenzung und der Gewalt zurückzublicken und sie zu verändern.

Hunger, Verlangen und das Geschenk als Speise

Wir sind hungrige Wesen. Wir sind, indem wir essen, denn wenn wir nicht essen, vergehen wir. „Menschlich sein heißt hungrig sein. Nicht hungrig sein heißt tot sein."[4] Wenn wir essen, gibt es ein „Anderes": ein Konkretes, das anders ist als das Ich. Dieses Andere ist Brot, Nahrung, ist eine andere Person. Wir begehren das Andere. Unser Begehren treibt unser Verlangen an. Die Wurzel der Erotik ist dieses Verlangen nach einem Anderen als Ich, ein Verlangen danach, sich ekstatisch mit dem Anderen zu vereinigen. Wir hungern nach Gemeinschaft mit anderen. Aber bedeutet dies, dass alles Verlangen in einem grundlegenden (nicht nur existentiellen, sondern ontologischen) Mangel wurzelt?

In der Logik christlichen Erzählens ist die Wurzel allen Verlangens - wie Graham Ward richtig erklärt - kein Mangel, sondern das exzessive Teilen der Liebe in der Vorstellung von der trinitarischen Gemeinschaft: „Unsere Neigung, den anderen zu begehren, die Augustinus als unseren grundlegenden *appetitus* bezeichnen würde, ist ein Bild des göttlichen Strebens, mit dem der Vater den Sohn und der

Sohn den Vater und beide den Geist begehren, der das ewige Begehren offen hält im Hinblick auf die Welt, die Gott aus diesem Liebesüberschuss heraus geschaffen hat."[5]

Aus der Perspektive des christlichen Erzählens stellt man sich Gott als die vollkommene Liebesgemeinschaft vor. Die Praxis der trinitarischen Gemeinschaft - so die Argumentation von John D. Zizioulas - offenbart, dass „[das] Sein Gottes ein Sein in Beziehung ist: Ohne das Konzept der Gemeinschaft wäre es nicht möglich, vom Sein Gottes zu sprechen"[6]. Gott ist Gemeinschaft, ein dreieiniger Gott, der in einer ekstatischen Liebesbeziehung der Selbsthingabe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist existiert und uns einlädt, an dieser vollkommenen Liebesgemeinschaft Gottes teilzuhaben.[7] Man kann sich die Dynamik dieser innertrinitarischen Gemeinschaft als einen Tanz vorstellen, eine perichoretische Feier der Liebe Gottes zu Gott. In dieser innertrinitarischen Perichorese wird die Unterschiedlichkeit niemals zugunsten einer zentralisierten Gleichheit unterdrückt, denn das rhythmische und dynamische Tanzen dieses einen, ewigen, über die Einheit hinausgehenden Fließens besteht ja gerade im Teilen der Unterschiedlichkeit. Dieses Bild des trinitarischen Liebestanzes beschwört die unendliche Dynamik Gottes herauf, der der Andersheit die Selbsthingabe seiner Liebe zum Anderen schenkt und zugleich das Gegebensein der Liebe des Anderen empfängt; und diese ekstatische Gegenseitigkeit führt nicht zur Selbstvernichtung, weil sie auf einen dritten - den Heiligen Geist - bezogen, von ihm bezeugt und unablässig gesegnet ist. Das gegenseitige Schenken in der trinitarischen Gemeinschaft ist Exzess und Austausch zugleich und vollzieht sich nicht außerhalb oder im Vorfeld seines Gegeben-, Empfangen- und Geteiltseins.[8]

Diese Erzählung sagt uns, dass in Gott „etwas kocht". Die Dreifaltigkeit entfaltet eine Bewegung der Gegenseitigkeit, die letztlich auf eine innertrinitarische Bewegung des *Verlangens* (des Vaters nach dem Sohn und des Sohnes nach dem Vater), der *Zubereitung* (der Geist, der den Sohn selig macht) und des *Verzehrs* (der Vereinigung des Sohnes mit dem Vater) hinausläuft. Man könnte im Zusammenhang mit diesen Überlegungen die Kühnheit dieses Bildes auch noch weitertreiben und sagen, dass es in Gott eine Dynamik der Ernährung gibt: im Sinne einer unendlichen, innertrinitarischen Selbst-*Ernährung* Gottes, die durch die göttliche Ökonomie von „Nahrungsaustausch" und gegenseitiger Liebesbeziehung die Selbsterhaltung, Koexistenz, Kooperation und innere Lebendigkeit gewährleistet. Weil Gott Gott liebt, sehnt Gott sich nach Gott und ernährt Gott Gott. Gottes Verlangen bleibt nicht unerfüllt, sondern Gott nährt und freut sich im Überfluss an seinem göttlichen Selbst in der grenzenlosen Freigebigkeit der

Der Autor

Angel Mendez OP, geb. in Mexiko, ist Dominikanerbruder der Südlichen Dominikanerprovinz der USA. Bevor er dem Predigerorden beitrat, war er Tänzer und trat hauptsächlich mit Compagnien für modernen/zeitgenössischen Tanz in Mexiko und den USA auf. Er studierte Tanz, Philosophie und Theologie und arbeitet gegenwärtig an einer Dissertation mit dem Titel: „Alimentation: Theology as a Culinary Art" (Ernährung: Theologie als kulinarische Kunst). Anschrift: 2502 Comburg Castleway, Austin, TX 78748, USA. E-Mail: afm2b@cgatepro-2.mail.virginia.edu.

göttlichen Speise von Liebe, Wahrheit, Schönheit und Güte. Hier, in Gottes trinitarischer Bewegung von Verlangen und Ernähren, liegt die Grundlage einer Theologie der Gastroerotik, die die vorrangige und wahre Quelle der Speise ist, die wir unserer Überzeugung nach in der Eucharistie empfangen.

An dieser Stelle muss noch einmal auf die Natur und Beschaffenheit des Verlangens und der Gastroerotik innerhalb der erotischen/agapeischen Gemeinschaft der Dreifaltigkeit eingegangen werden. Denn wenn das Geschenk als eine in dieser dreieinigen Gemeinschaft Gottes selbst geteilte Speise gesehen wird, setzt dies Verlangen voraus, und zwar nicht als Mangel, sondern als radikalen Überschuss. In Gott ist Erfüllung und Überfluss (Speisung) des Verlangens im Empfangen des Geschenks; doch da ist auch immer ein Verlangen nach mehr, denn Gottes Unendlichkeit (als das unendliche Gegebensein Gottes in Liebe) nimmt die Überfülle vorweg, die dem Verlangen neue Dimensionen verleiht. Aus dieser trinitarischen Perspektive ist das Geschenk zugleich Verzehren und Verlangen, Nahrung und Zubereitung.

Des Weiteren wird diese trinitarische agapeisch-erotische Dimension des Geschenks mit der gesamten Schöpfung geteilt. Die Schöpfung ist ein Zeichen, das auf den göttlichen Schöpfer hinweist, und sie ist kein inhaltsloses, sondern ein teilhabendes Zeichen: ein Zeichen, das von göttlicher Speise genährt wird. Die Schöpfung ist wie ein kosmisches Festmahl, ein Ausdruck göttlicher Freude, die sich daraus speist, allem, was „ist", Leben und Sein zu geben. „Kostet und seht, wie gütig der Herr ist" (Ps 34,9), mit diesen Worten lädt der Psalmist uns ein, die Schöpfung selbst als eine Reihe „essbarer" Zeichen zu erfahren, die schmackhaft sind, die nach Gott schmecken und auf diese Weise voller Freude teilhaben an Gottes Überfluss. Und wenn die Schöpfung ein *corpus* ist, das von der grenzenlosen göttlichen Speise der Liebe, Wahrheit, Schönheit und Güte umarmt und genährt wird, dann ist die Schöpfung ein kosmisches Festmahl und Gott ist der vollkommene Koch.

Eucharistische Speise und Teilen

Die extravaganteste Manifestation der Gastroerotik ist die Realität der Eucharistie, in der Christus (der Gott-Mensch) für uns zur Speise wird. Christus, der *Logos* Gottes, nimmt in Jesus Fleisch an. Und diese Inkarnation ist tatsächlich die Basis und Möglichkeit des Beschenktwerdens und des gegenseitigen Beschenkens. Gott nimmt Fleisch an und wird Mensch, um diese Liebe bis in den Tod hinein in menschlichen Worten und Taten zu teilen, was für den christlichen Glauben eine radikale Solidarität und Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber der Menschheit darstellt, und zwar insbesondere gegenüber den Leidenden unter uns. Christen glauben an die Auferstehung Christi als die zentrale Manifestation der immerwährenden Bundestreue Gottes zu uns Menschen, die in der Botschaft besteht und triumphiert, dass die Liebe stärker ist als der Tod, dass der Schöpfer durch die Liebe die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer überschreitet und die

Wunden des Todes heilt. Die Himmelfahrt Christi initiiert eine Aufwärtsbewegung, die unserem Menschsein Würde und Göttlichkeit verleiht und für das Ende der Zeiten eine tiefere Teilhabe und Einheit verheißt. Christus ist das ewig lebende trinitarische Wort der Liebe, das der ganzen menschlichen Person Nahrung gibt. Gott ist insofern Gott, als er gibt, und dieses Geben ist Nähren. Das Paradigma der Kenosis des Gebens ist hier von der Dreifaltigkeit genommen, und zwar vor allem so, wie sie sich in der Inkarnation des *Logos* und darin ausdrückt, dass sie - in ihrer extravagantesten Form der Selbst-Gegenwart - zur Speise wird. Der *Logos* vollzieht einen Akt der Entäußerung, nicht um der Selbstopferung in sich selbst ein Ende zu bereiten, sondern - vom Kontext der Auferstehung und der Eucharistie her gesehen - als eine Praxis der Ernährung, Hoffnung und des Vertrauens auf eine Rückkehr in Gottes überströmende Liebe und Treue.[9] Und diese Praxis ist unsere Vergöttlichung.

Die Eucharistie ist eine extravagante Form göttlicher Speise. Für das Christentum ist das eucharistische Mahl das Paradigma schlechthin für die Brücke zwischen Gott und der Menschheit. Durch die Eucharistie offenbart Gott eine neue und reichere Bedeutung von Selbst-Gegenwart: Gott ist sowohl abwesend als auch *ganz und gar* gegenwärtig, nicht nur transzendent, sondern ebenso auch immanent. Diese einzigartige Weise der Gegenwart in der Eucharistie, in der Abwesenheit und Anwesenheit sich gegenseitig konstituieren, enthüllt eine neue und durchaus „extreme" Art der Bedeutung.[10] Durch die Eucharistie wird Gott zur Speise, zu einem Mahl für die Sinne, so dass die Gläubigen in einen Austausch wahrer Intimität mit Gott und miteinander eintreten können. Die im Akt der Nahrungsaufnahme enthaltene Gastroerotik wird hier intensiviert, denn unsere somatische Erfahrung des Göttlichen wird durch das Schmecken und Essen des kostbaren Leibes Christi zu einem wirklichen Medium, durch das unser Intellekt und unsere Seele zu einer intimen, ekstatischen Vereinigung mit dem Göttlichen gelangen.[11] Das Schmecken des Göttlichen in der Eucharistie wird zum Vorgeschmack der seligen Schau. Und so erlaubt es uns unsere Teilnahme an diesem Mahl, die Realität auf neue und verwandelte Art zu erfassen, denn unsere eigenen Sinne, „unsere Fleischlichkeit und die Konturen unseres Denkens" werden in die bereits umgestaltete Realität der Schöpfung hinein umgestaltet, so dass „die Wahrnehmung im Empfangen einer als Neue Schöpfung umgestalteten Welt erlöst wird"[12].

Diese Sichtweise der Welt als eines „göttlichen Leibes" schafft Raum für die Kirche als eucharistische Gemeinschaft, die „eine neue Art menschlicher Einverleibtheit ist, eine Fest-, eine Eucharistie- und eine Leidensgemeinschaft, die sich selbst in freudiger und grenzenloser Einheit mit dem endlosen Spiel des Welttextes entdeckt"[13]. Die Welt als göttlicher Leib ist eucharistisch, sie ist eine Gemeinschaft, in deren Darstellung das Selbst und das Andere weder einander ausschließen noch ihr jeweiliges Gegenstück entbehren. In dieser neuen Art menschlicher Einverleibtheit konstituieren und ergänzen das Selbst und das Andere sich gegenseitig, wobei sie ihre Unterschiedlichkeit nicht etwa auslöschen, sondern im Gegenteil noch attraktiver und wünschenswerter machen.

Was hier betont wird, ist nicht die Unterschiedlichkeit als solche, sondern die Bezogenheit und die gemeinsame Teilhabe. Und aufgrund ihrer (des Selbst und des Anderen) Teilhabe an Gottes Überfluss wächst ihr Verlangen nacheinander und nach Gott mit jedem Schritt, den die Geschichte ihrer Vollendung entgegengeht: der Verheißung vollkommener Gemeinschaft als eines Zustandes ewiger Ekstase.

Die Eucharistie ist die kirchliche Darbietung und Feier des Geschenks der intimsten Gottesgegenwart. Darüber hinaus aber ist die Eucharistie in ihrer Gemeinschaftlichkeit eine verwandelnde Kraft und ruft uns dazu auf, durch die Gemeinschaft mit Gott und auch mit der Welt und vor allem mit denen, die nach Brot, Gerechtigkeit und Liebe hungern, Gottes Volk zu sein. Im kenotischen Akt des eucharistischen Geschenks vollzieht sich eine Wende und eine paradoxe Art der Ernährung. Während wir gerne denken, dass das, was wir essen, ein Teil von uns und ein Teil unseres Körpers wird, werden wir umgekehrt in der Eucharistie in den Leib Christi verwandelt und ihm einverleibt. Kenosis ist Verwandlung, denn durch den Empfang des Leibes und des Blutes Christi werden wir zu eucharistischen Menschen und sind aufgefordert, unseren Brüdern und Schwestern in Akten der Kenosis wahre *caritas* zu erweisen.

Durch das sakramentale Geschenk der Eucharistie nimmt die Kirche teil an der Ökonomie des Überflusses, die sich in der Dreifaltigkeit bereits vollzieht, und beteiligt sich im Gegenzug an einem Prozess der Zubereitung und Ernährung: Gott ist durch den Sohn und im Geist die Speise der Welt; die Welt ist im Geist und durch den Sohn die Speise Gottes. In der Eucharistie speist Gott die Geschöpfe mit Gottes eigenem Selbst. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die diese Botschaft Tag für Tag auf ihrer Wanderung durch die Geschichte verkünden und leben. Diese eucharistische Gemeinschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft verkündet sich selbst als von der dynamischen Gegenwart des Heiligen Geistes gelenkt, der die individuelle und gemeinschaftliche Teilhabe an Gottes Liebesmahl bewahrt und erneuert.

Schluss

Die gemeinschaftliche Praxis der Eucharistie führt uns nur zu dem Zweck auf unsere Zufälligkeit, Situationsbedingtheit und Einverleibtheit zurück, um uns die Möglichkeit zu geben, uns von der Fülle der unerschöpflichen Gabe Gottes nähren zu lassen und auf diese Weise den täglichen erotisch-agapeischen Austausch mit Gott und miteinander neu zu speisen und neu zu beleben.[14] Die durch die Eucharistie angestoßene Gastroerotik ist kein rein ästhetischer Impuls, sondern enthält sowohl die ethische als auch die gemeinschaftliche Ausübung des Guten.

In einer Rückbesinnung auf unsere eigenen Praktiken werden wir mit der Realität des göttlichen Überflusses und seiner Freigiebigkeit angesichts der Wirklichkeit der Welt konfrontiert. Wenn Gott Speise ist, dann muss der Theologe die Menschheit dazu drängen, sowohl den physischen als auch den spirituel-

len Hunger in der Welt auszurotten. Wenn Gott Überfluss ist, dann muss der Theologe fragen, wie der Wohlstand in der Welt verteilt ist und wie sich darin das großzügige Teilen Gottes spiegelt oder eben nicht spiegelt. Wenn Gott Liebe ist, dann muss der Theologe sich gegen Gewalt, Ausgrenzung und Zerstörung wenden. Die eucharistische Gemeinschaft - für Priester wie für Laien, für Theologen wie für Nicht-Theologen - ist die Verkörperung der göttlichen Speise und fordert uns beständig dazu heraus, unseren täglichen Austausch aus dem Blickwinkel der Eucharistie zu sehen und Fragen aufzuwerfen, wie Stephen Long sie stellt: „Wie fahren wir zur Arbeit? Was sagen wir mit solchen Praktiken aus? Behandeln wir die Schöpfung lediglich als etwas, das wir nach Belieben konsumieren können, oder finden wir in ihr etwas von der Schönheit Gottes? Wie essen wir? Wie kleiden wir uns? Welches Verhältnis besteht zwischen unserem Essen, unserer Kleidung und dem Leben anderer Menschen? Können wir Begierde um ihrer selbst willen vermeiden, auch wenn ein solches Vermeiden nicht dem Wirtschaftswachstum dient?“[15]

Die Litanei der Fragen, die in diesem Zusammenhang aufgeworfen werden können, ist gewiss unendlich. Doch eines dürfen wir auf keinen Fall vergessen: Wenn unser Verlangen/Hunger nach Gottes *caritas* verloren geht ... werden wir hungers sterben.[16]

[1] Octavio Paz, *Eroticism and Gastrosophy,* in: Deadalus (Herbst 1972), 67-85.

[2] Ebd., 74.

[3] Ebd., 75.

[4] Monika K. Hellwig, *The Eucharist and the Hunger of the World,* Wisconsin 1992, 3.

[5] GrahamWard, *Cities of God,* London/New York 2000, 192f, Kursivdruck aus dem Original übernommen.

[6] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies on Personhood and the Church,* Crestwood, N.Y. 2002, 17.

[7] Oliver Davies erklärt den innertrinitarischen Austausch als eine „semiotische Bewegung“ gegenseitiger Interpretation und Selbsthingabe: „Das Wort muss sich gewissermaßen bis zum Äußersten selbst hingeben, um vom Vater mit dem Geist und vom Geist mit dem Vater interpretiert und ausgelegt zu werden, und es muss selbst den Vater mit dem Geist und den Geist mit dem Vater in einer beständigen und unendlichen Perichorese des Wissens und Verstehens durch Liebe und Selbsthingabe auslegen.“ Ich bin Oliver Davies zu Dank verpflichtet, weil er mir eine Kopie seiner noch unveröffentlichten Publikation *On The Creativity of God* zur Verfügung gestellt hat (die in den Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge University Press, erscheinen wird). Die Verweise auf diese Arbeit folgen der in Davies' eigener Kopie vorgenommenen Seiten- und Kapitelzählung. Dieses Zitat stammt aus Kapitel 6, Seite 1-2 (6:1-2).

[8] Diese zusammengefasste Version des trinitarischen Schenkens stammt in der Hauptsache aus Diskussionen mit John Milbank, der an der Universität von Virginia ein Doktorandenseminar zur modernen französische Theologie gehalten hat (Frühjahr 2003), und aus seinen folgenden Werken: *Only Theology Overcomes Metaphysics,* in: The Word Made Strange: Theology, Language, and Culture, Oxford 1997, 36-52; *Can the Gift Be Given?,* in: Modern Theology 2 (1995/1), 119-61; und *The Soul of Reciprocity. Part I: Reciprocity Refused,* in: Modern Theology 17 (2001/3), 335-91; und schließlich sein neuestes Buch: *Being Reconciled: Ontology and Pardon,* New York 2003.

[9] Diese Theologie ist vergleichbar mit den Seligpreisungen des Evangeliums, wo das Geschenk Kenosis und Fülle zugleich ist, weil das Gesegnetsein im Wesentlichen in der für den anderen vollzogenen Entäußerung besteht.

[10] Wie Davies erklärt, ist die so verstandene Gegenwart keine gewöhnliche, sondern eher „eine Gegenwart, die zugleich eine Abwesenheit ist. Weder Brot und Wein noch Leib und Blut sind auf dem Altar im herkömmlichen Sinne gegenwärtig, sondern beide sind in einem wechselbezüglichen Sinn gegenwärtig und abwesend" - Davies, *On The Creativity of God,* aaO., 6:15.

[11] Eine große Quelle der Inspiration für die vorliegende Arbeit - vor allem zum Thema unserer Vergöttlichung durch unseren Leib und die sinnliche Erfahrung des eucharistischen Mahls - war John Milbanks und Catherine Pickstocks *Truth in Aquinas,* London 2001. Dieses Buch bietet auch solide Argumente dafür, Verlangen im christlichen Sinne nicht als Mangel, sondern als Fülle zu deuten.

[12] Davies, *On The Creativity of God,* aaO., 6:16.

[13] Ebd., 6:17.

[14] Vgl. z.B. Catherine Pickstocks brillante Reflexion über die Eucharistie, in der sie auch postuliert, dass Verlangen im Christentum nicht als „Abwesenheit, Mangel und beständiger Aufschub", sondern eher als „freier Fluss beständig erneuerter und niemals ausgeschlossener Aktualisierung" verstanden wird. Sie zeigt, dass uns dieses Verlangen zu unseren Körpern und unseren gemeinschaftlichen Praktiken zurückführt: *Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist,* in: Modern Theology 15(1999/2), 159-180, hier 179.

[15] Ebd., 270.

[16] Ich möchte Aaron Riches dafür danken, dass er diese Arbeit gelesen und an einigen Stellen Vorschläge gemacht hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Steine zu Brot – warum nicht?

Eucharistia – Koinonia – Diakonia

Érico João Hammes

Die soziokulturellen Studien über das Urchristentum förderten die Bedeutung der Tischgemeinschaft innerhalb der Praxis Jesu und im Neuen Testament zu Tage.[1] Brot und Reich Gottes sind innerhalb der Praxis Jesu miteinander so sehr verknüpft, dass man von der Tischgemeinschaft mit Sündern und Sünderinnen als *acted parable* („Tatgleichnis") der Zuwendung Gottes zu den Armen sprechen kann. Es handelt sich um eine enge Beziehung zwischen Tischgemeinschaft und Reich Gottes. Innerhalb dieser Beziehung kann man drei grundlegende Strukturen erkennen: Das Brot als Versuchung, das Brot als Nahrung und Tischgemeinschaft und die Identifikation Jesu mit dem Brot des Lebens. Kann man ausgehend von dieser Feststellung von einer christologischen, ja sogar *christischen* Bedeutung des Brotes (Nahrung) sprechen? Wenn ja, was würde es dann bedeuten, wenn es an Brot fehlt? Wie ist der Hunger christologisch zu begreifen? Und wie kann man Jesus ausgehend vom Brot und vom Mahl deuten?

I. Hunger: eine Versuchung?

Die synoptischen Evangelien enthalten eine Erzählung über Versuchungen Jesu nach seiner Taufe (vgl. Mk 1,12-13; Mt 4,1-11; Lk 4,1-13). Eine dieser Versuchungen besteht darin, Steine in Brot (Mt 4,3) bzw. einen Stein in ein Brot (Lk 4,3) zu verwandeln. Abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Historizität der Erzählungen[2] stellen sie insgesamt „eine literarisch einheitliche Komposition [dar], die von einer theologischen Reflexion beherrscht ist": über die Treue Jesu zum Vater, in der er es ablehnt, seine Macht für andere Zwecke zu gebrauchen als für das, wofür er gesandt ist.[3]

Die Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln, ruft die Erinnerung Israels an einen Konflikt mit JHWH in der Wüste wach: „Ihr habt uns nur deshalb in die Wüste geführt, um alle, die hier versammelt sind, an Hunger sterben zu lassen." (Ex 16,3; vgl. auch: Num 11; Ps 78, 19-21; 105, 40; Weish 16,40) „Warum hast du uns überhaupt aus Ägypten hierher geführt? Um uns, unsere Söhne und unser Vieh verdursten zu lassen?" (Ex 17,3; Num 20,4) Indem das Erleiden des Hungers an sich als Widerspruch gegen den Herrn sichtbar wird, offenbart es auch die Schwachheit Gottes: Mehr noch als den Hunger zu stillen, ist er fähig, ihn zu

erleiden. Den Hunger zu stillen kann ein schlichter Machterweis sein, denn die Nahrung ist von vornherein mit der Verführung zu Herrschaft und Überlegenheit verbunden. Die Macht des Brotes stellt die Kehrseite der Macht des Schwertes dar. Genau dagegen richtet sich die Anklage der Propheten, wenn sie auf die Ausbeutung durch den Weizenhandel hinweisen (vgl. Amos 8,5; Hos 12,8). Den Hunger in Solidarität zu ertragen ist jedoch das Prinzip des Dienens.

Diese grundlegende Struktur des Zusammenhangs von Versuchung und Hunger kann man auch im Johannesevangelium finden: Nach der Brotvermehrung „erkannte Jesus, dass sie kommen würden, um ihn in ihre Gewalt zu bringen und zum König zu machen. Daher zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein" (Joh 6,15).

Ausgangspunkt für eine christologische Deutung der Überwindung des Hungers ist also die Erkenntnis der Zweideutigkeit von Macht und Brot. Die Evangelien schildern Jesus nicht nur als einen, der es ablehnt, die göttliche Macht zu seinen eigenen Gunsten in Anspruch zu nehmen, sondern auch als einen, der die Herrschaftsgewalt über andere, die im Brot ihren Ursprung hat, zurückweist.

II. Die Tischgemeinschaft Jesu

Eine zweite Ebene, den Hunger christologisch zu verstehen, ergibt sich aus der Betrachtung der Bedeutung der Tischgemeinschaft im Leben Jesu[4], der gemeinsamen Mahlzeiten mit Zöllnern und Sündern, der „Brotvermehrung" und der alltäglichen Tischgemeinschaft.

1. Die Mahlgemeinschaft ist eine gängige Praxis Jesu

Im Leben Jesu stellte die Versammlung um den einen Tisch genauso wie in seinem zeitgenössischen Umfeld eine übliche Gelegenheit dar, um soziale Bande und Rollen zu festigen sowie Werte und Grundhaltungen zu bekräftigen.[5] Im biblischen Judentum war sie darüber hinaus Ausdruck einer besonderen Beziehung zum Herrn, dem Ursprung der empfangenen Gaben. Und obwohl sich die Evangelien nicht mit der Beschreibung der täglichen Tischgemeinschaft Jesu aufhalten[6], erwähnen sie den Vorwurf, er sei ein „Fresser und Säufer", ein „Freund der Zöllner und Sünder" (Mt 11,19), nur weil er isst und trinkt. Im Gegensatz zu Johannes dem Täufer „können die Jünger nicht fasten", denn der Bräutigam ist noch bei ihnen (vgl. Mk 2,19par).[7] Bei allen Vorbehalten, die man von einem historisch-kritischen Standpunkt aus haben muss, kann man häufige Bezugnahmen auf eine Gewohnheit Jesu beobachten, „gemeinsam" zu Tisch zu sitzen. In Mk 14,18 wendet sich Jesus unmittelbar vor dem Paschamahl an die Jünger, als sie aßen, und sagt: „Einer von euch wird mich verraten und ausliefern, *einer von denen, die zusammen mit mir essen.*" In Joh 12,1-2 wird geschildert, wie er im Haus des Lazarus, den er von den Toten auferweckt hat, isst. In den Paralleltexten bei Mt 26,6-13 und Mk 14,3-9 befindet er sich im Haus des Simon, des Aussätzigen. Bei einigen Textpassagen lässt der Kontext dieselbe Praxis

erkennen, obwohl ein Mahl ausdrücklich nicht erwähnt wird. Dies scheint im Haus des Simon (Petrus) in Mk 1,29-31par der Fall zu sein. Nach der Heilung bedient (*diakonéô*) die Schwiegermutter des Petrus Jesus und seine Jünger. Über den Besuch bei Marta und Maria (Lk 10,38-42) heißt es: „Eine Frau namens Marta nahm ihn freundlich auf", und in der Folge wird sie beschrieben als „ganz davon in Anspruch genommen, für ihn zu sorgen" (*diakonían*).

Die Aussendungsrede der 72 Jünger in Lk 10,7 empfiehlt, zu essen und zu trinken, „was man euch anbietet". Obwohl die Paralleltexte hierzu schweigen (vgl. Lk 9,1-6; Mt 10,1-16; Mk 3,13-19) und Mk und Mt die Aufforderung nicht enthalten, kein Brot auf den Weg mitzunehmen (Lk 9,3), so beinhaltet doch der Befehl, in die Dörfer zu gehen und in den Häusern zu bleiben, wo man aufgenommen wird, implizit die Teilnahme an der Tischgemeinschaft.[8] Jesus nahm die Mahlzeiten also in Gemeinschaft ein und verblüffte dadurch, dass er Zöllner und Sünder in seine Tischgemeinschaft mit einbezog.

In der Urkirche war das Gemeinschaftsmahl eng mit der Eucharistie verbunden und konnte zuweilen davon gar nicht unterschieden werden. Sie wird als Teil der christlichen Lebensweise beschrieben. (vgl. Apg 2,42.46; 27,35; 1Kor 11,17-34). Der Ursprung dieser Praxis ist wahrscheinlich bei Jesus selbst und bei seinem Zusammenleben mit den Jüngern zu suchen.[9] So verstanden waren die Mahlzeiten Teil des *Schalom*, der von der Gemeinschaft ausgehen muss. Die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen, die von einer Atmosphäre des Friedens durchdrungen sind, stellen das Mahl als Bestandteil der Erfahrung seiner Gegenwart dar. Der Friede und das Glück der Gegenwart des Gottesreiches finden im gemeinsamen Tisch eine ihrer stärksten Ausdrucksformen.

Zu Tisch und beim Festmahl wird die messianische Zukunft vorweggenommen.[10] Das Bild vom endzeitlichen Festmahl (vgl. Jes 25,6) ist Bestandteil der jüdischen Tradition, und wenn man den Hungernden Brot gibt, so beinhaltet dies deshalb die Hoffnung auf den Herrn (vgl. Ps 133,15; 146,7), der sich der Seinen annimmt und ihnen Speise gibt zur rechten Zeit (Ps 104,27f; vgl. Ps 78,24). Es ist also im Kontext von Jesu Verkündigung und Praxis nur selbstverständlich, dass die Stillung des Hungers und das gemeinsame Festmahl Momente des Reiches Gottes bilden. Das Glück der Hungernden ist nah, denn sie werden gesättigt werden (vgl. Mt 5,6; Lk 6,21). Im *Vaterunser* (vgl. Lk 11,2-4; Mt 6,9-13), einem Gemeinschaftsgebet und vielleicht auch Tischgebet, bittet man um das Kommen des Reiches und, als einen integralen Bestandteil davon, um das

Der Autor

Érico Hammes ist Professor an der theologischen Fakultät der päpstlichen katholischen Universität von Rio Grande do Sul. Er promovierte an der Gregoriana in Rom zum Doktor der Theologie im Fachbereich Systematische Theologie mit einer Arbeit über die Christologie Jon Sobrinos. Er widmet sich neben der Theologie und der lateinamerikanischen Kultur dem Dialog mit den Naturwissenschaften und dem interreligiösen Dialog. Auf dem Feld der Theologie beschäftigt er sich mit der Christologie und Trinitätstheologie und mit der europäischen Theologie des 20. Jahrhunderts, besonders mit Bonhoeffer, Moltmann und Rahner. Anschrift: FATEO-PUCRS, Avenida Ipiranga, 6681, 90619-900 Porto Alegre RS, Brasilien. E-Mail: ehammes@pucrs.br.

notwendige tägliche Brot, die Vergebung und die Befreiung von der Versuchung. Das endgültige Reich wird deshalb ein großes Festmahl sein (vgl. Mt 22,1-14; Lk 14,16-24), offen für alle, die bereit sind, am gemeinsamen Tisch teilzunehmen; eingeladen sind besonders jene, die üblicherweise keine Chance haben.
Mit einem Wort: In der Praxis Jesu wird beim schlichten oder festlichen Mahl die Gegenwart der Tischgenossen gefeiert, wird der wieder aufgenommen, der nach aller Verschwendung an die Brust des Vaters zurückkehrt (Lk 15,11-32), und das endzeitliche Festmahl vorweggenommen.

2. Die zu Jesu Tisch geladenen Volksscharen

Alle vier Evangelien bezeugen die Speisung einer großen Volksmenge durch das Wort Jesu: Mk 6,34-44par; Mt 14,14-21; Lk 9,11b-17; Joh 6,1-15; Mk 8,1-9par; Mt 15,32-38. Es handelt sich zum Teil um eine erfundene Erzählung, doch mit Sicherheit kann man von einem historischen Kern ausgehen. Unter den hier anzutreffenden Elementen fällt besonders der messianische Zug der Erzählung auf, der in den Zahlenangaben, in der Rolle der Jünger (es wird auf ihre dienende Funktion hingewiesen) und in der Art und Weise zum Ausdruck kommt, wie sich Jesus für die Volksmenge interessiert (mit-leidet): „denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben". In einer abgelegenen Gegend (wiewohl keine Wüste) ergreift Jesus die Initiative und schlägt vor, der Menge, die das Wort gehört hatte, zu essen zu geben, bevor man sie entlässt. Es werden keine Steine gebracht, um sie in Brot zu verwandeln, sondern vielmehr Brote und Fische. Jesus nimmt wie der Familienvater in der jüdischen Tradition die Brote, um sie zu teilen. Mit zum Himmel erhobenen Augen in der Pose des Wundertäters segnet er die Brote und Fische, und mit der für das gemeinsame Festmahl typischen Geste teilt er sie und übergibt sie den Jüngern, damit sie sie an die Volksmenge verteilen.[11]
Wesentlich für die Erzählungen von der „Brotvermehrung" ist die Tatsache, dass sie nach Art der *Geschenkwunder* gestaltet werden.[12] Sie berichten vom Eingreifen Jesu auf eigene Initiative, auf unerwartete, aber diskrete Weise. Das Dienen bei Tisch (*diakonéô*) wird von Jesus übernommen. Er ist es, die Barmherzigkeit in Person, der den Volksscharen dient. Das von ihm verkündete Gottesreich wird in Nahrung konkret, und gleichzeitig wird es durch das „Teilen des Brotes" zum Ausdruck gebracht. In der gleichen Weise, wie der Familienvater das Brot beim häuslichen Mahl bricht, so teilt Jesus mit Hilfe der Jünger (Apostel) zu Beginn der neuen Zeit das Essen aus und erfüllt die Verheißung des Liedes Mariens (des Magnificats) und des Psalms: „Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen." (Lk 1,53; vgl. Ps 107,9)

3. Sünder und Sünderinnen mit Jesus zu Tisch

Besondere Aufmerksamkeit verdient das in den Evangelien häufig ausdrücklich hervorgehobene Charakteristikum, dass die Tischgemeinschaft Jesu „Zöllnern und Sündern" offen steht. Der bereits erwähnte Vorwurf, ein Freund der Zöllner und Sünder zu sein (vgl. Mt 11,19par; Lk 7,34) wird durch das Gastmahl im Haus des Levi (Mk 2,16par) und des Zachäus (Lk 19,1-10) bestätigt. Jenseits aller

moralischen Aspekte liegt die hauptsächliche Bedeutung hier in der Öffnung für alle Menschen. Die Mahlzeiten können weder irgendwelchen Gruppen vorbehalten sein, die aufgrund von moralischen Gesichtspunkten, und schon gar nicht solchen, die aufgrund von sozialen Kriterien auserwählt wurden.[13] Dies ist auch die Lektion, die der Pharisäer Simon und seine Tischgenossen zu lernen haben (vgl. Lk 7,36-50). Jesus ist gekommen, um Sünderinnen und Sünder zu retten, nicht Gerechte; die Kranken zu heilen, und nicht die Gesunden. Das Wesentliche liegt in der Konkretisierung der Barmherzigkeit.

Die Tischgemeinschaft Jesu verwirklicht sich in der Feier des Gottesreiches und in der Freude seiner Gegenwart.[14] Obwohl er nichts hat, worauf er sein Haupt betten könnte, bricht er das Brot und überwindet die Grenzen, damit das Reich der Hoffnung und Zukunft für die, die hungern und keinen Hirten haben, anbrechen kann. Die Beschimpfung Jesu als „Fresser und Säufer" macht den Neid dessen sichtbar, der es nicht ertragen kann, dass Jesus mit dem *am ha arez* (Volk der Erde), dem einfachen Volk, Gemeinschaft pflegt.[15]

III. Das letzte Mahl

Trotz der historischen Ungewissheiten in Bezug auf das letzte Mahl (näherhin auf die Frage, ob es sich um ein Paschamahl gehandelt hat oder nicht[16], steht fest, dass Jesus vor seinem Tod ein Abschiedsmahl gefeiert hat, das in engem Zusammenhang mit der jüdischen Tradition und mit seinem eigenen Tod und seiner Auferstehung steht. Dieses Mahl bildet den Höhepunkt der Mahl-Praxis Jesu als des *diákonos* und legt den Grundstein für die Jüngerschaft als menschlich-göttliche Tischgemeinschaft (*koinonía*) und Dienst (*diakonía*) in der Treue zum Wort und im Geist. Insbesondere die Erzählungen von der „Brotvermehrung" und das Gleichnis vom endzeitlichen Festmahl weisen in dieselbe Richtung: Jesus ist *ho diákonos*, derjenige, der zu Tische bedient und den Tisch deckt, welcher für alle da ist.

1. Das Mahl und die neuen Beziehungen

Das letzte Mahl erinnert an die Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes und zugleich an den Anbruch einer neuen Zeit mit Jesus. Insbesondere in diesem Zusammenhang können drei Aspekte unterschieden werden: der eigentliche Bericht, wie er bei den Synoptikern und bei Paulus (1 Kor 11,23-26) zu finden ist; die johanneische Erzählung mit der Fußwaschung (Joh 13) und drittens die Rede vom Brot des Lebens (Joh 6). Bei den Synoptikern und bei Paulus wird die enge Verbindung zur letzten Paschafeier Jesu hervorgehoben: Gesten und Worte weisen darauf hin, dass Jesus derjenige ist, durch den der Übergang geschieht, aus dessen Lebenshingabe ein Neuanfang entstehen wird. Die Worte über das Brot und den Kelch bringen diese grundlegende Bedeutung einer neuen Gemeinschaft (*koinonía*), eines neuen Bundes, zum Ausdruck, der in Brot und Wein an Tod und Auferstehung, das heißt an Jesus selbst erinnert. So wie das Brot gebrochen wird,

um verteilt zu werden, so wird auch Jesus am Kreuz gebrochen. Doch dies wird nicht das letzte Wort sein. Das letzte Wort kommt vorher: Er selbst wird weiterhin in Brot und Wein, in seinem Leib und seinem Blut, für alle, die sich in seinem Namen versammeln, gegenwärtig sein und sie selbst teilhaben lassen an jener gastfreundlichen, dienenden und sich hingebenden Gemeinschaft.[17]

Im Johannesevangelium fehlt die Erzählung von Brot und Kelch. Das Mahl wird im Lichte der Rede vom Brot des Lebens und der Fußwaschung verstanden. Einerseits geht aus der Brotrede klar hervor, dass Jesus nicht in der Weise einer magischen oder wundertätigen Gottheit bzw. eines solchen Messias verstanden werden kann. Die Brotvermehrung muss als Zeichen (6,26) verstanden werden, es geht nicht um Brot im schlichten alltäglichen Sinne. In Jesus erscheint eine größere Fülle als bei Mose, und dies dient als Zeichen seiner wahrhaften Messianität. Es ist klar, dass das wahre Brot nicht einfach vermehrt wird, sondern ein für allemal sättigt. In seinen zentralen Aussagen setzt der Text Jesus mit dem wahren Brot gleich: „Ich bin das Brot des Lebens" (6,35.48); „das lebendige Brot ist vom Himmel herabgekommen" (6,51). Dieses Brot zeigt sich indessen in seiner ganzen Konfliktivität als Leib und Blut, die zu sich genommen werden müssen, um das Leben zu gewährleisten. Mit anderen Worten: Johannes scheint eine Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und dem, der ihn als „lebendiges Brot" annimmt, anzudeuten: deren Zukunft liegt, im Durchgang durch Hingabe und Kreuz, in der Gemeinschaft mit dem Vater (vgl. 6,44.56f) und dem Leben im Geist (vgl. 6,63).

Die Fußwaschung offenbart schließlich die existentielle Tiefe dessen, der dient. Die Füße zu waschen kann, abgesehen davon, dass es ein Dienst ist, eine Geste der Gastfreundschaft, der Zuneigung oder Pflicht des Sklaven sein.[18] In der Art und Weise, in der sie vollzogen wird, macht sie ihren Sinn und ihre umfassende Bedeutung deutlich. Lieben bis zum Ende (vgl. 13,1) bedeutet auch dienen bis zum Ende. Die Liebe, das Einander-die-Füße-Waschen, ist Zeichen der Annahme der empfangenen Liebe. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe." (13,15)

2. Mahl, Kreuz und Opfer

Die Tischgemeinschaft, das gemeinsame Essen zu Tisch mit dem Herrn, ist eine der Weisen des Opfers im Alten Testament. Es gibt hierfür mehrere Zeugnisse aus den unterschiedlichen Epochen, und einige davon bilden einen Teil der jüdischen Liturgie. Neben dem Paschamahl gibt es noch andere Formen von „Gemeinschaftsopfern" (vgl. Lev 19,5-6).[19] Auf diese Formen des Opfers bezieht sich Paulus, wenn er in 1 Kor 10,14-22 über die heiligen Mahlfeiern spricht und fragt: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot [...] Haben die, welche von den Opfern essen, nicht teil am Altar?" Der Rückbezug auf diese Art von Opfer ist am ehesten geeignet, um über die Eucharistie zu sprechen.

Wenn man die Eucharistie als Gemeinschaftsopfer betrachtet, dann erhellt daraus sowohl ihr Bezug zum Kreuz als auch die Bedeutung als Opfer. Der Altar der Eucharistie ist kein Altar für ein Ganzopfer, sondern ein Altar des Miteinanders von göttlichem Geheimnis und der Wirklichkeit des Menschen. Er ist der Ort des Aufeinandertreffens von Kreuz und Auferstehung Jesu und Jesus als Mahl. Das Mahl deutet das Kreuz, und nicht umgekehrt. Indem Jesus das Brot und den Kelch des Gedenkens ergreift, nimmt er sein Leiden und seine Auferstehung als Konsequenz seiner Treue zum Vater und zur Tischgemeinschaft auf sich. Er vergießt sozusagen sein Blut, sein Leben in der Geschichte als Opfergabe für den Vater (vgl. Dtn 12,23), die daraufhin in seiner gekreuzigten Herrlichkeit vollendet wird, als Ausdruck der Einheit der Menschen mit dem Vater und des Vaters mit uns im Geist. Mit anderen Worten: Das irdische Leben Jesu, das im Kreuz mündet, ist nicht die ganze göttliche Opfergabe; diese findet vielmehr ihre Fortsetzung und Konkretisierung durch die eucharistische Tischgemeinschaft in jedem Menschen. Die im Geist vereinte Menschheit muss am Tisch oder am Altar teilhaben, um die göttliche Bestimmung und Sendung, Leben zu sein, zu vollenden und sich in sie hineinzubegeben. Wenn also die Eucharistie nicht ohne das Kreuz verstanden werden kann, dann kann auch das Kreuz nicht ohne die Eucharistie verstanden werden. Man kann also sagen, dass nicht nur Leiden, Tod und Auferstehung Jesu, sondern sein ganzes Leben in der Eucharistie gegenwärtig ist.

Schluss: Jesus, *ho diákonos,* der kam, um bei Tisch zu bedienen

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Struktur des *diákonos,* dessen, der bei Tisch bedient, als grundlegendes erhellendes Kriterium für Jesus und die Existenz als Christ und Mensch. Die Bedeutung von Nahrung ist offen, da sie über den physiologisch-biologischen Sinn der Wiedergewinnung und Erhaltung von Energie hinausweist. Sie kann ebenso zum Zeichen für die Suche nach sich selbst wie auch für die Suche und Begegnung mit dem Anderen werden. Ausgehend vom Text der Bibel besitzt sie darüber hinaus eine theologische Bedeutung und kann als solche die Begegnung mit der Transzendenz, den Götzendienst oder die Gotteslästerung bezeichnen. Die Bibel bringt den Ursprung des Bösen mit der Übertretung des Verbots in Verbindung, die Frucht eines bestimmten Baumes zu essen, und weist damit auf eine Umdeutung des Essens hin: Es wird zum Selbstzweck und hört damit auf, menschlich zu sein.

Die Erzählung über die Versuchungen Jesu zeigt die Einheit von Brot und Wort auf. Die jüdische Tradition, derzufolge das Brot in Verbindung mit dem Segen (*bracha*) die Grundlage der Tora bildet, enthält in sich bereits die Dynamik, das im Brot vorhandene Göttliche zu Wort zu machen. Wenn man Wort und Brot miteinander in Verbindung bringt, so bekommt dieses eine Bedeutung, vermenschlicht es sich, denn für den Menschen muss das Brot eine Bedeutung

haben. Brot ohne Bedeutung hat keinen Sinn, und ebenso ist das Wort ohne Brot eine Lüge. Das Wort, der Ort des Seins in Gemeinschaft, verleiht dem Brot Sinn, so wie umgekehrt das Brot das Wort konkret werden lässt. Außerhalb der Gemeinschaft (*koinonía*) mit den Anderen und Gott verlieren sowohl das Brot als auch das Wort ihren Sinn.

Daher rührt auch die ausgesprochene eitle Nichtigkeit (*vanitas*) in der Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln. Vom Gesichtspunkt der Macht her ist das Brot schlichte Stillung des Hungers, ohne das Wort, ja schlimmer noch, gegen das Wort, es ist keine wirkliche Speise. Die Bereitschaft, das Wort zu hören und es zu leben - anstatt der Versuchung zu erliegen, auf die Einflüsterung Satans hin Steine in Brot zu verwandeln - hat für Jesus zur Folge, dass ihm „die Engel dienten" (*diêkónoun*) (vgl. Mt 4,11; Mk 1,13). Durch Leerwerden und Entäußerung öffnet sich der Raum für die Gegenwart Gottes. Im Gegensatz zum leichten Wunder, welches das Geheimnis manipuliert, zeigt sich die göttliche Gegenwart inmitten der Schöpfung in Jesus auf diskrete Weise (Kenose): Er lebt mehr vom Wort Gottes als aus seiner eigenen Machtfülle und gibt so Zeugnis vom verborgenen, unspektakulären Geheimnis. Anstelle von Steinen nimmt er Brote. Diese werden vermehrt, um an alle verteilt zu werden. Sie wollen sich also nicht von sich aus vermehren, sondern sie brauchen jemanden, der sie verteilt, auch wenn es wenige sind. Das Christische, das Göttliche und die Beziehung zu Gott finden sich nicht in der Vermehrung, sondern im Geschenk des Teilens durch das Dienen bei Tisch. Am Tisch des Herrn teilnehmen heißt, diesen Tisch für noch mehr Menschen zu bereiten, heißt Platz zu machen, damit andere essen können, heißt, für den aufzutragen, der Hunger hat. Der auf diese Weise vergrößerte Tisch wird zur Feier, zum Festmahl, bei dem das göttliche Geheimnis und die Menschheit miteinander geschwisterlich vereint sind.

Die Evangelien zeichnen Jesus als *ho diákonos,* als den, der (bei Tisch) bedient (Lk 22,27) bzw. als den, der kam, um zu dienen (*diakonêsai*), und nicht, um bedient zu werden (*diakonethênai*) (Mk 10,45; Mt 20,28). Damit zeigen die Evangelien die wesentliche Beziehung zwischen Jesus und dem Dienen bei Tisch auf. Selbst in den Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen werden das Teilen des Brotes und das Essen als Zeichen genommen, die die Auferstehung bestätigen. Das Johannesevangelium drückt denselben Gedanken mit der Wendung „Brot des Lebens" aus, wenn es nach Art eines *Midrasch* die Brotvermehrung theologisch deutet. In der Geste der Fußwaschung veranschaulicht es die Bedeutung des Dienens und zugleich der Hingabe von Leib und Blut, welche in den synoptischen Evangelien im Wort von Brot und Kelch beim letzten Abendmahl erzählend dargestellt wird. Jesus von Nazaret muss als die göttliche Zuwendung zur Mangel leidenden und bedürftigen Menschheit verstanden werden, um deren Kräfte wiederherzustellen. Den Sohn auf diese Weise bekennen bedeutet, die *diakonía* für die Menschheit auf sich zu nehmen.

Den Hungernden zu essen zu geben ist deshalb die praktische Form des Bekenntnisses zu unserem Meister, der ein Diener ist. „Wann haben wir dir nicht gedient (*diêkonêsamen*)", fragen die Abgewiesenen in der Rede vom Endgericht (vgl. Mt

25,44). Für andere zu leben, das Leben der Anderen als Inhalt der eigenen Existenz anzusehen konkretisiert den Glauben an jenen, der kam, um bei Tisch zu dienen, und nicht, um bedient zu werden. Wenn man an die berühmte Trinitätsikone von Rublev denkt, kann man sagen, dass die göttliche Dreieinigkeit dadurch verehrt wird, dass man die Pilger bedient, die in den Slums, Straßen, Zeltlagern und Elendshütten der heutigen Gesellschaft anzutreffen sind.

Im Lichte dessen, was wir gesehen haben, kann schließlich auch behauptet werden, dass der heute so oft beschworene Hunger nach Sinn auf die Bedeutung der Tischgemeinschaft verweist. Das Gesicht des Hungernden als das andere Gesicht seiner selbst anzunehmen ist der Beginn der Selbstfindung. Folglich setzt die persönliche, soziale und religiöse Reife die Fähigkeit voraus, Menschen bei Tisch zu bedienen, sich den Hunger der Anderen zu eigen zu machen, den Tisch für viele, das heißt letztlich für das göttliche Geheimnis selbst, das Absolute, zu decken. Die Eucharistie wird so Quelle und Höhepunkt der Tische mit Essen, Politik, Wissenschaft, Religionen und (nationaler und internationaler) Ökonomie. Der Tisch für die Menschheit ist nicht so sehr eine technische Frage, sondern vielmehr eine Frage des Sinnes menschlicher Existenz.

[1] Einen Überblick über die wichtigsten Studien in englischer Sprache bietet: Jerome H. Neyrey, *Reader's Guide to Meals, Food and Table Fellowship in the New Testament:* www.nd.edu/~jneyrey1/meals.html (5. 1. 2005).

[2] Vgl. Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium,* Freiburg 1988, Bd. 1, 83; auf S. 92 zitiert er Jacques Dupont, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste,* Stuttgart 1969, als einen, der die Historizität der Versuchungen verteidigt.

[3] Vgl. Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX),* New York 1981, 508-509.

[4] Eine gute Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt der Integration stellt dar: Santos Yao, *The Table Fellowship of Jesus with the Marginalized: a Radical Inclusiveness,* in: Journal of Asian Mission 3 (2001), 25-51. Hier findet sich auch eine gute Bibliographie. Vgl. auch Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret,* Berlin 1996, 194-211.

[5] Vgl. Bernd Janowski, Art. *Opfermahl,* in: Manfred Görg/Bernhard Lang, Neues Bibel-Lexikon, Bd. II, Düsseldorf 2001, 43; Mark E. Moore, *Table Fellowship in the Gospels,* unter: www.occ.edu/faculty/markmoore/meals.htm (5. 1. 2005).

[6] Als erster moderner Autor, der auf Jesu Tischgemeinschaft aufmerksam gemacht hat, wird zitiert: Ernst Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl,* in: Theologische Rundschau, Neue Folge 9 (1973), 168-227; 273-312. Siehe Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama,* Innsbruck 1990, 192-196; vgl. auch Norman Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung,* Göttingen 1972, 112-119; Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Freiburg 1978, 177-203.

[7] Vgl. Schillebeeckx, aaO., 178.

[8] Vgl. John Dominic Crossan, *Der historische Jesus,* München 1994, 439-461.

[9] Diese Meinung vertritt Perrin, aaO., 114ff.

[10] Vgl. dazu Becker, aaO., 194-211.

[11] Vgl. Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II), Freiburg 1976, 352-353.

[12] Gerd Theißen schlägt vor, dieser Kategorie die Brotvermehrung, den wunderbaren Fischfang (Lk 5,1-11) und die Verwandlung von Wasser in Wein zuzuordnen; vgl. Gerd Theißen, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 267, wiederaufgenommen in: ders., *Urchristliche Wundergeschichten*, Göttingen 1974.

[13] Zu diesem Grundzug vgl. Luiz Carlos Susin, *Eucaristia, pao de inclusão*, in: Teocomunicação; vgl. auch Yao, aaO.

[14] Dieser Aspekt wird besonders hervorgehoben von Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, 149-151; vgl. auch Schillebeeckx, aaO., 190f.

[15] Vgl. Gnilka, aaO., 110-112.

[16] Die historische Frage bezieht sich auf die unterschiedlichen Zeitangaben bei den Synoptikern und Johannes. In beiden Fällen wird Jesus an einem Freitag gekreuzigt, doch während dieser bei den Synoptikern zugleich der 15. des Monats Nisan, also des jüdischen Pascha, ist, spricht Johannes vom Rüsttag: „Es war am Rüsttag des Paschafestes [...]" Joh 19,14; vgl. 18,28; 19,31). Das wäre also der 14. Nisan.

[17] „Die Abendmahlsüberlieferung [...] schließt die Mähler ab, die Jesus mit Sündern (2,15ff) und dem Volk (6,35ff; 8,1ff) gehalten hat, und nimmt die Jünger in die Passion hinein." (Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I), 2. Teilband (Mk 8,27-16,20), Zürich 1979, 249.

[18] Vgl. Johan Konings, *Evangelho segundo João*, Petrópolis/Sao Leopoldo 2000, 294. „Es war aber nicht bloß ein Sklavendienst, sondern gehörte auch zu den Pflichten der Frau gegen ihren Mann, der Söhne und Töchter gegen ihren Vater." (Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, Freiburg 1986, 19).

[19] Roland de Vaux unterscheidet sechs Arten von Opfern in der jüdischen Tradition: Brandopfer, Gemeinschaftsopfer, Sühnopfer, Speiseopfer, Schaubrote und Weihrauchopfer. Siehe Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 2, Freiburg 1960, 259-269.

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

Nahrung inmitten von Gewalt

Die biblischen Elija-Erzählungen

Marie-Theres Wacker

In keiner anderen Erzähltradition der Hebräischen Bibel erscheint das Motiv des Essens und Trinkens so häufig wie in den Geschichten um den Propheten Elija und seinen Nachfolger Elischa.[1] Im Folgenden konzentriere ich mich (im Rahmen eines erzählanalytischen, auf innerbiblische Intertextualität achtenden, historisch informierten Textzuganges) auf den Elijazyklus 1 Kön 17 bis 2 Kön 2 und suche die vielschichtigen Bedeutungen des Nahrungs-Motivs zu explorieren.[2]

Elija – Gottes Wort in einer Welt der Gewalt

Wie ein Blitz, ohne jede Einleitung, fällt die Figur des Elija in 1 Kön 17,1 auf die textuelle Bühne. Durch die Weitergabe eines Gotteswortes weist er sich als Prophet aus, und er schleudert es dem amtierenden Nordreichkönig Ahab entgegen: Kein Regen soll in diesen Jahren fallen, so wahr der Gott Israels lebt. Auf dem Hintergrund der vorangehenden Verse über den Beginn der Regierung Ahabs ist das eine Kampfansage: Ahab hat dem Baal einen Altar gebaut (16,32), ihm kultische Ehren erwiesen (16,31) und so die Macht dieses Gottes anerkannt. Das aber toleriert der Gott Israels nicht; sein Prophet sagt das Ausbleiben des Regens an. Damit werden Bilder des Wassermangels, der Dürre und sich anschließender Hungersnot wachgerufen. König Ahab hat es in der Hand, das Schicksal seines Landes zu beeinflussen; von seinem religionspolitischen Verhalten hängt nun Wasser und Korn, Leben oder Tod in seinem Reich ab.

Die Figur des Elija steht von der ersten bis zur letzten Szene des Zyklus in einem erzählten Kontext innenpolitisch-religiöser und außenpolitisch-kriegerischer Gewalt, die von den jeweils Herrschenden ausgeht, in die aber auch Elija selbst durch sein Handeln verstrickt ist. Dazu scheint der Rahmen seines Auftretens zu passen: Ebenso plötzlich und „stürmisch", wie er gekommen war, tritt er wieder ab. Seine „Himmelfahrt" im feurigen Wagen (2 Kön 2,1-18) kann zwar gelesen werden als Rettung des Propheten; er lässt jedoch eine Welt hinter sich, in der Not und Unrecht weiterhin dominieren. Umso bemerkenswerter, dass gerade mit dem Motiv der Nahrung auch diesem Bild widerstreitende Aspekte verbunden sind.

Speise – Nahrung und Zeichen der Gottesnähe

Die erste kleine Erzähleinheit (17,2-6) führt an einen wasserreichen Bach jenseits des Jordan und damit in weite Entfernung von der Königsresidenz. Dorthin soll Elija sich auf ein Wort Gottes hin begeben, dort hat er zu trinken - und auch zu essen, denn Raben versorgen ihn auf Geheiß Gottes mit Brot und Fleisch. Elija braucht also nicht zu leiden unter der Trockenheit, die womöglich anderswo im Land schon für Menschen und Vieh fühlbar wird. Die Nähe zu den Tieren, die Elija nun erlebt, gilt vielleicht als ein besonderes Kennzeichen von Propheten.[3] Gleichzeitig hat diese Szene etwas Wunderhaftes: Elijas Speise wird ihm gleichsam vom Himmel gereicht, so wie einst dem Volk Israel in der Wüste Manna und Wachteln (Ex 16,8-35). Hier zum ersten Mal in den Elijageschichten geht es um eine besondere Speise, die ganz elementar am Leben erhält, aber darüber hinaus auf die enge Beziehung zwischen Elija und seinem Gott verweist.

Speise – Nahrung und Zeichen der Fülle

Die zweite kleine Erzähleinheit (17,7-16) setzt ein mit dem Hinweis auf gesteigerte Wassernot. Sie führt Elija nun ganz aus dem Land Ahabs hinaus, nach

Sarepta, in phönizisches Gebiet, und stellt die lebensbedrohende Not einer Witwe in den Mittelpunkt. Die Frau kann sich und ihrem Sohn nur noch einen letzten Brotfladen backen und sieht dann ihrem Hungertod entgegen. Elija fordert sie heraus, dennoch das Letzte, was sie hat, mit ihm zu teilen, und sie lässt sich auf sein Wort ein. Daraufhin geschieht erneut etwas Wunderhaftes: Alle drei haben genug zu essen.

Der Auftakt der Geschichte vergleicht die Witwe den Raben: Auch sie ist von Gott gesandtes Werkzeug, den Propheten zu versorgen. Es bleibt aber nicht bei solcher Instrumentalisierung: In der Geschichte selbst ist ja von entscheidender Wichtigkeit, dass die Frau den Fremden am Stadttor nicht einfach stehen lässt, sondern ihn trotz ihrer eigenen extremen Not als Gast behandelt. Die Phönizierin handelt an Elija so, wie in den Weisungen des Gottes Israels festgehalten. Sie, die Nichtisraelitin, erfüllt die Tora Israels, während der König Israels die Gebote Gottes mit Füßen tritt. Im Land des Baal kann deshalb sie, die phönizische Frau, die Macht des Gottes Israels erfahren. Auch hier erhält die Speise ganz elementar am Leben, verweist aber durch ihre Fülle auf die Gegenwart Gottes.

Die dritte Erzähleinheit (17,17-24) stellt neben die Lebensbedrohung durch Nahrungsmangel die Lebensbedrohung durch den Tod des Sohnes, des einzigen, der die Witwe versorgen würde, wenn sie selbst dazu nicht mehr in der Lage ist. Erneut erweist der Gott Israels seine Macht durch den Propheten, so dass die Frau ein Bekenntnis zu diesem Gott ablegt.

Speise – Nahrung und Zeichen des Widerstands

Der Neueinsatz in Kapitel 18,1 verbindet wiederum Elija mit Ahab. Der Prophet soll dem König ankündigen, dass die Zeit ohne Regen dem Ende zugeht. Bevor aber die beiden aufeinander treffen, wird in zwei Szenen (18,2-6.7-16) die Situation im Land und am Hof beleuchtet. Der König selbst und sein Palastvorsteher Obadjahu machen sich auf die Suche nach Wasserquellen, an denen vielleicht noch etwas Gras wächst, um das Vieh zu retten. Die Not hat nun, im dritten Jahr der Dürre, einen bedrohlichen Höhepunkt erreicht, die sich bereits auf das Leben der Tiere auszuwirken beginnt.

Aber es ist auch noch von einer anderen Not die Rede, die das Leben von Menschen bedroht, eine Religionsverfolgung, die vom Königshof ausgeht. In dieser Situation hat der Palastvorsteher eingegriffen und fünfzig JHWH-Propheten mit Speise und Trank versorgt, die er den staatlich verordneten Mordversuchen entziehen konnte (vgl. 18,4.13). Obadjahu (dessen Name „Knecht JHWHs" bedeutet) hat sich damit auf die Seite des Gottes Israels gestellt und Menschenleben gerettet. Die Speise, die er gibt, erhält am Leben und ist gleichzeitig Symbol des (religions-) politischen Widerstandes.

Zwei Frauen als Nahrungsgeberinnen

Als Drahtzieherin der Religionsverfolgung gegen den JHWH-Kult gilt hier Isebel, die Königsgemahlin aus Phönizien. Sie wird in den Elija- und Elischageschichten als mächtige und zugleich überaus böse Figur aufgebaut. Sie ist der Prototyp der „fremden Frau", die den israelitischen Mann auf den Weg der Gottlosigkeit bringt[4]: Auf die Heirat mit ihr folgt Ahabs Baalsdienst (1 Kön 16,31), sie verfolgt die Propheten JHWHs (18,4.13) und protegiert gleichzeitig große Zahlen von Propheten des Baal und der Aschera, die sie an der königlichen Tafel verköstigt (18,19). Damit ist sie Gegenfigur zu der anderen „fremden Frau" in den Elijageschichten, der phönizischen Witwe aus Sarepta, die ihrerseits einen Propheten verköstigt.[5] Auf beiden Seiten eine Frau, die Nahrung gibt - für die eine führt es zum Leben für sich, ihren Sohn und ihren prophetischen Gast, für die andere zum gewaltsamen Tod ihrer prophetischen Anhänger (1 Kön 18,40) und ihrer selbst (vgl. 2 Kön 9,30-37).

Fleisch und Wasser als Zeichen göttlichen Machterweises

Die erste Begegnung zwischen Prophet und König seit dem Ende des Regens ist erneut von Konfrontation geprägt (vgl. 18,17-19). Ahab wirft Elija vor, Israel ins Unglück gestürzt zu haben, und mag dies auf die Dürrekatastrophe beziehen, die Elija angesagt hatte (vgl. 17,1). Der König macht demnach das Problem am machtvollen Wort des Propheten fest, durch das das Unheil im wahrsten Sinn des Wortes heraufbeschworen wurde. Elija aber gibt den Vorwurf zurück und hebt ihn auf die religionspolitische Ebene, die nach der Dynamik der Erzählung ja von vornherein das Geschehen bestimmt. Bevor nicht in der Frage „Baal oder JHWH" eine Entscheidung getroffen ist, kann auch kein Regen fallen.

Diesmal ist auch das Volk des Königs einbezogen. Es spielt sogar die entscheidende Rolle, wird von Elija direkt zur Entscheidung herausgefordert und bricht am Schluss in die Akklamation aus: „JHWH ist der Gott!" Damit hat es sich auf die Seite des Propheten Elija gestellt, dessen Name bedeutet „Mein Gott ist JHWH". Auf dem Höhepunkt der Not genügt offenbar nicht mehr nur das not-wendende Verhalten des Monarchen, vielmehr müssen alle Menschen in Israel sich entscheiden und gleichsam demokratisch den Kurs der Religionspolitik mitbestimmen.[6]

Die Autorin

Marie-Theres Wacker, geb. 1952 in Kaldenkirchen am Niederrhein, ist seit 1998 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zahlreiche Veröffentlichungen zur feministischen Bibelauslegung, zum jüdisch-christlichen Gespräch und zur Diskussion um den Monotheismus Israels. Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Theologische Frauenforschung, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster. E-Mail: femtheo@uni-muenster.de.

Die Entscheidung wird auf dem „Berg Karmel" vollzogen (vgl. 18,20-40). Ob es sich dabei um einen historischen Ort mit einem Heiligtum handelt, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Wenn die Erzählung einen Berg als Ort der Entscheidung wählt, so sicherlich deshalb, weil man von Baal, aber auch von JHWH die Vorstellung hat, dass der Berg ein bevorzugter Ort ihrer Epiphanie ist und damit geeignet für die geschilderte „Opferprobe". Beiden Gottheiten wird ein Stieropfer aufgeschichtet - hier ist keine Rede mehr von der Wassernot der Tiere; vielmehr ist sogar Wasser genug da, um den Graben zu füllen, der um das Opfer herum gezogen wird. Diese Erzählzüge heben die Szene auf dem Karmel als besondere Zeit und besonderen Raum aus ihrem Kontext heraus; es handelt sich in jeder Hinsicht um eine Ausnahmesituation.[7] Insbesondere dienen das Fleisch und das Wasser hier niemandem zur Nahrung, sondern beides wird zum Demonstrationsobjekt der je größeren Macht Gottes, die sich im Feuer, das vom Himmel herabfällt und beides verzehrt, zeigt.

Nahrung als Antizipation des Endes der Not

Die letzte Szene in Kapitel 18 (18,41-46) erzählt vom Eintreffen des Regens. Elija fordert Ahab auf, zu essen und zu trinken, denn das Rauschen des Regens sei schon zu vernehmen. Der König soll also das tun, was vielen in seiner Umgebung aufgrund der Hungersnot nicht mehr möglich war, und er soll damit antizipieren, was nun wieder ins Gleichgewicht kommen wird. Essen und Trinken des Königs werden zum Zeichen für das Ende der Katastrophe und zur Vorwegnahme der kommenden Zeit, in der Nahrung für alle wieder vorhanden ist.

Speisung vom Himmel zu neuem Leben

Mit dieser in der Exegese so genannten „Dürrekomposition" 1 Kön 17-18, deren Bogen vom Motiv des ausbleibenden und wieder eintreffenden Regens gespannt wird, ist das folgende Kapitel 19 kunstvoll verbunden, nicht zuletzt auch in Bezug auf das Motiv der Nahrung, das in den weiteren Kapiteln des Elijazyklus dann keine Rolle mehr spielt.

Zu Ende mag nach der Schlussszene in Kapitel 18 die Dürre sein, zu Ende ist noch nicht die Religionsverfolgung, die vom Hof in Samaria ausgeht und erzählerisch mit der Figur der Isebel verbunden wird. Hat sie die Ermordung von JHWH-Propheten auf dem Gewissen, so hat Elija die Abschlachtung von Baalspropheten angeordnet, auf die Isebel nun mit einer Morddrohung gegen Elija antwortet. Erneut muss sich der Prophet aus der Nähe des Hofes zurückziehen (19,1-2).

Elija flieht ins südliche Juda, weit jenseits des Machtbereichs Ahabs und Isebels. Die Schilderung in Kapitel 19,3-8 entspricht auf einer ersten Ebene der seelischen Verfassung Elijas, der sich den Tod wünscht, sich von seiner Begleitung

trennt, in menschenleeres, ödes Gebiet geht und sich dort niederlegt, um gleichsam seinen Tod im Schlaf bereits vorwegzunehmen. In dieser Situation aber erfährt er Stärkung, der von einem Boten Gottes kommt. Elija erhält Wasser in einem Krug, dessen hebräische Bezeichnung an den Ölkrug der phönizischen Witwe denken lässt, und einen Brotfladen wie jenen, den die Witwe ihm zubereitet hat (19,6; vgl. 17,12-14). Durch diese textlichen Rückbezüge erhält der Bote Gottes ein menschliches Antlitz, fällt aber auch umgekehrt auf die Witwe der Glanz einer Botin Gottes. Für Elija bedeutet diese erneute wunderhafte Speisung neuen Lebensmut, mit dem er sich auf den weiteren Weg machen kann.

Auf einer zweiten Ebene lassen sich in der Schilderung dieser Szene Elemente eines Übergangsritus (*rite de passage*) entdecken, durch die das Ziel des Weges, der Gottesberg, in den Mittelpunkt gerückt wird. Elija lässt zunächst seinen Diener zurück (19,3) und ist damit allein, auf sich gestellt. Dann begibt er sich in die Wüste, fernab von bewohntem Land, an einen Ort, an dem nur noch karger Pflanzenwuchs zu finden ist, und legt sich dort nieder, um zu schlafen (19,5). Im Schlaf hört er die Stimme des Gottesboten und erfährt Stärkung durch Speise und Trank. Dieser Schlaf hat damit zugleich die Bedeutung eines heilenden Geschehens und der Überschreitung einer Schwelle hin zu dem Ort, der nun das Ziel von Elijas Weg durch die Wüste wird, der Gottesberg. Und umgekehrt: Erst durch die Speisung vom Himmel, die zweimal an dieser Schwelle geschieht, wird Elija fähig, sich auf den Weg zur Begegnung mit Gott zu machen.

Abschiedsmahl – Abbruch – wunderbare Speisung

Die Geschichte von der Erscheinung am Gottesberg (19,9-18) ist sicherlich, wie oft in der Auslegungsliteratur festgehalten, zu verstehen als Durchkreuzung allzu fest gefügter Vorstellungen von den Formen, in denen sich der Gott Israels zu erkennen gibt: nicht im Sturm, nicht im Erdbeben (!), nicht im Feuer, sondern, mit der paradoxen Formulierung Martin Bubers, in einer „Stimme verschwebenden Schweigens". In ihrer Sorgfalt, JHWH hörbar, aber nicht sichtbar werden zu lassen, erinnert die Szene zudem an die Gotteserscheinung, die Mose ebenfalls in einer Höhle auf dem Gottesberg widerfuhr (Ex 33,18-23). Damit hat diese Szene Dimensionen, die weit über den Kontext der Elija-Erzählungen hinausführen, dem Propheten Elija Züge eines Propheten wie Mose verleihen (vgl. Dtn 18,18) und zudem die grundsätzliche Frage nach Weisen angemessener Rede von Gott aufwerfen. Innerhalb ihres Kontextes im Elijazyklus ist die Epiphanie JHWHs verbunden mit einer weitreichenden Beauftragung: Der Prophet soll durch Königssalbungen in die große Politik eingreifen und gleichzeitig für seinen prophetischen Nachfolger sorgen, der seine Beauftragung weiterführen wird.

Von der Umsetzung dieses Auftrags erzählt die letzte Szene in Kapitel 19 (19,19-21). Elischa ist gerade dabei, die Äcker zu pflügen, als Elija ihn damit konfrontiert, ihm nachzufolgen, indem er ihn in seinen Prophetenmantel hüllt. Elischa reagiert darauf mit einer zunächst sonderbar anmutenden Speisung: Er

schlachtet die Rinder, mit denen er arbeitet, bereitet sie mithilfe des Pfluggeschirrs zu und gibt sie „dem Volk" zu essen (19,21). Im Zusammenhang des Erzählten hat diese üppige Verköstigung den Charakter eines Abschiedsmahles, mit dem Elischa seine Leute entlässt, und vielleicht darüber hinaus auch den Charakter einer völligen Aufhebung seines bisherigen Lebens, eine Vernichtung der Subsistenz-Materialien, mit denen er sich und seine Familie bisher ernährt hat. Im Vorverweis auf die Elischa-Geschichten aber scheint auch bereits erneut die Dimension der wunderhaften Speisung auf: Mit den gleichen Worten schildert die kleine Szene in 2 Kön 4,42-44, wie Elischa „dem Volk" (das ist nunmehr die Gruppe derer, in der er lebt) zu essen gab - diesmal nur aus Wenigem, und dennoch wurden alle satt.

Elischa: Nahrung gegen die Not

Auch im Elischa-Zyklus bleibt das Motiv der Nahrung zentral und eingebettet in die Thematik von Leben und Tod. Auch hier ist es auf den ersten Teil des Zyklus (2 Kön 2,19-8,15), genauerhin auf die Kapitel 4 sowie 6-7 konzentriert. Der religionspolitische Konflikt, der die Elijageschichten so stark prägt, spielt in diesen Erzählungen kaum eine Rolle; er kommt erst wieder ab 2 Kön 9 zum Tragen. Stattdessen werden in den um das Nahrungsmotiv kreisenden Elischageschichten andere Konflikte sichtbar; sie sind konkreter und weniger symbolisch aufgeladen.[8]

Die Erzählungen von 2 Kön 6-7 besitzen im Elijazyklus keine Analogien. In einer außenpolitisch angespannten Situation schlägt Elischa dem König vor, eine aufgespürte Gruppe aramäischer Spione nicht zu töten, sondern fürstlich zu bewirten - und ihnen auf diese gewaltfreie, aber höchst ironische Weise klarzumachen, dass sie gegen die Spionageabwehr Israels keine Chance haben (6,1-23). Im erzählten Rahmen einer kriegerischen Belagerung mit der Folge einer lastenden Hungersnot wird sodann der Blick gelenkt auf zwei Frauen, die in höchster Verzweiflung das Kind der einen getötet und gegessen haben, und wird dieses entsetzliche Elend bezogen auf das Versagen des Königs. Von Elischa dagegen stammt das Hoffnungsbild überreicher Nahrung, das sich bald darauf in der wunderhaften Auflösung der Belagerung realisiert (6,24-7,20).

In den Erzählungen aus 2 Kön 4 erscheinen eine Reihe der bereits aus den Elijageschichten bekannten Motive wieder. Auch Elischa begegnet einer Witwe in Not (2 Kön 4,1-7). Die Szene vom wunderbaren Ölfluss, von dessen Verkauf sie ihre Söhne vor der Schuldknechtschaft bewahren kann, besitzt aber nicht jene Doppelbödigkeit wie die parallele Elija-Szene in 1 Kön 17,7-14, sondern zielt sehr direkt und konkret auf die sozialpolitische Notlage der Frau und deren Behebung durch göttlich-prophetische Hilfe. Auch die Geschichte über die Frau von Schunem, die den Gottesmann verköstigt und deren Sohn Elischa wieder belebt (2 Kön 4,8-37), erinnert an die entsprechende Elijageschichte in 1 Kön 17. Im Elischa-Zyklus aber kommt die Interaktion zwischen Frau und Gottesmann viel stärker

zum Tragen. Zudem wird die Wunder wirkende Kraft des Propheten betont, der über Leben und Tod verfügen kann (und darin auch erschreckende Züge erhält; vgl. nur 2 Kön 2,23-25). Von diesem Akzent scheinen auch die weiteren Erzählungen bestimmt, die um das Motiv der Nahrung kreisen: In einer Zeit der Hungersnot versorgt Elischa die prophetische Gemeinschaft, in der er lebt, auf wunderbare Weise mit Brot (2 Kön 4,42-44) und rettet sie vor einer giftigen Speise (4,38-41). Diese Gemeinschaft ist gezeichnet als eine, in der soziales Unrecht und materielle Not bekämpft werden; sie hat damit Züge einer Gegengesellschaft.

Jesus in den Spuren Elischas

Wo über Jesus in den Evangelien erzählt wird, er habe die, die ihm gefolgt waren, wunderbar gespeist, dort ist der Anklang an die „Brotvermehrung" des Elischa unüberhörbar.[9] Mit dieser Tradition haben die Jesus-Geschichten das Stück Realutopie gemeinsam, dass wenigstens bereits im kleinen Kreis derer, die dem Propheten nachfolgen, auch konkret keine/r zu hungern braucht, weil man das Lebensnotwendige miteinander teilt. Ja, mehr noch, auch die Elischa-Geschichte enthält mit der kleinen Notiz „sie aßen, und es blieb übrig" (2 Kön 4,42) schon jenen Vorschein der Fülle, der die neutestamentlichen Speisewunder-Erzählungen zu Eucharistie-Geschichten macht, dankbare Erinnerung der ersten Christusgläubigen an ihre Mahlgemeinschaft, in der sie die Zusage der Gottesherrschaft feierten. Wurde Elija in den Evangelien - neben seiner Bedeutung als Prophet der Endzeit[10] und als Repräsentant der Prophetie überhaupt[11] - mit seiner Macht über Krankheit und Tod erinnert[12], so fanden die ersten Christusgläubigen offenbar bei Elischa den Anknüpfungspunkt in dessen prophetischer Mahlgemeinschaft, in der Leben möglich wurde gegen eine Welt der Gewalt.

[1] Der sog. Elijazyklus in 1 Kön 17,1-2 Kön 2,18 ist mit den Erzählungen über den Nordreich-König Ahab und Königin Isebel verzahnt, die in 1 Kön 16,29 beginnen und sich bis 1 Kön 22,40 (Ende des Ahab) bzw. 2 Kön 9,37 (Ende der Isebel) erstrecken. Die Figur des Elischa erscheint zum ersten Mal bereits in 1 Kön 19,16.19-21; ein Zyklus von Elischa-Erzählungen beginnt mit 2 Kön 2,1-18, gleichzeitig dem Schluss des Elijazyklus, und reicht bis 2 Kön 8,15. Mit 2 Kön 8,16 beginnt ein neuer Erzählblock, in dem Elischa nur einmal (9,1f) auftaucht, aber die folgenden Ereignisse der sog. Revolution des Jehu anstößt. Der Erzählbogen endet mit 2 Kön 13,14-21 + 22-25, dem Tod des Elischa und dem Ende Hasaels, der mit Unterstützung Elischas König von Aram geworden war (vgl. 2 Kön 8,7-15 und schon 1 Kön 19,15).

[2] Dass sich die Elija-Erzählungen in ihrem jetzigen Kontext einer mehrphasigen Entstehungsgeschichte verdanken, setze ich voraus, ohne es historisch-kritisch zu vertiefen.

[3] Vgl. die Eselin des Propheten Bileam, die ihn vor dem Zorn Gottes zu schützen sucht (Num 22,22-35), und vgl. auch Mk 1,13 (Jesus bei den wilden Tieren).

[4] Vgl. zu diesem Stereotyp auch 1 Kön 11,1-8 (die vielen fremden Frauen, die Salomo zum Götzendienst verleiten) und bes. Spr 5-7.

[5] Auf der einen Seite wird demnach deutlich, dass die deuteronomistische Theologie, auf die diese Kontrastierung zurückgeht, nicht pauschal jede nichtisraelitische Frau diffamiert. Auf der anderen Seite gibt Kyung-Sook Lee 1998 zu bedenken, dass diese Theologie offensichtlich Schwierigkeiten mit der Macht von Frauen bzw. mit mächtigen Frauen hat und solche Frauen erzählerisch denunziert (vgl. neben Isebel auch Athalja 2 Kön 11 oder Maacha 1 Kön 15,9-13).

[6] Auch dieses Erzählmoment des nun entscheidenden ganzen Volkes lässt auf selbständige Herkunft der Erzählung über das „Gottesurteil auf dem Karmel" schließen, kann aber im Duktus des jetzigen Textes wie vorgeschlagen interpretiert werden.

[7] So lässt sich die Szene aus ihrem Kontext heraus verstehen, ohne dass bestritten werden müsste, dass sie möglicherweise eine ältere, gegenüber dem jetzigen Kontext selbständige Tradition enthält.

[8] Aus historisch-kritischer Perspektive gelten die Elischageschichten als ursprünglicher und wären die verwandten Elijageschichten ihnen nachgestaltet.

[9] Vgl. Mt 14,13-21; 15,32-38 mit Parallelen und 2 Kön 4,42-44.

[10] Vgl. die in den Evangelien häufige Frage nach dem wiederkommenden Elija.

[11] Vgl. die Verklärungsgeschichte Mk 9,2-8 par.

[12] Vgl. den direkten Bezug von Lk 4,25-26 auf 1 Kön 17,6ff, aber auch Lk 7,11-17 mit 1 Kön 17,17-24 und 2 Kön 4,32-37.

Literatur

Cohn, Robert L., *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, in: JBL 101 (1982), 333-350

Crüsemann, Frank, *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh 1997 (Kaiser-Taschenbuch 154)

Lee, Kyung Sook, *Die Königs-Bücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 130-145

Vock, Ursula, *Versorgung und Lebenslust. Predigt über 1. Kö. 17,8-16*, in: Heidi Bernhard Filli u.a. (Hg.), Weiberwirtschaft. Frauen - Ökonomie - Ethik, Luzern 1994, 121-138

Werlitz, Jürgen, *Die Bücher der Könige*, Stuttgart 2002 (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 8)

Aus der Tiefe des Hungers

Anne Fortin

Das Markusevangelium verbindet das letzte Mahl Jesu mit der Ankündigung des Verrats durch Judas. Von der Tat dessen, der ihn „ausliefert" zum „nehmt, das ist mein Leib" stehen sich zwei Gesten gegenüber, verhärten sich zwei Arten von „eucharistischer" Logik. Von der Darstellung dieser beiden Wirklichkeitsverständnisse her werden wir die Einsetzung der Eucharistie betrachten, wobei die Darstellung sich auf die Definition des Zeichens nach Augustinus stützt, welche der gesamten Deutungstradition der Sakramente zugrunde liegt. Dazu werden wir, mithilfe einer Relektüre bestimmter Passagen des Markusevangeliums, zuerst das Hauptsymbol des Mahles, nämlich das des Brotes, darstellen. Dem folgt eine Betrachtung zur Bedeutung der Eucharistie als Bericht.

Das Symbol des Brotes (Mk 6,30–44; Mk 8,1–9)

Das Symbol des Brotes lässt sofort an die beiden Brotvermehrungen im Markusevangelium denken. Im 6. Kapitel hat Jesus, als er die Menge sieht, „Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und er lehrte sie lange." Die Zeit vergeht und der Hunger wächst beim Hören auf die Worte Jesu. Die Jünger wollen die Menge zum Essen wegschicken, doch Jesus nimmt gegenüber dem Hunger dieser Menge eine andere Haltung ein. „Gebt ihr ihnen zu essen!": Er gibt den Jüngern die Fähigkeit des Gebens zurück. Der Hunger beschränkt sich nicht auf einen zu füllenden Leerraum, sondern führt vielmehr in die Beziehung des Gebens. Jesus verweist die Jünger so auf ihre Hirtenrolle gegenüber den Schafen, die eine Beziehung erwarten, welche sich nicht auf die Befriedigung eines Bedürfnisses beschränken lässt. Diese pastorale Haltung macht den Unterschied zwischen der Reaktion Jesu und der seiner Jünger deutlich: die Dynamik des Gebens auf der einen Seite, Unvermögen, Unfähigkeit und Unverantwortlichkeit auf der anderen. Während die Jünger von der Menge als Hirten an Jesu Seite „anerkannt" wurden, stellt er die Besonderheit ihrer Hirtenstellung unter den Schafen wieder her, die Stellung des Gebens. Dies ist die Unentgeltlichkeit, in absolutem Gegensatz zum merkantilen Aspekt des Warenaustauschs.

Zu dieser Logik des Gebens tritt noch ein anderes Element hinzu: die Eröffnung des Raumes, die dadurch möglich wird, dass Jesus das Wort ergreift (er „blickte zum Himmel auf, sprach den Lobpreis, brach die Brote und gab sie den Jüngern").

Aufbrechen der Horizontalität und Öffnung zur Vertikalität: Die Dynamik des Gebens zeichnet die Gegenstände dieses Gebens in einen anderen Raum ein, der ein Drittes hinzutreten lässt und damit das Zirkulieren der Gabe ermöglicht. So verändert sich die Wirklichkeit und der Bezug zu dem Raum, der die Beziehungen prägt, ist verschoben - darin besteht das eigentliche „Wunder".

Der offene Raum des Hungers ruft somit zwei Arten der Logik hervor: diejenige des Warenaustauschs und diejenige des Gebens. Eine binäre, merkantile Logik und eine dreiseitige Logik, in der sich der trinitarische Raum in seiner Dimension des gegenseitigen Austauschs abzeichnet.[1] Der eröffnete Raum offenbart das Wesen der Beziehung zwischen den Subjekten (Schaf - Hirte): inwiefern der durch den Hunger ausgedrückte Mangel angenommen und gehört wird und welcher Glaube dort zum Ausdruck kommt. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Objekte allein - die Anhäufung von Objekten - den Hunger nicht stillen können und dass die trinitarische Dynamik einen neuen Bezug zum Hunger schafft, wie zu jedem Leiden, zu allem, was den Menschen betrifft, ohne die Last des Menschseins dabei auszublenden. Jesus trennt die beiden Gesten nicht - die Gabe seines Wortes und die Gabe des Brotes - und richtet sich an den Raum des gleichzeitig physischen und spirituellen Leidens. Von alledem begreifen die Jünger nichts, da ihr Herz verstockt ist.

Die zweite „Brotvermehrung", im 8. Kapitel, macht auf noch radikalere Weise das Problem des Hungers deutlich: „Wenn ich sie hungrig nach Hause schicke, werden sie unterwegs zusammenbrechen". Und wieder dieselbe Abfolge: Jesus spricht das Dankgebet, bricht die Brote und gibt sie seinen Jüngern zum Verteilen an die Menge. Derart lehrt er die Jünger die Bewegung des Gebens, indem er sie in der Logik eines auf den Dritten hin offenen Wortes zu Gebern einsetzt. So wird das Wort Fleisch, so lässt Jesus eine neue Wirklichkeit entstehen durch die Gabe seines Wortes, zu dessen Symbol das Brot wird. Denn so ist „nichts unmöglich für alles Wort Gottes" (Lk 1,37).

Diese Hervorhebung des Brotsymbols erlaubt es, es im Einsetzungsbericht, wo es mit dem Weinsymbol verbunden wird, anders zu erfassen. Dieses Symbol, dramatisch wie sonst keines, verweist seinerseits auf das Gleichnis von den bösen Winzern, das einen Umweg notwendig macht, bevor wir uns dem Abendmahl zuwenden können.

Das Gleichnis von den bösen Winzern

Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12) führt die Frucht des Weinstocks ein. In diesem Gleichnis wird die Frucht des Weinstocks zu einem von der Geste des Gebens gelösten Machtfaktor; sie ist nicht einmal in die Logik des Warenaustauschs eingebunden, da sie erschlichen und vereinnahmt wird, außerhalb aller Beziehung, selbst einer Handelsbeziehung. Dies ist die äußerste Grenze der Beziehung zu den Dingen, an der man bereit ist, jedes Subjekt zu töten, dass die Aneignung des Objekts behindert. Die Frucht wird zum Erbe ohne

Abstammungsverhältnis, ohne Beziehung, fern jeder Verpflichtung. Das Objekt ist ins Verlangen eingeschlossen, sein Wert liegt nur noch in ihm selbst. Die Habgier entzieht das Objekt somit aller Interaktion, allem Leben. Das Erbe behält von seiner ursprünglichen Bedeutung allein den Tod, wobei dieser Tod herbeigeführt wird, um die Frucht sofort zu erlangen. Das Gleichnis beschreibt, wie die Menschen die „Frucht des Weinstocks" in der Raum-Zeit des Mordes trinken und sie auf ein zum Tode vergossenes Blut reduzieren. Diese Frucht des Weinstocks nicht mehr zu trinken bis zum Tag, da sie erneut im Reich Gottes getrunken wird (Mk 14, 25), heißt auch, sie aus dem Bezug der Objektivierung herauszuführen, in den sie die Menschen eingesperrt haben, um sie so wieder in den Raum der Kindschaftsbeziehung des Gottesreiches einzuzeichnen, in die Zeit der Neuheit eines Bundes zugunsten der Menschen und nicht gegen sie. Die Vereinnahmung des Erbes, des Weinstocks, durch die Betrüger unterbricht den Gebrauch dieser Frucht durch die wahren Erben: Sie wird im Reich Gottes getrunken werden - zu einer anderern Zeit, einem anderen Raum.
Aber welche Beziehung besteht zwischen dem Symbol des Brotes in unserer Lesart und dem Symbol des Weines, der Frucht des Weinstocks? Und vor allem, in welcher Beziehung stehen diese Berichte zu dem des Abendmahles? Es ist notwendig, sich in die Gesten Jesu hineinzubegeben, um diese Bezüge zu verstehen.

Das Abendmahl

Das Abendmahl spricht weder von Hunger noch von einem Erbe, da es sich um einen Bundesschluss handelt. Der eröffnete Raum ist dort nicht ausdrücklich derjenige des Hungers, sondern derjenige der Heilsbedürftigkeit, der wiederholt und durch ein zeremonielles Mahl wieder in die Zeitlichkeit eingezeichnet wird. Dies verweist jedoch sehr wohl auf einen Raum, der zu dem des Hungers analog ist durch die Eröffnung eines Raumes des Leidens in Erwartung des Heils. Auf welche Weise wird das Brot sich in diesen Raum einzeichnen? Und wie wird der Wein sich als Erbe, als Vorgeschmack des Gottesreiches einzeichnen? Wie wird er es erlauben, die Erben zu identifizieren und zu bezeichnen?
Während die „Brotangelegenheiten" es erlaubten, eine Logik des Gebens unter den Menschen einzubringen, verortet das Abendmahl das Geben des Brotes in der Logik des Bundes. Nicht mehr allein das gesäte und geerntete Lebensbrot wird gegeben, sondern ein Brot, das die Last des Todes und eines fürs Leben hingegebenen Leibes trägt. Wie konnte das Anliegen von Leben und Tod sich im Brotsymbol derart verschärfen? Dies liegt daran, dass zwischen dem Brot der „Vermehrungen" und dem Brot des Abendmahls das Gleichnis der bösen Winzer steht (Mk 12,1-12), in dem die Frucht des Weinstocks mit Hass, Mord und Blutvergießen angefüllt ist. Und wenn die Jünger nichts von der Angelegenheit der Brote verstanden haben, so haben doch, in einem traurigen Paradox, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten ihrerseits in dem Winzergleichnis „ge-

merkt, dass er mit diesem Gleichnis sie meinte" (Mk 12,12). Was sich im Abendmahl ereignet, ist die Öffnung zum Heil an der Schnittstelle des Brotes, des Wortes, des hingegebenen Leibes und des vergossenen Blutes. Das Abendmahl beschreibt die Euphorie der Gabe von Brot und Leben vor dem Hintergrund des in Folge des Betruges und der Aneignung vergossenen Blutes. Der zweite Bund trägt alle diese Dimensionen hinein in die Öffnung des Hungers, dorthin, wo der Mensch immer noch darauf wartet, in seinem Schreien nach Gott erhört zu werden.

Das Brot-Zeichen

Die Gabe des Brotes beschränkt sich somit nicht auf einen Gegenstand, denn die biblischen Texte erinnern uns daran, dass das Brot nicht außerhalb der Geste des durch das menschliche Wort vor Gott getragenen Gebens existiert. Das Brot kann nicht einmal in die reine Marktwirtschaft eingeordnet werden, da dies menschlich gesehen unmöglich ist, wie die Bestürzung der Jünger deutlich macht. Doch „ein jedes Wort von Gott ist nicht unmöglich" (Lk 1,37): Indem es sein Wort in das von Gott den Menschen gegebene Wort einzeichnet, verwandelt das Wort der Danksagung, das sich Gott zuwendet und sich ihm öffnet, die Wirklichkeit, indem es das Wort unter den Menschen einzeichnet und so das Brot in Gegenwart dieses Wortes verwandelt.

Diese Rückkehr zum Bibeltext erlaubt es, die traditionelle Definition des Zeichens der Eucharistie bei Augustinus auf neue Weise fruchtbar zu machen: „Zeichen ist, was sich gleichzeitig den Sinnen darstellt und dem Geist etwas anderes als sich selbst darstellt."[2] Die gesamte Tradition dreht sich um diese Definition, die hier weniger nach ihren verschiedenen Ausformungen in der Geschichte verstanden werden soll, sondern vorrangig als Theorie des Zeichens.

Augustinus schlägt nämlich eine Definition des Zeichens vor, die das „was sich darstellt" mit dem verbindet, der es empfängt: Die beiden Seiten der Definition schließen ein, dass der Bezug zur Bedeutung, zu einem Wissen, nicht unmittelbar entschlüsselt werden kann, da dieser Bezug seine Übertragung hin zum Subjekt voraussetzt, das es empfängt. Der „Geist" ist nach der Definition Augustins das Wissen eines interpretierenden Subjekts als Zielpunkt dessen, „was sich darstellt". Somit hat das Subjekt eine Rolle zu spielen, da sich zwischen der „Tatsache des Brotes" und der Logik des Gebens, die in ihm zum Ausdruck kommt, der Zwischenraum eines zu hörenden Wortes auftut, in dem das Subjekt „Hunger" haben muss, das heißt, sich in einem Leidensraum, in einer Heilsbedürftigkeit befinden muss, um zu hören, was ihm durch dieses Zeichen dargeboten wird. Der „Geist", dieser Teil des Menschen, der sich nicht auf „Fakten" reduzieren lässt, wird dieses „irgendwie andere", als das, was „sich darstellt", in seinem Akt des Empfangens aufnehmen. Die Texte der Brotvermehrungen zeigen, dass es dann darum geht, das Zeichen des Brotes aus der Umklammerung des „objektiven Wertesystems" zu befreien. Nach der Definition des Augustinus kann das Zeichen

weder vom Bezug zu dem gelöst werden, der es hervorbringt, noch vom Bezug zu dem, der es empfängt. Es ist daher „im Rang des Beliebigen und des Nicht-Wertes, bestimmt durch den Bund“[3], was es nicht, wie die letzten vom Positivismus geprägten Jahrhunderte annahmen, zerbrechlich macht, sondern im Gegenteil zu einem Zeichen „für das Leben“ des menschlichen Subjektes.

Diese doppelte Dimension des Zeichens als Bedeutung und Band zum auslegenden Subjekt wiederholt mit anderen Worten, was die Bibeltexte vom Zeichen der Eucharistie als Bezeichnetem - Brot, Wort, Leib - und als Band zwischen Subjekten, von der Gabe zum Empfang, feststellen. Es lohnt daher, die Rolle der dem Hirten eigenen Gabe angesichts der möglichen Fehldeutung zu unterstreichen, die darin bestände, das Zeichen als Objekt von den Subjekten zu isolieren: Das „Gebt ihr ihnen zu essen“ führt die Jünger dazu, sich selbst in die Gabe einzubringen, für das Geben verantwortlich zu werden. Dieser Teil der Geste, der auch im Text des Abendmahls durch die doppelte Nennung des „nehmt“ unterstrichen wird, hallt *a contrario* in der Geste des Judas wider, der die Hand ausstreckt und nimmt, ohne dass ein Wort des Gebens vorhanden wäre - ein Bezug auf die Vereinnahmung durch die bösen Winzer. Dort gibt es nur Erschleichen, Vereinnahmen des Brotes und des Leibes Jesu, um ihn auszuliefern, was ganz wörtlich genommen das Bezeichnete selbst zerstört - und damit auch das Erbe. Legt Judas Hand an den Leib Christi oder an Jesu Leib? Wird das, was er dadurch erhält, Zeichen des Lebens oder des Todes sein? Hat das Brot, das er sich angeeignet hat, noch den Wert der geteilten Gabe oder ist es bloß eine Handelsware, die gegen eine andere eingetauscht wird? Es zeigt sich, dass es der Geste der Vereinnahmung des Judas nicht gelungen ist, den Leib Christi zu nehmen, der weiterhin in der Gemeinschaft gegenwärtig ist, die seines Todes und seiner Auferstehung gedenkt. Im Bibeltext wiederholt sich das Drama des Abendmahls bei der Verhaftung: „Während Jesus noch redete, kam Judas [...] mit Schwertern und Knüppeln“ (Mt 26,47). Das Wort bricht ab, dadurch wird der Leib auf einen Gegenstand reduziert, doch das Wort wird auf andere Weise, an anderem Ort und andersartig in sprechenden Subjekten weiterleben.

Das Zeichen soll daher empfangen und ausgelegt werden in dem von ihm ausgelösten Hören, in der Erinnerung, die es hervorruft. Zwischen der Bedeutung und dem Subjekt, das sie empfängt tut sich ein Raum auf, derjenige eines gesprochenen Wortes, das sich hingegeben hat, das aber weiterhin zu hören und weiterzugeben ist von denen, die es hören. Das Gesprochene muss Gestalt annehmen, das Wort muss Fleisch werden in einem jeden von denen, die es hören.[4]

Die Autorin

Dr. Dr. Anne Fortin studierte Theologie, Religionsgeschichte und Religionsanthropologie, promovierte in Religionsgeschichte an der Sorbonne und in Theologie am Institut Catholique in Paris. Seit 2001 ist sie Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Laval in Québec, Kanada. Zusammen mit Alain Gignac ist sie Herausgeberin von: Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest (Montréal 2005). Anschrift: Faculté de théologie et de sciences religieuses, Pavillon Félix-Antoine-Savard, Bureau 728, Université Laval, Québec (Québec), GIK 7P4, Kanada. E-Mail: Anne.Fortin@ftsr.ulaval.ca.

So trägt das Brot die Erinnerung an die Bewegung des Wortes der Danksagung an den Vater. Das Zeichen nimmt daher das Wort aus dem Bereich der Dinge heraus und erlaubt es, eine Verbindung zwischen dem, „was sich darstellt", und dem ausgesprochenen und erinnerten Wort herzustellen, indem es das Hören des Subjekts erheischt, in dem das Wort Fleisch wird.

Die traditionelle augustinische Definition verweist auf einen Verknüpfungsprozess zwischen den unterschiedlichen Aspekten, die wir eben angeführt haben. So ist das Subjekt gerufen, das Zeichen des Wortes zu deuten, um es zu befreien aus einer Logik des Warenaustauschs und auch aus einer reinen Opferlogik. Das Zeichen des Brotes kann nur verstanden werden, indem man von den gesprochenen Worten ausgeht, sowohl unter dem Gesichtspunkt dessen, was sie mitteilen, als auch unter dem der Hingabebewegung. An dieser Stelle ereignet sich das Erinnern der Worte durch das Subjekt des Glaubens: Die Erinnerung ist ein Weg, der die Beziehung des Zeichens zum gesprochenen Wort wiederherstellt („erinnert euch an das, was er euch gesagt hat" - Lk 24,6). Aber dieser Weg kann nur von Subjekten beschritten werden, die durch dieses Wort gerufen sind: Die Erinnerung ist kein abstrakter Mechanismus, der allein ohne das Beisein der Subjekte geschähe. So wie das Brot kein bloßes „Symbol" ist, das ausgehend von einem vorgefertigten Sinn automatisch dekodiert werden könnte, unter Ausschluss der Subjekte, die erst seine Heilsdimension für ihr Leben deuten, so kann auch das Erinnern der gesprochenen Worte sich nicht außerhalb der in ihrer Leidensschwere betroffenen Subjekte ereignen. Die Dichte des „Subjekts" wird in der Anamnese des Mahls nicht beiseite gelegt: Die Heilsgabe ist eingezeichnet in das Fleisch der Subjekte, die durch und durch offen sind für die Sehnsucht nach einer Offenheit für „etwas anderes" als den Warenaustausch. Und doch musste diese Sehnsucht nach der Gabe benannt werden, diese trinitarische Sehnsucht, jenseits der Logik des Austauschs, der sich der Mensch nur zu leicht unterwirft. Denn wenn man sich an das hält, was man von der Logik erkennt, die die Welt regiert, hat man dann noch die Wahl, so zu reagieren wie die Jünger? Das Wort Jesu war notwendig, um diese Logik der Welt kurzzuschließen, um es zu ermöglichen, dahin zu gelangen, an diese tiefe Sehnsucht in jedem Menschen zu „glauben", an diese Sehnsucht nach geschenktem Heil. So fasst Augustinus zusammen, was sich im Herzen des Menschen vollzieht, der das Geheimnis der Eucharistie erlebt: „denn auch wir sind zu seinem Leib geworden und durch seine Barmherzigkeit sind wir, was wir empfangen"[5]. *Wir* sind nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen und was *wir* empfangen ist dieses „wiederhergestellte Bild" in *uns*.

Schlussbemerkungen

Aber warum erzählen wir vom ersten bis zum zweiten Bund immer wieder diese Geschichten? „Damit wir, ich und jeder, der das liest, bedenken, aus welcher Tiefe man zu dir rufen darf."[6] Wenn Augustinus so seine *Bekenntnisse* als einen

Bericht rechtfertigt, der gegeben wird, damit das „wir" in einem Schrei zu Gott entsteht, dann kann man auch die Berichte vom Brot und der Gabe entsprechend verstehen: um endlich die Tiefe zu ermessen, aus welcher der Schrei aufsteigen soll, die Tiefe des Hungers, der zusammenbrechen und sterben lässt, die Tiefe der Erwartung des Heils, die, woran der Bundesschluss erinnert, heraufsteigt aus der Tiefe der Zeiten. Mehr noch, als erst im Gottesreich zu trinkendes Erbe, in dem Reich, in dem nicht mehr der Warenaustausch und die Handelsbeziehung gilt, sondern die Hingabe, stellt dieser Bericht den Wein in eine trinitarische Dynamik. Dieser Wein stillt und weckt den Durst nach Gott, den Durst, zu einem Reich zu gehören, in dem das „wir" der Zugehörigkeit zu den Söhnen und Töchtern Gottes entspringt, in Antwort auf die in einer geschäftlichen Zweiseitigkeit verankerte Einsamkeit, gefangen in einer Dynamik des *do ut des*, ohne Dritten, der diesen abgeschlossenen, beengenden Raum sprengen könnte, in einer Horizontalität ohne Relief und ohne Perspektive, in der das Leiden nur zum Tode führen kann, in dem der Abstieg den notwendigen Schwung zum Wiederaufstieg nicht mehr bringt.

Der Abendmahlsbericht wird bis heute erzählt, um den Schrei zu Gott dort zu verankern, wo die Menschen sind, im Strudel einer beängstigenden Tiefe. Es geht darum, Eucharistie zu feiern, um zu sprechen, ausgehend von diesem konkreten Leiden, das mit dem Hunger verbunden ist, in dem drei Viertel der Menschheit dahinvegetieren, und von der Verzweiflung, die nicht weniger gleichmäßig verteilt ist. Der Bericht setzt sich zum Ziel, seine Leser in die Tiefe hinab- und zu Gott hinaufsteigen zu lassen, damit der Schrei sich nicht in einer falschen, einer gefälligen Tiefe, einer auf sich selbst stolzen Tiefe verliert, einer „Spektakel-Tiefe". Deshalb wird der Bericht zu einer Verpflichtung für die Schwestern und Brüder, um den Weg des Schreiens zu Gott zu zeigen, zu geben und zu teilen. Auf diese Weise trachtet die Eucharistie danach, den beängstigenden Abstieg in einen gemeinsamen Weg zu verwandeln, damit der Mensch nicht in der Angst des Abstiegs eingesperrt und festgehalten bleibt. Die Eucharistie zielt darauf, die Voraussetzungen für den Hindurchgang zu schaffen. Das Leben ist wirr, der Weg zu Gott ist unklar, und so schlägt die Eucharistie eine Wegbeschreibung vor, um sich in der Verwirrung zurechtzufinden, damit man dort einen Heilsweg hören kann.

Deshalb muss das vergossene Blut mit einem anderen Sinn als dem des gewaltsamen Todes gefüllt werden, um nicht in einer ausschließlichen Opferlogik stecken zu bleiben. Jesus definiert das Blut neu, das in sich ein Potential der Gewalt trägt, veranschaulicht durch das Winzergleichnis, indem er es „an anderem Ort" und „später" ansiedelt: Es wird nur noch an anderem Ort getrunken werden, im Reich Gottes, in einer anderen Zeit, welche die Zeit retrospektiv durchschreitet, um uns heute zu erreichen. Es wird nur noch getrunken werden, wenn es „neu" sein wird, befreit von seinem Gewaltpotential, um in sich die Offenheit des Bundes aufzunehmen. Die Eröffnung eines Heilsraumes inmitten der menschlichen Beliebigkeit, inmitten des Hungers, inmitten der Verzweiflung, inmitten des Todes, geschieht durch die Gabe des Wortes, die Gabe des Brotes, die Gabe des Leibes und

des Blutes. Trägt das Brot den Raum einer Offenheit des Bundes, welche die Räume des Leidens neu definiert, so trägt der Wein die neue Zeit des Reiches in sich, die unsere Zeit der Heilserwartung rückläufig definiert.
Das gegebene Brot und der gegebene Kelch tragen die Erinnerung an den Hunger, den Tod, die Erbschaft, den Mord, und zeichnen sie ein in die unendliche Offenheit des Bundes und des Reiches in sich, als trinitarische Form der Offenheit.

[1] Deutsch zit. nach: *Des heiligen Kirchenvaters Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit,* übersetzt von M. Schmaus, 2 Bde., München 1935 (Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe, Bde. XIII/XIV). Auszüge in: De trinitate (lateinisch-deutsch), hg. v. J. Krenzer, Hamburg 2001 (Buch V, VIII-XI, XIV-XV).

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

[3] Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré,* Paris 2004, 483. „Den Bezug zur Sache von der Beziehung zum anderen zu trennen hieße, die Einheit der augustinischen Definition zu verkennen, wie man sie im Mittelalter verstand."

[4] „Wozu dient es, zu sagen, Jesus sei nur im von Maria angenommenen Fleisch gekommen, ohne gleichzeitig zu zeigen, dass er in mein eigenes Fleisch gekommen ist?" (Origenes, *Genesishomilie* 3, 7 (Sources Chrétiennes Nr. 7 B, Seite 140), zitiert bei Joël Letellier, Le contact avec la Parole de Dieu: force de guérison et de salut dans l'Œuvre d'Origène, in: La vie spirituelle 741, Band 155 (2001), 627.

[5] Vgl. Jean-Marie Roger Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei Nr. 168), Paris 1992, 57: „Was ihr empfangt, seid ihr selber, durch die Gnade, durch die ihr erlöst seid."

[6] Augustinus, *Bekenntnisse,* II, 3, 5; übersetzt von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989, 185.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Das Brot und der Kelch: gegebenes Wort für eine Zeit der Abwesenheit

Louis Panier

Das Brot miteinander teilen, das Wort teilen, Beziehungen teilen, diese Themen kommen uns recht schnell in den Sinn, um die Botschaft der Eucharistie auszudrücken; sie machen ebenfalls deutlich, was wir unter den Weisungen verstehen, die Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat. Auf diese Weise dürfte die

Eucharistie die Gegenwart Jesu für seine Jünger und die dazugehörige „Lebensform" ausdrücken.
Alle diese Themen werden in der Tat von der Eucharistie angesprochen, dieser Grundhaltung der Selbsthingabe, des Teilens und des gemeinsamen Lebens, aber es ist zweifellos angemessen, sie in Beziehung zueinander zu setzen, um zu hören, was sie uns sagen und zu denken geben, ausgehend vom Geheimnis Christi und der Eucharistie. Auf den folgenden Seiten wollen wir einen der Texte des Neuen Testaments lesen, die an die Worte Jesu während seines letzten Mahls mit seinen Jüngern erinnern.[1] Der „Einsetzungsbericht" findet sich in den drei synoptischen Evangelien und im Ersten Korintherbrief. Wir werden ihn im letzteren Kontext untersuchen, insofern gerade die Rede des Paulus an die Korinther auf sehr spezifische Weise das „Herrenmahl" von der Notwendigkeit des Teilens und den sozialen Regeln des Mahles unterscheidet und sie zueinander in Beziehung setzt. Die Aufgabe besteht in der Tat darin festzustellen, inwiefern dieses „Herrenmahl" sich von allen anderen Mahlzeiten unterscheidet und inwiefern es trotzdem deren Bedeutung verwandelt und eine ihrer Grundlagen in Erinnerung bringt, was die Empfänger der paulinischen Epistel anscheinend nicht wahrgenommen hatten.
Unsere Vorgehensweise wird darin bestehen, so gut wie möglich zu betrachten, *wie* der Bericht sagt, was er sagt, und zu ergründen, auf welche Weise diese Art der Darstellung, die unsere Art des Lesens beeinflusst, der theologischen Betrachtung eine Problematik und eine gewisse Rationalität aufdrängt. Wir nehmen die Einsetzungsberichte der Eucharistie also nicht als Modelle, die eine Haltung gemeinsamen Lebens und Teilens einschließen, sondern als Einführung einer Rationalität, die im Miteinanderteilen am Werk sein kann.
Die folgenden Überlegungen stehen in der Tradition einer diskursiven Theologie, die von einer Analyse der biblischen Reden und ihrer Organisationsprinzipien (oder Strukturen) ausgeht.[2]

Zu Hause essen oder das Mahl halten?

Unter den von Paulus in 1 Kor 11 gegebenen Empfehlungen[3] befindet sich eine, welche den Vollzug des Herrenmahls betrifft. Die Christen in Korinth scheinen in ihren Versammlungen ihre Mahlzeiten nicht nur in Unordnung und überstürzt eingenommen zu haben (V 21), sondern verkennen grundsätzlich, was das Herrenmahl ausmacht - und diese beiden Haltungen hängen miteinander zusammen. Aus diesem Anlass werden das letzte Mahl Jesu („in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde") in Erinnerung gerufen und die Einsetzungsworte überliefert, welche das eucharistische Gedächtnis begründen.
Diese Unkenntnis (dieser Mangel an Unterscheidung, V 29) bezüglich dessen, was dieses Brot, diesen Leib ausmacht, hat deutliche Auswirkungen auf den Leib selber. Die Korinther sind nicht nur als Kirche, als Leib gespalten (V 19: es gibt Spaltungen, *Schismata,* und Sekten, *Hairesis*), vielmehr erreicht diese Spaltung

jeden einzelnen in seinem Leib, seinem begehrlichen Leib, der dem fast instinktiven Bedürfnis nach Nahrung unterworfen ist. Man stürzt sich vor allem auf die Nahrung, und der eine ist hungrig, während der andere betrunken ist: ein von Gebrechen gezeichneter kranker Leib. Wie kann die Unkenntnis des „Leibes" im Herrenmahl die Leiber zu diesem leidenschaftlichen Zustand von Triebhaftigkeit und Leiden bringen? Wenn dies die Folgen der Unkenntnis dessen sind, was es in Wahrheit mit dem in der Eucharistie verkündigten Leib auf sich hat, was muss man dann als Bedeutung dieses Herrenmahls annehmen, wenn es nicht ein Modell „gesellschaftlichen Wohlverhaltens" ist (da man zu Hause essen soll, bevor man es einnimmt), sondern vielleicht das, was für die Korinther die menschliche Bedeutung des geteilten Mahles begründen sollte?

In diesem Abschnitt von 1 Kor 11 erinnert Paulus an eine anscheinend verkannte Unterscheidung, unterstreicht aber gleichzeitig die Folgen dieses Verkennens. „Wer Hunger hat, soll zu Hause essen" (V 34). Bedeutet dies, dass die Eucharistie nichts zu tun hat mit dem Mahl, mit dem Hunger, mit der Notwendigkeit des Teilens, mit den Regeln des Lebens in Gesellschaft (andere Zeit, anderer Ort, andere Haltung)? Zweifellos ist die Eucharistie keine Alternative zu den Bedürfnissen des täglichen Lebens, man sollte sie in ihrer bedeutsamen Unterschiedenheit lassen, *da es gerade auf diese Unterschiedenheit ankommt,* die es erst möglich macht, die Nahrung (den Leib) und das Wort aufeinander zu beziehen, da sich sonst das Wort im Gerede verliert und der Leib sich in seinem Mangel und seinen Ausschweifungen und im Durcheinander erschöpft. Das Mahl des Herrn stillt nicht den Hunger der Menschen, es ist Vergegenwärtigung und Verkündigung, Wortgeschehen, das auf das Einsetzungswort Jesu antwortet. Das Wort und seine Leib-Wirkung zu verkennen bedeutet, diesen Zusammenhalt zu verlieren: Dieses Wort „verleibt ein", es „verleiblicht", es verlangt nach einem Leib, um empfangen zu werden.

In der Nacht, in der er ausgeliefert wurde ...

Wir müssen nun zu diesem Einsetzungswort zurückkehren und zu diesem Bericht, der an dem überzogenen Verhalten der Christen in Korinth Anstoß nimmt. Die Analyse dieses Berichtes und dieser Worte wird es uns erlauben, die vorangegangenen Überlegungen zu präzisieren.

Dieser Bericht ist sperrig. Er wird nämlich recht unvermittelt in den Text eingefügt. *„Denn ich* habe vom Herrn empfangen ..." Nachdem er das Verhalten der Korinther („ihr") anhand dessen beschrieben hat, was er *„hört"* (V 18), setzt der Sprecher Paulus („ich") diesem Verhalten das entgegen, was er *empfangen* und *überliefert* hat. Das Wissen vom kritikwürdigen Verhalten der Korinther beruht auf Information (das, was Paulus „zu Ohren gekommen ist"), der Einsetzungsbericht hingegen beruht auf Überlieferung: zwei unterschiedliche diskursive Modalitäten, zwei verschiedene Wortfelder. Auf die erhaltene Information reagiert Paulus nicht mit moralischen Ausführungen über das, was zu tun wäre,

um die Nahrung besser unter allen aufzuteilen. Der ungeordneten *Haltung* der Korinther stellt er ein *Ereignis* gegenüber, den Bericht des Ursprungsereignisses eines Mahls, bei dem Brot und Kelch so ausgerichtet sind, dass Essen ein Verkündigen ist, dass das Essen ein Wortgeschehen ist - doch um welchen Preis?

Wenn das Essen somit nicht mehr die gewöhnliche Reaktion auf das Bedürfnis des hungrigen Leibes sei, sondern ein einzigartiges Ereignis („sooft") und eine Verkündigung, dann setzt dies voraus, dass in jener Nacht, in dem berichteten Ereignis, sich in einzigartiger und grundlegender Weise der Leib, die Nahrung und das Wort miteinander verbinden. Diese Korrelation, diese Verbindung soll nun genauer entfaltet werden, indem wir zum Text, zum „Einsetzungsbericht" zurückkehren.

In 1 Kor, wie auch bei den Synoptikern, umfasst der Einsetzungsbericht eine Rede Jesu, die in dem narrativen Kontext des Abschiedsmahls (oder der Nacht, in der er ausgeliefert wurde) seinen Platz hat. Die Elemente des Mahls sind in diesem Bericht gegenwärtig, das Brot, der Kelch, die Geladenen, doch die Rede bestimmt sie neu in einem Bedeutungszusammenhang, der mit dem Sprechen Jesu verbunden ist und auf neue Weise den Leib und das Blut Jesu und die Jünger miteinander in Beziehung setzt. Auf diese Neubestimmung wollen wir uns besonders konzentrieren. Die Rede Jesu umfasst drei Segmente: ein Wort über das Brot und den Leib, ein Wort über den Kelch und das Blut und ein Wort, das das Gedächtnis („tut dies, sooft ihr daraus trinkt") einsetzt - woran übrigens die Rede des Paulus im Vers 26 anknüpft („sooft ihr von diesem Brot esst")[4].

Indem wir hier einige methodologische Elemente der Semiotik der Rede verwenden, können wir versuchen, gewisse typische Aspekte der Worte Jesu zu beschreiben und gerade auch den Zusammenhang der Segmente und ihre jeweilige Funktion aufzuzeigen.

Ein Wort über das Brot

Das Wort Jesu steht in einem Beziehungskontext: Zur Situation gehören das Brot, der Kelch, die zum Mahl Geladenen und der Zeitpunkt der letzten Nacht. In diesem Kontext ist das Wort Jesu eingebettet in eine Abfolge von Handlungen: *das Brot nehmen, Dank sagen, brechen, geben und sagen.* Dieses Wort ist ein Geschehen, ein Sprechakt, der die vorhandene Anordnung durchbricht, indem er eine neue Anordnung in sie einfügt, ausgehend von einer einzigartigen Wortfolge: „ich - hier - jetzt - dies"[5]. Die konstitutiven Elemente des Mahls werden ausgesprochen, auf andere Weise, ausgehend von dieser Wortinstanz, die sie benennt. Alles geschieht, als füge Jesus eine Welt der „Fiktion" in das Universum der „Realitäten" des Mahls ein: Brot - Leib, Kelch - Blut des Bundes; Jesus ergreift das Wort mit einer Behauptung („dies ist"). Diese Behauptung schafft eine Metapher *in praesentia* zwischen dem gezeigten und bezeichneten Brot („dies") und dem Leib des in seinem Wortgeschehen gegenwärtigen Sprechers.

Aber dieses Wort ist auch eine Anrede („für euch"), welche die Jünger in die neue Anordnung hineinnimmt.

So entsteht hier eine recht komplexe Bedeutungsanordnung, von der man einige Dimensionen auffächern kann.

Ich / mein Leib / dieses Brot: Eine bedeutsame Verbindung ist hergestellt - einerseits zwischen dem Brot und der Sprachinstanz, die sich aufteilt auf das „Ich", das spricht, und den Leib dessen, der spricht, sowie den realen Ort, von dem dieses Wort ausgeht; und andererseits zwischen den mit diesem Brot durchgeführten Handlungen (nehmen, segnen, brechen, geben) und dem von dem sprechenden und behauptenden Subjekt ausgeführten Sprechakt. Der Ursprungsort dieses Sprechens (woher das Wort kommt, könnte man sagen) ist getrennt, geteilt oder von sich selbst abgetrennt: Mein Leib (dort, von wo aus ‚ICH' spreche) in DIESEM Brot (das nicht „ich" bin).[6]

Das Wort Jesu zur Einsetzung der Eucharistie stellt zwischen dem Brot und dem Leib keine einfache symbolische Beziehung her, wie zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten beim Zeichen. Diese in dem Wortgeschehen selber verwirklichte Beziehung betrifft die Voraussetzungen der hier ausgesprochenen Anrede („für euch") selber. Der Sprechakt selbst sieht sich verkörpert, verwirklicht in Form des Leibes, dessen Bestimmung (ausgelieferter Leib) auf die des Brotes abgestimmt ist (gebrochen, gesegnet, hingegeben). Die Korrelation zwischen Brot und Leib ist keine magische Verwandlung von Gegenständen, sie ist eine Sinngebung, die sich zwischen realen Vorgängen ereignet, denen des gebrochenen und hingegebenen Brotes und denen des in das Wortgeschehen eingebrachten Leibes, Vorgänge, deren beibehaltene Differenz und Entfernung auf das sie hervorbringende Wortgeschehen verweisen.

Die Formulierung Jesu spricht die Voraussetzungen des inkarnierten Wortes (oder der Inkarnation des Wortes) selber aus, die Voraussetzungen seiner Bedeutsamkeit.[7] Eingebunden in den Sprechakt, wird das Subjekt durch diese Bedeutsamkeit geteilt. Das Brot stellt auf seinem gesamten Weg (bis es hingegeben und gegessen wird) - durch seine „Objektivität", seine „Materialität", entfernt von dem Sprechenden, von den linguistischen Einheiten seiner Rede und selbst vom Inhalt seiner Botschaft - den Schnitt dar, welcher „MEINEN-LEIB" im Sprechen des Wortes definiert. Das Brot ist nicht das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Leibes (gerade nicht in diesem Bericht, wo Jesus vor den Augen seiner Jünger anwesend ist[8]: Für sie ist dort sowohl der Leib als auch das Brot vorhanden!). Es ist das Bezeichnende des Schnitts, der einen als Ort des Wortes immer verlorenen/hingegebenen Leib bezeichnet. Nur auf dem Weg über dieses Anderssein, über dieses Brot und diesen Wein und durch ihren Unterschied, gelangt man zur Darstellung, aber auch zur Herbeikunft eines für das Wort eigenen Leibes.

Wenn es sich so verhält, dann versteht man vielleicht den Abstand besser, der dieses „Herrenmahl" von dem trennt, was die Korinther aus ihm gemacht haben ...

Wir werden also die Hypothese aufstellen, dass das Wort über dem Brot ein

„Sprechgesetz" (im „wissenschaftlichen" Sinne des Wortes) ausdrückt, indem es die Entstehungsvoraussetzungen des Wortgeschehens und des sprechenden Leibes in die Rede und ins Werk setzt.

Das Brot und der Kelch: gegebenes Wort für eine Zeit der Abwesenheit

Ein Wort über den Kelch

Was soll man aber über das Kelchwort sagen? Handelt es sich lediglich um eine Wiederholung in der Rede, durch die ein stereotypes Formenpaar vervollständigt wird, indem man durch ihren Abstand (Brot/Wein - Leib/Blut) gleichzeitig eine Fülle des Lebens als auch eine Trennung bezeichnet, die tödlich ist und zum Opfer führt? Es ist möglich, das Kelchwort im Lichte der obigen Hypothese mit dem Brotwort zu verbinden: Während das Wort über das Brot die Ursprungsvoraussetzungen des inkarnierten Wortes setzt, entwickelt das Wort über den Kelch die Möglichkeiten der Rede und ihrer Entfaltung, es ist die Rede von der Form und ihrer Vollendung[9], und diese Frage ist logisch mit der vorangehenden verbunden.

Tatsächlich nimmt das Kelchwort nach und nach die selben narrativen Elemente wie das Brotwort auf: Der Kelch ist hier noch der Gegenstand, der die Geschiedenheit vom Subjekt des Sprechens bezeichnet: dieser Kelch / mein Blut; doch hier wird der Kelch in der Rede gedeutet: „dieser Kelch ist *der neue Bund* in meinem Blut"[10]. Was kann man über diese Neuformulierung sagen?

In Beziehung zum *Bund* bestimmt und als *neu* gesetzt bekommt dieser Kelch Sinn in seinem Bezug zu einem *alten Bund.* Somit zeichnet sich eine Folge zwischen den Elementen ab, eine Elementfolge, welche die Rede verbinden kann, so dass ein Punkt der Vollendung eingezeichnet wird.[11] Das gegenwärtige Sprechen Jesu, dessen Voraussetzungen gerade durch das Wort und die Geste über das Brot genannt und gedeutet wurden, erfüllt den alten Bund, ohne ihn aufzukündigen und macht ihn so zu einem „Bild" dessen, was hier und jetzt (in diesem Mahl, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde) *wirklich* geschieht. Der Bund ist erfüllt durch das, was hier wirklich geschieht, aber diese Wirklichkeit, die gerade den Leib Jesu und seine Verbindung zum Wort betrifft, kann in diesen aus dem Ersten Testament stammenden Bildern nur „abgebildet" werden. Auch hier ist man nicht in einer symbolischen Anordnung von Zeichen (Bezeichnender/Bezeichnetes) zwischen dem Kelch und dem Blut: Der Kelch kündigt den Schnitt an, der im Osterereignis den wahren Leib Jesu trifft und nicht direkt ausgesagt oder bezeichnet werden kann, sondern

Der Autor

Louis Panier, geb. 1945 in Dole im französischen Jura, ist Professor für Semiotik an der Université Lumière Lyon 2 und Wissenschaftlicher Leiter des Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR) an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lyon. Herausgeber der Zeitschrift „Sémiotique & Bible". Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen erschien auf deutsch: Theologische Implikationen einer semiotischen Lektüre biblischer Texte, in: TQ 169 (1989). Anschrift: 5 avenue Pierre Mendès-France, CP 11-69676 - Bron Cedex, Frankreich. E-Mail: louis.panier@univ-lyon2.fr.

nur am Horizont des Spiels der Bilder, ihrer Wiederholung und Wiederaufnahme in der Erwartung und Perspektive eines kommenden Leibes angekündigt werden kann. Wir werden später sehen, wie die Verkündigung dieses Leibes zur Sprache kommt und wie Paulus gerade im Blick auf diesen Horizont den Traditionsbericht über das gegenwärtige Sprechen des Wortes neu artikuliert (V 26).
Wenn das Brotwort uns an die Ursprungsvoraussetzungen des Wortes führt, so bezeichnet das Kelchwort die Bedeutungsvoraussetzungen der Rede, welche dieses Wort entfaltet: Der Sinn tritt zum Spiel der Bilder (alter/neuer Bund) und in ihren Abstand ein.

Erwartungserinnerung

Ein drittes Segment der von Jesus überlieferten Rede betrifft das Gedächtnis („tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis"). Mit diesem Punkt schließt in 1 Kor der Bericht der Einsetzung und öffnet sich erneut die Rede des Paulus.
Auf der Ebene des Sprechens ist es interessant festzuhalten, welche Rolle gerade die textlichen Angaben spielen, sowohl die Attribute der Person, als auch die zeitlichen Angaben.
In der Rede Jesu (V 27) bezieht sich das Pronomen „ihr" auf die Jünger als Empfänger der Worte, des Brotes und des Kelches. Im V 26, in der Rede des Paulus, bezieht sich dasselbe Pronomen „ihr" auf die Empfänger des Briefes. So geschieht ein Sprechsynkretismus, der die Rede Jesu „aktualisiert" und sie für die gegenwärtige Situation wirksam (sich vollziehend) macht.[12]
Ein Sprechspiel vollzieht sich ebenfalls in Bezug auf die Zeitkomponente. Die Rede führt in V 25 das iterative Futur („sooft ihr daraus trinken werdet"), sowie eine retrospektive Zeitlichkeit (das Erinnern) ein, die sich auf die Gegenwart Jesu beziehen, der sich in jener Nacht an seine Jünger wendet. Im V 26, mit Paulus als Sprechendem, findet man erneut eine iterative, doch präsentische Form („sooft ihr [...] esst und [...] trinkt"), sowie eine Zeitlichkeit, doch auf die Zukunft gerichtet („bis er"). Der Text spielt somit mit dieser Fähigkeit des Sprechens, in einer nicht chronologischen Zeitlichkeit angesiedelt zu sein, da der vorliegende Text in dem Wortgeschehen verortet ist, und die diesem Geschehen zugehörigen persönlichen Kennzeichen (die Pronomen, hier insbesondere das „ihr") bezeichnen nichts anderes als diese Verhältnisbestimmung zum Wort. Vom „historischen" Moment des Sprechens Jesu aus, der in der narrativen Form gut erkennbar ist („in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde") entwickelt sich eine besondere zeitliche Anordnung, welche die weiterhin gegenwärtigen Sprechakte zwischen dem *Gedächtnis* und der *Verkündigung* aneinander reiht. In der Rede des Paulus verbindet die Verkündigung also das Wortgeschehen mit der zeitlichen Anordnung („bis er").
Die Geste Jesu und die Worte über das Brot und den Kelch eröffnen für die Jünger und für die Sprecher der Epistel die *Zeit des Symbolischen*, eine begrenzte Zeit -

sowohl durch den gegenwärtigen Moment des Sprechens Jesu (die Nacht, in der er ausgeliefert wurde), den Augenblick des gesprochenen Wortes, als auch durch das Weggehen, die Abwesenheit und den Tod einerseits und durch den (angekündigten aber nicht festgelegten) Moment der Wiederkunft andererseits.[13] Der so umrissene Zeitabschnitt erhält Sinn durch seinen Bezug zum alten Bund, der im Handeln Jesu erfüllt ist und zum *Bild* geworden ist, um es sagbar zu machen. Wenn man so die Zeit des Sakraments eröffnet, so wird sie die Zeit der Erwartung der Wiederkehr sein, einer in der Wiederholung des Mahles verkündeten und dargestellten Erwartung.

Das Brot und der Kelch: gegebenes Wort für eine Zeit der Abwesenheit

Dies ist, so scheint mir, die Stellung des Sakraments, seine Funktion als *fleischgewordenes* Wort, als Erinnerung und Erwartung. Das Sprechen Jesu projiziert, ausgehend von seiner Stellung „ich - hier - jetzt" und dem Wortereignis, das es verwirklicht: a) eine durch Wiederholung (tut dies, sooft ihr ...) erfüllte und gegliederte Dauer, die nicht durch ein angekündigtes Ende festgelegt ist und b) eine besondere Voraussetzung für die aus dieser neuen Verbindung von Wort und Leib hervorgehenden Subjekte, in Erwartung eines zukünftigen neuen Leibes. Das Herrenmahl, wie Paulus es nach der Tradition weitergibt, betrifft den Leib, den kirchlichen Leib in seinem Zusammenhalt (bedroht von „Schismen" und „Häresien"), den einzelnen Leib (betroffen von Krankheit und Hinfälligkeit), doch es verkündigt den kommenden Leib; den „Herrenleib" zu verkennen, wie der Einsetzungsbericht es erzählt, heißt in die Bedeutungs-losigkeit zu fallen, in die Verwechslung zwischen dem Brot, dem Kelch und den Bedürfnissen des Hungers und des Durstes, in die Verwechslung von Deutendem und Gegenständen, von Bildern und Reden und ideologischen Botschaften (vgl. Schismen, Häresien, 1 Kor 11,18-19). Es bedeutet, den Abstand aufzufüllen, der die Unterschiedenheit von Leib, Wort und Rede aufrecht erhält und die Erwartung des Herrn stützt.

Bei Matthäus, Markus und Lukas ist diese zeitliche Abfolge auf etwas andere Weise geordnet[14]: *„Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes."* Man kann erstaunt sein, an dieser Stelle das Bild des *Produkts* - oder der Frucht - des Weinstocks (*genäma*) zu finden, welches das Bild des Kelches aufnimmt. In der Tat war bisher in dem Bericht von dem Kelch, Bild des Blutes, die Rede, das die bildhafte Abfolge des Bundes eröffnet. Doch hier ist es das Produkt (Frucht) des Weinstocks, das getrunken werden soll.[15] Der Kelch ist plötzlich wie seines „bildlichen" Sinnes entleert, um *a minima* in seinem ganz prosaischen Sinn verstanden zu werden: Es ist nicht direkt vom Wein die Rede, es ist nicht länger von Wein, noch von Bund die Rede ... Es bleibt das „Produkt des Weinstocks". Aus dieser extremen Verbindung von Bildern, bei welcher der Kelch des Ostermahls in die Abfolge der Bundeszeichen aufgenommen werden konnte, bleibt allein die Frucht des Weinstocks zu trinken ... Und in diesem prosaischen Bild (aber handelt es sich überhaupt noch um ein *Bild*?) kommt die letzte Vollendung zum Ausdruck, der Fluchtpunkt der Wiederholung und der Wiederaufnahme der Bilder. Und wenn es darum geht, zu *trinken,* so liegt es daran, dass der Leib erneut an seiner Stelle ist ... Der Kelch ist nicht länger „symbolisierbar", er ist nur

„zu trinken", und zwar von Jesus, in dieser Zukunft, die kommt und die keine Zeit der Zeichen mehr ist. Genau gesagt ist das Produkt des Weinstocks kein Bild mehr wie der Brot-Leib und das Kelch-Blut (des Bundes), es fällt nicht in den Interpretationsbereich, sondern berührt und bezeichnet, als Getränk, diesen Leib, der sich im Sprechakt verpflichtet (und verloren) hat, im Deuten und im Redeverlauf. Das neue Getränk weist auf einen wiedergefundenen Leib und eine geteilte Existenz; und man müsste sich Fragen stellen lassen über die Funktion des Ortes der Herstellung dieser neuen Voraussetzungen: das „Reich Gottes"[16]. Wenn der Bedeutungszusammenhang, den wir zu beschreiben versucht haben, seinen Ursprung in dem „ich - hier - jetzt" des Wortes Jesu findet, so wäre es angemessen, die neuen Voraussetzungen dieser Instanz zu untersuchen, in der die Handelnden (ich + ihr), die Zeit und der Ort anders angeordnet sind.

Diese wenigen Lektüreeindrücke wollten unsere Aufmerksamkeit allein auf den Text von 1 Kor 11 lenken und auf die Art und Weise, wie er den Bericht des letzten Mahles Jesu einführt. Im Zusammenhang der Argumentation des Paulus, in der Diskussion mit der Handlungsweise der Korinther erscheint der Einsetzungsbericht nicht als ein einfaches Modell oder Beispiel für das Teilen von Brot und Wort in der Gemeinschaft, er scheint uns vielmehr die strukturellen Voraussetzungen zu schaffen für eine Angleichung der Subjekte an das Wortereignis, welches das Ostermahl Jesu vollzieht.

[1] Eine Analyse aller Einsetzungsberichte wird erscheinen unter dem Titel *Le signe rompu du corps. Modèles sémiotiques et discours théologiques,* in: Corps du signe / signes du corps, Actes du Symposium de Lyon 2 - Septembre 2002, Verlag L'Harmattan.

[2] Diese Vorgehensweise wird vom Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR - Zentrum für die Analyse der religiösen Rede) der katholischen Universität Lyon angewandt. Eine methodologische Darstellung und Anwendungsbeispiele dieser Vorgehensweise der Theologie, die sich an eine semiotische Lesart der Texte anlehnt, finden sich bei Louis Panier, *La Naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive* (Cogitatio fidei 164), Paris 199); ders., *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé,* Paris1996; François Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des écritures* (Cogitatio fidei Nr. 196), Paris1996; Anne Fortin, *Lire le geste théologique des Écritures,* in: Michel Beaudin/Anne Fortin/Ramon Martinez (Hg.), Des théologies en mutation. Parcours et témoignages. Actes du 36e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 21 au 23 octobre 1999, Montréal 2002, 293-308; dies., *Du sens à la signification: Pour une théorie de l'acte de lecture en théologie,* in: Laval théologique et philosophique 52 (1996), 327-338.

[3] Aus Bequemlichkeit sprechen wir hier von „Paulus" und „den Korinthern". Im Text der Epistel erscheinen „Paulus" und „die Christen von Korinth" nicht direkt; sie werden durch sprachliche Indikatoren („ich", „ihr") bezeichnet. In der Textanalyse wird man sich davor hüten, den durch den Text der Epistel hergestellten Bedeutungszusammenhang mit den historischen Übermittlungsmodalitäten der Botschaft zu verwechseln. Zweifellos allein unter dieser Voraussetzung können wir uns noch als Leser verstehen, welche einen Brief „äußern", dessen Adressaten wir nicht sind ...

[4] Die sprachlichen Indikatoren sind präzise genug, um den den Einsetzungsbericht ausmachenden Teil als eine überlieferte Rede abzugrenzen.

[5] Darin wird man die Charakteristika der Sprechinstanz wiedererkennen, wie sie der Linguist Emile Benveniste definiert hat: Jedes Wortgeschehen legt ein „Perspektivzentrum" fest, eine

„Gegenwart", die sich von „Sprechindizien" aus bezeichnen lässt, insbesondere die Personalpronomen, die verweisenden Ausdrücke und die Tempi der Verben.

[6] „Ein Zeichen ist ein vom menschlichen Körper getrennter Leib [...], das Hervorbringen von Zeichen ist ein Akt der Loslösung [...] Warum hat der Mensch diesen ‚Drang', die Welt der physischen Objekte durch einen Akt des Loslösens zu vervielfachen in einer anderen Welt, die auch wiederum aus physischen Objekten besteht, die als Zeichen benutzt werden?" - Erhardt Güttgemans, *La ‚différance' de la barre entre le corps et l'âme comme constituante du sens. Thèses sémiotiques,* in: Loius Panier (Hg.), CADIR, Le temps de la lecture. Mélanges offerts à Jean Delorme, Paris 1993, 123-142.

[7] Vgl. Emile Benveniste, *Sémiologie de la langue,* in: Problèmes de Linguistique Générale, II, Paris 1974, 43-66; François Martin, *Devenir des figures ou des figures au corps,* in: Sémiotique et Bible (2000), Nr. 100, 3-13.

[8] Es wäre übrigens interessant, die Erwähnung des Leibes in den nachösterlichen Evangelien zu verfolgen. Vgl. Louis Panier, *Espace et Narrativité: le point du vue d'une sémiotique discursive. Lecture de Jean 20,* in: Sémiotique et Bible (2003), Nr. 111, 5-23.

[9] Vgl. François Martin, *Parole, Ecriture, Accomplissement dans l'Evangile de Matthieu,* in: Sémiotique et Bible (1988/89), Nr. 50-54; ders., *Devenir des figures ou des figures au corps,* in: Sémiotique et Bible (2000), Nr. 100, 3-13; Louis Panier, *Le statut discursif des figures et l'énonciation,* in: Sémiotique et Bible (1993), Nr. 70, 13-24 ; ders., *La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques,* in: Sémiotique et Bible (2000), Nr. 100, 14-24.

[10] Man beachte, dass der Kelch in den Paralleltexten „Neuer Bund in meinem Blut [...] für euch vergossen" (Lk) und „Blut des Bundes, das für viele vergossen wird" (Mt, Mk) genannt wird.

[11] Diese Konzeption der Bilder und ihre Erfüllung orientiert sich an den Vorschlägen, die Paul Beauchamp in *L'un et l'autre testament. Essai de lecture,* Paris 1976, macht.

[12] Man beachte, dass diese erzählerische „Gegenwart" auch die Leser des Briefes (zu denen auch wir gehören) zusammenrufen kann, sofern sie in diesen Sprechvertrag eintreten. Diese Gegenwart ist gleichzeitig in der liturgischen Tradition des Berichts und seiner Re-Zitation in der eucharistischen Liturgie am Werke. Die Sprechanordnung der Liturgie ist übrigens äußerst komplex, da der vor der Gemeindeversammlung (und in ihrem Namen) gesprochene Einsetzungsbericht von dem Zelebranten (in der Stellung des ICH) zu Gott (DU) innerhalb des Hochgebetes („indem wir dir Dank sagen") ausgesprochen wird.

[13] Man wird eine entsprechende zeitliche Anordnung in dem Gleichnis von den Talenten (Lk 19) finden: Der Vorgang der Vermehrung der Talente, der durch das Wort des Meisters bei seinem Weggang eingeleitet wurde, ist begrenzt durch die angekündigte, aber nicht festgelegte Wiederkehr, bei welcher der Kreislauf der Talente abgeschlossen sein wird. Vgl. Louis Panier, *Récit et figure dans la parabole des Mines (Luc 19),* in: Modèles Linguistiques XXIV (2003/1), 97-108

[14] Dieses Wort steht im Bericht des Lukas am Anfang, bei den anderen jedoch am Ende.

[15] Die Texte sprechen nicht präzise von „neuem Wein".

[16] An dieser Stelle müsste man die Analyse der Textvarianten vertiefen: Nur Matthäus schreibt „bis zum Tag, an dem ich es mit euch erneut im Reich meines Vaters trinken werde". Markus und Lukas sprechen vom „Reich Gottes". Die Texte entwickeln für diese neue Instanz eine unterschiedliche „Klangfarbe".

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Christus, die Eucharistie und die Hungernden in der Theologie des Augustinus von Hippo

Robert Dodaro

In Verbindung mit seiner Theologie vom „ganzen Christus" (*Christus totus, Christus integer*) setzt sich Augustinus von Hippo (354-430) mit der Beziehung zwischen Christus, der Eucharistie und dem Hunger der Menschen auseinander, einem zentralen Thema seines Denkens über Christus und die Kirche.[1] Er entfaltet es, indem er eine Linie zieht zwischen der paulinischen Vorstellung von Christus als Bräutigam und der Kirche als seiner Braut (Eph 5,32) einerseits und dem Bild von Christus als Haupt seines Leibes andererseits. Diesen Leib bilden die Glieder seiner Kirche (Kol 1,18-24).[2] Augustins Überlegungen zu beiden Vorstellungen fügen sich nahtlos ein in sein Verständnis der Menschwerdung, wonach Christus und seine Kirche eine Einheit bilden.[3] Sein Interesse an beiden paulinischen Bildern rührt ursprünglich daher, dass sie sich sehr gut für eine Interpretation zahlreicher Bibelstellen eignen, in denen Christus der Sprechende ist. So zum Beispiel in den Psalmen, die in der frühchristlichen Tradition als das Gebet Christi verstanden wurden. Dabei ergab sich für die Interpretation u.a. die Schwierigkeit, dass anscheinend nicht jeder Vers der Psalmen Christus in den Mund gelegt werden konnte, etwa dort, wo der Psalmist seine Sünden bekennt.

Das Bild Christi als Haupt seines Leibes (*Christus caput corporis*) wird von Augustinus unterschiedlich verwandt: das eine Mal, um Christus mit seinem Leib gleichzusetzen, das andere Mal, um beide zu unterscheiden. So nimmt er an, dass Christus einmal für sich selbst und bei anderer Gelegenheit stellvertretend für seinen Leib, die Kirche, spricht. In Anwendung dieses Prinzips auf die fraglichen Bibelstellen, deutet Augustinus einige von ihnen so, dass sie sich nur auf Christus, andere, dass sie sich nur auf die Glieder seiner Kirche beziehen. Wieder andere legt er mit Bezug auf beide, Christus und die Kirche, aus.[4] Auf diese Weise versteht er die Psalmworte, die Christus am Kreuz sprach (Ps 22,1): „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" (Mt 27,46) als Ausdruck der Todesangst, die er stellvertretend für die Glieder seines Leibes empfindet. Und ähnlich auch in der Apostelgeschichte (9,4): Wenn Christus mit den Worten „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?" von diesem eine Antwort fordert, so schließt Augustinus, dass Christus hier im Namen der von Saul verfolgten Glieder seines Leibes spricht.

Die Gegenwart Christi

Die exegetischen Prinzipien, die Augustinus aus der paulinischen Vorstellung von Christus als dem Haupt seines Leibes ableitet, veranlassen ihn zu dem Schluss, dass Christus und die Kirche durch ein metaphysisches Band eng miteinander verbunden seien, und dieses Band gründe in der Liebe Christi zu den Gliedern seines Leibes. Diese Schlussfolgerung werde seiner Ansicht nach von bestimmten neutestamentlichen Texten gestützt. So beschreibt zum Beispiel Paulus im gleichen Vers, wo er von Christus als dem Bräutigam und der Kirche als dessen Braut spricht (Eph 5,32), diese Einheit als ein „tiefes Geheimnis" (*mysterion*), was Augustinus mit *sacramentum magnum* übersetzt. Unter anderem von daher leitet er ab, dass die paulinische Vorstellung von der engen Verbundenheit Christi mit seiner Kirche in ihrer Intention über eine bloß metaphorische Aussage hinausgeht. So sagt Augustinus in *sermo* 341, die Schriften lehrten uns, dass Christus für uns in den Gliedern seines Leibes ebenso real und präsent sei wie als Göttliches Wort in seiner gleichewigen Seinsweise mit dem Vater und als menschgewordener Jesus, als Sohn Mariens, der für uns gekreuzigt und gestorben ist. In diesem Sinne ist die Kirche für Augustinus die dritte Existenzweise Christi (*modus tertius*).[5] Für hochbedeutsam hält er auch Phil 2,6, wo Paulus von Christus sagt, dass er in der Menschwerdung „wie ein Sklave" wurde (wörtlich: „die Gestalt eines Sklaven" annahm). Er deutet das Bild des Sklaven (*servus*), auf Christus angewandt, in Zusammenhang mit Jesu Worten bei Mt 25: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben", und „was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." Darin sei mehr ausgesagt als eine bloß moralische Identifikation Christi mit den Armen. Für ihn ist Christus in den in tiefster spiritueller und materieller Not befindlichen Gliedern seines Leibes wirklich und wahrhaft präsent.[6]

Und Augustinus zieht weitere Folgerungen: Aus der liebenden Verbundenheit Christi, des Hauptes, mit den Gliedern seines Leibes, besonders den Leidenden, schließt er, dass er auch das Leid dieser Menschen in voller Tiefe in sich empfindet, selbst jenes, das von menschlicher Sündhaftigkeit verursacht ist. Desgleichen ist Augustinus der Auffassung, dass Christus infolge seiner Fähigkeit, menschlichem Leid, das den Gliedern seiner Kirche angetan wird, Ausdruck zu verleihen, alles menschliche Leid wie in einem Brennpunkt sammelt. Das ist auch der Grund, weshalb er in den Hungrigen, den Heimatlosen, den Gefangenen, kurz in all jenen präsent ist, die die ganze Menschheitsgeschichte hindurch an die äußersten Ränder der Gesellschaft gedrängt werden.

Wenn auch Augustinus Christus in erster Linie mit den Gliedern seines Leibes, also jenen Christen verbunden sieht, die die Kirche bilden, so bezieht er doch die Armen und Hungrigen, die keine Christen sind, in (seiner Behandlung) des *totus Christus* mit ein.[7] Zwar wendet er die Kategorie „Brüder und Schwestern" (*frater*) nicht ganz allgemein auch auf Nichtchristen an, da ja das Neue Testament seiner Meinung nach diesen Titel im formalen Sinne allein auf Christen beschränkt.[8] Doch gegenüber der ausgrenzenden Tendenz dieser Bezeichnung betont er, dass

das Neue Testament die Nichtchristen ebenso als „Nächste" (*proximus*) bezeichnet und dass diese als „Nächste" daher auch als Brüder und Schwestern begriffen werden sollten, da alle Menschen in Adam und Eva als Stammeltern ihren gemeinsamen Ursprung haben.[9]

Aufgrund von Liebe

Aus dieser Analyse ergeben sich für Augustinus eine Reihe von Folgerungen. Als erste, dass Christus in der Alltagserfahrung von Christen gegenwärtig sei, wenn sie auf den Straßen dieser Welt den Armen begegnen. In seinen Predigten betont Augustinus, dass Christen, welche die Armen, Hungrigen und Heimatlosen in ihrer Mitte willkommen heißen und ihnen Essen und ein Obdach geben, in Wirklichkeit Christus aufnehmen und ihm Hilfe leisten.[10] Für ihn identifiziert sich Christus in Matthäus 25 mit dem Hungrigen und Armen inmitten der Kirche so sehr, dass die ihnen von Christen entgegengebrachte Sorge zum wichtigsten Kriterium wird, von dem her sich wahre Jüngerschaft bestimmt. Ebenso vertritt er den Standpunkt, dass die Christen mehr nach dem Grad ihrer Nächstenliebe gegenüber den Notleidenden gerichtet werden als nach anderen Tugenden, die sie geübt, oder anderen moralischen Geboten, die sie befolgt hätten.

„Sie waren vielleicht keusch, keine Betrüger oder Trunkenbolde, und sie haben sich vielleicht böser Taten enthalten. Doch sollten sie dies (vgl. Mt 25) nicht zusätzlich getan haben, so sind sie wohl ohne Frucht geblieben. Sie hätten dann nämlich das Gebot ‚meide das Böse' (Ps 36,27) befolgt, nicht aber nach dem Gebot gehandelt ‚und tue das Gute' (Ps 36,27). Auch ihnen selbst hat er nicht gesagt: ‚Kommt, empfangt das Reich: denn ihr habt keusch gelebt, niemanden betrogen, keinen Armen unterdrückt, keines Menschen Besitzrecht verletzt, niemanden durch einen Schwur getäuscht.' Nicht das hat er sagt, sondern: ‚Nehmt das Reich in Besitz' (Mt 25,34). Weshalb? ‚Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben' (Mt 25,35). Von welch herausragender Bedeutung ist das, da der Herr das Übrige verschwieg und nur dieses aussprach."[11]

Weiter argumentiert Augustinus, dass die Liebe, die Christus als Haupt mit allen Gliedern seines Leibes vereint, gleichfalls alle Glieder untereinander eint, und zwar so, dass „das Leid des einen, und sei es des geringsten Gliedes, auch das Leid aller Glieder ist"[12].

Eucharistie

Am klarsten entwickelt Augustinus den Zusammenhang zwischen dem Begriff des „ganzen Christus" (*Christus totus*), der materiellen Sorge um die Hungernden und Armen (wie in Matthäus 25 eindringlich angemahnt) und der Eucharistie in seiner Behandlung von Lukas 24,13-35 (vgl. Mk 16,12-13), der Perikope von der Begegnung zweier Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus.

Diese Stelle war das Standardthema seiner Predigten in der Osteroktav. In einer dieser Predigten konzentriert er sich auf jenen Vers, wo es von den beiden Jüngern heißt, dass sie den Herrn erkannten, als er das Brot brach (Lk 24,35). In der Nacherzählung dieser Begegnung macht Augustinus deutlich, dass die Jünger, noch bevor sie den Fremdling, den sie auf dem Weg trafen, als den Auferstandenen erkannten, ihn in ihre Mitte aufgenommen und ihm Gastfreundschaft erwiesen hatten. Da sie wussten, dass ihr Weggefährte hungrig war, hatten sie ihn eingeladen, mit ihnen zu essen. Doch erst als dieser das Brot brach und den Lobpreis sprach, erkannten die Jünger, dass es in Wirklichkeit Christus war.[13] Entscheidend für Augustinus ist dabei, dass dieses Erkennen in Verbindung mit der Eucharistie stattfand. Er sieht das eucharistische Brotbrechen als Sakrament bzw. als ein heiliges Zeichen, in dem Christen im Glauben erkennen, dass sie Christus erweisen, was sie den Armen, Hungernden und Heimatlosen tun. Weiter erinnere die Eucharistie sie daran, dass sie in der gegenüber den Armen praktizierten Nächstenliebe sich nicht ihrer Tugend rühmen sollten. Augustinus versteht die Eucharistie als Opfer der Selbsthingabe Christi an den Vater. Als solches lehre es die Christen, dass sie, wann immer sie Gott etwas darbringen, im Darbringen selbst die Empfangenden und Genährten sind.[14]

Augustinus geht auf diesen letzten Punkt in seinem *Gottesstaat* etwas ausführlicher ein. Dort charakterisiert er die Eucharistie als ein sichtbares Opfer, in dem das unsichtbare Opfer (Mitleid, Barmherzigkeit), das Gott sich von den Menschen wünscht, sichtbar wird. Dabei kehrt er zum Konzept des „ganzen Christus" und zu jener Einheit zurück, die dieses Konzept zwischen Christus und den Gliedern seines Leibes stiftet. Augustinus verknüpft dieses Bild mit einem weiteren paulinischen Begriff, wonach Jesus „Gott gleich [war], aber nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern [sich] entäußerte und wie ein Sklave [wurde]" (Phil 2,7).[15] Dabei deutet er an, dass die Eucharistie in symbolischer Sprache die Gläubigen lehre, dass Christus, der wahre Priester, in seinem Tod das eine Opfer darbringt, das Gott wohlgefällig sei.[16] Das Opfer Christi enthalte daher auch das unsichtbare Opfer, das die Christen als Glieder seines Leibes Gott darbringen, wenn sie gegenüber ihrem Nächsten barmherzig handeln. So werden Christen in der Eucharistie daran erinnert, dass sie sich nicht selbst ihrer tugendhaften Taten rühmen sollten. Vielmehr, so Augustinus, sollten sie anerkennen, dass ihre Tugend nicht in ihnen, sondern in Christus ihre Grundlage habe. Indem sie diese Sichtweise übernehmen, behauptet er, nehmen auch sie „die Gestalt eines Sklaven" an und werden in der Nachfolge Christi nicht danach trachten, wie Gott zu sein.[17]

In seiner Predigt 239 betont Augustinus, dass, so wie Christus, durch den ja alles geschaffen wurde, nie in wirklicher Not gewesen sein konnte, auch die Armen,

Der Autor

Robert Dodaro O.S.A. ist Präsident der Patristik-Universität Augustinianum in Rom und ebendort Professor. Er ist Mitherausgeber des Augustinus-Lexikons, Würzburg, und Autor des Werkes „Christ and the Just Society in the Thought of Augustine" (Cambridge 2004). Anschrift: Institutum Patristicum Augustinianum, Via Paolo VI, 25, I-00193 Rom, Italien. E-Mail: rdodaro@aug.org.

Hungernden und Heimatlosen, in denen er präsent ist, sich nie jemals in wirklicher Not befinden.[18] Er unterschätzt, wenn er das sagt, keineswegs das Elend materieller Armut, sondern kontrastiert es nur mit der tieferen *spirituellen* Not, die oft bei den materiell Abgesicherten bzw. Wohlhabenden zu finden ist. Wenn Gott es wollte, dann könnte er, so Augustinus, für die physischen Bedürfnisse der Armen ebenso sorgen wie er das beim Propheten Elija und der Witwe von Sarepta getan hatte, als der Prophet sie um Essen und Trinken bat (vgl. 1 Kön 17).
Gott sorgt für die spirituellen Bedürfnisse der Gläubigen, indem er sie zu Hochherzigkeit und Gastfreundschaft gegenüber den Notleidenden bewegt. Denn gerade durch diese ihre Sorge um die Armen werden die materiell Sichergestellten auch spirituell gestärkt. Und so wie die Witwe von Sarepta, indem sie noch großzügig ihren letzten Essensvorrat Elija gab, als Gegengabe von Gott ein längeres Leben zurückerhielt, so empfangen im Denken des Augustinus die Christen, die den Armen in ihrer Mitte Trost und Gastfreundschaft gewähren, von Gott ewiges Leben.[19] So sieht er im Mahl, das die Witwe noch mit Elija teilte, ein Vorher-Bild der Eucharistie. In dieser biblischen Erzählung wie in der Geschichte von den Emmausjüngern, die dem Auferstandenen auf ihrem Weg begegneten, verdichtet sich für Augustinus die Eucharistie zu jenem Augenblick ungeschuldeter Gnade, in dem die Christen in dem Hungernden, Armen und Fremden, deren sie sich annehmen und die sie gastfreundlich aufnehmen, Christus erkennen.

[1] Vgl. zu diesem Thema im allgemeinen Tarsicius van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin,* Fribourg 1954; Michel Réveillaud, *Le Christ-Homme, tête de l'Église. Études d'ecclésiologie selon les Enarrationes in Psalmos d'Augustin,* in: Recherches augustiniennes 5 (1968), 67-94; Pasquale Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin,* Paris 1972, 191-232 ; Tarsicius van Bavel/Bernard Bruning, *Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus,* in: C. Mayer/W. Eckermann (Hg.), Scientia augustiniana. Festschrift für A. Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag, Würzburg 1975, 43-75; Gérard Remy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin,* Bd. I, Lille/Paris 1979, 738-780; Tarsicius van Bavel, *The "Christus Totus" Idea. A Forgotten Aspect of Augustine's Spirituality,* in: T. Finan/V. Twomey (Hg.), Studies in Patristic Christology. Proceedings of the Third Maynooth Patristic Conference 1996, Dublin 1998, 84-94.

[2] Vgl. auch Kol 2,9-10; 1 Kor 12,12-31; Eph 4,13 und 5,22-33; Gal 3,27-29, die Augustinus alle als authentisch paulinische Texte ansah. Was diese Frage angeht, so hängt Augustinus hier auch vom Werk des donatistischen Theologen Tyconius, *Liber regularum* (AD 386), ab. Vgl. dazu Karl Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius,* in: Münchener Theologische Zeitschrift 7 (1956), 173-183; Giancarlo Gaeta, *Le „Regole" per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino,* in: Annali di Storia dell'Esegesi 4 (1987), 109-118; Charles Kannengiesser, *Augustine and Tyconius. A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa,* in: P. Bright (Hg.), Augustine and the Bible, Notre Dame 1999, 149-177.

[3] Vgl. insbesondere Augustinus, *Sermo* 341.1; 341.11 (PL 39.1493; 1499-1500). *Sermo* 341 ist eine Kurzfassung des *Sermo Dolbeau* 22. Vgl. *Sermo Dolbeau* 22.2 [1] in: F. Dolbeau (Hg.), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique,* Paris 1996, 553-554; und ebd. 22.19 [11] ebd. 570-572. Die Predigten des Augustinus (*sermones ad populum*) sind vollständig ins Spanische, Italieni-

sche und Englische übersetzt, Übersetzungen ins Deutsche und Niederländische sind in Bearbeitung.

[4] Vgl. Michael Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos"*, Freiburg 1997.

[5] Vgl. Anm. 3.

[6] Vgl. Tarsicius van Bavel u.a., *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*, Würzburg 1974. Vgl. auch ders., *L'option pour les pauvres chez Augustin*, in: Collationes 21 (1991), 73-88. Augustinus gibt zu, dass von allen Schriftstellen diese ihn am meisten berührte, *Sermo* 389.45, in: Revue Bénédictine 58 (1948), 49: „... quod me fateor in scriptura Dei plurimum movit ..."

[7] Vgl. vor allem Ray R. Canning, *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heverlee-Leuven 1993, 387-394.

[8] Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 32.2.2.29, wo er 1 Kor 7,15, Röm 14,10, 1 Kor 6,8 zitiert. Vgl. auch Robert Dodaro, *Frater*, in: C. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, Basel 2004ff, cc. 60-64.

[9] Vgl. Canning, aaO., 389, wo er Augustinus, *De disciplina christiana* 3 (vgl. 8) zitiert. Auf Seite 389 n. 199 weist Canning auf weitere Texte des Augustinus hin, die diese Schlussfolgerung stützen.

[10] Vgl. zum Beispiel Augustinus, *Sermones* 236 und 239.

[11] Vgl. Augustinus, *Sermo* 389.5 in: Revue Bénédictine 58 (1948), 50. Das lateinische Original lautet: „forte enim casti erant, non fraudatores, non ebriosi, abstinentes se ab operibus malis. Si hoc non adderent, steriles remanerent. Fecissent enim: ‚declina a malo' (Ps 36,27), non fecissent: ‚et fac bonum' (Ps 36,27). Uerumtamen etiam ipsis non ait: ‚uenite, percipite regnum: caste enim uixistis, nulli fraudem fecistis, neminem pauperem oppressistis, limitem nullius inuasistis, neminem iurando fefellistis.' Non dixit haec, sed ‚percipite regnum' (Mt 25,34). Quare? ‚esuriui enim et dedistis mihi manducare' (Mt 25,35). Quanto hoc excellit, quando cetera tacuit et hoc solum dominus nominauit!"

[12] Vgl. Ray R. Canning, aaO. 385, wo der Autor Augustinus, *Sermo Denis* 19.5 zitiert. Cannings Abhandlung (331-420) des Christus-totus-Themas bei Augustinus in Verbindung mit Mt 25 ist in ihrer Breite und Klarheit einzigartig.

[13] Vgl. Augustinus, *Sermo* 239.2.

[14] Vgl. Augustinus, *Sermo* 239.4.

[15] Vgl. Augustinus, *De ciuitate dei* 10.6. Vgl. Auch *en. Ps.* 30.2.1.3, ein Schlüsseltext in dieser Diskussion, wo Augustinus u.a. darauf hinweist, dass Christus die Gläubigen mit seinem Leib, der die „Form eines Sklaven" angenommen hat, vereint. Vgl. Basil Studer, *Das Opfer Christi nach Augustins De Civitate Dei* X, 5-6, in: G. Békés/F. Farnedi (Hg.), Lex orandi - lex credendi. Miscellanea P. Vagaggini, Rom 1980, 93-107 sowie die Diskussion bei Albert Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, 269-284.

[16] Vgl. Augustinus, *De ciuitate dei* 10.20.

[17] Vgl. Augustinus, *De ciuitate dei* 10.6.

[18] Vgl. Augustinus, *Sermo* 239.4 und 6.

[19] Vgl. Augustinus, *Sermo* 239.3.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Übersetzer und Redaktion bedanken sich beim Zentrum für Augustinus-Forschung, Würzburg, und dessen Mitarbeiter, Herrn Dr. Alexander Eisgrub, für die tatkräftige Unterstützung bei Nachweis und Verfikation der Augustinus-Zitate.

Der Hunger nach Brot – das Begehren des anderen

Hadwig Müller

Hunger und Begehren gehören zu menschlichem Leben ...

Ich spreche von dem Hunger, der durch Essen gestillt wird, und von dem Begehren, das, durch die Begegnung mit einem anderen Menschen geweckt, in der Beziehung umso stärker wird. Hunger ist konstitutiv für menschliches Leben, weil dieses eine dynamische Größe ist, vergleichbar einem Motor, der zum Stillstand kommt, wenn kein Brennstoff verbrannt wird. Hunger bezeichnet das Wesensmerkmal menschlichen Seins „nicht ohne Brot". Begehren ist konstitutiv für menschliches Leben, weil dieses eine soziale Größe ist, einem Netzwerk vergleichbar, in dem Menschen durch vielfache Beziehungen miteinander verbunden sind. Begehren bezeichnet das andere Wesensmerkmal menschlichen Seins: „nicht ohne andere".

Die Realität des Begehrens ist komplex. Es drückt die konstitutive Präsenz anderer in meinem Leben unter dem Vorzeichen des Mangels oder des Leidens unter einer Abwesenheit aus. Und es bezeichnet die innere und äußere Bewegung, die darauf hinzielt, eine Beziehung zu anderen herzustellen, in der dieser konstitutive Mangel „nicht ohne andere" ein Gesicht bekommt. Der Mangel kann dadurch konkreter und tiefer, schmerzlicher, aber auch beglückender gelebt werden.

Das Begehren, von dem ich spreche, ist „Begehren des anderen"[1] im doppelten Sinn. Es ist nicht nur Begehren, das auf den anderen hinzielt, sondern es kommt auch von ihm her. Der andere ist nicht nur sein Objekt, sondern zugleich und vor allem sein Subjekt. Es wird daher in der Beziehung zum anderen nicht erfüllt oder „gesättigt", sondern erst recht eröffnet und verstärkt.

Hunger und Begehren: zweimal die dringende Suche nach „anderem": nach Brot, nach einem anderen Menschen; zweimal - im Bild gesprochen - ausgestreckte Hände, zweimal ein Mangel, der sich in einer Bitte aussprechen kann, zweimal eine Not, die „radikal" ist, weil sie die Wurzeln menschlichen Lebens berührt. Hunger und Begehren sind also nicht wegzudenken aus unserem menschlichen Leben. Beide definieren geradezu, was unser Leben in seiner Angewiesenheit und Zerbrechlichkeit, in seiner Offenheit und Schönheit ausmacht.

... in radikal verschiedener Weise

Hunger und Begehren gehören wesentlich zu menschlichem Leben - aber, und das muss sogleich hinzugefügt werden, in radikal verschiedener Weise: Der Hunger gehört zum Leben als eine Not, die zu lindern und zu beseitigen ist. Das Brot selber beseitigt die Not, „nicht ohne Brot leben zu können". Das Begehren hingegen gehört zum menschlichem Leben als ein Mangel, der nicht wirklich gelindert oder beseitigt werden kann. Der andere reduziert in nichts diese grundlegende Bedingung unseres Lebens, nicht ohne ihn leben zu können. Im Gegenteil, er ist die ständige Aktualität dieser Bedingung; er setzt sie in Kraft.
Hunger schränkt Leben ein. Die Erwartung und die Freude der Hungrigen besteht darin, dass ihr Hunger beseitigt wird. Hunger soll erst gar nicht aufkommen und noch weniger soll er anhalten und chronisch werden. Das Begehren des anderen hingegen bringt Leben mit sich. In dem Mangel, der sich in ihm äußerst, ist der andere anwesend! Es gibt daher keine wirkliche Stillung des Begehrens; ein Stillstand in seiner Bewegung wäre ein Stillstand im Leben. Es geht gerade darum, das Begehren wach zu halten und zu vertiefen. Allerdings kann es auch verdeckt, verdrängt oder verleugnet werden.
Den Hunger stillen, heißt „essen", und das heißt: vernichten, worauf sich der Hunger richtet: „Nahrung in sich aufnehmen". Das Begehren wach zu halten verlangt das Gegenteil. Wenn das Begehren der Mangel ist, den der andere in mir weckt, ist es gerade wichtig, dass er oder sie existiert. Im Sinne des Begehrens kann es daher nicht um die Vernichtung durch Einverleibung des/der anderen gehen, sondern darum, ihn/sie in seiner/ihrer von mir unterschiedenen Existenz zu achten, zu schützen und zu bestärken.

Hunger stillen – Begehren wach halten: unmöglich, eine Rangordnung aufzustellen

Brot und Beziehung - auf den ersten Blick scheint die Rangordnung zwischen diesen beiden Zielen der mit „Hunger" und „Begehren" beschriebenen Suche offensichtlich zu sein: Zuerst geht es um das Brot, danach kommen die Beziehungen und die Freuden und Leiden, die damit verbunden sind, dem Begehren Raum zu geben.
Bei näherem Nachdenken gelingt es mir jedoch nicht wirklich, zwischen dem „Brot" und den „Beziehungen", zwischen der Sicherheit, keinen Hunger leiden zu müssen, und der Unsicherheit eines vom Begehren des anderen bestimmten Lebens eine eindeutige, unveränderliche und allgemeingültige Rangordnung aufzustellen. Ich bin überzeugt, dass beides voneinander abhängig ist. Die Gewissheit, an diesem und dem nächsten Tag Brot zu haben, das den Hunger stillt, ist die Basis für Beziehungen des Friedens und der Freiheit; aber zugleich bilden Beziehungen, in denen Menschen einander als andere achten und anziehend finden und in denen ihr Begehren die Bewegung der wechselseitigen Vergebung

und Befreiung wach hält, die Basis dafür, das Brot zu haben! Die eine Abhängigkeit lässt sich nicht ohne die andere aussagen.

Für diese Überzeugung kann ich eine Erfahrung anführen.[2] Im Nordosten Brasiliens, auf einem Land, das nicht nur von Dürrezeiten heimgesucht wird, sondern dessen ungerechte Verteilung die vorrangige Ursache dafür ist, dass Menschen und Tiere Hunger leiden, kenne ich Familien, die mit dem Hunger und der Angst vor dem Hunger in erschreckendem Maß vertraut sind - dennoch steht bei ihnen in den Zeiten, in denen sie sich an einer Ernte erfreuen, nicht das Essen im Vordergrund, sondern das Teilen mit anderen. Für sie, die oft genug nicht wissen, was sie in den nächsten Tagen zu essen haben, stehen dennoch die Beziehungen an erster Stelle! Dabei wird das Teilen der Früchte des Feldes zu einem Fest, an dem sich alle beteiligen, so dass das Brot durch das Teilen nicht weniger wird, sondern fast so etwas wie ein Wunder der Brotvermehrung geschieht.

Wenn wir im reichen Norden unserer Welt bei Menschen, die in großer Armut leben, eine solche königliche Freiheit des Teilens nicht erwarten, wenn wir überrascht davon sind - und vielleicht auch demütig erstaunt darüber -, wie außerordentlich beziehungsfähig sie sind, so zeigt dies nur, dass wir selber nicht diese Freiheit des Teilens, diese Beziehungsfähigkeit haben. Und doch kann der Hunger der meisten unter uns gestillt werden. Zwar gibt es auch in unseren Breitengraden immer mehr Menschen, für die das tägliche Brot keine Selbstverständlichkeit ist, dennoch ist wohl nicht zu bestreiten, dass der Mangel an Beziehungen bei uns größer ist als der Mangel an Brot.

Bei seinem Regierungsantritt als Präsident von Brasilien hat Lula das erste seiner Ziele folgendermaßen beschrieben: „Mein Traum soll Wirklichkeit werden: dass jede Brasilianerin und jeder Brasilianer an jedem Tag drei Mahlzeiten zu sich nehmen kann, die ihren/seinen Hunger stillen." Vielleicht ist es nicht unmöglich, diesen Traum für unsere deutsche Wirklichkeit folgendermaßen zu übersetzen: „Jede und jeder Deutsche soll an jedem Tag mindestens dreimal auf ihr / auf sein Begehren hören und sich von der Beziehung zu anderen Menschen beglücken lassen, deren Mangel sich in ihrem / in seinem Begehren bemerkbar macht."

Ohne Zweifel sichert das Brot die Basis, um in Frieden und Freiheit zu leben - aber die Fähigkeit, in Beziehungen sein Glück zu finden, schließt die Fähigkeit zu teilen ein, und nur das Teilen scheint mir der Weg zu sein, um den Hunger zu stillen.

Hunger stillen ist eine Sache der Beziehungen

Die Armen in Brasilien haben es mich gelehrt: Hunger wird dort gestillt, wo Menschen miteinander teilen! Wenn die Regierung Lula zu ihrem Ziel erklärt, dass die Mehrheit der Bevölkerung, die an den Hunger gewöhnt ist, die Möglichkeit bekommen soll, sich satt zu essen, dann hat dies viele Aktionen und Bündnisse, viele Maßnahmen und Initiativen zur Folge. Sie alle sollen ein Schritt

in dieselbe Richtung sein: Umverteilung, gerechtere Verteilung der Güter des Landes. Bei der Größe des Projekts kann allerdings vergessen werden, dass es keine Verteilung ohne ein Miteinander-Teilen gibt und dieses nur durch konkrete Subjekte geschieht. Nur einzelne Menschen und Gruppen teilen miteinander; und das scheint mir der einzige Weg zu sein, auf dem Hunger nachhaltig gestillt werden kann.

Dass Menschen miteinander teilen, ist nicht selbstverständlich. Es verlangt, dass sie zueinander in Beziehung treten, dass sie einander besuchen, einander in die Augen sehen. Dass sie viel Geduld miteinander haben, um zu hören, was das Schweigen und Stottern des einen und das schnelle Sprechen des anderen bedeutet. Dass sie sich Zeit nehmen, untereinander eine Beziehung wachsen zu lassen: dass sie sich gegenseitig zähmen! Dass sie das Risiko auf sich nehmen, sich verletzen zu lassen durch die Fremdheit, die erschreckende Ungleichheit, die zwischen ihnen herrscht. Dass sie es wagen, dennoch einander Glauben zu schenken. Dass sie sich wechselseitig von der Schönheit und dem Lachen ihrer Herzen überraschen lassen. Dass sie sich erlauben zu entdecken, dass sie voneinander angezogen sind. Dass sie sich fragen, welche Folgen ihre Freundschaft haben muss. Dass sie unter ihrer Ohnmacht leiden und unter dem Abgrund, der sie trennt. Dass sie beieinander bleiben und ihre Gaben miteinander teilen.

Wo geschieht ein solches Teilen, ein solches In-Beziehung-Treten zwischen Armen und Reichen, zwischen Nord und Süd, zwischen denen im Zentrum einer Gesellschaft und denen am Rand dieser selben Gesellschaft, zwischen denen „im Dunkeln" und denen „im Licht"? An vielen Orten und durch viele Menschen[3] - auch wenn es noch wenige sind im Verhältnis zur Masse derer, die Hunger leiden. Was treibt diese Wenigen? Ihr Begehren! Eine Abwesenheit, die sie auf die Suche schickt, ein Mangel, der sie ihre Armut wissen lässt. Nicht wie Reiche, die etwas zu geben haben, gehen sie auf den anderen zu, sondern wie Arme, die vom anderen empfangen möchten. Sie verdrängen in sich nicht ihre Suche nach Beziehungen, sie halten in sich ihr Begehren wach oder ihren „Hunger" im übertragenen Sinn.

Die Autorin

Dr. Hadwig Ana Maria Müller, geb. 1947 in Bochum, ist Theologin und Psychologin. Sie promovierte mit einer Arbeit über Jacques Lacan und Simone Weil. Von 1983 bis 1994 lebte sie in Brasilien, wo sie beim Aufbau von Basisgemeinden, in der Ausbildung von Laien-Führungskräften und in der Organisation der städtischen Landlosenbewegung mitarbeitete. In der Diözese Crateús, im Nordosten Brasiliens, wirkte sie mit beim Aufbau eines Netzes von Schulen der Erwachsenenalphabetisierung im Sinne von Paulo Freire. Heute ist sie Referentin für missionarische Prozesse in Europa im Missionswissenschaftlichen Institut Aachen. Veröffentlichungen u.a.: Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes (Mainz 1998); Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung (als Herausgeberin, Ostfildern 2002); Neues Erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch (als Herausgeberin, Ostfildern 2004). Anschrift: Missionswissenschaftliches Institut, Postfach 101248, 52012 Aachen. E-Mail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org.

Beziehungen leben ist eine Sache des „Hungers"

„Hunger" meine ich jetzt im übertragenen Sinn: Beim Begehren des anderen geht es darum, auf die Stimme des Mangels im eigenen Innern zu hören, auf die Stimme unserer eigentümlichen Angewiesenheit: „nicht ohne andere".
Kein Mensch hat für sich allein zu irgendeinem Zeitpunkt Bestand. Wir bewegen uns in Beziehungen zu anderen, die immer schon vor uns da sind. Wir werden gesehen, bevor wir zu sehen vermögen. Wir sind Gegenstand des Gesprächs anderer, bevor wir unsererseits sprechen können. Wer sind wir „selber", unabhängig von denen, mit denen wir untrennbar verbunden scheinen? Wir wissen es nicht! Was wir wohl wissen, ist, dass wir nicht aufgehen in dem Bild, der Beschreibung, die wir selber oder die andere von uns geben. Dass wir weiter oder auch noch nicht so weit sind, auf jeden Fall in Bewegung, nicht festzuhalten von welcher Vorstellung auch immer. Dass wir dabei sind zu werden, und zwar in den Beziehungen zu anderen. Was wir von uns selber wissen, wie die kostbare Quelle unserer Einzigartigkeit, ist ein geheimnisvolles Anderswo im Verhältnis zum Hier und Jetzt eigener und fremder Aussagen über uns. Dieses „Anderswo" wirkt sich im Begehren des anderen aus, dass wir immer wieder in einer Beziehung „anzukommen" suchen.
Das Anderswo des Subjekts, sein Mangel an Da-Sein oder positiv ausgedrückt: sein Überschuss an Werden und Bewegung und das Begehren des anderen kennzeichnen menschliche Existenz als solche. Zwar können wir unser „Fehlen" und unser Begehren verleugnen. Wir können so tun, als wären wir die, als die wir uns einbilden oder als die andere uns vorstellen, als wären wir nicht mehr im Werden und Ankommen, als gäbe es keine Zukunft, keine Bewegung. Aber all diese gewaltige Arbeit der Verleugnung ändert nichts an der Wahrheit des Fehlens und des Begehrens.
Wie kann man aber auf die eigene Wahrheit, die sich immer entzieht, hören? Wie kann man auf die Stimme des anderen hören, der in seiner Andersheit so wenig zu greifen und festzuhalten, auszusagen oder gar auf ein Bild zu reduzieren ist wie die eigene Wahrheit und der seinerseits „fehlt" und in der Beziehung zu mir anzukommen sucht? Hier kommt der „Hunger" ins Spiel. Es geht um ein Leerwerden. Ein Loslassen von Bildern und Begriffen, die dazu verführen, die Wahrheit des anderen und die eigene Wahrheit für begreifbar und vorstellbar zu halten. Einen Verzicht auf jenes Vorauswissen, das alles im Voraus festlegt. Es geht darum, eine Offenheit herzustellen, in der das Anderswo der eigenen Wahrheit wie auch die unbegreifliche Andersheit des anderen unvorhergesehen, unerwartet begegnen kann. Das schließt die Bereitschaft ein, sich gewissermaßen unbewaffnet dieser Andersheit auszusetzen, sich berührbar und verletzbar zu machen, sich aber auch beschenken zu lassen.

Für ein Leben in Fülle

Dann kann der „Hunger" in ein verschwenderisches Fest umschlagen, die mitgeteilten Gaben können die Möglichkeiten des Empfangens bei weitem übersteigen, und diese Überraschung stärkt den „Hunger", nicht im Sinn einer schmerzlichen Askese, sondern im Sinne der Vorfreude, der Erwartung. Eine solche Begegnung ist wie ein Schöpfungsakt, sie bringt neues Leben hervor. Fortan richtet sich das Begehren darauf, die unreduzierbare Fremdheit der/des anderen aktiv zu fördern und dazu beizutragen, dass er oder sie immer mehr im Geheimnis des eigenen Andersseins zum Vorschein kommt. Das aufscheinende Anderssein des/der anderen verstärkt das Begehren. Es wird in einer Bewegung gelebt, die nicht still steht, die sich in die ganze Dauer eines Lebens einschreibt.

Als eine „Sache des Hungers" also ist das Begehren konstitutiv für Leben! Je mehr wir auf die Stimme unseres Mangels hören, desto mehr leben wir. Indem wir auf unser Begehren hören, erkennen wir an, dass wir in dem Bild und dem Wort, die uns darstellen, noch nicht angekommen sind. Diese können höchstens als ein Versprechen, als ein Hinweis auf eine nur zu ahnende Zukunft gesehen und gehört werden. Eine solche Anerkennung unserer noch ausstehenden Ankunft als die, die wir sein werden, schafft die Grundlage für ein Leben in Gemeinschaft. Die Abwesenheit dessen, wer wir sind, in allem, was wir zu sein vorstellen und behaupten, hält uns und unsere Beziehungen in der Bewegung des Werdens. Und diese Bewegung in der Beziehung zu anderen macht unser Leben aus. Unsere Antennen für diese Abwesenheit, für dieses Fehlen, für das Begehren des anderen, sind kostbar. Sie geben den Ausschlag dafür, ob und mit welcher Freude wir immer mehr wir selber werden, ob und mit welcher Qualität wir leben! Das Begehren des anderen erhält nicht nur das Leben, sondern bringt zugleich, mit jeder Überraschung durch die Andersheit des anderen, neues Leben hervor.

Vielleicht kann man sagen: So wenig es wirkliches Leben gibt, wo immer Hunger herrscht - so wenig gibt es wirkliches Leben, wo Menschen das Begehren des anderen unterdrücken. Denn es ist sehr wohl möglich, das Begehren zu verleugnen und sich in den aufgebauten Bildern und Begriffen, in denen man sich und andere zu besitzen glaubt, zu verschließen. Äußerlich geht das Leben weiter. Aber innerlich ist es der Tod - ganz so wie es den Tod bedeutet, seinen Hunger zu verleugnen.

Brot und Beziehungen, die Beseitigung des Hungers und die Weckung und Stärkung des Begehrens des anderen, dienen dem Leben: einem menschlichen Leben, dessen Verheißung die Fülle ist (Joh 10,10). „Leben in Fülle" heißt nichts anderes als „Leben in Gemeinschaft". Leben in Gemeinschaft ist „Leben in Fülle", weil es sich ständig erneuert und vermehrt, sich verausgabt und eben darin vervielfältigt.

[1] In meinen Überlegungen zum Begehren bin ich von Jacques Lacan und seiner Freud-Interpretation beeinflusst. Vgl. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris 1966.

[2] Nach zehn Jahren des Mitlebens und -arbeitens in Brasilien hatte ich die Chance, die

Erfahrungen dieser Jahre theologisch zu reflektieren: Vgl. Hadwig Müller, *Leidenschaft: Stärke der Armen - Stärke Gottes*, Mainz 1998.

[3] Ich möchte hier nur auf das Weltsozialforum verweisen, das in diesen Tagen wieder in Porto Alegre zusammenkommt. Viele derjenigen, die daran teilnehmen, sind „Brücken-Menschen", denen es gelingt, über kulturelle, ökonomische und soziale Trennungslinien hinweg Beziehungen zu knüpfen und in Austausch zu treten.

femmes/faim/pain

Joel Marie Cabrita

I. Ein Kessel verbotener Lieben

Bedingt durch Hungersnot, Krieg und die Verwüstungen von AIDS verkaufen Frauen in Afrika ihren Körper gegen Nahrung für sich selbst und für andere. In der Welt der nördlichen Hemisphäre mit überreichlicher und billiger Nahrung hungern Frauen sich freiwillig zu Tode. Ebenso gibt es Frauen, die geradezu davon besessen sind, ihr Brot zu verschlingen, sich jedoch, nachdem sie es getan haben, genötigt sehen, es wieder loszuwerden. Es gibt auch Frauen, die sich mästen und sich mit billigem Brot, mit Pasta, Fleisch und Kuchen vollstopfen, die die westliche Welt zur Genüge bereithält.

Was bedeutet das alles für die christliche Reflexion, deren Mittelpunkt im Akt des Essens und Trinkens besteht, der Aufnahme des Leibes und des Blutes Christi in der Eucharistie? Wie ist das christliche Sakrament der Nahrungsaufnahme in einer weiblichen Kultur zu verstehen, die sich über das „Gefüttertwerden" und alles, was das impliziert, in gleicher Weise zutiefst im Unklaren ist, und, noch wichtiger, wie kann es in der Situation konstruktiv eingesetzt werden? Ferner, wie können sich westliche Frauen mit Frauen andernorts in der Welt solidarisch fühlen, die tatsächlich im physischen Sinne des Wortes unterernährt sind?

Im 4. Jahrhundert ging der heilige Augustinus davon aus, dass die Grunddynamik des menschlichen Lebens das Begehren sei, dass es das Begehren sei, das uns auf irgendein bestimmtes Ziel hin bewegt, und dass es letztendlich das Begehren sei, das uns auf Gott zubewegt. Alles menschliche Versagen ist unangebrachtes oder falsch ausgerichtetes Begehren, und die Gnade besteht darin, dass Christus unser Begehren auf sein angemessenes Ziel hin neu ausrichtet. Diese Erfahrung

Diese Erfahrung des chaotischen Begehrens findet bei Frauen Widerhall, die unter Essstörungen leiden. In ihren autobiographischen Memoiren, die ihre Genesung von der Magersucht erläutern, schreibt Caroline Knapp über ihre aufgesplitterten Begierden, ihr „Körper wurde als gefährlich und störend und schlecht erlebt, seine Begierden wurden aufgespalten, jedem Verlangen wurden mehrfache und widersprüchliche Bedeutungen zugewiesen, jedes einzelne war überladen und überfrachtet."[1]

Eine Frau erlebt ihren Appetit als *Verlust* ihres Appetits selbst dann, wenn sie zwanghaft isst. Ihr Verlust liegt in ihrer Unfähigkeit, ihren Hunger zu deuten, und das, wonach sie hungert, „richtig" zu interpretieren. Stattdessen liest sich ihr Hunger als fremde und beängstigende Sprache, die ihren Untergang bedeuten könnte. Zwanghaftes Handeln - ob Völlerei oder Hungern - ist die pauschale Antwort auf Begehren und Bedürfnis. Entweder essen wir so viel, dass unser Verlangen einen schwammigen und leisen Tod stirbt, oder wir kontrollieren unser Verlangen so rigoros, dass es nie die Chance hat, sich zu melden, sondern auf eine tägliche Diät von „einem einfachen Sesam-Bagel zum Frühstück, einem Becher Dannon-Joghurt zum Mittagessen, einem Apfel und einem 1 Zoll großen Käsewürfel zum Abendessen" begrenzt wird (drei Jahre lang die tägliche Ration von Caroline Knapp). Diese Verwirrung ist sicherlich auch die des Augustinus, der in seinem Werk *Bekenntnisse* schreibt: „[V]on überall her umbrodelte es mich, wie in einem Tiegel, mit ausschweifenden Buhlschaften [...] Ich suchte nach einem Gegenstand der Liebe."[2] Er hat sich aber im Gegenstand seines Hungers geirrt. „Du selbst, o mein Gott, hattest mir eingepflanzt in das Herz einen Hunger, der du selbst bist die Speise des Herzens; dieser Hunger aber war nicht lebendig in mir [... Meine Seele] warf [...] sich hinaus in die Außenwelt, gierend nach sinnlicher Reizung." Der Leitgedanke für Augustinus lautet Ambiguität und Vernebelung: Begierden, die sich widersprechen, Begierden, die nicht angemessen ausgedrückt oder interpretiert werden, eine Begierde, deren Ursprung seinem Verstand verborgen bleibt.

Natürlich ist die Kernfrage, was begehren die Frauen denn? Warum ist es für Frauen so schwierig, ihre Begierden zu entschlüsseln, und warum wird der Akt des übermäßigen Essens oder des Hungerns zur Chiffre für alles Begehren, gleichviel ob es sich um das Verlangen nach Leben, Liebe, Befreiung oder Lese- und Schreibfähigkeit handelt? Die feministischen Dimensionen der zeitgenössischen Besessenheit der Frauen vom Essen sind gut dokumentiert. Im Jahre 1982 schreibt Susie Orbach, „Fett ist eine feministische Frage"[3], und argumentiert, dass für Frauen des 20. Jahrhunderts Nahrungsmittel für den Versuch stehen, sich zu nähren in einer Umgebung, in der die Ernährung von Frauen eindeutig geringe Priorität besitzt. Nahrung, die als komplexes Symbol für die Sicherheit steht, die Frauen häufig verweigert wird, wird zum umfassenden Mittel, sich die Stärke, Wärme und Fürsorge anzueignen, die sie so häufig anderen schenken sollen, für sich selbst aber nie einfordern dürfen. Dies verbindet sich jedoch explosiv mit einer allgegenwärtigen Kultur vom „Schönheitsmythos" (nach Naomi Wolf[4]), der besagt, dass mit dem zunehmenden Vordringen

der Frauen in die bisher von Männern beherrschten Domänen von Wirtschaft, akademischer Welt, Politik und Regierung eine entsprechend scharfe Begrenzung des weiblichen Selbstverständnisses einhergeht. Je mächtiger Frauen im öffentlichen Leben werden, desto stärker wird der Druck, einer überzarten und idealisierten Vorstellung von weiblicher Schönheit zu entsprechen. Eine von Männern beherrschte Werbebranche hält präzis Schritt mit der öffentlichen Emanzipation von Frauen: Während Frauen immer mächtiger werden, wird ihnen nahe gelegt, immer kleiner zu werden. Vielleicht verdrängen Frauen ja Männer am Arbeitsplatz, aber sie werden gleichzeitig physisch und psychologisch minimiert - frau kann nie „zu dünn" sein.

Folglich bedeutet die Hinterfragung des Hungers bei westlichen Frauen die Aufdeckung eines unerfreulichen Schauplatzes vom Ringen um die Macht. Frauen stehen nicht nur vor dem Dilemma des Augustinus - die Erbsünde hat die angemessene Ausrichtung der Begierde pervertiert -, sondern auch vor all den entsprechenden kulturellen „Verfälschungen" der Begierde. In einem Lacanschen Sinn wurde der weiblichen Begierde ihre Selbstbestimmung genommen; sie bestimmt ihr eigenes Objekt nicht mehr, sondern wird auf immer neue Trugbilder eines schattenhaften Wunschobjekts verwiesen, das sich ständig außer Reichweite befindet. Wir wollen ernährt werden; wir wollen andere auf unsere Kosten ernähren; wir wollen dünn sein; wir wollen dünn sein, weil Männer wollen, dass wir dünn sind; wir hungern nach Nahrung; wir werden gezwungen, auf Nahrung zu verzichten; wir wollen Essen; wir wollen Essen, weil wir mehr als Essen wollen ... Diese Wünsche sind durch die Wünsche anderer und die Wünsche, die wir nicht zu äußern wagen, entstellt: Wir waren „verführte Verführer und betrogene Betrüger, den entgegengesetzten Begierden ausgeliefert."[5]

II. Auf dem Wege, den Hunger in Worte zu fassen

Der heilige Ignatius von Loyola scheint ein eher unwahrscheinlicher Gesprächspartner bei der Entschlüsselung weiblichen Hungers zu sein. Die Probleme, die seine *Geistlichen Übungen* für Frauen aufwerfen, sind vielfältig. Nicht nur erscheinen die weiblichen Beispiele als der unausweichliche negative Typus, sondern seine Beispiele sind auch unverdrossen patriarchal und seine Bindung an eine Kirche, die Frauen gegenüber bisweilen außerordentlich destruktiv gewesen ist, ist eindeutig. Dennoch dürften die Übungen des Ignatius eine reichhaltige Hilfe dabei sein, das Verlangen von Frauen zu benennen und anzuhören. Die *Geistlichen Übungen* stellen die Mittel zur Verfügung, sich mit den komplexen und oft widersprüchlichen Strömungen des inneren Lebens von Frauen und Männern anzufreunden und sie zu verstehen. Die Einleitung der *Übungen*, „Grundwahrheit und Grundlage", beginnt mit der Aussage:

„Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unsern Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und dadurch sein Seelenheil zu wirken. Die übrigen Dinge

auf Erden aber sind des Menschen wegen erschaffen, und zwar damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich seien. Hieraus folgt, daß der Mensch dieselben insoweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zur Erreichung seines Zieles dienen, und daß er sich von ihnen insoweit freimachen muß, als sie ihn daran hindern [... W]ir [...] verlangen und wählen [einzig das], was uns mehr fördert zum Ziel, für das wir geschaffen sind."[6]

Nach augustinischer Art etabliert Ignatius unsere grundlegende menschliche Orientierung durch das Verlangen. Im tiefsten Innern sind wir im Verlangen auf Gott hin gerichtet und werden dadurch unsere Seele retten. Das ignatianische Werk besteht somit in einer komplexen und nuancierten Abfolge von „Wahrnehmungen" unserer Begierden. Wir gehen von der Voraussetzung aus, dass die tiefste Sehnsucht unserer Seele die nach Gott ist, und wenn wir versuchen, uns mit etwas zu befriedigen, das uns nicht zu Gott führt, fühlen wir uns unweigerlich leer, trocken, deprimiert oder gelangweilt. Die Frau, die die Übungen vollzieht, wird herausgefordert, ihre Wünsche zu deuten: Welche Wünsche bereiten ihr Freude und welche mindern ihre Freude? Der verblüffende Grundgedanke bei alledem ist, dass sie darauf vertrauen kann, dass ihre *wahre* Sehnsucht - die Sehnsucht, die ihr dauerhaft Frieden und Freude schenkt - tatsächlich das Verlangen nach Gott ist.

Das innere Leben einer Frau wird sakramental, und das ist die große Quelle der Hilfe von Ignatius für hungernde Frauen. Die Sehnsüchte der Seele - schmerzhafte wie friedliche - sind nichts anderes als der Weg zu Gott. „[D]er Mensch [hat] dieselben [Dinge auf Erden] insoweit zu gebrauchen [...], als sie ihm zur Erreichung seines Zieles dienen." Der Gott des Ignatius ist weder von allem losgelöst noch körperlos, sondern im täglichen Leben inkarniert, und vor allem in der Substanz des inneren Lebens, in den endlosen Strömungen und Sehnsüchten der Seele, die die Spur Gottes tragen. *Das Himmelreich ist in dir* ... Die Göttlichkeit in unserer Menschlichkeit zu entdecken, die Seele als Sakrament zu sehen, bedeutet, einen Gott zu begreifen, der in allen Dingen anwesend ist und für den die gesamte Schöpfung zum Zeichen der Gegenwart Gottes wird. Begehren ist göttliches Zeichen, nicht verbotene Liebe; richtig interpretiert ist es das, was „unsere Seele rettet", wenn es auf das Lob Gottes ausgerichtet ist.

Dies ist gewiss auch der Sinn des Höhepunktes der *Übungen* von Ignatius, der *Contemplatio ad Amorem* oder der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe". Hier ist das erste Prinzip der Ausrichtung des Begehrens - dass wir geschaffen sind, Gott

Die Autorin

Joel Marie Cabrita wurde in Zimbabwe geboren und lebte von ihrem zweiten bis zu ihrem 18. Lebensjahr in Swasiland. Nachdem sie einen theologischen Grad an der Cambridge Universität erworben hatte, lehrte sie an einer High School in Swasiland und arbeitete für eine HIV/AIDS-Wohltätigkeitsorganisation. Danach erwarb sie an der Universität von Virginia einen Magistertitel in philosophischer Theologie. Zur Zeit schreibt sie ihre Doktorarbeit an der Cambridge Universität über „deskriptive" Theologie mit Bezug auf religiöse Identität in Südafrika. Adresse: Trinity College, Cambridge CB2 1TQ, Großbritannien.

zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und so unser Seelenheil zu wirken - durch das Prinzip der Liebe erhellt. Ignatius verwendet die Sprache des Gebens und Empfangens, um dies zu beschreiben.

„Nimm dir, Herr, und nimm an alle meine Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, alles, was ich habe und was ich besitze; du hast es mir gegeben, dir, o Herr, erstatte ich es zurück; alles ist dein, verfüge darüber ganz nach deinem Willen. Gib mir nur deine Liebe und Gnade; denn das ist mir genug."[7]

Die Vorstellung des Nehmens und Empfangens von Gott ist nichts anderes als die Bewegung des Verlangens in der Form der Liebe. Wir geben uns Gott in Liebe und erkennen, dass Gott die tiefste Sehnsucht unseres Herzens ist; ebenso können wir die göttliche Gegenwart in allen Dingen empfangen. Gottes Liebe ist uns in der gesamten Schöpfung zugänglich - in den Pflanzen, den Lebewesen und unserer eigenen Seele - und steigt „von oben herab [...] gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen, von der Quelle die Wasser."[8] In allen Dingen wird Gottes Einwohnen erfasst, und es gehört zum ignatianischen Weg, diese Gegenwart nicht nur während des Gebets auszumachen, sondern in allen Dingen unseres Leibes und unserer Seele, sowohl den freudvollen wie den schmerzhaften.
Diese Versöhnung des Lebens der Seele mit dem Leben des Leibes ist auch die Lehre des eucharistischen Festes, und im Falle einer Essstörung eine wahrhaft bewegende Lehre. In der Eucharistie, dem Sakrament schlechthin, wird die Frucht der Weinrebe und das Korn der Felder göttlich, finden körperlicher und spiritueller Hunger zu vollkommener Einheit. Körperlicher Hunger - das menschliche Bedürfnis, Brot und Flüssigkeit aufzunehmen - wird auch als spiritueller Hunger gedeutet: Dieses Brot und dieser Wein werden auch unsere Seele ernähren.
Die Eucharistie ist nicht nur der Höhepunkt davon, „Gott in allen Dingen [zu] finden", sondern dient auch als Erinnerung an die Gegenseitigkeit liebenden Begehrens. Genauso wie sich die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" auf gegenseitiges Geben und Empfangen konzentriert, so erleuchtet die Eucharistie diese zyklische Bewegung. Dem Leib werden Brot und Wein von Christus gegeben, um seinetwillen gebrochen, in Dankbarkeit empfangen und dann im Laufe der Zeit in den Taten der Liebe weitergeschenkt. Dass Begehren letztendlich relational ist, ist eine wichtige Lehre für Frauen, insbesondere für Frauen mit Essstörungen. Zu erfahren, dass das weibliche Begehren durch einen angemessenen Empfang „festgehalten" bzw. aufgefangen werden kann, ist eine machtvolle Bestätigung des Bedürfnisses und vielleicht auch das Mittel, um die *kulturelle* Zersplitterung weiblichen Begehrens zu heilen. Die Stimme der Frauen stößt wiederholt auf Desinteresse, Ablehnung und Verstummung; Sehnsüchte werden verschmäht oder auf andere Objekte gelenkt (die „Begierden wurden aufgespalten"). Die Eucharistie wie auch die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" von Ignatius lehren Frauen, den Dialog des Begehrens zu erleben: Es ist ein unaufhörlicher Austausch von Geben und Empfangen, von Bestätigung und Bestätigtwerden im Leben.

III. Endloser Hunger

Soll all das bedeuten, dass die Eucharistie als „Schablone" zur Heilung von Essstörungen empfohlen werden kann, dass es eine „christliche" Lösung für diesen kulturellen Missstand gibt? Dieser kurze Beitrag will keinesfalls die Eucharistie als eindeutiges Symbol für richtiges Begehren darstellen. Denn die Eucharistie - wie alles andere, das zumindest teilweise der natürlichen Welt angehört - ist selbst auf dem Wege und weist ständig über sich selbst hinaus. Wenn das Prinzip des Ignatius, „Gott in allen Dingen [zu] finden", als Leitprinzip gewählt wird, um die Welt zu interpretieren, dann lässt sich daraus schließen, dass sich Dinge stets als bedeutungsvoller offenbaren, als sie erscheinen. Das ist die Ruhelosigkeit materieller Objekte, ihr ständiges Durchqueren ihrer selbst auf etwas hin, das noch unsichtbar, ungehört, unbefriedigt ist. Und es ist eben diese Ruhelosigkeit, die die Sakramentalität, die „Zweifaltigkeit" materieller Objekte ausmacht: Sie stimmen mit sich selber nie überein, reichen ständig über sich selbst hinaus und überschreiten sich. Dies stellt die Sättigung des Unendlichen bei Hegel in Frage: die hegelianische Synthese vom Bauch, der voll ist, und vom Hunger, der für immer gestillt ist. Stattdessen ist es das Sakrament, das uns über die Übersättigung hinausführt und auf ein ständig zurückweichendes Objekt des Begehrens hin einlädt.

Demnach lautet die Herausforderung, einerseits der Eucharistie zu erlauben, von eben dieser Ruhelosigkeit zu reden, und andererseits die falsche Befriedigung eines hegelianischen Stillstandes, des Zustandes totaler Benommenheit, nicht zuzulassen. Das bedeutet, dass man den Unvollkommenheiten und Mängeln des eucharistischen Sakraments zugesteht, sich auszudrücken, und mutig ihre verwundete „Zweifaltigkeit" reden lässt. Unter anderem würde sich herausstellen, wie die Eucharistie, obwohl sie auf die Möglichkeit hinweist, dem Begehren von Frauen Gehör zu schenken, dennoch genutzt wird, um genau das Gegenteil zu erzielen. Die Frage, wer die eucharistischen Gaben konsekrieren darf - niemals Frauen -, erinnert uns gewiss an die Gefahr, irgendein materielles Objekt als absolutes Ziel zu identifizieren. Die Eucharistie bedeutet, dass Gott in allen Dingen ist; und da Gott in allen Dingen ist, stoßen wir notwendigerweise auf die „Zweifaltigkeit"; die Dinge offenbaren mehr von sich, als zunächst offensichtlich ist. Übrigens ist genau dieses auch der Fehler der Frau, die esssüchtig ist oder Essen verweigert: Das Essen an sich wird zum Selbstzweck, die Schöpfung wird mit dem Schöpfer verwechselt, wir sind „verführte Verführer und betrogene Betrüger, den entgegengesetzten Begierden ausgeliefert."[9]

Die Lügen der Verführung und Täuschung werden auch auftauchen, wenn westliche Frauen, die mit Essstörungen ringen, das Gespräch mit Frauen in der Mehrheitswelt aufnehmen. Das Problem präsentiert sich in völlig unterschiedlichen Formen: Da gibt es Frauen, die inmitten einer Unmenge an Nahrung chaotisch gestört sind; andere plagen sich, ihre Familien und vielleicht noch am Ende sich selbst zu ernähren. Das eine Problem ist „psychologisch", das andere ökonomisch und politisch. Dennoch ähneln sich die Probleme auf einer unteren Ebene. Frauen

in beiden Rahmenbedingungen sterben an Mangelernährung; Frauen im reichen Westen wie im Rest der Welt ringen mit Fettleibigkeit, da billige, aufbereitete Kohlehydrate den Markt überschwemmen. Paradoxerweise hat Brasilien Fettleibigkeit als eine seiner herausragendsten Gesundheitsrisiken diagnostiziert, und die in die Höhe schießenden Fettleibigkeitsraten in den USA werden als „Mangelernährung" etikettiert. Ist es vielleicht gar nicht so einfach, das Politische und das Psychologische klar zu definieren?

Meiner Meinung nach kann das chaotische Begehren von westlichen Frauen nicht losgelöst vom Kontext des Kapitals und des zwanghaften Marktkonsums verstanden werden, der seinerseits die Schöpfung mit dem Schöpfer verwechselt. Das Verlangen des Westens selbst ist gestört, mit Gütern gesättigt, die er weder wirklich will noch benötigt; sein öffentliches Gefühl dafür, wessen er bedarf, steckt in einer Krise und ist bis zur Unkenntlichkeit verformt. Und dennoch beeinflusst seine Begehrenskrise den Rest der Welt: Die ungezügelte Überfütterung des einen Teils verursacht die Abmagerung der restlichen globalen Gesellschaft. Anscheinend ist das Verlangen auf globaler Ebene fehlgeleitet, anscheinend ist die Epidemie von Essstörungen bei westlichen Frauen nur symptomatisch für die Krankheit des gesamten Körpers. Die Frau, die abwechselnd hungert, frisst und dann das Essen erbricht, stellt eine Miniaturausgabe einer makrokosmischen Störung des Verlangens dar.

Sich stattdessen der „ruhelosen" Eucharistie zuzuwenden heißt nicht, das Sakrament zu verunglimpfen, sondern anzuerkennen, dass das endgültige Objekt unseres Begehrens Gott ist, dass wir diesen Gott nur durch die Dinge dieser Erde kennen und dass diese Dinge auf ständiger Pilgerschaft sind. Immer wieder zeigen die Objekte ihre verborgenen Tiefen in einem endlosen Refraktionsprozess, und das geschieht selbst beim Allerheiligsten aller Objekte. Die Verschiebung bei der Eucharistie, die wir am krassesten in ihrem Versäumnis feststellen, weibliches Begehren festzuhalten, lässt sich auch und vielleicht positiver in ihrer Nichtgleichung mit sich selbst finden: Brot ist Fleisch, Wein ist Blut. Die Verschiebung oder Übermäßigkeit, die das Sakrament kennzeichnet, spendet Leben, und die Verlagerung erzeugt neues Leben. Das ist die Lehre des Ignatius: den unaufhaltsam dynamischen Charakter der Wirklichkeit zu erkennen, eine vorgegebene Situation niemals mit der Tiefe ihrer Wahrheit gleichzusetzen und immerzu das Übermäßige im Alltäglichen zu würdigen, „Gott in allen Dingen". Dies gilt für jede politische Realität wie für die innere Kartographie unserer Seele: zuzulassen, dass sich eine kapitalistische Weltökonomie in Frage stellt und über sich „hinausgeht". In der Tat ruft diese ständige „hinweisende" Aktion Erinnerungen an das innere Leben der Dreifaltigkeit wach, ein überreichliches und unaufhörliches Überfließen der Grenzen des Gegebenen.

Etwas von eben dieser Übermäßigkeit ist am Werk bei den Essstörungen von Frauen und in den wie im Licht gebrochenen Begierden, für die sie symptomatisch sind. Die Strömung von Begierden, bei der sie fortwährend auf „falsche" Objekte verschoben werden, ist gewiss Teil dessen, was es heißt, materiell zu sein, auch wenn das äußerst schmerzhaft ist. Die neueren Arbeiten feministi-

scher Psychoanalytikerinnen weisen darauf hin, dass es nicht ganz angemessen ist, negative Esserfahrungen als „gestört" zu bezeichnen; stattdessen sind sie lediglich symptomatisch für die endlose und menschliche Eigenart, Begierden zu verschieben. Wenn die Welt um uns unfähig ist, für weibliche Bedürfnisse empfänglich zu sein, gibt es nichtsdestoweniger andere Gefäße für das Begehren. Sich selbst zu sättigen oder aber sich zu Tode zu hungern wird für eine Weile zum Besten, was eine Frau tun kann. Wiederum, und besonders treffend hier, wird dieses Verlangen nie vollkommen befriedigt. Für immer rastlos sucht es nach einem besseren Ruheort. *Mein Herz war ruhelos, bis es Ruhe in dir gefunden hat.* Überraschenderweise erfahren wir, dass die Lehre der Eucharistie für Frauen, die fest im Griff von Ernährungsobsessionen sind, eine sanfte ist, eine, die auch Ignatius anerkennen würde: Beobachte die Ausrichtung dieser Wünsche, erkenne, dass sie immer und ständig sich selbst und ihre Objekte umgestalten, mache dir die zweifache Botschaft allen menschlichen Begehrens zu Eigen, und ruhe zum Schluss im endlosen Spiel des trinitarischen Lebens, von dem das Sakrament so beharrlich mit uns spricht.

[1] Caroline Knapp, *Appetites: Why Women Want*, New York 2003, 1.

[2] Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, übertragen von Carl Johann Perl, Paderborn 1952, III, I, 1, 51.

[3] Susie Orbach, *Fat Is a Feminist Issue*, New York 1982.

[4] Naomi Wolf, *Der Mythos Schönheit*, Reinbek bei Hamburg, 1991.

[5] Aurelius Augustinus, aaO., IV, I, 1, 71.

[6] Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder SJ, Ausgabe A, 7. und 8. verbesserte Auflage, Freiburg 1939, Abschnitt 23, 32f.

[7] Ebd., Abschnitt 234, 115.

[8] Ebd., Abschnitt 237, 116.

[9] Aurelius Augustinus, aaO., IV, I, 1, 71.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Konsum, Markt und Eucharistie

William T. Cavanaugh

Da war eine Frau namens Rosalinda, die ich in den achtziger Jahren, als ich in Chile lebte, beim Besuch der Sonntagsmesse kennengelernt hatte. Rosalinda wohnte zusammen mit ihrer betagten Mutter in einer kleinen Holzhütte. Ihrer beider Einkommen, das für wenig mehr reichte als für Brot und Tee, erwarben sie damit, dass Rosalinda Topflappen und andere Dinge häkelte, die sie dann auf dem örtlichen Markt verkaufte. Bei einem meiner ersten Besuche in ihrem Heim gab Rosalinda mir einen kleinen gehäkelten Vogel, der verwendet werden konnte, um die Henkel heißer Teetöpfe anzufassen. Als Rosalinda ihn mir zum Abschied überreichte, war mein erster Impuls, in die Tasche zu greifen und ihr etwas Geld dafür zu geben. Aber ich hatte das Empfinden, daß ich damit etwas falsch machen würde.

Der kleine blau-grüne, mit einem weißen Besatz versehene Vogel schmückt nun den Reisbehälter auf meinem Küchenregal. Ich lebe mit meiner Frau und meinen Kindern meilenweit von Santiago entfernt in St. Paul, Minnesota. Wir führen unser jeweiliges Leben im Schnittpunkt zweier Geschichten, die man über diese Welt erzählen könnte: der Geschichte der Eucharistie und der Geschichte des Marktes. Beide Male geht es um Geschichten von Hunger und Konsum, von Austauschprozessen und Geschenken. Diese Geschichten überlappen sich, und zugleich stehen sie in Konkurrenz zueinander. Ich will versuchen, diese beiden Geschichten in aller Kürze zu erzählen und darüber nachzudenken, was sie für Rosalinda und den kleinen Vogel bedeuten.

I. Der Hunger und der Markt

Volkswirtschaftslehre, so sagt man uns, sei die Wissenschaft, welche die Verteilung von Ressourcen unter den Bedingungen von Verknappung erforscht. Die Basis des Marktes, der Handel - d.h. etwas hergeben, um etwas anderes zu erhalten - setze eben gerade Warenknappheit voraus. Ressourcen sind knapp überall dort, wo die Wünsche der Menschen, ihre Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen, nicht alle befriedigt werden können. Mit anderen Worten: Hunger ist den Bedingungen, unter denen das Wirtschaftsleben sich vollzieht, eingeschrieben. Es ist niemals genug da, damit es für alle reichen könnte. Es ist aber nicht bloß der Hunger der Menschen, denen es an der Nahrung fehlt, die erforderlich wäre, um sie leiblich gesund zu erhalten. Mangel ist der allgemeinere Hunger

derjenigen, die mehr wünschen, ganz abgesehen von dem, was sie bereits haben. Solange Menschen weiterhin Wünsche haben, wird Wirtschaftswissenschaft immer die Wissenschaft von der Warenknappheit sein. Und man sagt uns, dass menschliches Begehren unbegrenzt sei.

Diese Einsicht bezüglich des Begehrens ist nicht neu. Für Augustinus ist das immer neue Aufkommen von Begehren bedingt durch unsere Verfasstheit als zeitgebundene Geschöpfe. Begehren ist nicht einfach nur negativ zu beurteilen. Unsere Wunschvorstellungen sind es, die uns morgens aus dem Bett treiben. Wir begehren, weil wir leben. Das Problem besteht darin, dass unsere Wunschvorstellungen sich an Dingen entzünden, an Gegenständen, die keine Befriedigung verschaffen können, an Gegenständen am unteren Ende der Werteskala, die sich, wenn sie von der Quelle ihres Seins abgeschnitten sind, schnell in Nichts auflösen.[1] Die Lösung angesichts der Rastlosigkeit des Begehrens besteht darin, ein Begehren zu kultivieren, das auf Gott, auf das Ewige ausgerichtet ist. Augustinus spricht dies in seinem berühmten Gebet an, in dem er vor Gott bekennt: „Ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir."[2]

Auch in einer konsumorientierten Marktwirtschaft ist die Rastlosigkeit des Begehrens bekannt. Marketing strebt immer danach, neuen Wünschen gerecht zu werden, neue Wünsche zu schaffen und zu schüren, wobei oft die Unzufriedenheit mit dem, was jemand derzeit hat oder ist, hell bewusst gemacht wird. In einer Konsumkultur können wir die Berechtigung von Augustins Einsicht erkennen: Einzelne materielle Dinge können nicht befriedigen. Anstatt uns zu veranlassen, uns von materiellen Dingen abzukehren und Gott zuzuwenden, sinken wir immer tiefer in die Welt der Dinge ab. Unzufriedenheit und Wunscherfüllung hören auf, Gegensätze zu sein, denn Vergnügen besteht nicht im Besitz von Dingen, sondern im Streben danach. Das Besitzen tötet den Eros. Gewöhnung an Dinge gebiert Geringschätzung. Das ist der Grund, warum in der westlichen Gesellschaft der Vorgang des Einkaufens als solcher den Status eines - sozial akzeptierten - Suchtverhaltens angenommen hat. Es ist nicht der Wunsch nach irgendeinem besonderen Ding, sondern das Anheizen des Begehrens selbst, das die Einkaufszentren zu den neuen Kathedralen der westlichen Kultur macht. Die hier wirkende Dynamik ist nicht eine ungeordnete Anhänglichkeit an materielle Dinge, sondern eine ironische Gleichgültigkeit gegenüber allen Dingen. Auf der Ebene der Wirtschaftswissenschaft wird Warenknappheit als eine tragische Unfähigkeit behandelt, den Bedürfnissen aller Menschen gerecht zu werden, vor allem den Bedürfnissen derjenigen, die durch Hunger und äußerste Entbehrung

Der Autor

William T. Cavanaugh, geb. 1962, ist Associate-Professor für Theologie an der Universität St. Thomas in St. Paul/Minnesota, USA. Er promovierte über „Folter und Eucharistie in Pinochets Chile". Veröffentlichungen u.a.: Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism (Edinburgh 2002); Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ (Oxford 1998); The Blackwell Companion to Political Theology (als Herausgeberber zusammen mit Peter Scott, Oxford 2004). Anschrift: Dept of Theology, University of St. Thomas, 2115 Summit Ave, St. Paul, MN 55105, USA. E-Mail: wtcavanaugh@stthomas.edu.

Tag für Tag mit dem Tod konfrontiert sind. Auf der Ebene der Erfahrung wird Warenknappheit in der Konsumkultur mit dem lustvollen Empfinden der Begehrlichkeit assoziiert. Mangelempfinden läuft hinaus auf die täglichen erotischen Erlebnisse des Begehrens, welche in jedem Einzelnen das Streben nach neuen Reizen wachhalten.

Aus etlichen Gründen lenkt uns das Begehren in der Konsumgesellschaft immer wieder davon ab, die Bedürfnisse der wirklich Hungrigen wahrzunehmen, die Bedürfnisse derjenigen, die Hunger als lebensbedrohenden Mangel erfahren. Es ist nicht einfach nur so, dass der Markt ein erotisches Angezogenwerden durch Dinge und nicht durch Personen bewirkt. Es ist vielmehr so, dass die Markt-Geschichte eine grundlegend individualistische Sicht des Menschen begründet. Die Vorstellung von Güterknappheit unterstellt, dass der Austausch von Waren unter Normalbedingungen durch Handel geschieht. Der Verbrauch von Waren ist wesentlich eine private Erfahrung. Dies bedeutet nicht, dass karitatives Geben verboten sei, aber es wird vornehmlich in den Bereich des Privaten und nicht in den Bereich der Gerechtigkeit verwiesen. Man mag zwar einen Scheck schicken, um zur Hilfe für die Hungernden beizutragen. Die karitativen Prioritäten, die man sich setzt, werden aber immer mit den eigenen unendlichen Wünschen konkurrieren. Die Vorstellung von Güterknappheit führt zu der Ansicht, dass *niemand* genug hat. In meinem Wunsch, den Hungrigen zu helfen, werde ich immer abgelenkt von der Konkurrenz zwischen ihren und meinen eigenen Bedürfnissen.

Adam Smith hat gemeint, diese Ablenkung sei ein Ergebnis der Tatsache, dass jedem zunächst und hauptsächlich „von Natur aus nahegelegt wird, für sich selbst zu sorgen“[3]. „Obwohl die Menschen von Natur aus des Mitgefühls fähig sind, fühlen sie - im Vergleich mit dem, was sie für sich selbst empfinden - so wenig für die anderen, zu denen sie in keiner besonderen Beziehung stehen; das Elend von jemandem, der bloß ihr Mitgeschöpf ist, wiegt für sie nur wenig im Vergleich mit selbst den kleinsten eigenen Annehmlichkeiten.“[4]

In seiner *Theory of Moral Sentiments* hat Smith die Frage erwogen, inwiefern uneigennützige moralische Urteile jemals Oberhand über das Eigeninteresse gewinnen können. Er hat die Idee entwickelt, dass Schmerz und andere Gefühle durch die Fähigkeit des Menschen, sich mit Einfühlung in die Lage des anderen zu versetzen, von einem Individuum auf ein anderes übertragen werden können. Dennoch hat nach der Meinung von Smith die Natur es so eingerichtet, dass wir gegenüber einem Mangel an Gerechtigkeit größeren Unmut empfinden als gegenüber einem Mangel an Wohltätigkeit, so dass auch nur das erstgenannte Verhalten bestraft wird: „Wenn jemand sein Herz gegen Mitleid verschließt und sich weigert, dem Elend seiner Mitmenschen abzuhelfen, wenn er es mit größter Leichtigkeit tun könnte, und wenn auch jeder dieses Verhalten tadelt, so kann sich niemand vorstellen, dass diejenigen, die mit Recht größere Güte erwarten könnten, das Recht hätten, dies mit Gewalt zu erzwingen.“[5] Ohne Wohltätigkeit kann die Gesellschaft Bestand haben, ohne Gerechtigkeit jedoch nicht.[6] Wenn nicht ausdrückliche Gewalt oder Diebstahl im Spiel ist, geht es bei der

Unfähigkeit eines Menschen, sich selbst zu ernähren, nicht um einen Mangel an Gerechtigkeit, sondern um einen Appell zur Wohltätigkeit, der sich an Individuen richtet. Die Fähigkeit, Schmerz zu teilen, ist in der Gesellschaft schwach entwickelt. Sittliche Entrüstung in ihrer starken Form ist ausdrücklichen Angriffen auf den Status quo des Lebens und des Eigentums vorbehalten.

Adam Smith überlässt jedoch die Sorge für die Hungernden nicht einfach vornehmlich dem Einzelnen; denn in dem weitergefassten System von *The Wealth of Nations* ist es die providentielle Sorge des Marktes, die sich den Bedürfnissen der Hungernden zuwendet. Nach Smith leitet die unsichtbare Hand des Marktes die Aktivität der Wirtschaft derart, dass die Verfolgung des Eigeninteresses durch unkoordinierte Einzelne sich auf wunderbare Weise zum Wohl aller auswirkt. Die große ökonomische Maschinerie der Gesellschaft wird angetrieben von den Wünschen der Leute. Durch den Mechanismus von Angebot und Nachfrage wird der Wettbewerb der von Eigeninteressen geleiteten Einzelnen in der Produktion von Gütern resultieren, die von der Gesellschaft gewünscht werden, und zwar zu gerechten Preisen, mit ausreichender Beschäftigung für alle und mit gerechten Löhnen für die absehbare Zukunft. Das Ergebnis ist eine Eschatologie, in der Güter in Überfluss in nächster Nähe bereitstehen. In der heutigen von Konsum angetriebenen Wirtschaft wird oftmals dringlich zum Konsum als der Lösung zur Behebung des Leidens anderer aufgefordert. Kaufe mehr, um die Wirtschaft in Bewegung zu setzen. Mehr Konsum bedeutet mehr Arbeitsplätze. Durch das Wunder des Marktes ernährt mein Konsum auch dich. Die Geschichte, die uns der Markt erzählt, ist die Geschichte von Güterknappheit, die auf wunderbare Weise eben durch Konsum in Überfluss verwandelt wird: Eine zeitgenössische Saga von der wunderbaren Vermehrung von Broten und Fischen.

In Wirklichkeit ist der Konsumismus der Tod der christlichen Eschatologie. Da gibt es keine Durchbrechung des Status quo, keinen Einbruch des Reiches Gottes, sondern nur unendliche oberflächliche Neuigkeiten. Wie Vincent Miller schreibt: „Seit das Begehren durch die Ablösung von einzelnen Gegenständen am Leben gehalten wird, wünscht die Erwartung des Konsumenten alles und erhofft nichts."[7] Das Lebenszeugnis der Märtyrer für das Reich Gottes wird derzeit zu einem Kuriosum. Wie kann jemand sich so für eine besondere Sache engagieren, dass er bereit ist, sein Leben dafür zu verlieren? Das Leiden anderer rührt uns an, aber wir können uns kaum eine Veränderung vorstellen, die radikal genug wäre, das Paradigma des Konsums zu unterminieren. Selbst das Leiden andererer kann zu einem Schauspiel und zu einem Konsumartikel werden: Tsunamis fördern den Absatz von Zeitungen.[8] Und so beschließen wir zu glauben, dass durch das Wunder des freien Wettbewerbs unser Konsum anderen Nahrung verschaffen wird. Die Wahrheit ist jedoch, dass von Eigeninteresse angetriebener Konsum den Hungernden nicht zu ihrem Recht verhilft. Die Jagd der Konsumenten nach äußerst niedrigen Preisen im Wal-Mart-Supermarkt bedeutet auch äußerst niedrige Löhne für die Menschen in Asien, welche die von uns gekauften Waren herstellen. Eschatologische Hoffnung schlägt um in Resignation angesichts einer Welt der Güterknappheit.

II. Der Hunger und die Eucharistie

Die Eucharistie erzählt eine andere Geschichte über Hunger und Konsum. Diese beginnt nicht mit Güterknappheit, sondern mit dem, der gekommen ist, damit wir das Leben haben und damit wir es in Fülle haben (Joh 10,10). „Jesus sprach zu ihnen: ‚Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern'" (Joh 6,35). Die Unersättlichkeit menschlichen Begehrens wird absorbiert durch die Fülle von Gottes Gnade in der Gabe von Leib und Blut Christi. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben" (6,54). Er wird hoch hinausgehoben über das bloße irdische Verlangen nach neuen Dingen. Und der Leib und das Blut Christi sind keine knappen Waren. Die Hostie und der Kelch werden Tag für Tag in tausenden von Eucharistiefeiern in der ganzen Welt vermehrt. „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen" (6,37).

Diese Einladung, zu kommen und sich in Fülle beschenken zu lassen, kann auch in private Spiritualitäten aufgenommen werden, wenn sie als eine „Erfahrung" göttlichen Lebens „verkauft" wird. Aber die von der Eucharistie angebotene Fülle ist nicht zu trennen von der *kénosis*, der Selbstentäußerung am Kreuz. Wer den Leib und das Blut Christi empfängt [englisch: „The *consumer* (!) of the body and blood of Christ", Anm. d. Ü.], bleibt nicht losgetrennt von dem, was er empfängt, sondern er wird Teil dieses Leibes. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm" (6,56). Der Akt des Empfangs der Eucharistie bedeutet nicht die Aneignung von Gütern zum privaten Gebrauch, sondern vielmehr die Aufnahme in eine soziale Körperschaft, in den Leib Christi. Augustinus hört, wie Gottes Stimme zu ihm spricht: „Ich bin das Brot der Starken; wachse, und du wirst mich essen. Und nicht du wirst mich in dich verwandeln wie die Speise für deinen Leib, sondern du wirst in mich gewandelt werden."[9] Die Eucharistie bewirkt eine radikale Verlagerung der Mitte des Einzelnen, indem sie den Menschen in einen größeren Leib eingliedert. In diesem Prozess wird der Akt des „Konsumierens" von innen nach außen gewendet, so dass der „Konsument" selbst „konsumiert" wird.

Wenn wir die Eucharistie zu uns nehmen, werden wir eins mit anderen und teilen deren Geschick. Paulus fragt die Korinther: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?" Und er antwortet: „*Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot." Johannes Chrysostomos kommentiert diese Stelle: „Weil er gesagt hat ‚Wir haben teil am Leib Christi' und weil der, welcher teilhat, sich von dem unterscheidet, woran er teilhat, hat er selbst diesen kleinen Unterschied noch beseitigt. Denn nachdem er gesagt hatte ‚Wir haben teil am Leib', versuchte er es noch genauer auszudrücken, und so fügte er hinzu: ‚Denn obwohl wir viele sind, sind wir *ein* Brot, ein Leib.' Er fragt: ‚Warum spreche ich von Teilhabe?' Und er antwortet: ‚Wir *sind* ebendieser Leib.' Denn was ist das Brot? Der Leib Christi. Und was werden diejenigen, die daran teilhaben? Der Leib Christi; nicht viele Leiber, sondern *ein* Leib."[10]

Dass die Eucharistie den Leib Christi darstellt, hat eine dramatische Auswirkung

darauf, dass der eine Mensch den Schmerz eines anderen empfinden kann, denn jetzt sind Einzelne in einem Leib vereint, verbunden durch ein einziges Nervensystem. Es bleibt nicht dabei, dass das Auge nicht zur Hand sagen kann: „Ich bin nicht auf dich angewiesen" (1 Kor 12,21). Sondern das Auge und die Hand leiden und freuen sich miteinander, weil sie ein und dasselbe Geschick teilen. „Wenn darum *ein* Glied leidet, leiden alle Glieder mit" (12,26). Darum sagt Paulus den Korinthern, dass wir uns um die schwächsten Glieder des Leibes besonders kümmern sollten (12,22-25), wohl weil der ganze Leib nur so stark ist wie das schwächste seiner Glieder.

Diese Möglichkeit, an Schmerz teilzunehmen, ist der Grund, warum die Jünger Christi den Hungernden verpflichtet sind. Es geht in der Geschichte vom Letzten Gericht nicht einfach nur darum, dass ein Einzelner, der gute Werke getan hat - indem er z.B. Hungernden zu essen gegeben hat -, mit einer Eintrittskarte für das Reich Gottes belohnt wird. Der Kerngehalt der Geschichte liegt darin, dass Christus sich mit dem Hungernden identifiziert: „Denn *ich* war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben" (25,35). Der Schmerz des hungernden Menschen ist der Schmerz Christi, und darum ist er auch der Schmerz des Gliedes des Leibes Christi, das dem hungrigen Menschen zu essen gibt. Anders als bei Adam Smith gibt es hier keinen Vorrang der Gerechtigkeit vor der wohltätigen Nächstenliebe, kein vorheriges Aussortieren derjenigen, die verdienen, was schon stattfinden kann, bevor Wohltätigkeit zum Zuge kommt. Bei Matthäus ebenso wie bei Paulus werden der Hungernde und der Wohltäter in Christus so sehr zum Verwechseln ähnlich, dass auch die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, zwischen Öffentlichem und Privatem zum Hindernis dafür würden, dass die Wirklichkeit so gesehen wird, wie Gott sie sieht.

Die Wirtschaftslehre von Adam Smith unterstreicht eine Trennung zwischen vertraglich ausgehandelten Tauschgeschäften und Geschenken. Wohltätigkeit ist ein freiwilliges Abrücken von Tauschgeschäften, die auf Eigeninteresse gründen. Als etwas Derartiges kann Wohltätigkeit auf staatlicher Ebene nicht erwartet noch gar ermutigt werden, denn der Markt funktioniert für das gemeinsame Wohl aller auf der Basis von Konsum und Produktion, die von Eigeninteresse geleitet werden. Spenden für Zwecke der Wohltätigkeit übertragen freiwillig Eigentum von einem auf jemand anderen, aber nichtsdestoweniger respektieren sie die Grenzen zwischen Mein und Dein. Im eucharistischen Handeln dagegen relativiert die Gabe die Grenzen zwischen Mein und Dein dadurch, dass die Grenzen zwischen Ich und Du relativiert werden. Wir sind nicht mehr zwei Einzelne, die einander entweder als Vertragspartner oder als aktiver Geber und passiver Empfänger gegenüberstehen. Ohne unsere Identitäten als individuelle Personen zu verlieren - die Analogie des Paulus zum Leib hebt ja den Unterschied zwischen Augen und Händen, Köpfen und Füßen hervor -, hören wir durch die Eingliederung in den Leib Christi auf, bloß der eine oder der andere zu sein. In der Eucharistie ist Christus Geber, Gabe und Empfänger zugleich. Wir sind weder bloß aktiv noch bloß passiv, sondern haben Anteil am göttlichen Leben, so dass wir genährt werden und zugleich Nahrung für andere werden.

Wir sind der Versuchung ausgesetzt, all dieses Reden von Vereinigung zu spiritualisieren, unsere Verbindung mit den Hungernden zu einem mystischen Akt einer Sympathie zu machen, bei der es dabei bleibt, dass sie in unserer bloßen Vorstellung besteht. Wir könnten uns dann vorstellen, dass wir bereits in Gemeinschaft mit denen seien, denen es an Nahrung fehlt, ganz gleich, ob wir nun ihren Nöten abhelfen oder nicht. Matthäus liegt eine solche Einstellung fern, denn er rückt die Verpflichtung, den Hungernden zu essen zu geben, in den Kontext des eschatologischen Gerichtes. Auch Paulus rückt die Rücksichtslosigkeit gegenüber den Hungernden in den Kontext des Gerichtes. Bei der Eucharistiefeier in Korinth, in deren Rahmen auch ein gemeinsames Sättigungsmahl stattfand, beweisen diejenigen, die essen, während andere Hunger leiden, „Verachtung für die Kirche Gottes, indem sie die demütigen, die nichts haben" (1 Kor 11,22). Diejenigen, die derart „unwürdig" teilhaben wollen am Leib und Blut Christi, „essen und trinken sich das Gericht" (11,27;29). Wenn wir an der Eucharistiefeier teilnehmen und dabei die Hungernden ignorieren, können wir uns also durch unser Essen und Trinken unsere Verdammnis zuziehen.

Die Eucharistie rückt das Gericht in den eschatologischen Kontext von Gottes anbrechendem Reich. Christliche Eschatologie ist nicht - wie sie es bei Adam Smith ist - ein schrittweise geschehendes immanentes Fortschreiten in Richtung auf Überfluss, wobei die durch unseren Konsum wirkende unsichtbare Hand des Marktes einen schon in wenigen Jahren erreichbaren Überfluss verheißt. Im Gegenteil: Die Eucharistie kündigt das Kommen des Reiches Gottes schon hier und jetzt in unserer Gegenwart an - durch Gottes Gnade. Die Konstitution *Sacrosanctum concilium* des II. Vaticanums spricht so über die eschatologische Dimension der Eucharistie: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind [...]"[11] In der Eucharistie bricht Gott ein; mit einer Botschaft der Hoffnung und einem Aufruf zu Gerechtigkeit befreit er die menschliche Geschichte aus tragischer Verzweiflung. Die Hungernden können nicht warten; das himmlische Fest findet schon jetzt statt. Der unendliche Konsum oberflächlicher Neuheiten wird durchbrochen durch die Verheißung eines Ziels, nämlich des Gottesreiches, auf das sich die Geschichte hin bewegt und das schon jetzt in die Geschichte einbricht. Das Reich Gottes wird nicht vorangetrieben durch unsere Begehrlichkeiten, sondern durch Gottes Willen und Begehren, das wir in der Eucharistie als Gabe empfangen.

Ich denke, dass ich jetzt begriffen habe, warum es falsch gewesen wäre, Rosalinda für den Vogel, den sie mir überreicht hatte, Geld zu geben. Ich hätte ihr Geschenk damit zunichte gemacht und es stattdessen zu einem Tauschobjekt gemacht. Dies hätte die Grenzwände zwischen dem, was das Ihre und was das Meine war, wieder aufgerichtet und damit auch die Grenzen zwischen ihr und mir wieder verstärkt. Die Eucharistie erzählt eine andere Geschichte darüber, was wir - die Hungernden und die im Überfluss Lebenden - wirklich sind und wohin wir auf dem Weg sind.

[1] Augustinus, *Confessiones* / Augustinus, *Bekenntnisse*, Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1951, S. 89 u. S. 91 (Buch 2, § 8).

[2] AaO., 13 (Buch I, § 1).

[3] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, hg. von A. L. Macfie u. D. D. Raphael, Oxford 1976, 82 (II.ii.2.1).

[4] AaO., 86 (II.ii.3.4).

[5] AaO., 81 (II.ii.1.7).

[6] AaO., 85-91 (II.ii.3).

[7] Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York 2003, 132.

[8] AaO., 133 f.

[9] Augustinus, *Confessiones*, aaO., 337 (Buch VII, § 16).

[10] Johannes Chrysostomos, *Homilie zu 1 Kor*, Nr. 24.

[11] *Sacrosanctum concilium*, Nr. 8, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg/Basel/Wien 1966, 22f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Almosen, Fasten und Gebet

Das Werk oder der Kreislauf von Barmherzigkeit und Anbetung

Luiz Carlos Susin

Der Hunger, der Mangel, das Brot und das Wort sind zutiefst miteinander verbunden. Inmitten der Versuchung geht Jesus vom Hunger nach Brot zum Hunger nach dem Wort über: „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt." (Mt 4,4; vgl. Dtn 8,2-3) Doch Jesus war der Inhalt des jüdischen Sprichworts wohl bekannt, das da lautet: „Der Mensch, der isst, ist der gerechteste der Menschen" - gerecht und zufriedengestellt, gesättigt, erfüllt von dem, was ihm zusteht - da, wo Leere und Mangel erster Ordnung den Menschen in Unruhe versetzen und der Gefahr preisgeben und ihn sogar selbst gewalttätig und gefährlich werden lassen: im Hunger. Der Hunger, die Verwundbarkeit, der Schrecken, die Scham, das Mitleid können aber auch eine unumkehrbare Entwicklung in Gang setzen, ein Abenteuer der Menschwerdung und Belebung, der Spiritualität, die mit der Zurückhaltung und dem Übermaß des Beistan-

des für den Körper wächst, der für sich allein gelassen verloren geht.[1] Jesus wusste in seinen Gesten der Zuwendung sehr wohl, was physischer Hunger ist - dieser Aufschrei des Magens und des Körpers. Er half der Menschenmenge, die hungerte - dies ist die am nachdrücklichsten und am detailreichsten überlieferte Geste seines Wirkens.

Der Hunger der anderen und sein Mitleid mit dem Hungernden führten Jesus auch in die stärkste Versuchung - gleich zu Beginn, als seine Sendung in der Wüstenwanderung seines Volkes Gestalt annahm, und auch im engsten und alltäglichsten Kontakt mit seinem Volk, das ihn aufsuchte, weil es essen und das Brot gesichert haben wollte; das ging so weit, dass sie ihn zum Verwalter und Garanten des Brotes machen wollten. Wenn ihm das zur beständigen Versuchung wurde, dann deshalb, weil es im Bewusstsein seiner Sendung etwas war, das ihm gut erschien, das etwas Gutes, für den Magen Wohltuendes an sich hatte. Angesichts dessen, vom Taumel des Hungers derer erfasst, die ihn aufsuchten, bedurfte Jesus der Unterscheidung. Doch unterscheiden bedeutet „zum Kern der Sache vordringen", die Schatten verscheuchen, die auf Abwege führen könnten, damit von der Wirklichkeit der Versuchung selbst her sich das Licht der vollen Wahrheit ausbreitet, die sich in ihr als dunkle Wahrheit zeigt, wie in einem Abgrund von Schatten. In diesem Fall handelt es sich auch um die Wahrheit seiner Sendung angesichts einer sehr grundlegenden Realität: des Hungers, des Brotes, des Gebets, letztlich der Verherrlichung Gottes im lebendigen Menschen, wie es Irenäus von Lyon ausdrückt: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, und die Ehre des Menschen ist die Schau Gottes."

Im Matthäusevangelium nimmt Jesus in den programmatischen Worten der Bergpredigt eine Tradition auf, deren Ursprung bis zur Morgenröte der Religionen selbst zurückreicht, und nimmt dazu Stellung: die Praxis des Almosens, des Fastens und des Gebets. Es geht dabei um eine Praxis, der man innerhalb der Religionen beständig als Frömmigkeitsübung und Werk der Barmherzigkeit begegnet. Noch heute kann man, wenn man an einem Freitag in Jerusalem in die Altstadt geht, um bei den Moscheen am Tempelvorplatz zu beten, beim Durchschreiten der Mauertore Männer, Frauen und Kinder bei diesen alten Torbögen stehen sehen, die teilweise elegant gekleidet und in Festtagsanzügen sind; sie präsentieren sich in ästhetischer Weise in der typischen Haltung der Bettler: Sie legen die Stirn in Falten, formen ihre Lippen zu Jammerlauten, strecken die Hand in Form einer Schale aus und nehmen eine demütige, sitzende oder gekrümmte Körperhaltung ein. Sie sind nicht unbedingt ärmer und bedürftiger als die Passanten. Dies ist vielmehr Teil eines Rituals, bei dem das Almosen eine Funktion erfüllt: Man tut denen, die zum Beten in den Tempel gehen, fast einen Gefallen. Das Gebet hat das Almosen und das Fasten zur Voraussetzung, die Gabe und die Selbstentäußerung. Ohne Almosen und Fasten fehlen dem Gebet Tiefe und Wahrheit, es ist eine bloße Inszenierung.

In der Bergpredigt verweist Jesus auf das Herz der Gabe und der Selbstentäußerung, bis hin zur äußersten Einsamkeit, in der die eine Hand nicht weiß, was die andere tut, und auch kein anderer, der sich gerade im Haus aufhält, erfährt,

was sich in der absoluten Scham des Zimmers abspielt, in dem sich das Gebet emporhebt. (vgl. Mt 6,1-6). Es geht also alles in allem um eine Güte und Frömmigkeit, die in solch radikaler Weise hingegeben und entäußerst sind, dass nicht einmal der betreffende Mensch selbst weiß, dass hier, in seiner Haltung der Frömmigkeit und Barmherzigkeit, Güte ist. Derjenige, dessen eine Hand nicht weiß, was die andere tut, ist nichts als Gabe - wahrhaft gut ist der, *der nicht weiß, dass er gut ist.*

Wir leben heute in einer Zeit, in der die Ungleichheiten außer Kontrolle zu geraten scheinen: Auf der einen Seite haben wir die Symptome der Fettleibigkeit, die sich wie eine Epidemie ausbreiten, auf der anderen Seite haben wir die Gewalt, die ihren Ursprung in Zynismus und Revolte hat. In dieser Zeit lohnt es sich, sich auf das „dreifache Werk der Barmherzigkeit" zurückzubesinnen, das jede wahrhaft religiöse Haltung auszeichnet. In ihr sind Spiritualität und Materialität oder Körperlichkeit dazu aufgerufen, sich miteinander ins Einvernehmen zu setzen und sich in der Vereinigung dreier fundamentaler religiöser Haltungen die Hand zu reichen: des Almosens, des Fastens und des Gebets.

I. Das Almosen oder die Heiligkeit der Gabe

Wenden wir uns zuerst dem Almosen zu. Dabei geht es um einen methodischen und pädagogischen Vorrang, denn die drei Gesten oder Momente bilden einen Kreislauf von Gabe, Fasten und Gebet, vergleichbar dem Kreislauf der „drei Gnaden" aus der griechischen und römischen Tradition. Jedes einzelne Moment verweist auf das andere, jedes enthält das andere in sich, ist dem anderen „perichoretisch"[2] zugeordnet: mit dem anderen, im anderen, für das andere - so, wie es von den drei göttlichen Personen der Trinität ausgesagt wird. Der Punkt, bei dem man beginnen muss - das Almosen -, weist eine religiöse Logik auf, die vielleicht erst am Schluss, vom höchsten Gipfel des Gebets aus (der reinen Danksagung und Anbetung), als völlig klar und notwendig sichtbar wird, vielleicht eher von einem göttlichen als von einem menschlichen Blickwinkel aus. Eine andere Analogie mag uns weiterhelfen: Auch das Wissen um die Trinität nimmt seinen Ausgangspunkt notwendigerweise bei der Erniedrigung Jesu, des Sohnes in Menschengestalt, um sich schließlich ins letzte Geheimnis des Vaters zu versenken.

Almosen[3], auf griechisch *eleemosyne*, kommt von der Wurzel *éleos*, einem griechischen Wort, das nach Rudolf Bultmann in der klassischen Literatur die „Gefühlsregung" meint, „die beim Anblick eines Übels, das eine andere Person verletzt, geweckt wird"; dies mündet in Mitleid und Erbarmen. Es ist ein *Gefühl des Schmerzes aufgrund des Schmerzes des Anderen,* das Gegenteil vom Neid, dessen Wesen im Schmerz aufgrund des Wohlergehens des Anderen liegt, und auch im Gegensatz zur (Schaden-)Freude über das Unglück und den Schmerz des Anderen. Das biblische Griechisch übersetzt mit *éleos* das hebräische *chesed,* eine der häufigsten Vokabeln - sie kommt etwa vierhundert Mal insgesamt im AT

vor -, die die Seinsweise Gottes zum Ausdruck bringen; es ist also ein göttliches Attribut ersten Ranges und meint die Vergebung, Großherzigkeit, Güte, Freundschaft und Treue Gottes, also die Grundlagen für das mitleidvolle und barmherzige Handeln Gottes. Am einfachsten und direktesten wird *éleos* mit „Barmherzigkeit" übersetzt. Doch das Wort entspricht auch dem hebräischen *zedaqa*, d.h. Gerechtigkeit; sie meint das rechte Maß angesichts der Zerbrechlichkeit der Kreatur. Es handelt sich nicht um eine zuteilende Gerechtigkeit, um das „Maß" des klassischen aristotelischen und römischen Axioms „Jedem das Seine" (*unicuique suum*). Sie ist vor allem eine „schöpferische Gerechtigkeit", eine großzügige und produktive Gerechtigkeit, die jedes Maß übersteigt und eine neue Situation des Lebens dort herstellt, wo eine Situation des Mangels und tödlicher Bedrohung herrschte. So ist auch der Satz Bultmanns zu verstehen: „Wir alle sind Bettler Gottes", Schuldner seiner Barmherzigkeit, denen sein Erbarmen zu Hilfe eilt und sie rechtfertigt.

Doch wir sind auch Bettler voreinander. Die Soziologie und Anthropologie Emile Durkheims und vor allem die von Marcel Mauss, wie sie in dessen zentraler Arbeit *Die Gabe* aus dem Jahr 1924 zum Ausdruck kommt[4], haben deutlich gemacht, dass die Opfergaben und die Regeln der Gaben die traditionellen Gesellschaften konstituieren und sie in einer Sphäre des Sakralen verankern, aus der man das Säkulare nicht herauslösen kann: Alles gesellschaftliche Handeln, auch das wirtschaftliche, wird von den Beziehungen der Gabe geregelt und ist in einer religiösen Grundhaltung der Gabe verwurzelt, die das wirtschaftliche Handeln umgreift und inspiriert.

Die moderne, offenkundig säkularisierte Gesellschaft wird paradox, indem sie den Individualismus - die „Anti-Gabe" - zum gemeinsamen Prinzip erhebt, das von allen geteilt wird, also „heilig" ist, auf „religiöse" Weise alle im individualistischen Konsens vereint und die Gesellschaft mittels eines mächtigen und letztlich gesellschaftszersetzenden Grundprinzips vereint - des Individualismus, der „nicht teilt". Um sein Wesen nicht zu teilen, teilt er weder das, was er hat, noch seine Macht. Ganz offenkundig können wir mit dem Pessimismus dieser Anthropologen, denen sich der berühmte Pessimismus von Lévi-Strauss über die Zukunft der westlichen individualistischen und kapitalistischen Gesellschaft anschließt, sagen, dass es sich hier im strengen etymologischen Sinne um eine „dämonische Religion" handelt.

Doch trotz allem, was man an unserer dominierenden westlichen - d.h. individualistischen, kapitalistischen, marktwirtschaftlichen - Kultur kritisieren kann und muss: In der Kultur, in der das „Jedem das Seine" als Dynamik der Ausbeutung und Aneignung ausgehend von dem, was einem gehört, zur Geltung kommt und wo die gesellschaftlichen Paradigmen scheinbar ungestraft zwischen dem „Individualismus", der weder Augen noch ein Herz für die anderen hat, und dem „Kollektivismus", der alle der öffentlichen Sphäre des Staates unterwirft und die Individuen vermasst, hin und herpendelt, gibt es dennoch ein *Tertium*, ein „drittes Paradigma", das heute auch als „dritter Sektor" bezeichnet wird. In Wahrheit macht es etwas offenbar, was der auf den ersten Blick unausweichlichen Dialek-

tik von Individualismus und Kollektivismus vorausgeht und diese unterfängt: das „Paradigma der Gabe". Die antiutilitaristische Bewegung in den Sozialwissenschaften (= M.A.U.S.S.)[5] versucht zu zeigen, wie sehr das Paradigma der Gabe die Wurzel selbst des säkularisierten Marktes und der Selbstbehauptung der modernen Individuen bildet.[6] Ein sehr einfaches Beispiel ist die Tatsache, wie sehr der jährliche Festkalender und die Verpflichtung, anlässlich dieser Feiertage etwas zu schenken, den Markt beeinflussen und Kauf und Verkauf stimulieren. Diese ganze Bewegung will letztlich nicht bei der Gabe stehen bleiben, sondern widmet sich dem Bedürfnis der Menschen, Beziehungen zu knüpfen, heilige Bündnisse zu schließen und zu bekräftigen, auf denen letztlich die Gesellschaft und die Selbstbehauptung der Individuen aufruht. In ihrer dramatischsten Form zeigte sich diese Logik in einem Transparent, das eine Initiative bei Candelária (in Rio de Janeiro) gut sichtbar auf einem Platz aufgehängt hatte, der Schauplatz eines Massenmordes an Straßenkindern durch die Polizei geworden war: „Hilf heute dem, der es nötig hat, damit du morgen nicht sein Opfer wirst."

Geschenke, Gaben, Investitionen, die letztlich für den Investor verloren sind, bilden die Grundlage für die angestrebte Gerechtigkeit, und zwar nicht nur innerhalb der ursprünglichen familiären Beziehungen, wo die Eltern einseitig in ihre Kinder investieren, sondern auch in den unzähligen Wohltätigkeitsinitiativen, in den Nichtregierungsorganisationen, den sozialen Bewegungen, den Volksorganisationen. Es gibt eine unendliche Vielfalt freiwilligen Engagements, organisierter Hilfe, Korrekturen der Tauschbeziehungen, die deutlich machen, dass das „Paradigma der Gabe" gegenüber den Paradigmen des Marktes und des Staates beständig und durchlässig ist.

In Zeiten der keynesianischen Wirtschaftstheorie, als der Wohlfahrtsstaat entstand, wurde dem Staat mehr und mehr die Rolle des Beschaffers zugedacht. Es war ein vorsorgender Staat, d.h. das Verhältnis des Staates zu den Bürgern bestand einerseits in Rechten der Bürger und auf der anderen Seite in immer umfassenderen Verpflichtungen des Staates seinen Bürgern gegenüber. In dem Maß, in dem die Gestalt des „öffentlichen Wohltäters" verschwand - jener relativ mächtigen Lokalgröße, die ihre Unternehmungen mit dem Allgemeinwohl in Einklang brachte und der man schließlich ein Denkmal auf dem Hauptplatz errichtete oder der man einen Straßennamen widmete -, wurden die Pflichten des Staates sowie die Rechte und Erwartungen der Bürger herausgestellt. Der öffentliche Bereich nahm so

Der Autor

Luiz Carlos Susin gehört dem Kapuzinerorden an. Er promovierte in Systematischer Theologie an der Gregoriana in Rom und arbeitet zur Zeit an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul und an der Höheren Schule für franziskanische Theologie und Spiritualität. Er ist Gründungsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Theologie und Religionswissenschaften in Brasilien und gehört zur Kommission für die theologische Reflexion der brasilianischen Religiosenkonferenz. Themen seiner aktuellen Forschungsarbeiten sind das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften bzw. Ökologie. Er schrieb Beiträge auf den Gebieten der Schöpfungstheologie und Eschatologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Diese Welt kann eine andere sein" in Heft 5/2004. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171 - 91520-100, Porto Alegre/RS, Brasilien; E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

überhand, dass es im Ergebnis heute wiederum zu einem gewissen „Verfall", einer Abkühlung, einem Abstieg des Staates in Richtung eines „Minimalstaates", eines gefährlich minimalen Staates, kam. Das ging so weit, dass wiederum nach dem Markt und der Privatinitiative gerufen wurde, die den als öffentlich betrachteten und dem Handeln des Staates vorbehaltenen Bereich besetzen sollten. Die grundlegende Ideologie von Markt und Privatinitiative ist aber das Paradigma des Individualismus hinsichtlich der Investitionen und Gewinne.

Heute befinden wir uns vor der brisanten Entscheidung zwischen der Privatisierung der elementarsten Dienstleistungen einerseits, die allen zugänglich sein müssen, also öffentlichen Dienstleistungen, die, anstelle von direktem staatlichen Handeln zu Dienstleistungen gewinnorientierter Privatunternehmen werden, und einer Hilfsfunktion von Markt und Privatinitiative im sozialen Bereich andererseits. Vielleicht geht es auch - noch verwirrender und von einer wohlwollenden Interpretation abhängig - um beides zusammen. Viele Unternehmen, die „politisch korrekt" sein und bei potentiellen Kunden ein gutes Image bekommen wollen, bringen ihr Produkt mit wohltätigen Zwecken, politischen Kampagnen etc. in Verbindung. Vielleicht ist die Initiative „Null Hunger" in Brasilien ein gutes Beispiel für die Einsicht, dass sich alle gesellschaftlichen Kräfte dessen bewusst sein müssen, dass diese Gesellschaft nur dann überlebt, wenn sie das „Paradigma der Gabe" zur Grundlage hat. Neben der Mobilisierung der Möglichkeiten des Staates und des Unternehmertums spielen die Kirchen als Teil des „dritten Sektors" in diesem Gesamtspektrum natürlich eine wichtige Rolle. Es liegt ja klar auf der Hand, dass es zwischen der religiösen Praxis und dem Paradigma der Gabe eine innere Verbindung gibt. In unserem Fall ist diese Verbindung durch die Bibel und das Evangelium gegeben.

Was die Bibel betrifft, so genügt es, an die Institutionen des Sabbat und des Jubeljahrs zu erinnern. Dafür gibt es eine theologische Grundlegung, die diese Einrichtungen auf die Schöpfung selbst zurückführt: auf das Ausruhen des Schöpfers bei seinen Geschöpfen. Doch sie wird in gesellschaftlichen Maßnahmen konkret: Alle Kreaturen, auch die Nutztiere und keineswegs nur die Vögel, müssen zusammen mit den Menschen (seien es nun Kinder oder Knechte) das Recht haben, auszuruhen, zu essen und auf sicherem Boden zu leben. Mit der Zeit bildeten sich Ungleichheiten heraus: ein immer größerer Mangel für die einen, die Anhäufung von Reichtümern für die anderen. So wurden der Sabbat und das Jubeljahr notwendig. Nur so konnte der Traum von einem Land aufrecht erhalten werden, in dem die Fülle des eschatologischen Sabbats, des Ausruhens zusammen mit dem Schöpfer, verwirklicht ist.[6]

Jesus bestand auf dem Geschenkcharakter, der Großzügigkeit, der Barmherzigkeit, der schöpferischen und nicht bloß vergeltenden Gerechtigkeit - die darin besteht, nur dem zu geben, der auch uns gibt, den zu grüßen, der auch uns grüßt oder streng nach der Arbeitszeit und -leistung eines jeden Arbeiters zu bezahlen (vgl. Mt 20,1-6) - und brach mit der harten Haltung des Gesetzes sowie mit dem Vorrang der Einhaltung der Riten innerhalb der religiösen Praxis. Konsequent auf dieser Linie liegt zum Beispiel die Zusammenfassung der wahren Religion im

Jakobusbrief, des „reinen und makellosen Dienstes vor Gott“: Er besteht darin, für Waisen und Witwen zu sorgen (vgl. Jak 1,27).
Doch was die Witwe betrifft, so gibt uns Jesus selbst ein großartiges Beispiel, das der dafür sensible Evangelist Lukas aufgegriffen hat. Sie, die in ihrer Not die „zwei kleinen Münzen“ gab, gab damit mehr als die Mengen an Reichtümern von wohlhabenden Leuten, die hohes Ansehen genossen, aber nur von ihrem Überfluss etwas abgaben. Die Witwe ist in diesem Beispiel das Paradigma der Gabe, zu dem wir gelangen wollen: „Wahrhaftig, ich sage euch: Diese arme Witwe hat mehr hineingeworfen als alle anderen. Denn sie alle haben nur etwas von ihrem Überfluss geopfert; diese Frau aber, die kaum das Nötigste zum Leben hat, sie hat ihren ganzen Lebensunterhalt hergegeben.“ (Lk 21,3-4) Dies ist das wahre Almosen, die Barmherzigkeit, die kein Maß kennt, deren Großzügigkeit das eigene Innere nach außen kehrt, um andere auf Kosten des eigenen Lebens zu schützen und zu ernähren: die Gabe, die das eigene Leben selbst bedeutet, also nicht den Überfluss, sondern das Notwendige, dessen Weggabe einen Mangel, einen Verlust und ein Fasten bewirkt.

II. Vom Almosen zum Fasten am Wesentlichen

Die Witwe gab in ihrer Armut etwas von dem ab, was ihr zum Leben notwendig war - alles, was sie besaß. Das, was sie opferte, fehlte ihr, und sie schuf dadurch bei sich selbst eine noch größere Armut, einen bedrohlichen Mangel und das Fehlen der eigenen Mittel, um ihre Bedürfnisse zu stillen. Ihren „Bissen“, also das, was ihrem Mund und ihrem Hunger im Sinne der zumessenden Gerechtigkeit entsprach, sparte sie sich vom Mund ab, gab ihn her, um ihn denen zu geben, die von den Almosen des Tempels nach altem Brauch unterstützt wurden. Der Mund, der Magen und der ausgehungerte Körper der Armen ist es, der hier einschreitet und sich des Wenigen bemächtigt, das sie hat. Sie war eine Frau, der jede Unterstützung fehlte, weil sie Witwe war, und sie riskierte mehr, als Klugheit und Vernunft zugelassen hätten. Ihre Überlegungen entsprangen mit Sicherheit ihrem Mutterleib, den Seufzern der Barmherzigkeit des Leibes, der Schutz und Nahrung geben will. Doch das ging auf ihre eigenen Kosten, auf Kosten ihres Hungers, ihres Mundes ohne einen Bissen, der weiterhin bedrohlich hungrig blieb; der Preis war das Fasten an dem, was für ihren Körper wesentlich war.
Es gibt viele Formen und Zwecke des Fastens; heute wird das Fasten aus therapeutischen und ästhetischen Gründen sehr propagiert. Doch die Witwe des Evangeliums führt uns zum eigentlichen Grund, zum biblischen und theologischen Sinn des Fastens, wie es auf dramatische Weise Jesaja beschreibt:

„Warum fasten wir und du siehst es nicht? Warum tun wir Buße und du merkst es nicht? Seht, an euren Fasttagen macht ihr Geschäfte und treibt alle eure Arbeiter zur Arbeit an. Obwohl ihr fastet, gibt es Streit und Zank und ihr schlagt zu mit roher Gewalt. So wie ihr jetzt fastet, verschafft ihr eurer Stimme droben kein Gehör [...] Nein,

das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen. Dann wird ein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Wunden werden schnell vernarben. Deine Gerechtigkeit geht dir voran, die Herrlichkeit des Herrn folgt dir nach. (Jes 58,3-4;6-8)

Das Fasten geht hier aus der Gabe, der Fürsorge, der Barmherzigkeit, dem Hunger und dem Kampf um Gerechtigkeit hervor. Die Witwe aus Lk 21 erinnert ebenso wie die Witwe von Nain in Lk 7,11ff stark an die Witwe von Sarepta, die Elija auf ihre eigenen Kosten und auf Kosten ihres Sohnes half: Sie riskierte es, ihr eigenes Leben und das ihres Sohnes zu verkürzen, indem sie den Rest des Mehls mit dem Fremden und ungebetenen Gast teilte (vgl. 1 Kön 17,8-24).
Es gibt in den Evangelien auch ein Fasten, das eng mit der Gabe der Zeit verbunden ist und das heute für die wieder große Bedeutung erlangt, die sich freiwillig dem Dienst unter den Armen zur Verfügung stellen; da sie nichts anderes herzugeben haben, geben sie ihr Wertvollstes: die Zeit. Als Jesus die Apostel auffordert, ein wenig auszuruhen, beobachtet der Evangelist sehr scharf: „Denn sie fanden nicht einmal Zeit zum essen, so zahlreich waren die Leute, die kamen und gingen." (Mk 6,31) Dies ist in einer Art Crescendo die am genauesten wiedergegebene von mehreren Beobachtungen durch den Evangelisten, denn das Übermaß setzt für Jesus bereits früh ein - bald nach der ersten Predigt in Kapernaum: „Alle suchen dich", sagen ihm Simon und seine Gefährten, indem sie ihn beim Gebet stören, und sie selbst suchen ihn voller Angst und voller Machtphantasien auf (vgl. Mk 14,55). Wiederum in Kapernaum „versammelten sich so viele Menschen, dass nicht einmal vor der Tür Platz war" (Mk 2,2). Auf dem Rückweg, nun mit den Jüngern, hält der Evangelist fest: „Jesus ging in ein Haus und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die Jünger nicht einmal mehr essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen." (Mk 3,20-21) Hier haben wir es also mit dem Fasten als Konsequenz der Hingabe an eine Sendung zu tun; es beinhaltet die wertvollste Gabe: die Zeit.

III. Vom Fasten am Wesentlichen zum gehaltvollen Gebet

Im Fasten am Wesentlichen - dem Fasten der Witwe, des unter die Armen Gesandten, einem Fasten ohne Wahl, zu dem die Verwundung der Barmherzigkeit verpflichtet, dem Fasten am absolut Notwendigen, am „Bissen", den man sich mühsam vom eigenen Mund abspart, um den Mund der Hungernden zu nähren und zu sättigen - wird der Fastende durch den eigenen Mangel und Hunger ganz zum Mund für den Hunger nach Gott. Dies ist das Fasten, das zum bewährtesten

und gehaltvollsten Gebet hinführt. Es ist kein Gesundheitsfasten, es ist kein vorbereitendes Fasten, um sich im Gebet besser konzentrieren zu können, um sich im geistigen Alpha-Stadium zu befinden. Nein, ganz im Gegenteil: Es ist das Fasten „zum eigenen Schaden", indem man sich die Last der anderen im Übermaß auflädt, weil man die anderen ernähren und sich um sie kümmern muss - eine nur allzu alltägliche Erfahrung der Mütter in ihrer Sorge um die Familie.

Eine Zeit, die von den vielfachen Kümmernissen und Sorgen um die Nöte der Anderen in Beschlag genommen ist, ein Herz, ausgelaugt durch die Barmherzigkeit, ein durch und durch hungriger Magen, dem der eigene notwendige Bissen vorenthalten wurde, öffnen den Mund „wahrhaft" (man trägt das Herz auf der Zunge), um das Brot zu empfangen, das wirklich nährt und dem Hunger des Herzens Sinn verleiht: das Wort Gottes. Nur derjenige, der in der Hingabe seiner selbst, indem er das für ihn Wesentlichste und ihm am meisten Zustehende (seinen „Bissen", seinen Anteil) hergegeben hat, sich radikal selbst entäußert hat, gelangt zu jenem Fasten, das ganz Mund wird. Wie die Jungen im Nest vor dem Vogel die Schnäbel weit aufsperren, um an das Futter zu kommen, so will er vom Wort Gottes ernährt werden. Dies ist die *Ad-oratio,* die Anbetung, die Gott gefällt. *Ad-oratio* bedeutet im etymologischen Sinne, sich mit dem Mund jenem zuwenden, der Verheißung nach Nahrung ist, der imstande ist, den Mund zu füllen und das Not leidende Herz zu sättigen.[7]

Im Sinne von Lacan und der Postmoderne bedeutet Adoration, Anbetung, vielleicht auch das „Verlangen", das der Leere, dem Mangel, der Unsicherheit entspringt. In diesem Sinne kann man die Behauptung des Evangeliums angesichts der Versuchung zu Beginn unseres Textes verstehen: „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt." (Mt 4,4)

Das Wort geht aus „Gottes Mund" hervor. Gott selbst entäußert sich also in gewisser Weise, wenn er den Mund auftut, um sein Wort mitzuteilen, er verzichtet darauf, das für sich zu behalten, was in seinem Herzen ist und uns zur Nahrung wird - und das Wort wird Fleisch (vgl. Joh 1,14). Auf welch skandalöse, demütige und armselige Weise kommt Gott zu uns, um jenen Nahrung zu geben, die nach Gott hungern! Er erfüllt die Leere und stillt den Hunger der Fastenden, die ihren Mund öffnen, indem er sich selbst seiner Göttlichkeit begibt, er ernährt sie mit der Schwachheit des hungernden Gottes und identifiziert sich mit den kleinen Leuten, die an Hunger leiden (vgl. Jes 57,15; Mt 25,40.45).

Paulus spricht dieses Geheimnis klar und deutlich im Zusammenhang seiner Initiative für eine Kollekte für die notleidenden Gemeinden in Palästina an: Es geht um einen Austausch von Großzügigkeit, Gaben und Unterstützung in der Armut von beiden Seiten, den Christen aus Palästina und den Griechen: „Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch *durch seine Armut* reich zu machen." (2 Kor 8,9)

Der Fastende wird also mit der Armut - dem Mangel und dem Verlangen - des Sohnes Gottes, und nicht mit Reichtum ernährt. Es ist die Leere und das Verlangen Gottes, die dem Fastenden, der sich von Gottes Wort ernähren will, Wert verleiht und ihm sagt: „Ich liebe dich." Es findet eine Begegnung von Leere,

Verlangen und gegenseitiger Liebe statt. Ein immer größerer Mangel, ein immer stärkeres Verlangen, ein immer intensiveres Streben - das ist die Bewegung, die zur Anbetung führt, zur höchsten Verehrung Gottes und zur diskretesten und paradoxen Gegenwart Gottes: barmherzig, solidarisch, Trost und Zuspruch spendend; eine Gegenwart in seinem Wort, das den ganzen Prozess von Almosen, Fasten und Gebet ins Werk setzt. Es ist ein *Prozess Gottes selbst und ein Prozess der Aufnahme in seine eigene Seinsweise.* Derjenige, der zuerst geliebt hat, der das Almosen schlechthin gab - die Gabe seiner selbst im geliebten Sohn -, der fastend seines Sohnes entbehrt und sich uns in *Ad-oratio* hingibt, uns liebt, indem er uns in seinem Sohn entgegenkommt, ist Gott selbst. Um uns ihm zu nähern, sind wir auf dieselbe Methode und Pädagogik der Entäußerung und Liebe verwiesen.

Auf diese Weise lernen wir, dass wir vom Materialismus unseres Körpers, von unserem Hunger und unserem Streben nach Brot für uns selbst durch die Spiritualität geheilt sind, die mit der Verwundbarkeit durch den Hunger und den Körper der Anderen beginnt, durch das Streben nach Brot für die Anderen; sie beginnt mit der Gabe des Bissens, den wir uns vom eigenen Mund absparen. Auf diese Weise sind wir auch vom Narzissmus des Fastens und der Illusion des Gebetes geheilt, denn nur der Mund Gottes, nur sein Wort, das er gibt und in dem er sich entäußert, kann einem Fasten zu Hilfe eilen, das auf eine Gabe im Übermaß zurückgeht - eine Gabe, deren Anlass die Anderen sind, die Hunger leiden.

Im Inneren dieser Barmherzigkeit ohne Maß finden wir auch die geeigneten Mittel, uns um uns selbst zu kümmern, unseren Hunger zu stillen, für unseren Körper und unser Brot zu sorgen; hier haben wir auch das Recht, auszuruhen und den Sabbat, das Fest und die Freude vorwegzunehmen. In diesem Sinne kann Jesus (nach Lukas) verstanden werden, wenn es nach so vielen gemeinsamen Mahlzeiten in großzügiger und Anstoß erregender Gastfreundschaft heißt:

„Als die Stunde gekommen war, begab er sich mit den Aposteln zu Tisch. Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes [...] In all meinen Prüfungen habt ihr bei mir ausgeharrt. Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat: Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken [...]" (Lk 22,14-16.28-30a)

Zum Schluss möchten wir Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz etwas abwandeln. Sie haben gesagt: „Liebe wird durch Liebe vergolten." Wir sagen in Anlehnung daran: „Hunger wird durch größeren Hunger vergolten, und Sehnsucht durch noch stärker brennende Sehnsucht." Denn das, was man in der Liebe am meisten von einem ersehnt, wenn man nach seinem Wort und seiner Gegenwart verlangt, ist, dass er seinerseits uns ersehnt, dass er uns seine Sehnsucht gibt, dass uns seine Sehnsucht verwandelt, damit sich unser Mangel im Mangel erfülle, den er unseretwegen erleidet. Und in diesem Mit-Erleiden von Hunger und

Fasten vollziehen sich zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, zwischen dem Vater und seinen Kindern die Worte und *Ad-orationen*, verwirklicht sich die Gastfreundschaft des Reiches Gottes, „die Speise, die für das ewige Leben bleibt" (Joh 6,27b).

[1] Vieles von dem, was ich hier im Hinblick auf Jesus entfalte, verdanke ich dem Philosophen und großen jüdischen Meister Emmanuel Levinas, dessen Denken Gegenstand meiner Doktorarbeit war. Er kam immer wieder auf das Drama von Hunger, Körper und Brot zu sprechen; sie waren für ihn ethische Appelle und Grundlagen einer wahrhaften Spiritualität der Danksagung. Eine zusammenfassende Darstellung findet man in: Luiz Carlos Susin, *O homem messianico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre 1984, 345-350.

[2] Perichorese bezeichnet die spezifische Weise der gegenseitigen Durchdringung der drei göttlichen Personen der Trinität. Vgl. dazu: Michael Schmaus, Art. *Perichorese*, in: LThK 2, Bd. 8, 274-275 (Anm. d. Übers.)

[3] Vgl. Hans-Helmut Esser, Art. *Barmherzigkeit*, in: Lothar Coenen/Klaus Haacker (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal 1997, 111-119.

[4] Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 2001 (Nachdruck). Vgl. auch ders., *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt am Main 2005 (Anm. d. Übers.)

[5] Der Name spielt mit der Abkürzung der französischen Bezeichnung (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences socials) auf den Namen Marcel Mauss an und erweist ihm damit die Ehre.

[6] Zum Paradigma der Gabe und zur Bewegung M.A.U.S.S. vgl. Alain Caillé, *Antropologia do Dom. O Terceiro Paradigma*, Petrópolis 2002; Paulo H. Martins (Hg.), *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Petrópolis 2002; Jacques T. Godbout, *O espírito da dádiva*, Rio de Janeiro 1999.

[7] Zur Theologie des Jubeljahres und des Sabbats vgl. Luiz Carlos Susin, *Cristo Senhor do Sábado*, in: Convergência 35 (2000), Nr. 337, 543-550.

[8] Der Autor leitet hier offensichtlich Ad-oratio etymologisch von lat.: os, oris n., der Mund, ab. (Anm. d. Übers.)

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

Herausforderung Brot

Brot für die Welt (Hg.): Landwirtschaft in der globalen Ökonomie. Dreizehnter jährlicher Bericht zur Lage des Hungers in der Welt (HungerReport 2003/2004), Frankfurt am Main: Brandes & Apsel 2003, 119 S., € 16,50

Peter Browe: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Vergessene Theologen; 1), mit einer Einführung hg. v. Hubertus Lutterbach u. Thomas Flammer, Münster: Lit 2003, 565 S., € 29,90

Peter Trummer: „Das ist mein Leib". Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf: Patmos 2005, 199 S., € 18,00

Die Feier der Eucharistie führt uns in den Abendmahlssaal, wo Jesus sich am Vorabend seines Todes mit seinen Freunden versammelt hat. „Es liegt etwas in der Luft", ist man fast geneigt zu sagen: eine dramatische Stimmung zwischen Beklemmung und Angst, Trauer und Hoffnung. Jesus geht seinem Tod entgegen und hinterlässt seinen Jüngern ein kostbares Vermächtnis: In seinem Fleisch und Blut will er uns für alle Zeiten gegenwärtig bleiben. Aus der Feier der Eucharistie bezieht die christliche Gemeinde ihre Christusidentität. Sie stellt dabei Christus selbst dar. Daher ist die Eucharistie für Christen so wertvoll und unverzichtbar. Denn als Gemeinde Jesu Christi - so verschieden das Leben der Einzelnen auch ist - sind und werden wir, was wir in der Eucharistie empfangen: Leib Christi.
Sakralität im christlichen Sinne ist eine personale Kategorie. Gottes Heilshandeln ist nicht an heilige Orte gebunden, sondern wird durch das gläubige Handeln der im Namen Jesu versammelten Gemeinde gegenwärtig. Es ist das Verdienst des Zweiten Vaticanums, dass es die Liturgie wieder zum gemeinschaftlichen Tun der ganzen Gemeinde gemacht hat. Was damals in der Konzilsaula verabschiedet wurde, hat Wegbereiter gebraucht.
Die beiden Kirchengeschichtler Hubertus Lutterbach und Thomas Flammer erinnern mit ihrem Auftaktband der neuen Reihe „Vergessene Theologen" an einen von ihnen, der zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist. Peter Browe hat durch seine liturgiehistorischen Forschungen - genauso wie der bekanntere Josef Andreas Jungmann - viel für die liturgische Erneuerung getan. Die gebündelten und nun leicht greifbaren Aufsätze Browes vermitteln einen umfassenden und spannenden Überblick über die mittelalterliche Eucharistiefrömmigkeit. Deutlich wird darin, wie es in der damaligen Epoche zu einer derart starken Isolierung der Kommunion- und Schaufrömmigkeit kommen konnte, die sogar vor einem magi-

schen Verständnis des Sakraments nicht Halt machte (z.B. als Zauberinstrument oder Beschwörungsmittel im Prozess).
Essen und Trinken ist mehr als bloße Nahrungsaufnahme. Besondere Ereignisse, z.B. Hochzeiten, Geburtstage oder Staatsbesuche, werden mit einem Festmahl verbunden. Das Mahl schafft Gemeinschaft und stiftet Identität; in religiöser Deutung - so auch in Israel - verbindet es die Menschen mit dem göttlichen Schöpfer. Das gemeinsame Mahl ist unter den Zeichenhandlungen Jesu diejenige, von der die Evangelien am häufigsten berichten. Sie wird von Freund und Feind verstanden - wenn auch verschieden: Wirkt sie auf die einen einladend und versöhnend, erregt sie bei den anderen Feindschaft und Anstoß. Dass Jesus sich mit Sündern und Ausgestoßenen an einen Tisch setzt, bringt ihm den Ruf eines „Fressers und Säufers" ein.
Bemerkenswert ist, dass bei einer aktuellen Umfrage in Wiener Gemeinden die Befragten gerade dem in der Gottesdienstpraxis oft wenig ausgestalteten Zeichen des Brotbrechens eine erstaunlich hohe Wertschätzung entgegenbrachten. Schon die Apostelgeschichte nennt dieses als eines der zentralen Kennzeichen christlicher Gemeinden. Im Brotbrechen sind wir über Zeit und Raum als Christinnen und Christen miteinander verbunden, auch über Konfessionsgrenzen hinweg. So ist die Feier der Eucharistie schon heute ein Zeichen der Einheit und der Kirchengemeinschaft, auch wenn diese in der rechtlichen und lehramtlichen Praxis noch keineswegs verwirklicht ist. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen beim Ökumenischen Kirchentag haben deutlich gemacht, dass der Kirche hier noch ein gewaltiger Lernprozess aufgegeben ist.
Wenn der Grazer Neutestamentler Trummer in seinem neuesten Buch allerdings auch eine jüdisch-christliche Abendmahlsgemeinschaft für vorstellbar hält, geht dies an der Wirklichkeit vorbei. Mit einem solchen Vorschlag wird entweder das für die rechte Feier der Eucharistie grundlegende und entscheidende Kriterium der Christusbezogenheit aufgegeben oder aber in falsch verstandener Offenheit der jüdische Glaube christlich vereinnahmt. Insgesamt zeigt sich an Trummers Buch, dass viele der von ihm eröffneten „neuen Perspektiven" - so der Untertitel des Bandes - zwar auf den ersten Blick kreativ erscheinen, beim genaueren Hinsehen aber einen allzu laxen (und ohne wissenschaftlichen Apparat auch nur schwer überprüfbaren) Umgang mit den verwendeten Quellen offenbaren. Welche Verbindung beispielsweise zwischen Brotvermehrung und späterer Eucharistie besteht, kann heute noch keineswegs so eindeutig gesagt werden, wie es im Buch erscheint. Zwar gibt es Hinweise auf eine liturgische Tradition, die ausschließlich ein Brotbrechen kannte; doch bedarf dies noch weiterer patristischer Forschung. Dennoch eignen sich gerade die hier angebotenen frühchristlichen Bild- und Textzeugnisse für eine weitere geistliche Betrachtung, wie es ausdrückliches Anliegen des Autors ist. Gerade aus spiritueller Sicht sollte Trummer aber den Wert überlieferter Rituale nicht so gering ansetzen, wie er es tut. Riten bedürfen gerade einer festen Form. Werden sie allzu leichtfertig geändert, verlieren sie schnell an Kraft und Anziehung.
Für Jesus ist das Mahl Zeichen für die anbrechende Gottesherrschaft: ein überaus

einladendes Bild. Die Eucharistie nimmt vorweg und macht bereits in diesem Leben erfahrbar, was wir in Fülle erhoffen dürfen, wenn Christus wiederkommt: „Wahrlich, ich sage euch, dass ich nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks, bis an den Tag, an dem ich aufs neue davon trinke im Reich Gottes". Es ist sehr zu bedauern, dass dieses Kelchwort in der Messliturgie keine Rolle spielt. Als Gäste am Tisch Jesu erfahren wir das Ideal geglückter und heilvoller Gemeinschaft. Gleichzeitig wird uns aber auch deutlich, welcher Kontrast zwischen dem in der Feier erlebten Gemeinschaftsideal und unserer alltäglichen, unheilvollen Wirklichkeit besteht. Dies alles ruft uns in Erinnerung, dass die gegenwärtige Welt noch unfertig ist. Es wäre naiv, töricht oder sogar gefährlich, diese Spannung überspielen oder leugnen zu wollen. Die Ernsthaftigkeit unseres Glaubens muss sich gerade daran beweisen, die Verheißung der noch ausstehenden Vollendung wach zu halten. Wir sind nicht einfach einem schön ausgemalten Trugbild aufgesessen. Jesus hat sich am Abend vor seinem Tod keinen Illusionen hingegeben. Er ist seiner Botschaft treu geblieben bis zum Tod am Kreuz und wurde von Gott bestätigt. Was Christus uns in Brot und Wein, in seinem Fleisch und Blut schenkt, dürfen und sollen wir weiterschenken, damit Gottes Reich schon in dieser Welt anfängt zu wachsen. Die vorweggenommene Feier des endzeitlichen Festmahles bestärkt uns darin, dass der dafür notwendige Einsatz nicht vergeblich ist.

Das Brot gemeinsam zu brechen, verlangt ebenso, es im Leben miteinander zu teilen. Hierauf verweist auch Trummer, wenn er der Bedeutung der entscheidenden Zeichen von Brot und Wein nachgeht. Denn wer Brot und Wein zum Altar bringt, darf die nicht vergessen, denen Gottes gute Schöpfungsgaben vorenthalten werden. Dies kann im übertragenen Sinne verstanden werden, aber auch ganz real. Der verstorbene Papst hat erst in seiner letzten Neujahrsansprache für das Diplomatische Korps das Brot - neben Leben, Frieden und Freiheit - als eine „der vier großen Herausforderungen" der gegenwärtigen Menschheit bezeichnet. Was diese Mahnung konkret bedeuten kann, verdeutlicht der von der Aktion „Brot für die Welt" in einer gekürzten deutschen Übersetzung zugänglich gemachte „HungerReport". Der aus den USA stammende „Bericht zur Lage des Hungers in der Welt" geht hart mit der dortigen Agrarpolitik ins Gericht. Die hohen Landwirtschaftssubventionen drückten nicht allein die globalen Preise und verhinderten so die Weltmarktfähigkeit der Entwicklungsländer; sie wirkten auch im eigenen Land wettbewerbsverzerrend, da sie in erster Linie einigen wenigen Großfarmen zugute kommen. Die Konzentration von Farmen wiederum lasse die Armut in den ländlichen Regionen der USA wachsen.

Das Sozialwort der Kirchen von 1997 hat eindringlich daran erinnert, dass „im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben muß, daß ‚Mystik', also Gottesbegegnung, und ‚Politik', also der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen sind". Diese Mahnung ist noch aktueller geworden - global, aber angesichts wachsender Ungleichheit und schwindender sozialer Gerechtigkeit auch in unserem eigenen Land.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Ambrose Chineme Augu, *The Eucharist and Igbo Communal Spirit. Towards a Solid Inculturation of the Christian Faith in Igboland,* Würzburg: Echter 2005, 256 S., € 25,00

Brot für die Welt (Hg.): *Gesichter des Hungers,* Frankfurt am Main: Brandes & Apsel 2005, 128 S., € 16,50

Christoph Schönborn: *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie,* Freiburg: Herder 2005, 160 S., € 14,90

Dorothea Sattler/Friederike Nüssel: *Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen - Anfragen - Erwartungen,* Paderborn: Lembeck/Bonifatius 2004, 250 S., € 16,00

Martin Stuflesser/Stefan Winter: *Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie* (Grundkurs Liturgie III), Regensburg: Pustet 2004, 144 S., € 13,90

Walter Kasper: *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche,* Freiburg: Herder 2004, 157 S., € 14,90

Johannes Brosseder/Hans-Georg Link (Hg.): *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ^{3}2003, 192 S., € 10,00

Anselm Grün: *Eucharistie und Selbstwerdung,* Münsterschwarzach: Vier Türme 2002, 112 S., € 6,60

Anselm Grün: *Die Eucharistiefeier,* Münsterschwarzach: Vier Türme 2000, 72 S., €10,80

Rudolf Pesch: *Über das Wunder der Brotvermehrung. Oder: Gibt es eine Lösung für den Hunger in der Welt?* Frankfurt am Main: Knecht 1995, 158 S., nur noch antiquarisch erhältlich.

Zwei Gottsucherinnen „auf eigene Verantwortung“



Erika Schweizer
Geistliche Geschwisterschaft
Nelly Sachs und Simone Weil – ein theologischer Diskurs
Reihe Theologie und Literatur, Bd. 20
2005. 512 S. Kt.
€ (D) 36,– / € (A) 37,10*/ CHF 62,10
ISBN 3-7867-2549-7

Reihe Theologie und Literatur
– fordern Sie kostenlos und unverbindlich unseren Reihen-Prospekt an!

Nelly Sachs, die deutsch-jüdische Dichterin, hat die Werke der französischen Philosophin Simone Weil auf ihre Weise gelesen und interpretiert. Über diesen persönlichen Zugang hinaus zielt die vorliegende Studie aber auf eine grundsätzlichere Betrachtung. Im theologisch orientierten Diskurs zeigt sie auf, worin die authentische, lebendige Auseinandersetzung der beiden großen Frauen mit der religiösen Überlieferung besteht. Was beide schreibend zur Sprache bringen, bezeugt eine Erfahrungsdichte, die das Mitleiden am Unglück ihrer Zeit und die Abwesenheit des schweigenden Gottes miteinander erträgt.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz
www.gruenewaldverlag.de

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

Christentum in der Krise?

Jon Sobrino und Felix Wilfred

Die spontanen Bekundungen von Liebe und Zuneigung, die der Führungsspitze der Kirche in der Person des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. von Menschen aus allen Schichten, Berufen und religiösen Überzeugungen weltweit entgegengebracht wurden, zeugen von der Präsenz, dem Potential und dem Einfluss des Christentums in der Welt. Das Ereignis brachte vielen zu Bewusstsein, welchen Beitrag das Christentum für die Menschheit leisten könnte, wenn es sein reiches Erbe voll ausschöpfen würde. Und weiter, wenn wir einen Blick auf das Christentum in den verschiedenen Weltgegenden werfen, vornehmlich in den sich entwickelnden Ländern Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und Ozeaniens, dann können wir über seine Fähigkeit, die Frohe Botschaft, die es auszurichten gilt, neu als Befreiungsbotschaft zu begreifen und mehr Menschlichkeit in die Welt hineinzubringen, nur staunen. Und - um den Werbespot noch attraktiver zu machen - Religion befindet sich, vielleicht mit Ausnahme des Westens, überall im Aufwind. Welchen Sinn macht es dann, vom *Christentum in der Krise* zu sprechen? Stehen wir hier vor einem Paradox?

Tatsache bleibt, dass trotz all dieser positiven Elemente das Christentum von einer tiefen Krise erfasst ist, was ganz offensichtlich auf die vormals christlichen Nationen des Westens, aber auch auf andere Teile der Welt zutrifft.

I

Beginnen wir also die Analyse mit der allgemeinen Feststellung, dass in einer Welt, die sich immer mehr verändert, die immer mehr „eine andere" wird, Krisen unvermeidlich sind. Darüber sollte man kein Klagelied anstimmen, da Krisen für jede Person, Institution oder Gruppe, die in einem Wandlungsprozess zu neuen Ufern aufbrechen, ein Zeichen von Lebendigkeit sind. Gäbe es keine Krise, so hieße das nur, das Christentum würde von der Begegnung mit „dem Anderen", dem von ihm „Verschiedenem" nicht innerlich berührt. Denn jede Begegnung dieser Art löst in einem für Neues empfänglichen Geist eine Krise aus. Sofern sie rettet und befreit, sollten wir vor ihr keine Angst haben. Im Gegenteil: Bliebe sie aus, so wäre das fatal, ein Zeichen von Verfall und Tod.

Schlimmer noch wäre freilich die Weigerung, die Existenz einer Krise anzuerken-

nen. Die Behauptung, es gebe keine und alles sei völlig „normal", würde uns an den Vogel Strauß erinnern, der seinen Kopf in den Sand steckt und sich selbst einredet, es gebe überhaupt keine Welt! In religiöse Sprache übertragen, hieße das, wir weigern uns anzuerkennen, dass wir vor dem Geheimnis eines Gottes stehen, der Neues und Unerwartetes schafft und sich nicht manipulieren lässt, vor dem Geheimnis eines Geistes, der weht, wo er will. Es wäre ein Zeichen von Arroganz, wollten wir von uns selbst aus entscheiden, was uns zum Heile gereicht. Ja, es wäre ein radikaler Mangel an Vertrauen in Gottes (unbegreifliche) Wege, die Menschheit zu retten.

Krisen sind kein spezifisches Merkmal des Christentums. Ungeachtet der großen technologischen und wissenschaftlichen Fortschritte, von denen die Medien weltweit und lautstark berichten, ist doch die gemeinsame Grunderfahrung die, dass unsere Welt wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit in einer tiefen Krise steckt. Man kann diese Wahrheit nicht mit noch so viel Lügen oder zynischer Selbstgefälligkeit übertünchen. Die glänzende Fassade des technischen Fortschritts und die gewachsene Fähigkeit der Menschheit, Naturprozesse zu steuern, können das Elend, in dem sie festgefahren ist, nicht verbergen. Die Krise, die wir durchleben, ist eine Krise des Menschseins: Wie können sechs Milliarden Menschen als Glieder einer *Familie* in Solidarität zusammenleben, und nicht als bloße Angehörige einer *Gattung,* wo der eine den anderen nach darwinistischer Manier bekämpft. Im Grunde könnte man die Situation unserer in eine Krise verstrickten Welt als den antagonistischen Streit gegensätzlicher Realitäten begreifen: Menschlichkeit gegen Unmenschlichkeit, mitfühlende Solidarität gegen gefühllose Gleichgültigkeit. Einen solchen Streit zu beenden erfordert Engagement und Parteinahme im Kampf um Wahrheit gegen die Lüge, um Leben gegen den Tod.

Jede Analyse und Perspektive einer Christenheit in der Krise muss in diesen weiteren Rahmen einer *krisengeschüttelten Welt* hineingestellt werden. Deshalb heißt die erste darauf bezogene Frage: Hat das Christentum sich mitten in diese Welt hinein inkarniert und sie in eine Krise versetzt, wie es das Evangelium verlangt? Die Krise, die es gerade durchmacht, könnte man, mit Blick auf die „Zeichen der Zeit", als Weg zur Neuentdeckung und Neuerfahrung des Evangeliums deuten oder als Weg, der durch Selbstisolierung von der Welt in den Verfall und Niedergang führt.

Um die Krise positiv im Sinne von *neuen Möglichkeiten* zu deuten, das Evangelium in den ganz unterschiedlichen Kontexten unserer Welt zu neuem Leben zu erwecken (oder - negativ - es feierlich zu Grabe zu tragen), müssen wir uns vom rein quantitativen Denken lösen und zu qualitativen Kategorien übergehen. Christlicher Glaube ist prinzipiell keine Frage der Quantität (nach der Zahl der Mitglieder, der Institutionen, der Ämter in der Kurie oder der in den Stand der Heiligkeit erhobenen Menschen); sein Erfolg lässt sich auch nicht an Massenbekehrungen ablesen, wenn auch die Kirche in jüngster Zeit diesen Eindruck erweckt haben mag.

Das Christentum hat vielmehr in Treue zu seinen Wurzeln im Evangelium etwas

mit der Kraft und Güte seiner Botschaft zu tun. So darf die Krise weder an den westlichen Kirchenaustritten, noch an der Zahl jener gemessen werden, die der Kirche in den sich entwickelnden Ländern fernbleiben. Das sind quantitative Denkmuster, die kein wirklichkeitsgerechtes Bild vermitteln; über die Krise muss vielmehr auf einer tieferen Ebene reflektiert werden. Das heißt nicht, dass eine quantitative Analyse völlig irrelevant sei; von Bedeutung ist sie insofern, als sie uns darüber Aufschluss geben kann, ob sich der christliche Glaube unter den Menschen vertieft oder verflacht.

Weiter ist stets zu bedenken, dass jede Krisendefinition vom definierenden Subjekt abhängt. Das Wort „Krise" könnte dann je nach persönlichen Orientierungen, Optionen oder Vorentscheidungen durchaus Verschiedenes bedeuten. Wie man sie versteht, analysiert und auf sie reagiert, hängt von der Perspektive ab. So mag zum Beispiel ein Teil des Kirchenvolkes den Eindruck einer Krise haben, weil ihre Kirche nicht mehr die gleiche, wohlvertraute Institution von früher ist, die man liebte mit all ihren Traditionen, Praktiken, liturgischen Gebräuchen, ihrem Führungsstil und ihren Werten sowie dem Bekenntnis der „Rechtgläubigkeit" usw. Mit dieser Art von Krise wird sich dieses Heft von CONCILIUM nicht befassen. Historisch gesehen hat dieses spezielle Krisenverständnis etwas mit dem Verlust des gesellschaftlichen Einflusses der Kirche und ihrer Institutionen zu tun, mit dem Verfall ihrer Autorität und einer Sinnentleerung ihrer traditionellen Symbole.

Die Neuzeit sah die Krise als Unfähigkeit des Christentums, auf eine „mündig gewordene Welt" angemessen zu reagieren. In diesem Urteil steckt viel Wahres. So begannen die Intellektuellen, sich vom Christentum abzuwenden. Im Umkreis und Gefolge des II. Vaticanums entwickelte sich eine neue Art theologischen Denkens, die ein Überleben des Christentums ermöglichte, und manche machten sogar die neue Erfahrung, ihren Glauben zu leben, *etsi Deus non daretur.* Wir können wahrscheinlich sagen, dass diese Art von Krise heute im Prinzip überwunden ist.

Doch im Rückblick hat es den Anschein, dass man dabei von der Annahme ausging, die mündig gewordene Welt habe in der aufgeklärten menschlichen Vernunft einen neuen Bezugspunkt für ihr Handeln gefunden. Mündig freilich wird die Welt nicht allein durch den Vollzug der kritischen Vernunft, hinzukommen muss die Kraft der moralischen Vernunft. Das zeigte sich deutlich in der Konfrontation mit einer Welt der Armut und Unterdrückung, und es zeigt sich heute noch deutlicher in einer Welt des Überflusses.

Wir müssen außerdem nachdrücklich betonen, dass sich der Schwerpunkt der Krise immer mehr verschiebt und heute die Frage betrifft, ob das Christentum noch fähig ist, auf die *Forderungen der moralischen Vernunft* angemessen zu reagieren. Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung stehen im Widerspruch zur moralischen Vernunft. Und hier liegt die eigentliche *crux.* Wir müssen (heute) eine Krise erforschen und analysieren, die entstanden ist, weil wir auf die neue Armutssituation eines Großteils der Menschheit unzureichend und nicht mit angemessenen Mitteln reagiert haben.

Eine angemessene Antwort fordert die moralische Vernunft heute auch auf die *Pluralität religiöser Traditionen.* Nicht die vielen verschiedenen Religionen als solche haben im Christentum eine Krise ausgelöst, sondern das Unvermögen, darauf eine angemessene Antwort zu finden. Das trifft zumindest für Asien zu, doch anderswo auf der Welt macht man immer mehr die gleiche Erfahrung.

II

Werfen wir noch einen kurzen, wenn auch summarischen Blick auf die *innerchristlichen* Ursachen der Krise. Hier können wir zwei grundlegende Stränge ausmachen. Der eine liegt in der Art und Weise, wie die Kirche, genauer: die institutionell verfasste Kirche, heute als Sakrament Christi, als Leib Christi in der Geschichte wahrgenommen bzw. aufgefasst wird. Der andere betrifft die Wirklichkeit, nicht irgendeines, sondern des christlichen Gottes.

Die Krisensituationen, mit denen wir es konkret zu tun haben, hängen weitgehend mit dem Führungsstil vor allem der römisch-katholischen Kirche zusammen. Mitverursacht sind sie durch die Marginalisierung der Frauen, die schwindende Glaubwürdigkeit der institutionellen Kirche und ihrer Strukturen als Folge der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, ganz zu schweigen von den vielen Skandalen ihrer Priester. Nicht zuletzt ist die Krise mitbedingt durch den innerkirchlichen Dissens und die Konflikte unter den Christen selbst.

Nach außen in Erscheinung treten kann sie in Form von Opposition und Widerstand. In einem solchen Fall besteht noch die Hoffnung, sie zu überwinden, da nach den Idealen, für die das Christentum eintritt, im Grunde ein tiefes Bedürfnis besteht. Am schlimmsten äußert die Krise sich da, wo uns totale Gleichgültigkeit und Apathie entgegenschlagen. Leider scheint der christliche Glaube, zumindest im Westen, dort bereits angekommen zu sein. Auch die nachkonziliare Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche könnte man, wenn man sie einer konkreten Analyse unterzieht, als Krisensituation bezeichnen. Ging es doch einmal auf dem Konzil um Reformen, für die man mit Vehemenz kämpfte, um Dezentralisierung, neue Strukturen usw. Seitdem hat sich diese Situation weiter verschärft, und heute herrscht unter vielen Christen eine gewisse Enttäuschung an ihrer Religion, am stärksten vielleicht in Europa, aber auch anderswo ist sie nicht ganz unbekannt.

Der Kern der Krise betrifft jedoch die Gottesfrage und die nach der Gottessohnschaft Jesu. Beide Fragen gehen in mehr als einem Sinne das Christentum insgesamt, alle Kirchen und jeden einzelnen Gläubigen etwas an.

Die Diagnose, es gehe hier nicht bloß um eine Krise des Christentums oder der Religion, sondern im Grunde um eine „Gotteskrise", bezieht sich vor allem auf den Westen. Die Wirklichkeit dahinter ist hinreichend bekannt. Ein Großteil der Menschen glaubt nicht mehr an Gott. Dabei stellt sich für die Kirche die beunruhigende Frage: Wie kann das Christentum einer Gesellschaft, die in einer „Gotteskrise" steckt, helfen, wenn sie selbst davon betroffen ist? Da sie diese grundle-

gende Gotteskrise nicht lösen kann, verstrickt sich die Kirche immer tiefer selbst darin - allerdings nicht deshalb, weil sie sich in pelagianischer Weise frustriert fühlt, sondern weil sie sich als machtlos empfindet, Gottes Frohe Botschaft in die Welt hineinzutragen. Diese alles entscheidende Frage zeigt, wie aktuell das Thema dieser Ausgabe von CONCILIUM ist. Wenn die Kirche - aus welchen Gründen auch immer - sich als unfähig erweist, die Menschen auf ihrer Suche nach Gott in aller Demut zu begleiten, damit sie ihn auch finden, dann steckt sie selbst mitten in der Krise. Erschreckend dabei wäre, die Worte der Schrift könnten auch auf sie zutreffen: „Euretwegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert" (Röm 2,24; Jes 52,5).

Doch die Krise steht mit Gott noch in einem weiteren, tieferen Zusammenhang. Der Gott, an den die Kirche glaubt, ist ein Gott der Armen, der sich in die Gebrechlichkeit menschlicher Existenz hinein begeben und Fleisch (*sarx*) angenommen hat. Wenn wir diese *kenosis* Gottes ernst nehmen, wie uns das Neue Testament lehrt, dann sind wir aufgefordert, an einen leidenschaftlich mitleidenden Gott zu glauben, der in voller Solidarität zu uns steht. Dann sind wir aufgefordert, „Überbringer der Botschaft dieses Gottes" in der Geschichte zu sein. Daher ist der christliche Glaube offenbar nur dann eine Frohe Botschaft, wenn wir an diesen sich selbst entäußernden Gott glauben, der auf diesem Weg uns, die Kirche und die Welt in die Krise führt. So gesehen wird uns die Gotteskrise zum Heil gereichen.

III

Nun noch ein paar Bemerkungen zu den Beiträgen der vorliegenden Ausgabe. Auch wenn sie aus unterschiedlichen Perspektiven geschrieben sind, weisen ihre Analysen und Interpretationen doch eine gewisse Konvergenz auf.

Dass die Menschen vom Christentum und dessen Krise frustriert sind, hat etwas mit dessen Identität, Glaubwürdigkeit, seiner stereotyp wiederholten Relevanz und mit dem Versuch zu tun, das Evangelium durch Macht zu ersetzen. Einer wachsenden Zahl von Menschen bedeuten die traditionelle Symbolik, die überkommenen Rituale und Praktiken für ihren Alltag herzlich wenig. Die Flut kirchlicher Dokumente aus Rom und anderen Zentren stößt offenbar auf taube Ohren. Für andere steckt die Kirche aufgrund unausgewogen gesetzter Prioritäten in der Krise, so zum Beispiel, wenn sie meint, sie müsse ihre institutionellen Interessen verteidigen und ihre Priester auf Kosten von Kindern und anderen Opfern in Schutz nehmen, dabei aber die eigene moralische Autorität untergräbt.

Die Beiträge von *Teil I* konzentrieren sich auf die Ursachen der Krise. Diese haben etwas zu tun mit dem übertriebenen Festhalten an der Tradition, wodurch das Christentum mit den neuen Wirklichkeiten und Erfahrungen einer multireligiösen Welt mit ihren Traditionen nicht zurechtkommt (Claude Geffré); sodann mit einer Verweigerungshaltung gegenüber den Reformansätzen des II. Vaticanums (José Ignacio González Faus), die die *memoria passionis* einfach

beiseite schiebt und die Wehr- und Machtlosen vergisst (Jürgen Manemann) sowie mit Dogmatismus und Intoleranz (Felix Wilfred).

In *Teil II* werden verschiedene geographische Räume auf ihre Krisenphänomene hin untersucht. In Europa zeigen sie sich in einem schwindenden Mitgefühl und in einem zur Privatsache verflachten Glauben. In ihrem Beitrag weist Martha Zechmeister darauf hin, dass die Verfassung der Europäischen Union keinerlei Hinweis auf die jüdisch-christlichen Wurzeln enthält; sie setzt sich mit dem Verhältnis des Christentums zu einem säkularisierten und privatisierten Europa auseinander. Wie es in der Vergangenheit Auschwitz war, so ist in ihrer Sicht heute der liberale Kapitalismus, dem immer mehr Menschen zum Opfer fallen, für die Krise Europas und des Christentums verantwortlich. Prophetischer Mut europäischer Christen würde bedeuten, die marktstärkenden Idole, die immer weitere Opfer fordern, beim Namen zu nennen und in einer allen verständlichen Sprache öffentlich anzuprangern. Auf diese Weise würde das Christentum in Europa auch politische Relevanz erhalten.

In Asien mit seiner Armut, seinen Religionen und Kulturen muss die Kirche erst noch getauft werden (Adolfo Nicolás). In Afrika dauert die Krise seit den unseligen Anfängen einer Verknüpfung von Kolonisation und Evangelisation weiter an (Peter Kanyandago). In Nordamerika hat sich die Situation dramatisch gewandelt, doch immer noch vermittelt die Kirche das Gefühl von „Normalität" (Joan Chittister). Die südamerikanische Kirche, bis jetzt ein mächtiger gesellschaftlicher Bezugspunkt, versinkt inmitten einer Krise von Spiritualität und Hoffnung immer mehr in Bedeutungslosigkeit (Eduardo de la Serna).

Teil III befasst sich paradigmatisch mit einigen Krisensituationen, die *im Laufe der Geschichte* aufgetreten sind. Wir sehen, dass die Krise im Alten Testament aus der Institution des Königtums hervorging. Im Neuen Testament entsteht sie aus dem Glauben an einen jüdischen Messias, der alle zu einem universalen Volk machen will, und aus der Parusieverzögerung vor dem Hintergrund der Naherwartung in den christlichen Gemeinden (Nestor O. Míguez). Weiter könnten bestimmte Umbruchsituationen in der Geschichte des Christentums als Krisenzeiten gesehen werden, etwa die Kriege gegen den Islam, wo Gewaltanwendung als ganz normales Mittel angesehen wurde und es zu Formen einer politischen Religion kam, die Macht- und Herrschaftsformen annahm (José Comblin). Auf der anderen Seite bemerken wir, wie in Krisenzeiten immer wieder heilige Männer und Frauen auftraten, die einen Weg aus der Krise wiesen (Elizabeth A. Johnson).

Die Überlegungen zum Krisenszenario in *Teil IV* vertiefen die Sicht aus der Perspektive Gottes (Jon Sobrino). Das letzte Wort ist ein Wort der Hoffnung: Es sind Geschichten der Rettung, in denen Gottes Heilswille sich als ungebrochen präsent erweist (Javier Vitoria Cormenzana). Pedro Casaldáligas Beitrag beschließt dann die Überlegungen des Heftes: Krise heißt *Pascha,* Übergang von der Desillusion des Augenblicks zu einem Zukunftsentwurf voller Hoffnung.

Das chinesische Schriftzeichen für Krise, so wird uns gesagt, ist zusammengesetzt aus den Schriftzeichen für Gefahr und für Chance. Wir Christen beziehen,

um die Krise zu bewältigen, unsere Inspiration aus den Schriften und der Geschichte, und so gestärkt machen wir uns auf den Weg in eine hoffnungsvolle Zukunft. Es kommt darauf an, die Krise von Hoffnung getragen durchzustehen.

Dieses Heft von CONCILIUM versteht sich als Einladung, einen kurzsichtigen Pragmatismus zu überwinden und auf eine unbekannte Zukunft zuzugehen, in der sich die Menschen von der Hoffnung her definieren. Eine Überwindung der Krise, von der Kirche und Christentum befallen sind, sollte theologisch von einem Christentum ausgehen, sich inspirieren und leiten lassen, in dessen historischem Herzen die Krise bereits angelegt ist und von dem her sie ausgelöst wurde: von der Selbstentäußerung Gottes in seiner Begegnung mit der Menschheit. Steckt nicht im Geheimnis des *Pascha* das Geheimnis einer Krisenerfahrung und zugleich das Potential, sie durch überströmende Hoffnung zu überwinden?

Die Herausgeber danken Marcella Althaus-Reid, Christophe Boureux, Felisa Elizondo, Claude Geffré, Rosino Gibellini, Alberto Melloni und David Power für ihre Unterstützung und Ratschläge bei der Vorbereitung dieses Hefts.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus

Claude Geffré

Es liegt ein gewisses Paradox darin, gerade zu dem Zeitpunkt von einer Krise des Christentums zu sprechen, an dem noch die neutralsten Beobachter feststellen, dass wir seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts überall auf der Welt außer in Westeuropa ein neues Erstarken der Religion erleben. Dies gilt nicht nur für den Islam, der in Afrika und Asien neue Anhänger gewinnt. Es gilt ebenso für eine bestimmte Spielart des Christentums. Während man einerseits in einigen Ländern des „christlichen Abendlandes" einen wahren Niedergang zu beklagen hat, muss man andererseits den wachsenden Erfolg der neuen evangelikalen Kirchen nicht nur in Nordamerika, sondern auch in Afrika und Asien zur Kenntnis nehmen.

Abgesehen davon - wie könnte man die Glaubwürdigkeitskrise der christlichen Botschaft in der Form, wie sie von den offiziellen Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, dargestellt und gelebt wird, bestreiten? In gewisser Weise gehört das Wort *Krisis* zum Schicksal des Christentums selber, insofern es sich auf eine andere Logik beruft als diejenige, die den meisten Menschen unmittelbar zugänglich ist. Aber es geht darum, festzustellen, ob die Fremdartigkeit der christlichen Botschaft auf dem Paradox des Evangeliums vom Heil beruht oder auf dem Misserfolg seiner Übertragung in die modernen Sprachen und somit Kulturen unserer Zeitgenossen. An verschiedenen Zeichen erkennen wir ein Unbehagen, das nicht nur von der allgemeinen Mittelmäßigkeit des menschlichen Willens herrührt. Besser als das Wort *Krise* eignet sich der Begriff der *Ernüchterung*, um die Erfahrung vieler unter uns in Bezug auf die großen Wahrheiten des Christentums zu beschreiben. *Ernüchterung* angesichts eines zu selbstsicheren Auftretens und eines nicht gehaltenen Versprechens. Wie kann man noch von christlicher Identität sprechen, wenn man vor allem die Erfahrung einer leeren Zeit, einer gewissen Ungleichzeitigkeit macht, während man gleichzeitig jedoch von einer verborgenen Hoffnung bewohnt bleibt?

Von einer Krise des Christentums zu sprechen hat nur Sinn, wenn man die neuen Herausforderungen unserer historischen Erfahrung am Anfang des dritten Jahrtausends ernst nimmt. Mehrere Beiträge dieser Ausgabe bemühen sich, mit der Diagnose dieser Krise voranzukommen. Auch wenn alles miteinander verwoben

ist, so kann man doch, so scheint mir, drei Hauptfaktoren erkennen, welche die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion erschüttern. Zuerst ist da der Gegensatz zwischen der ungebrochenen Frische der Botschaft des Evangeliums und der Schwerfälligkeit der kirchlichen Institution. Das ist nicht neu, aber insbesondere innerhalb der katholischen Kirche wird dieser Abstand mit einer umso größeren Schärfe wahrgenommen, als das II. Vaticanum einen wahrhaften Neuanfang in der Art, die Kirche zu leiten, erhoffen ließ. An zweiter Stelle scheint die christliche Botschaft, angesichts der dramatischen Notlagen der gegenwärtigen Welt im Zeichen einer unsozialen Globalisierung und einer wachsenden Bedrohung der Zukunft der Menschheit selber, den Bruch zwischen dem *Reden* und dem *Handeln* nur noch zu bestätigen, worin das allgemeine Schicksal sämtlicher Ideologien liegt, seien sie religiös oder nicht. Schließlich müssen sich alle Kirchen der Herausforderung eines quasi unüberwindlichen religiösen Pluralismus stellen. In vielerlei Hinsicht stellt dies für das christliche Denken eine gefährlichere Herausforderung als der Atheismus oder das religiöse Desinteresse dar. Sie stellt unmittelbar unser Verständnis der christlichen Identität in ihrem Anspruch auf Einzigartigkeit und Universalität in Frage.

Auf den folgenden Seiten bemühe ich mich, die Herausforderung der Vielheit der anderen religiösen Glaubensformen für die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens zu ermessen. Wir werden damit beginnen, die Auswirkungen des umfassenden Phänomens der Globalisierung auf die verschiedenen religiösen Identitäten zu beleuchten. Sodann geht es darum zu sagen, warum das neue Paradigma des religiösen Pluralismus unsere traditionellen Vorstellungen von der christlichen Identität mit voller Wucht trifft. Aber jede Krise enthält in gewisser Weise auch eine Chance. Die Herausforderung des religiösen Pluralismus lädt uns ein zu einem neuen Verständnis des Christentums als Religion des Evangeliums.

Die neue religiöse Szene

Es ist offensichtlich, dass die Globalisierung als weltumspannendes Kommunikationsphänomen das Bewusstsein des religiösen Pluralismus noch steigert. Doch es ist angemessen, zwischen der Vielheit der neuen religiösen Bewegungen und dem Pluralismus der großen historischen Religionen zu unterscheiden.

Die neuen Religionsströmungen

Insbesondere im Westen erleben wir die Ausbreitung neuer Religionsströmungen, die immer neue Anhänger rekrutieren und die man nicht mit den Sekten im strengeren Sinn verwechseln darf. Ihr Erfolg steht in direktem Zusammenhang mit der Globalisierung. Der dominierende Zug dieser neuen religiösen Bewegungen ist die Tendenz zum Synkretismus. Dies ist besonders der Fall bei diesem „mystisch-esoterischen Spiralnebel“[1] den man *New Age* nennt und der sich nicht davor scheut, nicht allein aus den Traditionen des Orients und aus den esoterischen Traditionen des Westens zu schöpfen, sondern ebenfalls aus der Parapsy-

chologie, dem Spiritismus und bioenergetischen und makrobiotischen Praktiken der modernen Medizin. Dieser Hang zum Religiösen in allen seinen Spielarten fällt zusammen mit dem Vertrauensverlust in Ideologien und Utopien; und die tiefe religiöse Unkenntnis unserer Zeitgenossen ermöglicht so ein oft überraschendes Konstrukt aus Glaubensvorstellungen, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen wurden. Diese Glaubensvorstellungen sind derart *fließend,* dass sie ohne Rücksicht auf ihre Vereinbarkeit nebeneinander oder ineinander existieren können. Man ist versucht, den glücklichen Ausdruck der britischen Soziologin Grace Davie aufzunehmen: *believing without belonging* (Glaube ohne Zugehörigkeit)[2].

Der Erfolg dieser Vielfalt synkretistischer Strömungen neuheidnischer Ausrichtung, insbesondere in Westeuropa und in Québec, fällt zusammen mit dem Verlust der Glaubwürdigkeit, wenn auch nicht der Botschaft des Evangeliums, so doch zumindest der offiziellen Kirchen. Angesichts der Enttäuschungen einer Modernität im Zeichen der Säkularisierung und einer ausschließlich technisch ausgerichteten Rationalität erkennt man einen unbewussten Wunsch danach, jenseits all dieser Fragmentierungen eine ursprüngliche Einheit zwischen Mensch, Universum und Gott wiederzufinden. Selbst wenn dies auf einer tiefen Unkenntnis seiner mystischen Tradition beruht, so muss man doch anerkennen, dass das hauptsächlich verbreitete Christentum nur schlecht auf die Sehnsüchte unserer Zeitgenossen eingeht, die auf der Suche nach einer Art von Wiederverzauberung[3] der Welt, des Menschen und Gottes sind. Besonders in seiner lateinischen Ausprägung ist es erlaubt, sich zu fragen, ob das Christentum nicht durch einer Art mimetische Rivalität mit einer immer triumphierenderen Vernunft zu einer gewissen Domestizierung der geheimnishaften Dimension des Kosmos, des Menschen und Gottes beigetragen hat.

Die Lebendigkeit der nichtchristlichen Religionen

Das Christentum bleibt mit mehr als zwei Milliarden Gläubigen die erste Weltreligion. Aber der Islam zählt bereits mehr als eine Milliarde Gläubige und jenseits des arabisch-muslimischen Islam hören der afrikanische und asiatische Islam nicht auf, neue Territorien zu erobern. Ebenso bewahren Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus ihren Einfluss auf Millionen von Asiaten. Sie koexistieren nicht nur harmonisch mit der technischen Moderne, sondern sie werben Anhänger in sehr großer Zahl in Europa und Nordamerika an. Durch die Globalisierung, die Schnelligkeit der Kommunikationsmittel und die großen Wanderbewegungen werden die nichtchristlichen Religionen immer bekannter, was zu einem sehr viel lebendigeren Bewusstsein von der historischen Relativität des Christentums geführt hat. Man kann nicht mehr so leicht wie früher die missionarischen Religionen mit Absolutheitsanspruch von Stammesreligionen unterscheiden, die zwangsläufig an ihre ethnischen und kulturellen Ursprünge gebunden sind. So sind unsere Gesellschaften fast überall auf der Welt multireligiös geworden. Dies gilt beispielsweise für einen Kontinent wie Europa, wo man neben einem jüdisch-christlichen Erbe bereits von einem europäischen Islam sprechen

kann, der mehr als 15 Millionen Mitglieder zählt, ohne von der wachsenden Präsenz insbesondere der tibetanischen Spielart des Buddhismus zu sprechen. Der religiöse Einfluss des Letztgenannten in Europa und Nordamerika steht in keinem Verhältnis zu den Zahlen. Es ist, als ob man einer Art Umkehrung der alten missionarischen Weltkarte beiwohne. Während die missionarische Ausbreitung den Routen der kolonialen Expansion von Nord nach Süd gefolgt ist, stellt man eine neue Anziehungskraft der großen religiösen Traditionen des Orients, insbesondere des Hinduismus und des Buddhismus im Bereich der westlichen Welt fest.

Dank des schnellen Austauschs innerhalb des planetarischen Dorfes werben die Religionen Anhänger im Bereich anderer Religionen. Die äußere Pluralität der Religionen wird also von der *internen Pluralität* einer jeden begleitet. Die Medienwirksamkeit der Religionen kann sich auf die sanfte Weise ohne erklärten Proselytismus vollziehen, denn wie wir gesehen haben, können viele Männer und Frauen ohne Konflikt mehrere religiöse Zugehörigkeiten verbinden. Daher auch das Risiko der Vermischung und des Zusammenbastelns, sofern es nur der Befriedigung einer tieferen religiösen Erfahrung dient. Ich habe bereits einen *Glauben ohne Zugehörigkeit* erwähnt. Man könnte ebensogut von von einer Zugehörigkeit ohne Glauben sprechen (*belonging without believing*). So lässt die Zugehörigkeit zu einer offiziellen Religion nicht auf die Anzahl der Glaubensinhalte schließen, auf die man sich berufen mag. Neuere Umfragen zeigen, dass nur mehr 4 Prozent der Jugendlichen in England, Deutschland und Frankreich meinen, dass „die Wahrheit in einer Religion alleine liege“[4].

Diese neuen Reklamemöglichkeiten der Religionen aufgrund der Medien bringen eine wachsende Fragmentierung der historischen Kirchen innerhalb des Christentums mit sich. Auf Kontinenten wie Lateinamerika und Afrika ist dieselbe christliche Botschaft Grundlage neuer evangelikaler Kirchen oder richtiggehender christlicher Sekten, die absichtlich auf Distanz zur katholischen Kirche wie auch zu den althergebrachten evangelischen Denominationen gehen. Wie kann man da noch von einer sofort erkennbaren christlichen Identität sprechen? Dieser allgemeine Relativismus hat ein Wiedererstarken des Fundamentalismus und sogar des Fanatismus als unvermeidliches Gegenstück. Man denke dabei in erster Linie an die schreckliche Entgleisung des Islamismus innerhalb der islamischen Welt. Aber man kennt auch das Gewicht der fanatischen und neu-fundamentalistischen Strömungen innerhalb des Judentums und zahlreicher evangelischer Kirchen insbesondere in den Vereinigten Staaten.

Der religiöse Pluralismus als neues Paradigma des christlichen Denkens

Selbst wenn der Begriff „Paradigma“ zweifellos zu stark ist, um die großen Umwälzungen innerhalb des christlichen Denkens zu bezeichnen, so muss man doch anerkennen, dass wir einen *theologischen Wendepunkt* erleben, der unter

dem Zeichen eines neuen Paradigmas steht, nämlich dem des religiösen Pluralismus. Dies ist die Antwort auf eine historische Situation, die nicht mehr allein wie im letzten Jahrhundert unter dem Zeichen des religiösen Desinteresses und einer noch immer triumphierenden Säkularisierung steht, sondern der Vielzahl der religiösen Glaubensinhalte. Es ist auch die Konsequenz der wahrhaften Revolution in der Lehre, welche durch das II. Vaticanum eingeläutet wurde, als dieses eine positive Beurteilung der nichtchristlichen Religionen ausgesprochen hat. Es handelte sich dabei um eine derartige Umwälzung in Bezug auf die traditionellste Ausprägung des Christentums, dass manche den *Geist von Assisi* (in Anlehnung an das Treffen der religiösen Oberhäupter im Oktober 1996) rundheraus abgelehnt und es vorgezogen haben, sich abzuspalten. Aber aufgrund einer fehlenden theologischen Vertiefung hat das gesamte christliche Volk begonnen, die offiziellste Lehre in Bezug auf die christliche Identität in Frage zu stellen. Selbst wenn der Wortlaut von *Nostra Aetate* nicht ausdrücklich von der Heilswirksamkeit anderer Religionen spricht, so erkennt er in ihnen doch Samen der Wahrheit und der Heiligkeit. Wie kann man also noch länger das Christentum als einzig wahre unter den Weltreligionen behaupten? Und wenn Gott allein Heil schenkt, warum dann die Einzigartigkeit und die Heilsmittlerschaft Christi für alle Menschen in Zeit und Raum bekennen? Und schließlich, wenn die Männer und Frauen guten Willens ihr Heil in der Treue zu ihrer eigenen religiösen Tradition finden können, wie kann dann in der Zugehörigkeit zur Kirche die Bedingung für das ewige Heil liegen?

Man kann also von einer Krise in Bezug auf das Bewusstsein sprechen, das viele Christen vom einzigartigen Vorrecht des Christentums unter den Weltreligionen hatten. Dies ist so wahr, dass *Dominus Iesus*, die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000, sich gerade zum Ziel gesetzt hatte, die *Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* zu bekräftigen und an der Dringlichkeit der Mission festzuhalten. Es ging darum zu zeigen, dass die neue Haltung der Kirche zu den anderen Religionen in keiner Weise die grundlegendsten Heilswahrheiten des christlichen Glaubens erschüttere. Doch der Zweifel besteht fort ... Es reicht nicht aus, seit nunmehr vierzig Jahren den interreligiösen Dialog zu fördern. Man muss ihm eine theologische Grundlage verschaffen und bestimmte festgefügte Äußerungen einer gewissen katholischen Vulgata anders verstehen. Ich möchte diesen Vorschlag kurz anhand von drei Themen erläutern, die vielen unserer Zeitgenossen ständig Schwierigkeiten bereiten: die Absolutheit der christlichen Wahrheit, der universale Heilsanspruch des Christentums und die Dringlichkeit der Mission als Heilsvoraussetzung.

Die Absolutheit der christlichen Wahrheit

Die Kirche wird nicht müde, einen interreligiösen Dialog im Respekt der Einzigartigkeit jeder religiösen Tradition zu empfehlen. Man verdächtigt sie allerdings dabei eines gewissen Imperialismus, insofern sie sich noch auf ein absolutistisches Verständnis der ihr durch die christliche Überlieferung anvertrauten Wahrheit beruft. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Weise, in der die Erklärung

Dominus Iesus gewisse Theologen kritisiert, die anscheinend den vollständigen und definitiven Charakter der christlichen Offenbarung in Frage stellen, um so den Dialog unter den Religionen zu fördern (vgl. Nr. 6). Wir bekennen den vollständigen und definitiven Charakter der Offenbarung in Jesus Christus, doch zugleich muss man die eschatologische Dimension der Botschaft unterstreichen, deren Zeuge Jesus im Neuen Testament ist. Aus diesem Grund wäre es wünschenswert, die Offenbarung als *Ereignis* von der Offenbarung als *Botschaft* oder Wahrheitsinhalt zu unterscheiden. Gemäß dem Glauben der Kirche ist es gewiss, dass das fleischgewordene Wort die letztgültige Mitteilung Gottes an die Menschen darstellt. Doch die im Neuen Testament enthaltene Offenbarung, deren Zeuge Jesus ist, ist eine begrenzte Offenbarung, die nicht vorgibt, die Fülle der in Gott enthaltenen Wahrheit zu erschöpfen. Sonst würde man das vollkommene Menschsein Jesu nicht ernst nehmen und bereits einer Art von *Doketismus* verfallen. Nicht vom ewigen Wesen des Wortes, sondern vom Wort in seiner geschichtlichen Bedingtheit zeugt das Neue Testament. Indem man sich auf die Unterscheidung von *qualitativ* und *quantitativ* bezieht, könnte man sagen, dass die von Jesus bezeugte Offenbarung aufgrund der Nähe seines Bewusstseins zum Vater unvergleichlich ist. Doch vom quantitativen Gesichtspunkt aus ist die Botschaft Jesu tatsächlich das Wort Gottes in Form einer bedingten menschlichen Rede. Und es ist übrigens Jesus selbst, der uns einlädt, den *eschatologischen* Charakter der Wahrheit zu unterstreichen, die der Vater ihm anvertraut hat. „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen." (Joh 16,13)

Allein die Wahrheit, die mit dem Mysterium Gottes zusammenfällt, ist eine absolute Wahrheit. Man muss den banalen Gegensatz von absolut und relativ überwinden und das Relative im Sinne von *relational* verstehen, als *in Beziehung auf* eine vollkommene Manifestation und *in Beziehung auf* die Strahlen der Wahrheit, welche die anderen Religionen in sich tragen mögen. Unter dem Vorwand, das Christentum sei die wahre Religion, können wir nicht wie früher feststellen, dass die anderen Religionen nur unter dem Vorzeichen des Irrtums stehen. Eine Theologie des religiösen Pluralismus ist dazu aufgerufen, eine Definition der Wahrheit unter dem Vorzeichen der gegensätzlichen Vorschläge hinter sich zu lassen. Jenseits der Wahrheit des Richtens, wo das Wahre gegen das Falsche steht, muss man die Bedeutung einer *sich manifestierenden Wahrheit* entdecken, die auf eine Fülle der Wahrheit verweist, die noch aussteht. Im Bereich des Religiösen muss man eine

Der Autor

Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, ist seit 1948 Mitglied des Dominikanerordens. Er war Professor und Rektor an der Dominikanerhochschule von Saulchoir, Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique in Paris und zuletzt Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Er ist bis heute Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio Fidei". Veröffentlichungen u.a.: 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 Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche" in Heft 5/2004. Anschrift: 143, Bd Raspail, 75006 Paris, Frankreich. E-Mail : clgeffre@free.fr.

plurale Wahrheit annehmen, was nicht zwangsläufig zum Relativismus führt. Gemäß der Lehre des Konzils (vgl. *Nostra Aetate*, Nr. 2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen [nichtchristlichen] Religionen wahr und heilig ist") ist es daher erlaubt zu behaupten, dass die Wahrheit des Christentums den Samen der Wahrheit, die sich in anderen Religionen finden mögen, weder exklusiv, ja nicht einmal inklusiv gegenüber steht. Sie ist einzigartig und *relativ* zu dem Anteil der Wahrheit, der an anderer Stelle existiert.[5]

Der universale Heilsanspruch des Christentums

Seit mehreren Jahrzehnten existiert ein breiter Konsens über die Notwendigkeit eines Dialogs auf Augenhöhe zwischen den Weltreligionen. Aber viele zweifeln daran, dass die katholische Kirche bereit ist, die Herausforderungen eines solchen Schrittes anzunehmen, so sehr stände dies ihrer dauerhaftesten Denktradition entgegen. In ihrer Lehre und Praxis hat die Kirche immer eine notwendige Verbindung zwischen der Universalität der Heilsmittlerschaft Christi und dem universalen Heilsanspruch des Christentums als historischer Religion hergestellt. Wie soll man aber einen solchen Anspruch aufrechterhalten, wo doch seit dem II. Vaticanum die Kirche eine positive Bewertung der anderen religiösen Traditionen vornimmt und in ihnen Samen der Wahrheit, der Güte und sogar der Heiligkeit entdeckt? Es gälte also, die Universalität des Christusmysteriums nicht mit der Universalität der christlichen Religion zu verwechseln. Und gerade im Namen des Absoluten des Christusmysteriums als Zentrum der Geschichte muss man das Christentum ent-absolutisieren, indem man seine historische Besonderheit im Konzert der Weltreligionen anerkennt.

Doch das römische Lehramt verabscheut den Pluralismus, den es hauptsächlich als eine Ideologie versteht, die jedwede Wahrheit aufgegeben hat und zum Relativismus führt. Trotz ihrer erklärten Absicht, das Erbe des II. Vaticanums sehr getreu zu bewahren, gehorcht die Erklärung *Dominus Iesus* sowohl in ihrer Art, den interreligiösen Dialog wie auch den ökumenischen Dialog zu verstehen, einer Logik der Verabsolutierung. Ebenso wie keine positive Öffnung der Kirche gegenüber den anderen Religionen denkbar ist, indem man das Christentum als historische Religion verabsolutiert, genauso kann man auch keine Elemente der Kirchlichkeit in den getrennten Kirchen feststellen, ohne die katholische Kirche zu verabsolutieren, die mit dem biblischen Mysterium der Kirche als Leib Christi identifiziert wird. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, dass die Erklärung unter ihrer Nummer 4 die Theologen streng verurteilt, die zwischen einem *faktischen* religiösen Pluralismus und einem *rechtlichen* oder Pluralismus *de iure* unterscheiden, unter dem Vorwand, dies bedeute bereits, der Ideologie des Pluralismus zu verfallen: Diese Ideologie verzichte auf eine absolute Wahrheit[6] und führe zur Aufgabe so fundamentaler Wahrheiten wie der des vollständigen und definitiven Charakters der christlichen Offenbarung.

Es wirkt schließlich so, als stehe die Erklärung in der Kontinuität einer einfachen *Theologie des Heils der Ungläubigen*, welche eine Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche legitimiert aufgrund einer weniger restriktiven Auslegung der bekannten

Formel „extra ecclesiam nulla salus" (außerhalb der Kirche kein Heil). Nunmehr liegt jedoch ein breiter Konsens unter den Theologen vor, eine *Theologie des religiösen Pluralismus* zu erarbeiten, die nach der Bedeutung des religiösen Pluralismus innerhalb der einen Absicht Gottes fragt. Die Vielzahl der Wege zu Gott bleibt ein Geheimnis, das uns übersteigt. Aber gerade darin liegt die neue Aufgabe der Theologie, einen scheinbar unüberwindlichen religiösen Pluralismus im Licht dessen zu deuten, was wir von dem universalen Heilswillen Gottes wissen. Dieser Pluralismus lässt sich nicht einfach durch die sträfliche Blindheit der Menschen über die Jahrhunderte erklären. Es scheint legitim, ihn als einen Pluralismus zu deuten, der einer geheimnisvollen Absicht Gottes entspricht. Dies führt nicht dazu, die Einzigartigkeit der Heilsmittlerschaft Christi in Frage zu stellen. Aber wir sind eingeladen, das Christentum als historische Religion zu entabsolutisieren und nicht seine Universalität mit derjenigen des Christusmysteriums zu verwechseln. Während über Jahrhunderte die Hauptströmung der Theologie darin bestand, dem Christentum und der Kirche eine Universalität zuzuschreiben, die allein Christus zukommt, so besteht das Paradox der Inkarnation - das heißt die Gegenwart der Absolutheit Gottes in der historischen Besonderheit des Jesus von Nazaret - gerade darin, uns dazu zu führen, das Christentum nicht als einen alle anderen ausschließenden exklusiven Heilsweg zu verabsolutieren.

Die Dringlichkeit der Mission

Die Christen wissen seit dem II. Vaticanum, dass die Kirche auf Distanz zu einem Ekklesiozentrismus gegangen ist, der sich auf die traditionelle Losung „außerhalb der Kirche kein Heil" berief. In den modernen Gesellschaften, die immer multireligiöser werden, sind sie leicht von der Notwendigkeit des Dialogs zwischen den Religionen zu überzeugen. Aber sehr schnell stehen sie in der Versuchung, zu denken, dass alle Religionen gleichwertig seien und dass man sein Heil in der Religion finden kann, in der man zufällig geboren wurde. Deshalb begegnen sie der offiziellen Lehre der Kirche mit Ungläubigkeit, die betont, dass die Pflicht zur Mission unverändert weiterbesteht und dass die Evangelisierung der Welt eine dauerhafte Berufung des Christentums bleibt. Es gibt eine Krise, weil es der Theologie noch nicht zu belegen gelingt, dass eine gewisse Entabsolutierung des Christentums nicht notwendig dazu führt, auf seine universale, weltweite, katholische Berufung zu verzichten. Es ist daher dringlich, das Wesen und den Sinn der Mission neu zu interpretieren.

Wie kann man die Erfordernisse des interreligiösen Dialogs mit den Erfordernissen der Mission in Einklang bringen? Um dies zu erreichen ist es sehr wichtig, die Distanz zwischen der irdischen Kirche und dem Reich Gottes zu bewahren. Es ist richtig, dass mehrere Konzilstexte dazu neigen, die Kirche und das bereits geschichtlich gegenwärtige Gottesreich noch in eins zu setzen. Und wie wir gesehen haben, geht die Erklärung *Dominus Iesus* so weit, die katholische Kirche mit der Kirche als Leib Christi zu identifizieren. Aber es sind auch andere wichtige Texte des Lehramtes hinzuzuziehen, wie die Enzyklika *Redemptoris missio* und das Dokument *Dialog und Verkündigung*, das ihr 1991 folgte. Insbesondere muss man

diesen Text der Enzyklika zitieren, der deutlich eine Unterscheidung zwischen der Kirche und dem bereits in der Geschichte gegenwärtigen Reich Gottes bekräftigt: „Es ist also wahr, daß die Wirklichkeit des Reiches sich in Ansätzen auch jenseits der Grenzen der Kirche in der gesamten Menschheit finden kann, insofern diese die „evangelischen Werte" lebt und sich der Tätigkeit des Geistes öffnet, der weht, wo und wie er will (vgl. Joh 3,8); es ist aber auch zu sagen, daß diese zeitliche Dimension des Reiches unvollständig bleibt, wenn sie nicht zusammen mit dem Reich Christi ausgesagt wird, das in der Kirche anwesend und auf die eschatologische Vollendung ausgerichtet ist." (Nr. 20).

Dies ist eine Art, die Dezentrierung der Kirche in Bezug auf das Absolute des Reiches zu unterstreichen. Sie ist nicht nur das wirksame Zeichen des Reiches als eschatologische Fülle, sondern auch das Zeichen des im Herzen der Männer und Frauen anbrechenden Reiches, die bereits aus den Werten des Evangeliums leben, und somit, ohne dass sie es wissen, aus dem Geist Christi. Letztere sind bereits, ohne sichtbar zur Kirche zu gehören, Glieder des Reiches Gottes.

Man kann nicht genug die theologische Bedeutung dieser Distanz zwischen der irdischen Kirche und dem in der Geschichte gegenwärtigen Reich Gottes unterstreichen. Wenn man sich davor hütet, beide miteinander zu identifizieren, dann muss man den interreligiösen Dialog und alle Aufgaben, die im Dienst der umfassenden Befreiung des Menschen und der Verwirklichung der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt stehen, in die Mission der Kirche einbeziehen. Der Dialog ist nicht nur eine Voraussetzung für die Mission, sondern er ist bereits ein *Heilsdialog*, wie es das Dokument *Dialog und Verkündigung* belegt. Der andere, der evangelisiert werden soll, muss als jemand respektiert werden, der vielleicht bereits auf den Ruf Gottes geantwortet hat und zum Reich Gottes gehört. Es geht um die Achtung vor demselben Heilsmysterium in Jesus Christus, selbst wenn dieses Mysterium ihn auf anderen Wegen erreicht. Alle sind dazu berufen, gemeinsam das Reich Gottes aufzurichten, das in der Geschichte Gestalt gewinnt.

Die Mission der Kirche hat also nichts von ihrer Dringlichkeit verloren, selbst wenn die zeitgenössische Theologie keine enge Verbindung zwischen der Kirchenzugehörigkeit und der Heilsgnade in Jesus Christus mehr herstellt. Wenn die Mission nicht einseitig auf die Bekehrung des anderen als Nichtchristen um jeden Preis ausgerichtet ist, als ob sein ewiges Heil ausschließlich von seinem Religionswechsel abhinge, so behält sie ihren ganzen Sinn als Ausdruck der Liebe Gottes, als Inkarnation des Evangeliums in der Zeit, als Zeugnis für das Reich Gottes, das anbricht, jedesmal wenn die Werte des Evangeliums geachtet werden. Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Akteure der Mission sich einer großen Religion wie dem Islam oder dem Hinduismus gegenüber sehen.

In der Tat bestätigen die stille Gegenwart im Gebet, die Umsetzung der Seligpreisungen und der ehrliche Dialog mit den Angehörigen einer anderen religiösen Tradition die Mission der Kirche als Sakrament des kommenden Reiches. Die ständige Mission der Kirche besteht nicht in der *quantitativen* Ausdehnung der Kirche, als stände sie in ihrem eigenen Dienst. Sie besteht vielmehr darin, im Dialog mit allen Männern und Frauen guten Willens das Reich Gottes sichtbar

werden zu lassen und zu fördern, das begonnen hat, sich zu entfalten vom ersten Augenblick der Schöpfung an, und nicht aufhört, auf den Wegen der Geschichte weit jenseits der den Menschen sichtbaren Kirchen herbeizukommen.

Ein neues Verständnis der christlichen Identität

Im Verlauf seiner Geschichte hat das Christentum bereits Krisenzeiten erlebt. Sie fielen mit dem Entstehen eines neuen Paradigmas zusammen. Wie es in der Geschichte der Wissenschaft der Fall ist, setzt sich ein neues Paradigma durch, wenn man eine gewisse Anzahl unbestreitbarer Tatsachen nicht mehr einbeziehen kann. Dies kann zur Revision gewisser Selbstverständlichkeiten einer zu schwerfälligen Tradition führen. Aber im Fall des christlichen Denkens bietet dies gleichzeitig die Chance einer schöpferischen Neuinterpretation der wahren christlichen Identität. Der *religiöse Pluralismus* als neues Paradigma führt zu einer Krise vieler Vorstellungen, die uns lieb sind. Aber das Wort *Krise* ist vielleicht nicht das glücklichste. Man spräche vielleicht besser von einer Neugeburt. Einer der größten Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Rahner, schlug vor, von einer *Kirche in der Diaspora* zu sprechen, um die kleine Herde der Christen inmitten einer Welt religiöser Gleichgültigkeit zu bezeichnen. Dies gilt noch stärker heute in Bezug auf eine Kirche, die sich mit der Vielfalt der Religionen und Kulturen konfrontiert sieht. Mir fehlt die Zeit, mich so genau auszudrücken wie es wünschenswert wäre, aber in diesem letzten Teil, der eine Zusammenfassung darstellt, möchte ich lediglich einige Fährten vorschlagen, die uns helfen können, zu einem neuen Verständnis der christlichen Einzigartigkeit innerhalb der Weltreligionen zu gelangen.

Auf dem Weg zu einer interreligiösen Theologie

Wir haben gesehen, wie die Theologie der Religionen seit einigen Jahrzehnten Abstand nimmt von einer Theologie des Heils der Ungläubigen, um zu einer Theologie des religiösen Pluralismus zu werden. Man müsste einen weiteren Schritt tun und nach einer *interreligiösen Theologie* streben, die gleichzeitig der Einzigartigkeit des Christentums treu bleibt, aber die fundamentalsten Wahrheiten des Christentums in realer Auseinandersetzung mit den positiven Werten der anderen Religionen neu interpretiert.[7] Man muss die Andersartigkeit der anderen religiösen Traditionen achten. Deshalb ist es unpassend, von implizit christlichen Werten zu sprechen, die ihre Vollendung im Christentum fänden. Man spräche besser von *christusartigen* Werten, die, auch wenn sie sich nicht auf die ausdrücklichen Werte der historischen Christentümer reduzieren lassen, einen verborgenen Bezug zum Mysterium Christi besitzen.

Die nichtchristlichen Religionen sind keine parallelen Heilswege, sondern können trotz ihrer Irrtümer und Grenzen Samen der Wahrheit und der Heiligkeit in sich tragen, welche die Mittlerschaft Christi aktualisieren, der das Heil aller Menschen will. Die Schätze der anderen Religionen vervollständigen nicht die Fülle

der Offenbarung, die uns in Jesus Christus anvertraut wurde, aber sie können uns eine bereichernde Neuinterpretation des unergründlichen Mysteriums Gottes und des religiösen Bezugs des Menschen auf Gott verschaffen. Das Christusmysterium geht über die christliche Religion hinaus, selbst wenn diese die Religion der letztgültigen Offenbarung ist. Wir können annehmen, dass die positiven Werte jeder religiösen Tradition jenseits der Geschichte ihre Vollendung im Christusmysterium finden und dass eine solche Vollendung ihre je eigene Besonderheit respektiert, die von Gottes Geist selber herrühren kann, der weht, wo er will.

Jenseits von Jerusalem und Athen

Die Herausforderung für die kirchliche Mission am Anfang dieses 21. Jahrhunderts besteht nicht nur in der dauerhaften Vitalität der großen Weltreligionen. Sie liegt ebenso in der Existenz von Hochkulturen wie der asiatischen Kultur, der afrikanischen Kultur, der amero-indianischen Kultur, die der am weitesten verbreiteten dominanten Kultur des Christentums noch zu fremd sind. Das Evangelium hat jedoch sehr wohl eine katholische, das heißt weltweite Bestimmung: Es muss im planetaren Zeitalter zum Gut aller Männer und Frauen werden. Über Jahrhunderte hinweg wurde die christliche Botschaft unter dem Vorzeichen der Spannung zwischen zwei emblematischen Städten gedacht und formuliert, als da wären Jerusalem und Athen. Mehr und mehr werden die Kirchen dazu eingeladen, ein *tertium quid* in Anbetracht zu ziehen, nämlich den Anderen, der nicht westlich und weder Jude noch Grieche ist. Wie das Evangelium der Urkirche die Dualität von Juden und Griechen überwunden hat, muss sie jetzt die Dualität von Abendländischem und Nichtabendländischem überwinden. Jesus hat die Mauer zwischen Israel und den Völkern eingerissen (Eph 2,14). Konkret bedeutet dies, dass man die Mauern zwischen den Völkern und den „Barbaren" einreißen muss. Seit dem II. Vaticanum fiel der progressive Übergang vom Eurozentrismus zum Polyzentrismus innerhalb des Katholizismus mit dem Anbruch des nachkolonialen Zeitalters und der Globalisierung zusammen. So könnte zum ersten Mal seit mehreren Jahrhunderten die Inkulturation im Namen der Universalität des Evangeliums nicht mit dem Imperialismus einer dominanten Kultur zusammenfallen.
Aber es wäre illusorisch, sich ein Christentum auszumalen, das nicht mehr abendländisch wäre, um nach dem Ende des Eurozentrismus asiatisch oder afrikanisch zu werden. Man sollte vielmehr eine schöpferische Begegnung zwischen den Ressourcen des christlichen Abendlandes und den eigenen Werten der nicht-abendländischen Kulturen fördern, die selber wiederum untrennbar von großen religiösen Traditionen sind. Es wird in der Tat immer schwieriger, eine wahrhafte Inkulturation der christlichen Botschaft in andere Kulturen als die abendländische ins Auge zu fassen, ohne die Begegnung mit einer anderen religiösen Tradition anzusprechen. Dies gilt insbesondere für Südostasien. Die Neuheit des Evangeliums kann in Widerspruch zu der Schwerfälligkeit des sündigen Menschen und den Elementen einer religiösen Tradition stehen, welche die Offenheit für das Mysterium der göttlichen Transzendenz nicht fördern. Aber wie bereits oben gesagt, kann eine religiöse Tradition einen unveräußerlichen

Wert im religiösen Bereich bergen, der nicht unbedingt aufgehoben, sondern durch den Geist Christi verwandelt werden wird. Es ist daher sehr schwer, eine klare Unterscheidung zwischen den kulturellen Elementen vorzunehmen, die man aufnehmen könnte und den religiösen Elementen, die man ablehnen müsste. Die ganze Problematik besteht darin, festzustellen, ob es das Evangelium selber ist, das abgelehnt wird, oder der falsche Skandal eines gleichzeitig kulturellen und religiösen Vehikels, das den Männern und Frauen, denen es verkündigt wird, völlig fremd ist. Auf alle Fälle kann die Kirche angesichts der Herausforderung der unterschiedlichen Kulturen und Religionen ihrer universalen Berufung nur gerecht werden, indem sie eine *Bekehrung* und eine Unterscheidung zwischen den fundamentalen Elementen der christlichen Botschaft und den beliebigeren Sedimenten vornimmt, die auf die Kultur zurückgehen, mit der es sehr lange verbunden war. Die Tatsache, dass die bevorzugte Ausdrucksform des Christentums über zwanzig Jahrhunderte hinweg abendländisch-mediterran war, bedeutet nicht, dass nicht im dritten Jahrtausend andere Ausdrucksformen des Christentums auftreten.

Die Religion des Evangeliums

Die Herausforderung der Vielzahl der Religionen als Wege zu Gott führt uns letztlich zu einer radikaleren Frage an die Einzigartigkeit der christlichen Identität. Was ist das Wichtigste am christlichen Glauben? Eine Ansammlung von lehrmäßigen oder symbolischen Verobjektivierungen, von Praktiken und Riten - oder aber die unvorhersehbare Kraft des Geistes Christi? Um eine Antwort zu versuchen ist es erforderlich, über die historischen Wurzeln des Christentums in seinem Bezug zum Judentum nachzudenken. Der von Jesus gestiftete Neue Bund hat nicht sofort einen neuen Kultus, einen neuen Tempel und ein neues Priestertum nach sich gezogen. Und im Bereich der Ethik ist das neue Gebot des Herrn eher eine Radikalisierung dessen, was im Keim bereits in der Tora als Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe angelegt ist.

Erst die Dringlichkeit der Mission unter den Völkern hat zu einer Unterscheidung zwischen den bedingten Elementen der Religion Israels und der Botschaft des Evangeliums selber geführt. Am Anfang empfanden es die zu Jüngern Jesu gewordenen Juden ganz natürlich, weiterhin die Synagoge aufzusuchen, sich beschneiden zu lassen und gewisse unreine Speisen nicht zu sich zu nehmen. Sie meinten also, weiterhin Juden bleiben zu können und gleichzeitig Christen zu werden. Noch heute geht es darum, die beiden Worte Jesu zusammenzubringen: „Ich bin nicht gekommen, aufzuheben, sondern zu erfüllen" und andererseits: „Man tut neuen Wein nicht in alte Schläuche". Wenn es einen Bruch und eine Neuheit gibt, so liegt sie im Ereignis Jesu Christi selber zusammengefasst, das mit dem Anbrechen des Gottesreiches zusammenfällt und was es an Neuheit in der Beziehung zu Gott und zum anderen mit sich bringt.

Somit hat das Verhältnis der entstehenden Kirche zum Judentum eine Paradigma-Funktion in Bezug auf das aktuelle Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. So wie die Kirche sich Israel nicht angliedert noch es ersetzt,

so gliedert sie sich auch nicht dem Teil der religiösen Wahrheit an, den eine andere Religion bergen mag und ersetzt ihn nicht. Während die Religionsgeschichte der Menschheit belegt, dass die Religionen einander ausschließen, insofern sie in besonderen ethnischen und kulturellen Traditionen wurzeln, passt auch das Christentum nicht unbedingt zu den positiven Werten einer anderen religiösen Tradition. Wenn das Christentum die Religion des Evangeliums ist, das heißt, wenn es sich mehr durch den *Geist* als durch den *Buchstaben* definiert, dann ist es nicht unsinnig für die Zukunft von einer *doppelten Zugehörigkeit* im Sinne einer einer neuartigen Synthese zwischen der durch die Beziehung zu Jesus Christus definierten Identität und den positiven Werten einer anderen Religion zu sprechen.

Dies macht deutlich, dass sich die christliche Identität nicht *a priori* definieren lässt. Sie gehört in den Bereich des Zukünftigen. Sie existiert überall dort, wo der Geist Jesu ein neues individuelles und kollektives Wesen hervorbringt. Die Berufung des Evangeliums besteht darin, Gut eines jeden Mannes und einer jeden Frau zu werden, jenseits ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihrer Sprache, ihrer Kultur, ja selbst ihrer Religionszugehörigkeit.

[1] Françoise Champion, *Les Sociologues de la pots modernité et la nébuleuse mystique ésotérique*, in: Archives de sciences sociales des religons 67 (1989/1), 155-169.

[2] Grace Davie, *Believing without Belonging: Is This the Furure of Religion in Britain?*, in: Social Compass 37 (1990/4), 455-469.

[3] Vgl. Peter L. Berger (Hg.), *Le réenchantement du monde*, Paris 2001.

[4] Vgl. Jean Paul Willaime, *Europe et Religions. Les enjeux du XXI° siècle*, Paris 2004, 58ff.

[5] Ausführlicheres hierzu in meinem Buch *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologe*, Paris 2001.

[6] Vgl. Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997.

[7] Vgl. hierzu meine Studie *Le pluralisme religieux comme nouveau paradigme de la théologie*, in: Théologie et culture: hommages à Jean Richard, Laval, 2004, 39-62.

[8] Vgl. meienn Aufsatz *Double Belonging and the Originality of Christanity as a Religion*, in: Catherine Cornille (Hg.), Many Mansions? Multiple Religions. Belonging and Chrisitian Identity, New York 2002, 93-105.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Christentum zwischen Niedergang und Aufbruch

Felix Wilfred

Kaum jemand wird ernsthaft bestreiten, dass Religion, genauer gesagt religiöse Gefühle und Überzeugungen in ihrer christlich-evangelikalen und neo-orthodoxen Ausprägung, im letzten amerikanischen Präsidentenwahlkampf eine bedeutende Rolle gespielt haben. Kritische Köpfe in Europa mit einer säkularen Weltsicht hatten sicher ein ungutes Gefühl, wie das alles ablief, doch dürfte es sie nicht überrascht haben. Auf der anderen Seite des Atlantiks sehen wir, wie die Europäische Union eine Verfassung entwirft, in der das Christentum keine Erwähnung findet, und das ungeachtet der Tatsache, dass die europäische Kultur und Geschichte von dieser religiösen Tradition bis heute unverwechselbar geprägt ist.[1] Wenn wir beide Vorgänge nebeneinander stellen, dann ist die Frage, ob das Christentum sich in einer Krise befindet, äußerst schwierig und komplex und demgemäß auch ihre Beantwortung.

Fügen wir hinzu, dass das Christentum in Afrika mit spezifisch afrikanischen Ausdrucksformen zu neuem Leben erwacht und christlicher Glaube in Asien neue Züge annimmt, die aus den religiösen Erfahrungen anderer Traditionen herrühren, dann wird die Frage noch komplexer und umso schwieriger zu beantworten. Mit Blick auf das afrikanische Christentum bemerkt Lamin Sanneh, im „afrikanischen Christentum muss sich, wie die Ironie es so will, ein religiöser Massenenthusiasmus an einer Massenenttäuschung mit politischen Strukturen messen“[2]. Ob das Christentum sich im Niedergang befindet und vor einer postchristlichen Situation die Waffen streckt oder zu neuem Leben erwacht, hängt davon ab, wie der gegenwärtige Zustand des Christentums in verschiedenen Kontexten der Welt gesehen und bewertet wird.

Jeder Versuch, diese Frage zu beantworten, muss zuvor einigermaßen klären, was mit dem Begriff *Krise* eigentlich gemeint ist, in welchen Prozessen sie abläuft und mit welchen Mitteln man ihr beizukommen sucht. Nach einigen klärenden Aussagen zum Grundbegriff der Krise und seiner Dynamik werden wir mit drei interpretativen Ansätzen die Frage aufgreifen, ob sich das Christentum wirklich in einer Krise befindet, dann einen Blick auf die Variationen werfen, in denen es sich in den südlichen Breiten unseres Globus neu entwirft und schließlich einige Überlegungen anstellen, welche Bedeutung das Christentum wohl für eine Welt in der Krise haben könnte.

Zwei krisentheoretische Ansätze

Verschiedene soziologische Theorien versuchen den Ursprung, die Dynamik, den Höhepunkt und die Lösungsaussichten einer sozialen bzw. politischen Krise zu analysieren und zu erklären. So stellt zum Beispiel die marxistische Krisentheorie in ihrer Analyse einen Zusammenhang her zwischen einer Krise und Entwicklungen im Wirtschaftsprozess und leitet daraus soziale und politische Konsequenzen ab. Der krisentheoretische Ansatz wird unterschiedlich sein, je nachdem, von welchem Grundmodell her man Gesellschaft versteht. Ist das Denkmuster *funktionalistisch,* so hat die Krise etwas mit einer Dysfunktion im System zu tun, das gestört ist oder abrupt unterbrochen wurde, das dann durch Anwendung geeigneter Mittel wieder stabilisiert bzw. ins Gleichgewicht gebracht werden muss. Zur Krise führen könnte auch die (bloße) Wahrnehmung einer Bedrohung des Systems und seiner Strukturen. In einer solchen funktionalistischen Sicht glaubt man, die Mittel (Geräte, Expertengutachten, Ressourcen u.a.) seien *innerhalb des Systems* verfügbar. In diesem Zusammenhang spricht man heute von *Krisenmanagement.*

Geht man jedoch *kritischer an die Analyse heran,* so würde die Fähigkeit, mit einer Krise zurecht zu kommen, die Grenzen des Systems überschreiten und einschneidende *Eingriffe von außen* erforderlich machen. Diese letztere Herangehensweise kann sich auf den *medizinischen Gebrauch* des Wortes Krise stützen - was für den Begriff grundlegend zu sein scheint -, sofern nämlich der Zustand eines Patienten sich ganz plötzlich entweder zum Schlechten oder zum Besseren verändern könnte, was auf der einen Seite Angst, auf der anderen Hoffnung hervorruft. In diesem Verständnis würde Krise den Ernst einer Situation bezeichnen, für deren Lösung die verfügbaren Mittel im Rahmen des System untauglich sind und nach Maßnahmen von außen rufen. Das strukturale Paradigma einer Gesellschaft und ihrer Prozesse würde Krise als einen kritischen Punkt betrachten, der zum totalen Zusammenbruch bzw. zur Katastrophe führen oder sich als urplötzliche Wende zu etwas völlig Neuem herausstellen könnte.

Doch es gibt noch einen anderen Aspekt im Verständnis von Krise, der in einigen europäischen Sprachen auf das 17. und 18. Jahrhundert im Kontext kriegerischer Feldzüge zurückgeht. Krise ist hier eine Kampfsituation, in der *Entscheidungen* getroffen und strategische Maßnahmen ergriffen werden müssen, die für Sieg oder Niederlage den Ausschlag geben. Hier spiegelt sich - von der Etymologie her - der ursprüngliche Sinn des griechischen Wortes *krínein* wider, der Entscheidung, entscheidende Wende usw. bedeutet. In der Folge wurde das Wort „Krise" auch verwandt, um gewisse politische und soziale Verhältnisse zu charakterisieren, wo tiefe Widersprüche den Ausbruch einer Revolution als Ausweg aus der Situation hervorrufen oder den abrupten Wechsel von einer Sozialformation zu einer anderen.[3] Bei uns heute hat sich der Ausdruck „Krise" inflationär ausgebreitet. Er wird auf jede persönliche oder institutionelle Belastungssituation angewandt und auf alle möglichen Gebiete übertragen. Außer auf Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion bezieht sich Krise in diesem inflationären

Sinne auf jede unangenehme und unerwünschte Situation im Alltag des Lebens. Das wäre freilich ein sehr verwässerter Sinn, von dem wir mit Bezug auf das Christentum hier nicht sprechen.

Was die Bedeutung betrifft, so könnte eine Krise als ganz normaler Wachstumsprozess bei jedem Einzelnen von uns bzw. bei allen Institutionen betrachtet werden, wo dann die ganze Bandbreite von sich bietenden neuen Möglichkeiten bzw. günstigen Gelegenheiten ins Licht gerückt wird. Man beginnt, an die von einer Krise eröffneten neuen Aussichten zu denken. Am anderen Ende des Bedeutungsspektrums wird Krise lediglich als Abweichung gesehen, wobei man als *Norm* vom reibungslosen Funktionieren eines Systems oder einer Institution ausgeht und als *Ziel* die Restauration und Wiederherstellung des bisherigen Zustands verfolgt. In diesem letzteren Kontext könnte ein *Krisendiskurs* auch als *Vorwand* und *Legitimation* dienen, die eigenen Ansichten und Positionen durchzusetzen.

Christentum in der Krise – drei Schlüssel zur Diagnose

Die *Neo-Orthodoxie*[4], die an vielen Fronten kämpft, umschreibt die Diagnose einer Krise, ihre Definition und ihre Lösung mit einem Wort, das sie als Ziel all ihres Tuns angibt: *defensio fidei* - Verteidigung des Glaubens und seiner ungeschmälerten Ganzheit. Der äußerste Punkt, bis zu dem die Neo-Orthodoxie gehen könnte, wäre eine Reformpolitik, und selbst diese nur zu ihren Bedingungen. So ist es denn nicht verwunderlich, dass zum Beispiel die Neo-Orthodoxie in der römisch-katholischen Kirche beim Versuch, alte Sicherheiten wiederherzustellen und so ihrem schwindenden Selbstvertrauen wieder neues Leben einzuhauchen, verquere und verblüffende Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils erfinden konnte. Die Neo-Orthodoxie tritt heute ironischerweise als Herausforderung an das säkulare Denken auf, das sie unter dem Ansturm der Religion erschaudern lässt, und stellt so die Rollen, die bisher dem Zeitgeist und der Religion zugeschrieben wurden, total auf den Kopf. Die gleiche Neo-Orthodoxie würde mit ihren vielen Fangarmen, wie in der mythischen Gestalt des zehnarmigen Ravana im Hindu-Epos, nicht zögern, neu aufstrebenden Religionstheologien „den Garaus zu machen". In ihrer Militanz könnte sie mit ihrer institutionellen

Der Autor

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Professor an der Schule für Philosophie und religiöses Denken der Staatsuniversität von Madras, Indien. Er war Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikans und Vorsitzender der Theologischen Vereinigung Indiens. Er gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM an. Er forscht interdisziplinär auf den Gebieten von Geistes- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Setled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Sunset in the East? Asian Challanges and Christian Involvement (1991). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt" in Heft 1/2005. Anschrift: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Macht jeden zerschmettern, der sich ihrem Krieg gegen den säkularen Zeitgeist und andere Religionen in den Weg stellt.

In der Neo-Orthodoxie hat sich, so konnten wir beobachten, der *Akzent von der Säkularisierung allmählich zum Pluralismus hin* verschoben, genauer zur Pluralität religiöser Erfahrungen, da diese die Sicherheiten der Vergangenheit in einer Weise und in einem Ausmaß in die Krise zu stürzen scheinen, wie es die Säkularisierung nicht tat. Noch während die Neo-Orthodoxie sich alle Mühe gibt, Kultur, Gesellschaft und Religion ihrer Interpretation des Glaubens unterzuordnen, erreicht die Krisenwahrnehmung mit der Krise der kirchlichen Autorität ihren Höhepunkt - und wird zur alles beherrschenden Sorge, die auf alle neo-orthodoxen Haltungen und Interpretationen abfärbt. Das Abdriften des Christentums zu einer Randerscheinung im europäischen Bewusstsein und im öffentlichen Leben erscheint im neo-orthodoxen Horizont als dunkle Unwetterwolke und verschärft noch das Krisengefühl.

Die *neoliberale Theologie* legte traditionsgemäß den Schwerpunkt auf Erfahrung, Freiheit und das handelnde Subjekt. Diese stünden, so meint sie, im Einklang mit der Moderne, also bestehe die Lösung der Krisensituation des Christentums darin, es durch Aufgabe einiger ihrer überholten Weltsichten, mythischen Konzeptionen, Praktiken und ethischen Orientierungen usw. von Grund auf der Welt anzupassen. Mit anderen Worten, das traditionelle Profil des Christentums wurde, da unfähig, den Herausforderungen der Moderne angemessen zu begegnen, in Frage gestellt und die Lösung, die man fand, bestand in einer Säkularisierung durch Anpassung. Auf diese Aspekte liberaler Theologie brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.

Am meisten beunruhigt freilich das neue Gewand, das sich die liberale Theologie in Form einer Theologie des Reichtums und Wohlstands übergestreift hat. Eine solche Theologie erinnert mich an das kritische Diktum von Richard Niebuhr: „Ein Gott ohne Zorn bringt den Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht mittels der Dienste eines Christus ohne Kreuz."[5] In dieser liberalen Lesart ist das Überleben des Christentums an den Erfolg des liberalen Kapitalismus und politischen Liberalismus gekoppelt. In Michael Novaks Augen ist der Kapitalismus für das Christentum eine „Frage der Moral"[6] und Wohlstand ein Zeichen göttlicher Gunst. Seiner Meinung nach würden nämlich eine demokratische Politik, eine Marktwirtschaft und eine liberale Kultur das Christentum bereits in die Tat umsetzen. Dabei wird impliziert, dass dort, wo es keinen Kapitalismus noch Wohlstand gebe, das Christentum in der Krise gleichsam ertrinken und im Endeffekt scheitern würde. Diese Version einer neoliberalen Auslegung der Krise des Christentums würde sich ironischerweise neo-orthodoxen Positionen annähern, wie sie von John Milbank, John Neuhaus und anderen vertreten werden. Hier haben wir den klassischen Fall, wo Extreme sich berühren. Für Neuhaus bestehen zum Beispiel die Schwierigkeiten der katholischen Kirche in Lateinamerika darin, dass sie sich selbst in eine Krise gebracht hat, weil sie keine kapitalismusfreundlichen Werte und Einstellungen zu vermitteln verstand.[7]

Für eine *postmoderne Lesart* ist die Krise des Christentums Teil der allgemeinen

Krise aller „großen Erzählungen". Genauer gesagt, mit dem Heraufziehen einer postmetaphysischen Welt und Kultur, die man auch als „schwaches Denken" charakterisiert, sei auch das Schicksal des Christentums besiegelt. Die Postmoderne ist jedoch nicht notwendig antireligiös und antichristlich. Ja, in einigen ihrer Ausformungen hat sie sogar einen Freiraum geschaffen, wo die am Horizont der säkularen Moderne verschwundene Religion neu wieder auftaucht. Das bezeugt der Fall des Italieners Gianni Vattimo, der behauptet, er habe seinen christlichen Glauben durch die Postmoderne wiedergefunden.[8] Postmoderne und Katholizismus sind keineswegs ein so merkwürdiges Gespann, wie man meinen möchte. Die *Distanzierung* der Postmoderne von der Moderne (um nicht von *Opposition* zu sprechen, was ungenau sein könnte) und der katholische Antimodernismus haben gewisse Schnittflächen gemeinsam. Es sollte also nicht überraschen, dass die Postmoderne für Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen noch ein Plätzchen übrig gelassen hat. War die Krise der Moderne einmal vom Winde davongetragen, dann konnte die Postmoderne den Katholizismus eines Vattimo durchaus noch bei sich unterbringen.

Für mich wird aus all dem ersichtlich, dass das Christentum im Grunde mit Europa nur insofern identifiziert werden konnte, als dessen Botschaft die Metaphysik unaufgebbar vorauszusetzen schien. In der Praxis überschneiden sich jedoch die frühere Identifizierung mit der nachfolgenden Voraussetzung, was man daran erkennen konnte, dass der Niedergang des Christentums im Westen mit einer Auflösung der Metaphysik in der westlichen Kultur einherging. Die bisherigen Aussagen haben für das Christentum im Süden weitreichende Auswirkungen.

Ich muss freilich sofort hinzufügen: Die Wiederbelebung des Christentums im Süden wird zeigen, dass weder die Krise des Christentums im Westen noch dessen Metaphysik auch nur die geringste Bedrohung bedeuten für die Verkündigung der Frohen Botschaft an die Armen bzw. für die Realität der Liebe – die beide den Kern des Evangeliums darstellen. Was sich im Süden abspielt, ist etwas Anderes: Dort bildet sich ein an keine Art von Metaphysik gebundenes Christentum heraus, das gerade deshalb für eine Pluralität von Wegen und Ausdrucksweisen offen ist, das Evangelium zu erfahren und ganzheitlich zu leben. Die Botschaft, die dank der Person Jesu zu uns kam, ist nicht wegen ihrer vermuteten metaphysischen Grundlage glaubwürdig, sondern weil sie radikal die Tiefe unseres Menschseins und die Wechselfälle unseres (individuellen wie kollektiven) Lebens anspricht, weil Jesus seine Liebe und Barmherzigkeit in der Tat bedingungslos verschenkte, mit den Armen in Solidarität eins wurde und den Pakt Gottes zum Schutz dieser Armen in seiner Person verkörperte. Eine solche Botschaft der Liebe, die für die Armen Partei ergreift, konnte umso weniger in die Krise geraten, als die Achse des Christentums sich immer mehr nach Süden verlagert, wo ja immer mehr Christen von den Ärmsten der Armen herkommen. Um es einmal anders auszudrücken: Die zahlreichsten Jünger Christi in unserer Welt werden, wenn sie es nicht schon sind, jene sein, die über keine 500 Dollar Jahreseinkommen verfügen. Die Schwerpunktverschiebung verläuft nicht nur von

West nach Süd, sondern auch von den Reichen und der Mittelklasse hin zu den Armen. Ein Christentum, das in der heutigen Welt immer mehr zum Glauben der Armen wird und sich an seine Ursprünge erinnert, kann schwerlich in irgendeinem negativem Sinne als „Christentum in der Krise" betrachtet werden.
Keiner der oben dargelegten diagnostischen Schlüssel scheint für die neu sich abzeichnende Sozialgestalt christlichen Glaubens im Süden zu passen. Sie sind ja im Grunde eurozentrische Sichtweisen, die die Krise aus einer bestimmten Perspektive und auf dem Hintergrund einer bestimmten historischen Erfahrung sehen. Um es noch einmal zu sagen: Alle drei Denkrichtungen sind für eine Diagnose der Krise des Christentums im Süden gleichermaßen ungeeignet. Die positiven Möglichkeiten dort scheinen für das Christentum fast unbegrenzt, freilich nicht im Sinne einer Mission, die im Westen konzipiert und dem Süden aufgepfropft wird, sondern als Ergebnis eines kreativen Engagements der dortigen Menschen in ihrer Auseinandersetzung mit den sozialen, politischen und kulturellen Realitäten ihres Umfeldes. Natürlich weist dieses Engagement viele Facetten auf, die hier nicht alle aufgezählt werden können. Ich möchte nur eine oder zwei herausgreifen, die uns sagen können, in welchem Sinne die Krise des Christentums im Süden neue Horizonte zu eröffnen vermag.

Das künftige Christentum – in der Schule der Toleranz

Die Zukunft des Christentum wird davon abhängen, in welchem Maße es sich zu einer Religion von großer Toleranz wandelt, die zugleich die Verständigung unter den Menschen fördert und fähig ist, unsere zersplitterte Welt zu einer Gemeinschaft zusammenzuführen. Das könnte unter anderem so aussehen, dass es sich mit anderen religiösen Traditionen intensiv theologisch auseinandersetzt. Das soll nun nicht heißen, andere religiöse Traditionen seien nahezu Musterbeispiele von Toleranz. Gemeint ist vielmehr: Eine sehr freimütige Auseinandersetzung des Christentums mit anderen religiösen Traditionen ist selbst ein Prozess, in dem die eigenen tiefsten Wahrheiten über Toleranz, Gerechtigkeit und Frieden ihr klarstes Profil gewinnen. Und genau in solch einem Prozess ließe sich, vor allem in Asien, die Krise des Christentums überwinden, das im Zuge seines Wiederaufstiegs von neuem Leben erfüllt würde. Vom „Christentum in der Krise" würden wir dann - angewandt auf den Süden, vor allem Asien - im positiven Sinn sprechen: mit Blick auf die neuen Möglichkeiten.[9]
Trotz dieser neuen Möglichkeiten hat das Christentum im Süden noch mit vielen „Altlasten" zu kämpfen, vor allem mit der neo-orthodoxen krankhaften Angst vor einem religiösen Pluralismus. Selbst ein Wolfhart Pannenberg, nicht gerade bekannt für seine liberalen Ansichten, zögert nicht, die „verheerendste Sünde" des Christentums beim Namen zu nennen und zu sagen, was zu diesem Zeitpunkt wichtig wäre, um ein globales Christentum in Zukunft davon zu befreien:

„Ein intoleranter Dogmatismus war wahrscheinlich die verheerendste Sünde des traditionellen Christentums, angefangen von den frühen Jahrhunderten bis zum Beginn der Neuzeit. Intoleranz trug mehr zur ambivalenten christlichen Vergangenheit bei als jeder andere Faktor, und deshalb ist es notwendig, die Wurzeln des Phänomens zu verstehen. Wir müssen uns fragen, ob eine dogmatische Intoleranz mit all ihren hässlichen Konsequenzen wirklich zur Leidenschaft der Religion für die Wahrheit, zumindest in ihrer christlichen Form, wesentlich dazugehört. Wenn die Antwort ja ist, dann wäre der Ausschluss der Religion von der politischen Entscheidungsfindung - ein Ausschluss, der nach den Konfessionskriegen der postreformatorischen Zeit in die frühe Moderne Eingang fand - damals gerechtfertigt und wäre das auch heute noch. Doch der religiöse Dogmatismus, der schon in der konstantinischen Epoche aufkam, kann auch als Verzerrung, ja als Krankheitserscheinung des religiösen Bewusstseins betrachtet werden. Wenn er das ist, dann kann er im Prinzip überwunden werden, ohne dass zugleich das Eintreten der Religion für die Wahrheit ausgelöscht würde."[10]

Viele Asiaten hatten vom Christentum den gleichen Eindruck, was Arvind Sharma zu der Frage veranlasste, bis zu welchem Punkt wir in Asien eigentlich „gegenüber der Intoleranz tolerant" sein sollten und ob es nicht besser wäre, eine „Intoleranz gegenüber der Intoleranz"[11] zu entwickeln. Wenn man im Eintreten für die Wahrheit auf jene Art von Dogmatismus und Intoleranz verzichten kann, die das Christentum in der Öffentlichkeit einer sich entwickelnden Welt mit Sicherheit zur Erfolglosigkeit verurteilt, dann ist man klug beraten, sich einen neuen Weg zur Wahrheit zu erschließen, auf dem das Christentum einen bedeutenden Beitrag für Toleranz und Verständigung leisten könnte. Das ist überaus wichtig, wenn man die Krise des Christentums überwinden und auf dessen Neuausformung auf dem asiatischen Kontinent eine angemessene Antwort finden will.

Was uns tröstet und hoffnungsvoll stimmt, ist, dass zum Beispiel Asien auf keines Menschen Erlaubnis wartet - am wenigsten vom westlichen Christentum und seinen Machtzentren -, um den christlichen Glauben in eine Religion der Toleranz umzuwandeln. Der Weg zu diesem Ziel heißt: Beginn eines Dialogs mit Andersgläubigen, Annahme der Herausforderung, Gemeinschaften der Liebe und Versöhnungsbereitschaft zu bilden und Menschen zu formen, die aus dem Geist einer verinnerlichten christlichen Botschaft heraus handeln - auf diesem Weg wird das Christentum als eine Religion der Toleranz neu erfunden. Nebenbei bemerkt: Der beste Kommentar über die Bergpredigt, den ich je gelesen habe, stammt von einem Hindu, was mich zur nächsten Überlegung führt.

Christentümer – die Pluralität der Zukunft

Was uns für das Christentum im Süden wieder hoffen lässt, ist, dass sich dort eine Pluralität neuer Formen und Ausdrucksweisen herausbildet. Dabei denkt man freilich weniger an jene Vielfalt nachreformatorischer Kirchen, die aus den

stürmischen Zeiten der europäischen Kirchenspaltung hervorgegangen sind, die man dann mit der ökumenischen Bewegung zu überwinden suchte. Eher hat man *verschiedene Typen von Christentum* im Auge. Einige sind dabei in ihrer Praxis und ihrem Religionsverständnis inspiriert von der Wichtigkeit des menschlichen Körpers und seiner Heilung, wie etwa in Afrika. Das ist ziemlich subversiv angesichts des verkopften Zugangs, der dem Christentum aufgezwungen wurde. Zu Descartes' *„Ich denke, also bin ich"* gibt es ein Gegenstück bei dem afrikanischen Denker Eboussi Boulaga, der sagt: *„Ich tanze, also lebe ich"*[12]. Diese Einsicht aus afrikanischer Erfahrung hat, wie wir feststellen konnten, auch bestimmte Formen des afrikanischen Christentums hervorgebracht, die den menschlicher Körper und dessen Pflege durch Heilung und Exorzismus betonen.

Die christliche Botschaft hat bestimmte Schnittpunkte mit der Geschichte und Erfahrung eines Volkes, und diese nutzt sie, um sich in ein neues Gewand und in neue Ausdrucksformen zu kleiden. Dieser Fähigkeit hat das Christentum auch seine Neubelebung in der südlichen Hemisphäre zu verdanken. Dort bilden sich neue Formen eines afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Christentums heraus, während das eurozentrische Christentum und viele seiner gegenwärtigen Organisationsformen immer mehr im Dunst einer nur noch geschichtlichen Erinnerung verblassen. Ich komme immer mehr zur Überzeugung, dass die Frage des religiösen Pluralismus, wie wir ihn in dieser Gegend Asiens kennen, ein fester Bestandteil der umfassenderen Frage nach einer Pluralität von Christentümern ist. Diese letztere Frage wird die erstere überlagern.

Für die Zukunft der Christentümer auf der südlichen Halbkugel werden Zahlen keine Rolle spielen, sondern *Vielfalt* und *Glaubenstiefe*. Die Vielfalt wird nicht jenem konfessionellen Kaleidoskop gleichen, das sich in der Geschichte des westlichen Christentums herausgebildet hat. Sie wird vielmehr die Züge einer unterschiedlichen Aneignung des christlichen Glaubens durch die Kultur und Erfahrungen der südlichen Völker annehmen. Die Vielfalt wird sich auch aus der unterschiedlichen Art und Weise ergeben, wie sich der Geist der christlichen Botschaft auf die verschiedenen Bereiche des individuellen und kollektiven Lebens auswirkt. Zu erwarten, dass die Christen im Süden zahlenmäßig expandieren, vor allem in Asien, wäre reinste Nostalgie, die meint, man könne anderswo zurückgewinnen, was man in Europa verloren hat: eine homogen geprägte Christenheit. Nur krasse Unkenntnis der grundlegenden Wirklichkeiten könnte selbst wohlmeinende Leute im Westen dazu verleiten, die Neubelebung des südlichen Christentums von dessen Krise im Westen her zu missdeuten.

Wenn ich mir anschaue, was die westlichen Vertreter der Postmoderne zu sagen haben, dann kommt mir immer mehr der Gedanke, wenn das die Postmoderne ist, dann leben wir hier in Indien schon seit viertausend Jahren in einer postmodernen Ära! Das gleiche gilt für viele andere Gegenden Asiens. Einen Punkt möchte ich hier noch unterstreichen: Man wird nicht erwarten können, dass eine asiatische Aneignung des Christentums diejenige einer zusammenhängenden Totalität ist. Die asiatische Entdeckung der christlichen Botschaft und des christlichen Geistes wird sich auf bestimmte Themen und Fragen beziehen, abhängig von den

Lebenswegen, die die Menschen beschreiten. Das gleiche wird man von Afrika und anderen Teilen der südlichen Hemisphäre sagen können. Wir müssen den Ton auf die *Entdeckung* des christlichen Glaubens durch Asiaten, Afrikaner und Lateinamerikaner legen, und diese wird von ihren Bedürfnissen und Erfahrungen während ihres Weges abhängen. In diesem Prozess werden das Subjektsein und das Handeln des Volkes ausschlaggebend sein, nicht Strukturen und Institutionen und auch nicht die Vorstellung eines Gesamtpakets des christlichen Glaubens. Diese könnten sich in der Tat als morsches Holz erweisen und die Menschen, die in einer krisengeschüttelten Welt leben, daran hindern, dem christlichen Glauben kreativ zu begegnen und ihn zu entdecken.

Die Krise, die, wie neo-orthodoxe Vordenker lautstark behaupten, sich zum Beispiel in Asien abspiele, ist lediglich ein Konstrukt, die Projektion einer eurozentrischen und narzisstischen Form von Christentum, das in den eigenen überholten Traditionen erstarrt ist. Tatsächlich spielt sich im Christentum in der südlichen Hemisphäre etwas anderes ab. Die Versuchung ist groß zu meinen, eine Religion, die in Europa ein Auslaufmodell geworden ist (Post-Christentum), lasse sich als unerwünschte Medizin in der Dritten Welt abladen, wo sie immer noch einen florierenden Markt findet. Das wäre wohl ein zu simpler Ansatz. Hier geht es nicht um den Versuch einer Wiederbelebung einer ausgedienten Form von Christentum, sondern um eine *Entdeckung* des christlichen Glaubens durch Menschen aus südlichen Breiten, die das auf ihre Weise tun.[13] Das ist der hoffnungsvollste und erfrischendste Aspekt am Christentum und an seinem Weiterbestehen in der Zukunft.

Abschließende Bemerkung: Christentum in einer Welt in der Krise

Unbestritten und in einem Ausmaß wie nie zuvor in der Geschichte leben wir in einer krisengeschüttelten Welt. Imperialismus und eskalierende Konflikte, Gewaltausbrüche und Kriege, Umweltzerstörung, Armut und Ausbeutung - um nur einige zu nennen - machen die Erde zum gefährlichsten Planeten, auf dem man leben kann. Wofür steht in einer so krisengeschüttelten Welt das Christentum wirklich? Welchen Interessen dient es?

In den letzten Jahrzehnten glaubte man, die Zukunft des Christentums in der sich entwickelnden Welt lasse sich sicherstellen, wenn es sich an die jeweilige lokale Kultur, Tradition usw. anpasse. An diesem Bestreben ist sicher etwas dran. Doch wie Marc Ela mit Bezug auf den afrikanischen Kontinent dargelegt hat, ist nicht Inkulturation bzw. ein authentisch afrikanisches Profil die wichtigste Frage.[14] Die Schlüsselfrage ist, wie das Christentum mit den entscheidenden Problemen und Fragen, die die Menschen betreffen, zurecht kommt. Die Zukunft des Christentums in der sich entwickelnden Welt des Südens wie in den entwickelten Ländern wird davon abhängen, in welchem Ausmaß es zur Überwindung der *Krise der Welt*, die sich im Großen wie im Kleinen äußert, einen Beitrag leistet.

Diese Krise der Welt lässt sich an der Unfähigkeit der Menschheit ablesen, aus eigener Kraft eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, in der jedermann geachtet wird und Tun und Denken von Gerechtigkeit geprägt sind; sie lässt sich weiter an ihrer Unfähigkeit erkennen, diesen wundervollen Garten Erde, den Gott ihr zum Wohl aller übertragen hat, mit Klugheit und Ehrfurcht zu hüten und zu pflegen. Die gewachsene Fähigkeit der Menschen, die Natur, ihre Gesetze und ihr Wirken zu steuern, hat kein Gegengewicht in ihrer Bereitschaft gefunden, in den zwischenmenschlichen Beziehungen für Gerechtigkeit zu sorgen. Eher sind Naturwissenschaft und Technik zu einem Teil des Problems geworden und tragen zu Ungleichheit, Gewalt und Krieg sowie zu einer ungleichen Verteilung der Ressourcen bei.

Die Situation gleicht einem brennenden Haus. Es ist ein Augenblick der Herausforderung an das Christentum überall: Es muss die Welt retten durch eine Rückkehr zu den Grundlagen des Evangeliums. Hier liegt auch die eigentliche und letztgültige Diagnose, ob und inwieweit das Christentum sich tatsächlich in der Krise befindet. Doch diesmal muss es das Feuer nicht allein bekämpfen, sondern zusammen mit anderen Akteuren. Der Westen wird sein Christentum nicht als eine nostalgische Christenheit zurückgewinnen, auf die man als Erkennungsmerkmal seiner Geschichte und Kultur wehmütig zurückblickt, sondern nur dann, wenn er auf die Krise der Welt reagiert und aus den lebendigen Wassern des Evangeliums neue Kräfte schöpft. Dabei wird er auch lernen, wie viel von seiner Vergangenheit er behalten und wie viel er zurücklassen sollte, um dem Ruf des Geistes ungehindert folgen zu können.

[1] Papst Johannes Paul II. appellierte mehrmals, die christlichen Wurzeln in die europäische Verfassung aufzunehmen, ebenso die Bischofskonferenz der Europäischen Gemeinschaft, doch sie stießen auf taube Ohren. Für eine ausführliche Dokumentation und Belege reicht der Platz hier nicht aus.

[2] Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West,* Grand Rapids 2003, 28.

[3] Zeitlich gesehen deutet das Wort „Krise" eine Situation von kurzer Dauer an, doch kann sie auch längerfristig sein wie im Fall einiger Wirtschaftskrisen, die von Armut, Arbeitslosigkeit, schwachem Handel und Mangel an Investitionen gekennzeichnet sind. Eine andauernde Periode wirtschaftlicher Rezession und Krise bezeichnet man als *Depression.*

[4] Ich verwende hier den Ausdruck Neo-Orthodoxie nicht in seinem eingeschränkten fachlichen Sinn als eine Entwicklung innerhalb des Protestantismus. Eher weist er auf einen Trend hin, der quer zu den Konfessionen verläuft, und sich heute vor allem im römischen Katholizismus zeigt. Es ist ein Trend, der u.a. gewisse politische Neigungen, Einstellungen einschließt und das Christentum vor Heterodoxie und Marginalisation bewahren will.

[5] H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America,* New York 1959, 193.

[6] Diese seine wohlbekannte Position wiederholte er in einer Rede vor der Mont Pelerin Society in Sri Lanka am 1. Januar 2004. Die Positionen von George Weigel, John Neuhaus und Robert Sirico bewegen sich alle auf der gleichen Linie.

[7] John Neuhaus, *Appointment in Rome: The Church in America Awakening,* New York 1999.

[8] Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004.

[9] Felix Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*, Delhi [2]2004; ders., *The Sling of Utopia. Struggles for a Different Society*, Delhi 2005.

[10] Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Christianity and the West: Ambiguous Past, Uncertain Future*, in: First Things 48 (Dezember 1994), 18-23. Der Vortrag wurde vom Institute on Religion and Public Life gesponsert. (Der Vortrag wurde auf englisch verfasst, Anm. d. Red.)

[11] Arvind Sharma, *Hinduism for our Times*, Delhi 1997, 69.

[12] F. Eboussi Boulaga, *La crise du muntu*, Paris 1977, 56.

[13] Im Umfeld eines ideologischen Vakuums ist das Christentum für viele in China zur Eintrittspforte für die Begegnung mit der Moderne und ihren Errungenschaften geworden. So kennen wir die sogenannten *kulturellen Christen* in China, Japan und anderen Breiten Asiens, die keine *konfessionellen Christen* sind. Für andere auf dem gleichen Kontinent, wie die „Unberührbaren" in Indien, hat das Evangelium als eine Botschaft, die ihren Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde stärkt, eine große Anziehungskraft. Vgl. Felix Wilfred, *Asian Christianity and Asian Modernity: Forty Years After Gaudium et Spes*, in: East Asian Pastoral Review 42 (2005), 191-206.

[14] Jean-Marc Ela, *Christianity and Liberation in Africa*, in: R. Gibellini (Hg.), Paths of African Theology, New York 1994, 136-150.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Glaubwürdigkeitskrise des Christentums

José Ignacio González Faus

Spanien als Symptom

„Das historische Bündnis der Kirche mit der Macht oder ihre Position während des Bürgerkriegs und während der Diktatur stellten für mich eine gewaltige Klippe dar [...] Mein Vater war Falangist (auch in der Blauen Division), autoritär, intolerant, Faschist bis ins Mark, und nutzte jeden Trick, um sich durchzusetzen. Mein Atheismus war eine Reaktion auf die religiöse Unnachgiebigkeit meines Vaters, auch wenn seither andere Gründe dazu gekommen sind... Später lernst du, die Haltungen und das individuelle Handeln religiöser Menschen jener Zeit, von denen du gehört oder gelesen hast, zu unterscheiden und zu bewerten [...] Ich schreibe nicht weiter, denn es macht mich traurig - letztlich sind immer noch Überreste von Gefühlen da, die mich schuldig sprechen [...]"

Ich hoffe, es ist nicht indiskret, wenn ich diese Abschnitte aus dem privaten Brief eines Freundes hier zitiere, der seinen christlichen Glauben aufgegeben hat und sich ab und zu wünscht, wieder zu ihm zurückzukehren. Sein Fall gehört nicht zu den schmerzlichsten: Andere versuchen, die Dimension des Religiösen wiederzufinden, gehen jedoch aufgrund dessen, was die Kirche für sie darstellt, von vorneherein davon aus, dass sie diese außerhalb des Christentums suchen müssen.

Ich wollte mit diesem Beispiel beginnen, weil mich genau an dem Tag, an dem CONCILIUM mich bat, diesen Artikel zu schreiben, ein deutscher Journalist interviewt hat, der etwas verwundert war - zum einen über die Erklärungen des spanischen Episkopats in den Monaten zwischen August und November, zum anderen über den Eindruck, den man seinen Worten zufolge in Deutschland hat: „Was geht in Spanien vor sich, das doch früher praktisch das katholische Land schlechthin war und heute fast das am wenigsten religiöse in ganz Europa ist?". Ich brachte ihm gegenüber meine Sorge zum Ausdruck, dass „das christliche Licht nicht geleuchtet hat und dass die Menschen keine guten Werke gesehen haben, für die sie den Vater im Himmel preisen könnten" (vgl. Mt 5,16).

Nach dem erwähnten Interview war ich etwas unschlüssig, ob ich von dem touristischen Slogan des Franquismo „Spain is different" („Spanien ist anders") oder von dem späteren Slogan „¡ya somos Europa!" („Wir sind schon Europa!") ausgehen sollte. Ich weiß es auch jetzt noch nicht: Ich spreche einfach von meinem Land. Doch um ehrlich zu sein, muss ich hinzufügen, dass ich dabei den Verdacht hege, dass das, was in Spanien in sehr kurzer Zeit und mit hoher Intensität geschehen ist, lediglich ein Konzentrat dessen ist, was sich in der übrigen westlichen Welt langsamer und sanfter entwickelt hat. Trotz allem aber muss dieser Prozess nicht unbedingt negativ sein, wenn wir die „Zeichen der Zeit" erkennen und ihn in einen Übergang verwandeln: von einem quantitativen zu einem qualitativen Christentum - denn das ist der einzige Ausweg, der uns meines Erachtens in der gegenwärtigen historischen Situation noch bleibt.

Die Krise im Röntgenbild

Das menschliche Dasein und mit ihm auch das Dasein des Glaubenden ist von Konflikten bestimmt. Diese Konfliktbestimmtheit ist eine Chance für menschlichen Reichtum und menschliches Wachstum. Und die Glaubwürdigkeit jeglicher Institution beruht nicht auf dem Fehlen von Konflikten (was weit eher ein Hinweis auf mangelnde Authentizität ist), sondern darauf, wie sie gelöst werden. Trotz der anfänglichen Begeisterung des frühen Christentums ist das gesamte Leben des Paulus ein Beweis für diese Konfliktbestimmtheit. Seine Briefe an die Galater oder der zweite an die Korinther und mehr noch der Versuch, ihn zu töten, von dem die Apostelgeschichte berichtet, machen dies deutlich. Modern (und vereinfachend) ausgedrückt, unterscheiden die christlichen Quellen eine unnachgiebige „Rechte", die sich um Jakobus schart und in Jerusalem sitzt, eine

zuweilen tendenziöse Linke, die von Paulus repräsentiert wird, und einige nicht immer gelungene Bemühungen um Einheit und Vermittlung, die Petrus zugeschrieben werden.

Wenn wir dieses Schema auf unsere Tage anwenden, müssen wir wohl sagen, dass die Kirche des 21. Jahrhunderts sich bemüht, die natürliche Konfliktbestimmtheit zu überwinden, indem sie die Autorität und die repräsentativen Funktionen ausschließlich in der konservativsten Gruppe konzentriert und die anderen Formen kirchlicher Pluralität auf eine Weise beseitigt, die man in Anspielung auf das, was man in der Politik als Staatsstreich kennt, passenderweise als „Kurienstreich" bezeichnen könnte. Paulus und Petrus haben in dieser Form des Christentums wenig Platz, oder, wie R. Brown vor Zeiten gesagt hat: „Heute wäre Paulus nicht zum Bischof geweiht worden."

Einige Erscheinungsformen

Ich möchte hier einige charakteristische Züge dieses Bemühens anhand von Beispielen darstellen:

1. Meiner bescheidenen Ansicht nach ist die Kirche der letzten 30 Jahre der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils untreu geworden. Wenn das Konzil ein Vorübergehen des Geistes war, dann gelten für unsere spätere Reaktion darauf die Worte des heiligen Augustinus: „Ich fürchte den Herrn, der vorübergeht". Oder die Worte Jesu selbst: „Ihr kennt weder den Tag noch die Stunde."

Diese Untreue bezieht sich nicht nur auf die Ekklesiologie von *Lumen Gentium* (oder der Kirche „von innen"), sondern mehr noch auf die Missachtung der Ekklesiologie von *Gaudium et spes*, die über die Außenansicht der Kirche spricht (in diese beiden Teile hatte Paul VI. das Konzil untergliedern wollen). Die konkreten gesellschaftlichen Themen (Krieg, Wirtschaft, Menschenrechte, Wissenschaften, Familie ...) der erstgenannten Konstitution hat man im Prinzip beachtet, nicht aber die Ekklesiologie, mit der diese Themen in Angriff genommen und die Gemeinschaft gemäß LG nach außen übersetzt werden sollte. Hier einige rasche Pinselstriche:

Eine gemeinschaftliche Kirche liebt die Welt wahrhaftig, und deshalb sind „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, [...] auch Freude und Hoffnung, Trauer und

Der Autor

José Ignacio González Faus SJ, geb. 1933 in Valencia, ist Profesor emeritus der Theologischen Fakultät von Barcelona und der Zentralamerikanischen Universität, San Salvador. Er ist der wissenschaftliche Leiter des Studienzentrums „Christentum und Gerechtigkeit" in Barcelona. Veröffentlichungen u.a.: La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología (Santander ^{9}2000); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander ^{3}2000); La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (Barcelona 1996). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe" in Heft 1/2003. Anschrift: Centre Borja, Llaceres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès (Barcelona), Spanien. E-Mail: gfaus@fespinal.com.

Angst der Jünger Christi" (GS 1,1: Wie viele Repräsentanten der Institution Kirche können das wahrheitsgemäß von sich behaupten?). Eine Kirche, die die Welt liebt, begreift, dass der Glaube untrennbar mit den zeitlichen Aufgaben verbunden ist, und akzeptiert, dass sie nicht für alle Probleme die passende Lösung hat, auch wenn sie über einen Geist verfügt, der ihr hilft, diese Probleme in der richtigen Weise anzugehen (GS 43). Deshalb gibt sie außerdem zu, dass sie sehr von der historischen Entwicklung des Menschengeschlechts profitiert hat und dass sie von allen, die in der Welt arbeiten, „Menschen aus allen Ständen", „gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt", lernen muss (GS 44). Eine Kirche, die die Welt in dieser Weise liebt, setzt ihre Hoffnung nicht „auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden", und „wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, dass durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist" (76).

Ich könnte noch weitere Beispiele anfügen, doch das Gesagte ist schon ausreichend, um zu erkennen, dass diese Ekklesiologie im heutigen Katholizismus nicht praktiziert wird. Johannes Paul II., der aller Kritik zum Trotz über eine größere Intuition und Kreativität verfügte als seine gesamte Umgebung, hat versucht, in dieser Hinsicht einige Zeichen zu setzen, die die Kurie jedoch rasch ad acta gelegt hat (Gebet von Assisi, Schuldbekenntnis, prophetische Worte vor den beiden Angriffen gegen den Irak ...).

2. Dieses ekklesiologische Defizit basiert auf einem anderen wichtigen christologischen Defizit, das die Beiträge der Christologie nach dem II. Vaticanum vergisst und sich in der Berufung auf einen Christus ohne Jesus konkretisiert, einen gesichtslosen Nimbus der Gottheit, dem man sodann das Gesicht der kirchlichen Macht geben kann, die auf diese Weise für heilig erklärt wird. Dies ist eine Missachtung der grundlegenden Aussage der ersten Glaubensbekenntnisse „Der Christus ist Jesus", „Der Herr ist Jesus" (die immer mit dem Prädikatsnomen, nicht mit dem Subjekt beginnen): Das Antlitz Jesu gibt den Kategorien der Macht und des Messianischen ihre Bedeutung, nicht umgekehrt. Und wie in einer entfernten Parallele zu den christologischen Auseinandersetzungen der Antike werden schließlich alle Anklänge an die menschliche, konkrete und reale Gestalt Jesu als Angriffe auf seine Gottheit betrachtet. Wenn man Jesus vergisst, dann verliert die Weisheit Gottes (1 Kor 1,30) ihr Gesicht und wird stillschweigend durch die Weisheit der weltlichen Macht ersetzt. Und die Erniedrigung Gottes in Jesus (Phil 2,8) wird ersetzt durch den Aufstieg des kirchlichen Standes zur sakralen Macht.

Werden wir ein wenig konkreter: Für das Christentum ist grundlegend, dass die religiöse Kategorie des Tempels (mit all seiner Suggestivität in puncto Heiligkeit und Verehrung) von den Bauwerken auf den Menschen übergegangen ist: „Ihr seid Gottes Tempel" (vgl. 1 Kor 3,16). Dies macht die Person zum Subjekt einiger unantastbarer Rechte (der Tempel darf nicht entweiht werden) und zugleich einiger sehr schwerwiegender Verpflichtungen (der Tempel muss gepflegt und hergerichtet sein). Doch das ist so schwierig und subversiv, dass die paulinische

Lehre ihren Sinn verliert, wenn sie nicht aus der konkreten Begegnung mit dem Handeln und der Person Jesu hervorgeht. Daraus folgt:

3. Während sich das Augenmerk Jesu und eines Großteils der biblischen Überlieferung auf das Leiden des Menschen richtet, um es zu lindern oder zu überwinden, und zwar dergestalt, dass der Begriff der Sünde untrennbar mit dem eigenen oder fremden Schaden verbunden wird, scheint sich das Augenmerk der offiziellen Kirche auf einen Sündenbegriff zu konzentrieren, der vom menschlichen Leid getrennt und damit willkürlich ist. Damit sage ich nicht, dass die beiden Begriffe sich einander nicht nähern oder ineinander übergehen können (und müssen). Ich behaupte nur, dass sie im Handeln der offiziellen Kirche praktisch ganz voneinander getrennt sind. Ich werde diesen Punkt nicht weiter ausführen, weil J. B. Metz und J. M. Castillo dies schon zur Genüge getan haben.[1]

Wenn Jesus vergessen wird, folgt daraus jedoch auch:

4. dass eine konkrete theologische Sprache als angemessene und endgültige Erklärung der Gottheit betrachtet und dabei vergessen wird, dass jede Sprache zufällig, weil notwendigerweise an eine bestimmte Kultur und Philosophie gebunden ist und, theologisch gesprochen, „die Unähnlichkeit immer überwiegt" (IV. Laterankonzil): Deshalb ist ihr Wahrheitsgehalt zuinnerst an ihre Fähigkeit gebunden, echtes Leben und echte christliche Haltungen hervorzubringen.

Dann ist Jesus nicht länger der, der Gott offenbart (und zwar eher seine Verhaltensweisen als seine metaphysischen Attribute!); die Christologie trennt sich von der Soteriologie (die auf später verschoben wird); und die christologischen Dogmen ziehen ihre Wahrheit aus der Spekulation über die abstrakten Begriffe von Subsistenz und Wesen, statt aus ihrer Fähigkeit, in den Beziehungen zwischen Gott und den Menschen christliche Verhaltensweisen hervorzubringen: sodass Gott sich nur am Menschen und der Mensch sich nur an Gott festmachen lässt.

Aus dieser Abstraktion folgt des Weiteren:

5. Der Bedeutungsverlust der Sakramente, die nur mehr als leere Riten und bloße kultische Haltungen verstanden werden, als Gegenstand einer minutiösen Reglementierung, so als ob Gott von unserer Verehrung abhängig wäre - und das, obwohl das Neue Testament vor einem solchen Verständnis warnt.

In der hylemorphen Sprache der antiken Theologie könnte man sagen, dass die „Materie" der Sakramente nur mehr eine träge und amorphe Masse ist und dass ihr alle Gesten abhanden gekommen sind, die doch das Wichtigste sind, was wir Menschen haben. Und die „Form" ist auf einen Schwall von mechanisch wiederholten Worten und Regeln reduziert worden, denen sowohl der Geist der Feier als auch der der Danksagung fehlt. Während die antike Theologie darlegte, dass die Sakramente *„significando causant"*, glauben heute offenbar einige, dass sie umso mehr Gnade erwirken, je weniger sie bedeuten. Das letzte römische Dokument über die Eucharistie scheint mir das, was ich meine, zu bestätigen: Es vermittelt den Eindruck, dass sein Text auch dann hätte geschrieben werden können, wenn Jesus in der schwärzesten Stunde seines Lebens kein Abschiedsmahl mit seinen Freunden gefeiert und Handlungen vollzogen hätte, die geeignet waren, sich in Sein Gedächtnis zu verwandeln.

6. Dieser Bedeutungsverlust begünstigt eine Tendenz der offiziellen Kirche, die Identität, die die Hirten für bedroht halten, auf dem Wege der Abgrenzung zu bewahren. Wenn ich mir an dieser Stelle ein Wortspiel erlauben darf, so verwandelt sich eine Institution, die dazu berufen ist, kat-holisch (das heißt: allen zugewandt) zu sein, in eine „kat-autische" (das heißt sich selbst zugewandte) Kirche. Und ich glaube, jemand zu sein, den der Eifer für die christliche Identität erfüllt. Zugleich aber scheint mir, dass ein grundlegender Bestandteil dieser Identität im Einsatz der Kirche für jene Aussage des Evangeliums liegt, die man so paraphrasieren könnte: Wer seine Identität retten will, wird sie verlieren; und wer sie um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, der wird sie retten.

7. Für weitere Beispiele reicht der Platz nicht aus. Doch wenn wir sie in einem einzigen Satz zusammenfassen sollten, dann könnten wir auf das so berühmte Wort Karl Rahners zurückgreifen: „Der Christ des 21. Jahrhunderts wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein" Viele Christen, die dank des Zweiten Vatikanischen Konzils zu ihrem Glauben zurückgefunden haben, haben heute das Gefühl, dass man den Männern, die die Institution leiten, nicht anmerkt, dass sie aus einer spirituellen Erfahrung heraus leben (auch wenn sie unter Umständen sehr fromm sind). Und das hat eine lange Vorgeschichte: Es ist der Preis des Rückzugs in sich selbst, den die Kirche im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen hat. Ich habe schon häufiger die prophetischen Worte eines meiner Lieblingsschriftsteller zitiert, des spanischen Dichters Antonio Machado:

„Wenn das religiöse Gefühl in Spanien tot ist [...], dann müssen wir uns fürchten, denn wie sollen wir dann die eiserne Fessel der katholischen Kirche abschütteln, die uns erstickt? Diese spirituell leere, doch organisatorisch hervorragende Kirche wird nur dem Andrängen eines wirklich religiösen Impulses weichen [...] Es ist offensichtlich, dass das Evangelium nicht in der spanischen Seele lebt, zumindest nimmt man es nirgendwo wahr [...] Über der hybriden Mischung aus heidnischem Intellektualismus und Patriziersinn errichtet Rom sein Bollwerk gegen den Geist des Evangeliums [...] Rom, eine Macht, die von Christus nur das übernommen hat, was unverzichtbar ist, um sich vor ihm zu schützen."[2]

Diese Worte stammen nicht von einem Antiklerikalen des Jahres 2000, sondern von einem Gläubigen, der ungefähr dreißig Jahre vor dem II. Vaticanum still gelitten hat. Sie lassen sich in dem Wort des Bischofs Gaillot zusammenfassen: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts". Oder, unter Anspielung auf ein Gleichnis des Evangeliums: Sie dient dazu, die wenigen Schafe, die noch übrig sind (und es sind längst keine 99 mehr), zu zählen, aber nicht dazu, das „verlorene Schaf" zu suchen, das heute auch nicht mehr nur dieses eine ist - es sind viele. Wenn mich ein Bischof hört oder solche Dinge liest, dann sagt er zu mir, man wisse längst, dass die Ideale des Evangeliums in diesem unserem harten Leben immer außerhalb der Realität bleiben. Wenn ich annehme, dass in dieser Antwort

ein Körnchen Wahrheit steckt (eine Wahrheit, die man immer zuerst an sich selbst erfährt), dann möchte ich darauf hinweisen, dass der Schlüssel zu diesem Problem nicht die Frage ist, ob wir diesem Ideal sehr nahe oder im Gegenteil sehr weit von ihm entfernt sind, sondern die Frage (und zwar auch dann, wenn wir vielleicht nicht einmal den ersten Kilometer dieses schmalen Pfades hinter uns gebracht haben), ob die Richtung, in die wir gehen, auch die Richtung des Evangeliums ist, oder ob wir vielleicht in die entgegengesetzte Richtung gehen. Das, was vielen Christen heute Sorgen macht und den Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums erklären kann, ist das Gefühl, dass die Institution in die dem Evangelium entgegengesetzte Richtung geht.

Um aufrichtig zu sein, muss man jedoch auch anerkennen, dass ein Teil der Nicht-Akzeptanz des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Seiten der mächtigsten und konservativsten Gruppierungen innerhalb der Kirche auf die klassische Schuld einiger Linker zurückzuführen ist, die in der Zeit nach dem Konzil aktiv geworden sind: die Verwechslung des „Reiches Gottes" mit dem Reich des Ich; das Aufkommen individualistischer, übereilter und ungeduldiger Forderungen, die mehr auf das eigene als auf das kirchliche Interesse ausgerichtet waren; sowie die weltweite und unkritische Übernahme der allgemeinen Fortschrittsgläubigkeit (die ihre sehr guten, aber auch ihre fragwürdigen Seiten hat), was dazu führte, dass abweichende Meinungen mit dem Fortschritt und nicht mit dem Evangelium begründet wurden.

Eine Erklärung von der anderen Seite aus

Das bisher Gesagte will die Krise für die Menschen in der Kirche verständlich machen. Wenn man für einen anderen Ort und eine andere Leserschaft schreiben würde, müsste man in einer anderen Codierung und aus einem anderen Blickwinkel sprechen: Man müsste versuchen, deutlich zu machen, dass es in der heutigen westlichen Welt Pseudowerte gibt, die mit den christlichen Werten unvereinbar sind. Wenn wir sie zusammenfassend mit dem Programm des Weltkirchenrats - „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" - in Verbindung bringen, lässt sich leicht zeigen, dass der vorherrschende ökonomische Neoliberalismus, der die gesamte Kultur und Politik des Westens prägt, um diese drei Anti-Werte kreist:

- einen Götzendienst des Reichtums, der bewirkt, dass die ganze Wirtschaft darin besteht, mehr zu produzieren, nicht, damit das Produzierte sodann besser verteilt, sondern damit es in größerer Menge und schneller konsumiert werden kann - dies aber widerspricht der Gerechtigkeit des Gottesreichs;
- einen ausgrenzenden Individualismus, der immer größere Waffen braucht, um existieren und sich gegen die Verzweifelten dieser Erde verteidigen zu können - dies widerspricht dem Frieden, wie unsere Welt immer wieder beweist;
- und eine unerbittliche Technokratie, die es als ihre Pflicht ansieht, alles zu tun, was technisch möglich ist, ohne menschliche Rücksichten zu nehmen,

und die letztlich die Vernichtung des Ökosystems zur Folge haben kann.
Eine solche, durch die Massenmedien übermächtige kulturelle Atmosphäre rechtfertigt eine gewisse Unzufriedenheit angesichts der zukünftigen europäischen Verfassung, die sie widerspiegelt. Und sie begeht, was unser Thema betrifft, meiner Ansicht nach zwei entscheidende Sünden:
a) Sie profitiert vom bereits festgestellten Vertrauensverlust der Kirche, um das Christentum und die christlichen Werte oder die Werte des Evangeliums grundsätzlich in Misskredit zu bringen. Die Zeitungen, die in Spanien als die progressivsten gelten, informieren bis zum Überdruss über die Fälle von Kindesmissbrauch in den Vereinigten Staaten (und müssen dies auch tun). Es kommt ihnen aber nicht in den Sinn, darüber zu berichten, dass in demselben Land Priester und Nonnen inhaftiert worden sind, weil sie sich gegen den Irakkrieg (und zuvor gegen den Vietnamkrieg) oder für die Auflösung der so genannten „Escuela de las Américas" eingesetzt haben, in der alle großen Folterknechte Lateinamerikas ausgebildet worden sind. Fakt ist, dass die erstgenannten Informationen unser gutes Gewissen beruhigen, während die letztgenannten es in Frage stellen.
b) Sie nimmt dem westlichen Menschen die Fähigkeit, jene Fragen zu hören, auf die das Christentum antworten zu können glaubt. Das Wort über den „vermittelnden Sinn des Befreiungsprozesses im Hinblick auf die wesentlichen Fragen des Christentums", das in den Anfängen der Befreiungstheologie niedergeschrieben worden ist, ist heute wieder von Bedeutung[3]: Der Verzicht auf diesen Prozess kann den Verzicht auf einen mündigen Umgang mit den christlichen Fragen bedeuten.
Man bedenke nur, dass die Glaubwürdigkeitskrise des Christentums so gesehen als eine Krise erscheint, die auch die Demokratie bedroht. Vor gar nicht langer Zeit hat Vaclav Havel als alter Kämpfer gegen die Diktaturen des Ostens seiner Enttäuschung über die westliche Demokratie Ausdruck verliehen.[4] Und er hat betont, dass sich die Demokratie nicht auf eine Technologie der Macht beschränken darf, sondern eine moralische Dimension besitzt. Andernfalls wird man schließlich denken, dass auch die wirtschaftlichen Fragen lediglich technischer und nicht moralischer Natur sind. Dass auch die Verbrechen, die die Vereinigten Staaten im Irak begangen haben, keine Frage der Moral, sondern eine Frage der Stabilität und der Bekämpfung des Terrors sind. Dass die wachsende Zahl der Armen ein unvermeidlicher natürlicher Prozess und keine Frage der Ethik ist. Von diesem Fatalismus angesteckt wendet sich das offizielle Christentum von den großen Problemen der Menschheit ab (katastrophaler Hunger, unvorstellbare Gewalt, unsägliche Verfolgungen und Folterungen, dazu die Frage nach dem Sinn des Lebens in einer Welt wie dieser) und befasst sich nur mehr mit Fragen der Sexualität, die aber doch nur dann in der richtigen Weise angegangen werden können, wenn sie in den Kontext der anderen großen menschlichen Probleme eingebunden werden. Für diese aber hält man die Entschuldigung bereit, dass es sich um „sehr komplizierte Dinge" handelt - als ob dies für die sexuellen Fragen nicht ebenso zuträfe.

Deshalb glaube ich, dass eine der dringendsten Aufgaben momentan in Folgendem besteht: So, wie das II. Vaticanum gelehrt hat, dass es je nach Entfernung vom christologisch-trinitarischen Zentrum des Glaubens eine „Hierarchie der Wahrheiten" gibt, müsste die Kirche heute verkünden, dass es je nach Entfernung vom Zentrum der Liebe auch eine Hierarchie der moralischen Wahrheiten gibt. Doch wenn der erste Punkt so wenig Beachtung gefunden hat, wie sollte man dann hoffen können, dass es dem zweiten besser ergeht?

Paradigmenwechsel

Die vorangegangenen Überlegungen befassen sich mit denjenigen Aspekten, in denen Christen und Nichtchristen an der gegenwärtigen Glaubwürdigkeitskrise des Christentums beteiligt sind. Doch es wäre ungerecht, nicht zu erwähnen, dass es über die subjektiven Irrtümer hinaus eine Menge objektiver Faktoren gibt, die das Problem verkomplizieren. Wir, die Menschen meiner Generation, haben darin, wie wir den Glauben gelebt, kulturell umgesetzt und formuliert haben, einen beständigen Paradigmenwechsel vollziehen müssen. Die sechziger Jahre waren von der Entdeckung der „Stadt ohne Gott" gekennzeichnet, von der Notwendigkeit, „nach Auschwitz über Gott sprechen" zu lernen und so zu leben, „als ob es Gott nicht gäbe" (D. Bonhoeffer). Im darauf folgenden Jahrzehnt blühten sodann die Sprache der „Kirche der Armen", die Befreiungstheologie und die Erfahrung der Begegnung mit Gott in den Ausgestoßenen dieser Erde. Diesen beiden folgte der Auftritt der Postmoderne mit ihrer Desillusionierung, ihrem Verzicht auf die Metaerzählungen, ihrem sanften Narzissmus und ihrem schwachen Denken, das einen schwachen Kompromiss hervorbrachte. Fast unmittelbar danach musste man sich ernsthaft mit dem Problem der Weltreligionen und der Notwendigkeit auseinandersetzen, sie zu kennen, zu lieben und die Welt mit ihnen gemeinsam zu gestalten, und man musste sich fragen, worin ihre theologische Bedeutung lag, um später mit ihnen in einen Dialog eintreten zu können. Gleichzeitig mit dieser Aufgabe wurde man sich der Unterdrückung der Frau in der Kirche und der Notwendigkeit stärker bewusst, eine feminine (eher als eine feministische) Theologie zu erarbeiten. Auch die neue Form des Imperialismus, die sich hinter dem attraktiven Namen „Globalisierung" verbirgt, kann das Christentum nicht gleichgültig lassen. Die Einsamkeit, in der viele Christen ihren Glauben leben, hat uns gezeigt, wie wichtig brüderliche Gemeinschaften für ein Leben aus dem Glauben sind, zumal in einer kirchlichen Institution, die nach außen hin wenig brüderlich wirkt; und so entstanden Bewegungen und Gemeinschaften der einen wie der anderen Richtung ... All diese Aufgaben sind zu zahlreich und zu schwierig, vor allem wenn wir bedenken, dass nichts, was in der Geschichte entsteht, so wunderbar es auch sein mag, nicht in eine Erbsünde verstrickt ist, von der es geläutert werden muss. Und dass Rom eher dazu neigt, die Träger der Erbsünde zu verdammen als sie zu christianisieren und zu retten.

Schluss

Unter diesen Umständen ist es unmöglich, Prognosen über die Zukunft der Kirche anzustellen. Der Gedanke liegt nahe, dass sie in der westlichen Welt zahlenmäßig immer mehr an Bedeutung verlieren wird. Das wäre nicht schlimm, wenn sie sich infolgedessen auch immer stärker auf den Geist des Evangeliums besinnen würde, statt sich in Sektiererei oder Ghettoisierung zu flüchten. Wenn Christen mit der Institution brechen, zerfallen sie in unfruchtbare Splittergruppen. Wenn sie es nicht tun, gelingt es ihnen vielleicht, der Gesellschaft das Bild einer vielfältigen Kirche zu vermitteln und schließlich zum Sauerteig einer neuen Masse zu werden. Doch ihnen muss bewusst sein, dass ihr Schicksal sterben kann wie das Weizenkorn, ohne dass sie die Frucht dieses Todes sehen werden - eine Frucht, die in Wirklichkeit die neue Aussaat ist. Dabei aber können sie sich auf die zahlreichen Zeugnisse derjenigen stützen, die ihnen in dieser rebellischen Gläubigkeit vorangegangen sind und von denen ich zum Abschluss nur ein Beispiel anführen möchte, Worte aus einem Brief M. Blondels an A. Valensin, die dem Evangelium ein anderes Gesicht geben, als die Grausamkeit der römischen Kurie ihm hat verleihen wollen:

„Die Vorsehung schickt uns auf die passiven Wege der Verlassenheit. Die Methode des Kalvarienbergs hat die Bergpredigt erst fruchtbar werden lassen. Lieben wir also jene, die uns, anders als sie denken, für die Natur, für alles menschliche Gebaren, für alle berechtigten Hoffnungen sterben lassen, um uns zu fügsamen und geläuterten Werkzeugen zu machen."

Diesen Brief schrieb Blondel 1913. Fast einhundert Jahre später hat sich in der römischen Kurie schmerzlich wenig verändert. Dennoch haben während dieses Jahrhunderts Zeugen wie der oben zitierte gelebt. Und das, so paradox dies auch scheinen mag, ist das einzig glaubwürdige Christentum.

[1] Vgl. Johann Baptist Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; José Maria Castillo, *Víctimas del pecado*, Madrid 2004.

[2] Antonio Machado, *Complementarios*, Buenos Aires 1968, 166ff.

[3] Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973 (Montevideo 1971), 143.

[4] *El País*, 17. November 2004.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

„Die Permanenz des Theologisch-Politischen" (C. Lefort)

Chancen und Gefahren für das Christentum in der gegenwärtigen Krise der Demokratie

Jürgen Manemann

Die Krise der Demokratie als Herausforderung des Christentums

Das Wort „Krise" avanciert mehr und mehr zum Schlüsselwort der ökonomischen und geistigen Signatur unserer Zeit: Es ist nicht nur die Rede von der Beschäftigungskrise, der Krise des Moralischen, der Krise des Politischen, der ökologischen Krise, sondern auch von der Kirchen-, ja sogar von der Gotteskrise. Wir leben also in einer krisengeschüttelten „Weltgesellschaft" (U. Beck). Nicht zuletzt seit dem 11. September 2001 hat sich diese Krisensituation noch weiter verschärft, und so verwundert es nicht, dass neue Politiken der Identität und Differenz in demokratischen Gesellschaften entwickelt werden, in denen auch Religion, insbesondere das Christentum, als ein Identitäts- und Unterscheidungskriterium neue Valenz erhält. Dieses Interesse ist jedoch alles andere als unproblematisch. Um die Gefahren wahrzunehmen, die sich aus dieser Krisensituation für das Christentum ergeben, muss das Verhältnis von Christentum und Demokratie neu bestimmt werden.

Demokratische Gesellschaften stellen für das Christentum gegenwärtig eine zweifache Herausforderung dar: Einerseits muss das Christentum sich gegen eine radikale Privatisierungstheorie zur Wehr setzen, die unterstellt, dass Aufklärung und Moderne notwendigerweise zu einer strikten Depolitisierung des Christentums führen. Andererseits ist das Christentum durch Entprivatisierungsversuche bedroht, in denen es zu einer neuen Waffe im „Kampf der Kulturen" (S. Huntington) pervertiert wird. Wie Christinnen und Christen sich in dieser Spannungsgeladenheit positionieren, hängt davon ab, ob sie der Religion in der nachmodernen Gesellschaft eine therapeutische oder aber eine kritische Funktion zuschreiben, ob sie die Aufgabe der Religion darin sehen, den Menschen zu helfen, innerhalb der bestehenden Ordnung besser zu funktionieren, oder darin, das zur Sprache zu bringen, „was mit der Ordnung an sich nicht stimmt", und „einen Raum für abweichende, kritische Stimmen" zu etablieren.[1]

Subjektwerdung heißt Zur-Sprache-Kommen

Eine theologische Perspektivierung der gegenwärtigen Krisensituation, die auf das kritisch-befreiende Potential des Christentums zielt und einer strikten Privatisierungstheorie widerspricht, ist gut beraten, zunächst die Krise der Theologie in den Blick zu nehmen. Diese hängt mit einer eigentümlichen Ortlosigkeit der Theologie in der nachmodernen demokratischen Gesellschaft zusammen. Ein Blick auf den theologischen Diskurs in Deutschland veranschaulicht das Gemeinte: Anstatt die Frage nach dem Ort der Theologie in der Gesellschaft auf der Basis nachidealistischer Subjekttheologien, etwa der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie, neu zu reflektieren, flüchten Theologen zunehmend in Begriffssysteme. Im Zuge dieser Entsubjektivierungsprozesse wird zwar über Freiheit reflektiert, aber dem Wort „Befreiung" wird allenfalls ein sekundärer Stellenwert zugesprochen. Dass diese Systemtheologien in die Krise geraten, ist nur allzu offensichtlich, denn eine derartige Rede über die Freiheit verliert ihre Bedeutung für die Menschen mehr und mehr, bleibt sie doch einem allzu abstrakten Konzept verhaftet, so dass die objektive gesellschaftliche Tendenz, die reale Leiden produziert, diese Freiheitsrede mühelos unter sich begraben kann. Mitunter drängt sich gar der Verdacht auf, dass Theologinnen und Theologen sich in der bürgerlichen Gesellschaft nur allzu gern mit der Rolle des Akademikers begnügen, anstatt dem transformierenden Anspruch zu entsprechen, der auf dem Boden einer organischen Intellektualität entsteht. John Deweys Aussage über die Philosophie wäre in dieser Krisensituation theologisch zu wenden: Theology „recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of [theologians], and becomes a method, cultivated by [theologians], for dealing with the problem of men."

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, wäre Theologie wieder stärker als ein Hilfsmittel auszuarbeiten, das den Stimmlosen eine Stimme gibt. Zu den „Quellen des Selbst" (Ch. Taylor) kommt eine Theologie nämlich nicht über systemisch-idealistische Philosophien, sondern nur, wenn sie vom alltäglichen, oft versteckten oder gar als banal abgetanen Leiden spricht. Ihre politische Aufgabe bestünde primär darin, Menschen zu helfen, ihre Gedanken und Gefühle zur Sprache zu bringen. Dieses Zur-Sprache-Bringen ist Widerspruch gegen die Meinungsverdrehungen in den Meinungsumfragen und Arbeit an der Sichtbarmachung von Leiden, über die der Leidende nicht spricht, entweder, weil er sie als unwichtig für andere erachtet, sie ihm vielleicht unbewusst sind oder er sie einfach mitzuteilen vergisst.[2] Eine solche Arbeit könnte „die demokratische Melancholie" (P. Bruckner) durchbrechen helfen.[3] Sie wäre nicht nur ein Schritt zur Demokratisierung der Demokratie, sondern auch zur *Demokratisierung der Theologie.* Es dürfte klar sein, dass damit noch lange nicht die Mechanismen von Leiden abgeschafft sind, dennoch wird man dieser Offenlegung nicht ihre Wirkung absprechen können.

Durch diese sokratische Arbeit des Zur-Sprache-Bringens würde die christliche Theologie eine Scharnierfunktion zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre wahrnehmen und Motor humaner gesellschaftspolitischer Transforma-

tionsprozesse werden. Im Zuge der Repolitisierung des Privaten und der Renormativierung der Öffentlichkeit würde die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontiert werden.[4] Die damit einhergehenden ekklesiologischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Die Kirchen müssten sich mehr als *public churches* und weniger als Lieferanten einer *civil religion* verstehen.[5]

Motor der Selbstreflexivität: das Nichtidentische

Die Pragmatik, die diese Überlegungen grundiert, verdankt sich der Einsicht in die pathische Dimension des Monotheismus, die auf die Anerkennung fremden Leids zielt. Durch die Forderung der Anerkennung fremden Leids wird die Theorie und Praxis von der Gerechtigkeit bzw. Gleichheit in der liberalen Gesellschaft immer wieder neu im Blick auf das Problem des Nicht-Identischen befragt. Von ihr aus ergeht die Forderung, die Eigenperspektive der Individuen zu berücksichtigen. Das Hörbarwerden ihrer Klagen, mit denen sie auf eine eingewöhnte Gleichheitspraxis reagieren, ist Motor der Selbstreflexivität.[6] Die egalitäre Einstellung der Mitglieder demokratisch verfasster Gesellschaften wird durch dieses individuelle Gerechtwerden vervollständigt. „Individuelles Gerechtwerden heißt hier, mit dem anderen gegen das zu reagieren, wogegen er leidend und klagend reagiert."[7] Die Idee der Moralität, die sich darin artikuliert, entstammt nicht der Idee der Gleichheit, sondern gründet in Nähe, beruht auf einem Solidaritätsgefühl, besitzt also leibhaften Charakter. Eine solche Moralität entspringt einem negativen Universalismus, der das Axiom enthält, „daß es kein Leid gibt, das uns nicht angeht" (P. Rottländer). Der biblische Monotheismus zielt somit auf die Dignität des Menschen in seiner Singularität. Dafür steht nicht zuletzt das Buch Ijob. Von dieser Tradition ausgehend, machte Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" darauf aufmerksam, dass Christus kennen heißt, den einzelnen Menschen in seiner unendlichen Würde anzuerkennen.
Würde die Theologie sich diesen Aufgaben widmen, so könnte sie kommunikative Energien in der Gesellschaft freisetzen und dadurch das demokratische Projekt stabilisieren helfen, weil der Bestand moderner demokratischer Institutionen an den kommunikativen und narrativ-memorativen Energien hängt, die die einander als Gleiche anerkennenden Bürger in dieselben stecken.[7]

Memoria passionis

Diese Energien sind allerdings durch Prozesse der Ökonomisierung und Technisierung ständig gefährdet. Selbst die Politik droht, zum bloßen Geschäft oder zur bloßen Technik zu pervertieren. Sie wäre deshalb gut beraten, sich den Erinnerungen und Erzählungen des Christentums nicht zu verschließen, steckt doch in ihnen durchaus das Potential, Politik aus den Fesseln der Ökonomie und der

Technokratie zu befreien. Johann Baptist Metz hat diese befreiende Interdependenz zwischen Religion und Politik durch einen Rekurs auf die bekannte Geschichte Walter Benjamins von der schachspielenden Puppe erläutert, die er folgendermaßen umerzählt: als „Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegte, doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Zu diesem Kampf lässt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen [und ökonomischen, J.M.] Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralisch-religiöse Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg versinnbildlicht das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in den fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als klein und häßlich gilt und sich besser nicht blicken läßt."[9]

Die Voraussetzung zu dieser Emanzipation ist eine neue Verbindung von Politik und Moral. Diese meint nicht einen Rückfall „in die politische Kanonisierung eines bestimmten Moralsystems"; sie intendiert auch nicht „einen ‚totalitären' Zusammenprall von politischer und ethischer Praxis". Sie erfordert vielmehr „die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch eine radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Aufrichten der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her."[10] So würde der „Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung" widerstanden werden. „Denn nur die Selbständigkeit der politischen Dimension eröffnet die Möglichkeit humaner Zukunft."[11]

Das Messianische und das Politische

Der Ort, an dem das Christentum dieses Potential entfaltet, ist die Sphäre der Zivilgesellschaft.[12] Die Zivilgesellschaft ist der Motor der Demokratie. Sie ist das „organisatorische Substrat [...], in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus."[13] Die Zivilgesellschaft ist eine „konfliktive Sphäre der Selbstorganisation und Artikulation aller sozialen Kräfte"[14]. Basierend auf der institutionellen Differenz zwischen Staat und ziviler Gesellschaft, ist die Zivilgesellschaft „Quelle von Dissidenz, Innovation und öffentlicher Revision in Permanenz"[15]: Ort der Subpolitik. Subpolitik unterscheidet sich von Politik dadurch, dass sie - im Gegensatz zu regelgeleiteter Politik - regelverändernd wirkt.[16] Voraussetzung für die Instituierung eines solchen Ortes ist der Verzicht auf jede noch so schwache Suggestion von Einheit.[17] In den konfliktiven Auseinandersetzungen entstehen neue moralische

Perspektiven, welche dazu zwingen, andere Standpunkte einzunehmen. Selbst dann oder gerade dann, wenn keine Konsense erzeugt werden und zur Entscheidung auf das Recht zurückgegriffen werden muss, werden Gesellschaften, in denen solche Diskurse möglich sind, zu Trägern einer „erweiterten Denkungsart" (I. Kant).[18] Erlahmt diese Vitalität der Zivilgesellschaft, geht dem Diskurs der Atem aus.

Für demokratische Gesellschaften ist deshalb eine Krisensituation, eine Situation der Ungewissheit, konstitutiv. Diese strukturell bedingte Ungewissheit setzt eine neue Empfänglichkeit für Unbekanntes frei.[19] In diesem Sinne hat die moderne Demokratie nicht, wie häufig kolportiert wird, im Zuge ihrer Genese die Dimension des Anderen abgeschafft, sondern nur seine Gestalt verändert. Sie geht zwar einher mit einem Verlust des Religiösen, der in der Tat auch ein Risiko darstellt, aber ebenso eine Errungenschaft.[20] Politik und Religion stehen weiterhin in einem unauflöslichen Beziehungsgeflecht. Durch die Religion wird Politik davor bewahrt, in der Illusion einer reinen Immanenz zu leben.[21] Die Religion erinnert Politik an die Notwendigkeit, eine Leerstelle freizuhalten:

„Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messiah. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles übrige ist Pragmatismus."[22]

Das Messianische befreit von jeglichem Integralistischen: „Genannt ist damit eine Öffnung auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit."[23] Das Messianische als das Kommen des anderen kann aber „nur dort als besonderes und einzigartiges Ereignis hervortreten [...], wo keine Vorwegnahme den anderen kommen sieht"; nur dort, wo der andere uns als Anderer jederzeit überraschen kann.[24]

Die messianische Hoffnung richtet sich gegen Verwurzelungen. Abraham wird geboten, sich aufzumachen, ohne zu wissen, wohin. Produktive Ungewissheit ist nicht ein Thema, das erst im Zeitalter der nachmodernen Gesellschaft entdeckt

Der Autor

Jürgen Manemann, geb. 1963 in Lingen/Ems, Dr. theol., ist seit 2004 Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität Erfurt. Er ist Herausgeber des Jahrbuchs Politische Theologie. Veröffentlichungen u.a.: „Weil es nicht nur Geschichte ist". Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht (Münster 1995); Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (Münster 2002); Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung (Mainz 2005). Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt. E-Mail: juergen.manemann@uni-erfurt.de.

wird. Die biblische Alternative zum Ort als Verwurzelung ist aber nicht die Ortlosigkeit im Sinne bloßer Mobilität. Der messianisch grundierte Glaube ist nicht ortlos, aber der Ort, um den es hier geht, ist nicht der der Nation, auch nicht der der U-topie, sondern der der „Heterotopie" (M. Foucault), welcher im Diesseits erfahrbar, aber dennoch anders ist, der - um mit E. Lévinas zu sprechen - „jenseits des Seins" in dem Sinne ist, dass er „anders als Sein geschieht". Mit ihm wäre zudem ein Ort bezeichnet, der an eine spezifische Heterochronie gebunden ist. Insofern gehört zur Erfahrung eines heterotopischen Ortes die Unterbrechung des herkömmlichen Zeitgefühls. Der Ort, an dem die Zeit zerspringt, so E. Lévinas, ist die Entdeckung des Menschen in seiner Nacktheit, in seiner Bedürftigkeit. Dieser Ort bedeutet aber nicht Beheimatung, sondern Krise im Sinne einer produktiven Heimatlosigkeit - eine Ungewissheit für mich, die jedoch für den Anderen eine Gewissheit aufblitzen lässt, die nur wenig mit den heute geforderten Gewissheiten zu tun hat.

Echte Politik versus Post-Politik

Theologie, die messianisch grundiert ist, setzt auf die Transformation des Politischen durch Subpolitik.[25] Dazu bedarf es neuer Formen des politischen Lebens und neuer politischer Strukturen; ohne sie wird es auch in Zukunft keine humanen Kulturen mehr geben. Christliche Theologie plädiert auf der Basis der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* für ein politisches Bewusstsein *ex memoria passionis*, für ein politisches Handeln aus den Leidensgeschichten der Menschen.[26] Dadurch gelingt es ihr, die Gefahren einer Gesellschaft zu durchbrechen, die auf einer funktionalen Differenzierung beruht und das Ganze nicht mehr in den Blick zu nehmen vermag. Das Partikulare und das Ganze werden dadurch neu korreliert, da das Partikulare in zweifacher Weise das Ganze betrifft: Erstens kann der Leidende unterstellen, dass jeder andere seinen Schmerz, sein Leiden auch nicht erfahren möchte und ablehnt; zweitens zielt die damit einhergehende Veränderung auf das Ganze, weil es das Ganze neu orientiert. Erst dann wäre von „eigentlicher Politik" zu reden. Hingegen steht zur Zeit das hoch im Kurs, was „Post-Politik" genannt wird, eine Politik, die den ganzen Apparat von Experten, Sozialarbeitern usw. mobilisiert, um die Gesamtforderung einer partikularen Gruppe auf Partikularität zu reduzieren.[27] Postpolitik bezeichnet die Verhinderung des Einflusses konkreter politischer Forderungen auf das System. „Echte Politik" (S. Žižek) würde an der Veränderung der Parameter arbeiten, die als „möglich" und „real" charakterisiert sind, wäre also die Kunst des Unmöglichen, mithin messianische, d.h. unterbrechende Politik.

Die Renaissance des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind

Die gegenwärtige Krise demokratischer Gesellschaften ist nicht zuletzt durch Bedrohungsängste und Forderungen nach dualistischen Gewissheiten markiert.

Beide sind eine Gefahr sowohl für die Demokratie als auch für das Christentum. Gegen die dualistischen Verschärfungen ist an die fundamentale kulturelle Funktion des Monotheismus zu erinnern, die in dem Bekenntnis zu einem einzigen Gott besteht, das den Grund dafür legt, „die *Wirklichkeit als Einheit* zu begreifen und für die Menschheit mit einer *universalen Geschichte* zu rechnen. Der Monotheismus hat seinen primären Sinn gerade nicht in der bloßen Behauptung, daß es nur einen Gott gebe statt vieler, sondern in seiner Bestimmung der menschlichen Welt: daß sie nicht gespalten sein soll im Widerstreit göttlicher Mächte und in der Verteilung unterschiedlicher Herrschaftsregionen, nicht zerrissen in einem unüberwindbaren Dualismus von Licht und Finsternis, von gutem und bösem Sein, nicht endgültig pluralisiert in der antagonistischen Selbstbehauptung der Völker."[28] Der Monotheismus kann als Gegenbewegung zu allen gewalttätigen Formen des Dualismus ausgelegt werden. „Gott ist der einzige / Gott ist größer" - dieser Satz fordert zur Dekonstruktion von Absolutheitsansprüchen auf, die zu einer Politik führen, welche Anderen das Lebensrecht abspricht und in Vernichtung kulminiert.

Im Zuge der gegenwärtigen antiuniversalistischen Affekte erscheint das Politische erneut als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Die Voraussetzung einer Politik der Feindschaft ist ein gnostisch-dualistisch angeschärftes Christentum, von dem aus ein „Wertemanichäismus" (J. Rüsen) abgeleitet wird, auf dessen Grundlage eine Einheit zementiert werden soll, die in ihrem Kern antidemokratisch ist, da sie ein Volk reklamiert, das als „Eines" vorgestellt wird. Das empirische Volk setzt sich jedoch aus den „Vielen" zusammen. Es ist „das Volk aus Fleisch und Blut mit seinen Individuen"[29]. Mit der Rede vom Feind und vom Volk geht ein Totalitarismus einher; während Demokratie wesentlich dissensorientiert ist. Nur der Dissens garantiert die Freiheit aller Bürger, d.h. die Freiheiten des Dissidenten gegenüber dem Souverän und der Mehrheit gegenüber sich selbst. Der Allgemeinwille ist nie als Volkswille unvermittelt fassbar: „Was durch den Wahlvorgang also tatsächlich repräsentiert wird, ist [...] die der Zusammenzählung vorgängige Fragmentierung, Teilung und Konfliktualität der Zivilgesellschaft [...]."[30] Demokratie bedeutet „normative Desintegration" (H. Dubiel). Die Demokratie ist das Versprechen, das wirkliche Volk als „das Ensemble der streitenden Individuen" ernst zu nehmen.[31] Dazu bedarf es der Stärkung der Zivilgesellschaft, die der Ort der Subjektwerdung des Individuums ist. Von hier aus wäre auch eine neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Demokratie auszuarbeiten. Christentum und Demokratie sind in ihrer Anerkennung der Singularität des Anderen kompatibel. Nicht die abstrakte Volkssouveränität steht somit im Vordergrund, sondern die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein. So wird deutlich, dass Demokratie nicht einfach eine bestimmte Regierungsform ist, sondern eine Art, zu sein: „Democracy needs to be reconceived as something other than a form of government: as a mode of being that is conditioned by bitter experience [...]."[32] Wenn also aus theologischer Perspektive nach einer Verhältnisbestimmung von Religion und Demokratie gefragt wird, so sollte diese Frage nicht, wie üblich, als die nach dem Verhältnis von Religion und

einer staatlichen Ordnung verstanden werden. Demokratie ist eben nicht einfach eine Staatsform, sondern eine Lebensweise.

Demokratische Gesellschaften begründen sich deshalb durch eine institutionalisierte Infragestellung: „Die historische Einzigartigkeit der modernen Demokratie besteht gerade in einer Organisationsform, die sie dazu bestimmt, auf einen unabschließbaren Kreis von Fragen immer gegensätzlichere Antworten zu geben. Demokratie ist sozusagen die institutionalisierte Form des öffentlichen Umgangs mit Ungewißheit."[33] Diesem Demokratieverständnis liegt ein Antifundationalismus zugrunde.[34] Mit diesem Terminus wird das Paradox einer negativen Grundlegung bezeichnet, die auf der Artikulation einer Erfahrung basiert, „in der dasjenige, ‚was uns verwurzelt, uns Boden unter den Füßen gibt, uns zugleich, im selben Zug, entwurzelt und den Boden entzieht', in der Hier und Außerhalb, Anwesenheit und Abwesenheit sich in neuer Weise zusammenfügen."[35]

Religionen können für die Gesellschaft und die Politik eine Versuchung darstellen, diese Öffnung zu schließen, sie haben freilich auch das Potential, diese zu garantieren, indem sie dafür Sorge tragen, dass die Politik sich nicht auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt und in der Illusion einer reinen Immanenz lebt.[36] Die Gesellschaft ist aus diesem Grund auf Symbolisierungen angewiesen, die eine *Quasi*-Einheit ermöglichen. Nun ist aber das Politische *eine* Art der Symbolisierung, Religion bietet eine andere. Anders als das Politische setzt Religion nicht die Gesellschaft in eine Form. Religion ist Weltstiftung in der Weise, als sie die Welt als Welt durch die Erinnerung an eine andere Welt stiftet. Das Eingedenken einer anderen Welt darf nicht dualistisch missverstanden werden. Mit ihr geht deshalb keine Depravation der gegenwärtigen Welt einher, fordert sie doch gerade zur Arbeit an Weltwerdung heraus. Die Gesellschaft erfährt dadurch eine Konfrontation mit etwas, das sie nicht selbst produziert. Diese Konfrontation ist die *conditio sine qua non* von Selbstreflexivität, die immer eine gewisse Exterritorialität voraussetzt. „Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genauso wie die Philosophie und noch vor dieser, wenngleich in einer Sprache, die letztere nicht zu der ihren machen kann."[37] Allerdings haben „die avancierten Gesellschaften längst damit begonnen [...], die kulturellen Bedingungen ihrer Existenz selbst zu produzieren"[38]. Wenn die Kultur jedoch zukünftig nur noch auf das Selbstproduzierte reduziert werden würde, so wäre ihre transformierende Wirkung verschwunden.

Die Permanenz des Theologisch-Politischen

Gefordert ist eine Permanenz des Theologisch-Politischen in der modernen Demokratie; zu widerstehen ist hingegen einer Restauration eines Politisch-Theologischen, die bloß an der Destruktion des Subjekts partizipiert.[39]

Demokratische Gesellschaften zeichnen sich durch eine Dekorporierung der

Macht aus, die von niemandem mehr verkörpert, sondern lediglich auf bestimmte Zeit ausgeübt wird. Würde die Leerstelle der Macht in neuer Weise mit einem Körper besetzt und die Einheit substantialisiert, so würde die Demokratie in einen Totalitarismus umkippen.

Um diesen Versuchungen zu widerstehen, darf Politik nicht auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt werden. Aus theologisch-politischer Perspektive betrachtet, könnte dem biblischen Bilderverbot in diesem Zusammenhang eine Wächterfunktion zukommen. Anders als das Repräsentationsverständnis im Sinne der parlamentarischen Demokratie zielt eine solche theologisch-politische *Relecture* auf die Repräsentation einer Autorität, die der Konsensbildung in demokratischen Diskursen vorausliegt: die Autorität der Leidenden.[40] Bei der Repräsentation der Autorität der Leidenden handelt es sich aber nicht um eine Verkörperung politischer Macht, sondern um die Verkörperung politischer Ohnmacht.[41] Und so wie es ein Bilderverbot bei der Repräsentation politischer Macht gibt, insofern sie eine Leerstelle ist, so gibt es auch ein Bilderverbot hinsichtlich der Repräsentation politischer Ohnmacht. Diese Leerstelle entlastet nicht, sondern ist Voraussetzung für eine Auseinandersetzung um das Handeln, lässt sie es doch nicht zu, dass das Legitimieren in Eigengesetzlichkeit erstarrt.[42] Ein solches Repräsentationsverständnis ist reduktiv und induktiv, d.h., es reduziert das Leben der Menschen untereinander auf das Essentielle und induziert damit eine neue Komplexität, da der Reduktion des Lebens auf ein handliches Maß widerstanden und so gerade Bekanntes transformiert wird. Die biblisch fundierte Solidarität, die einem solchen Repräsentationsverständnis zugrunde liegt, ist zudem universal in dem Sinne, als sie sich nicht nur auf die gegenwärtig Leidenden erstreckt, sondern auch auf die bereits untergegangenen. Als solche stellt sie eine Herausforderung dar für eine Gesellschaft, die immer mehr Gegenwart und Zukunft zu Wertbegriffen macht. Aufgrund seiner memorativen Verfasstheit klagt das Christentum ein universales Verständnis von Demokratie ein, das das Wahlrecht auch auf die Toten ausdehnt, d.h. den Toten eine Stimme gibt.[43] Der Gott, der von sich sagt, er sei das rettende Ende, ist nicht nur ein Gott der Lebenden, sondern auch einer der Toten. Dieser Gott fordert dazu auf, Anwalt der Untergegangenen zu sein, ein Anwaltsein, das die notwendige Bedingung einer Humanität ist, aus der eine Moralität erwächst, die diejenigen, die - egal an welchem Ort - unterzugehen drohen, in das Zentrum des Interesses rückt. Ein derartiger Humanismus geht durchaus konform mit dem Ethos der Demokratie, wie ein Blick auf die Menschenrechte - das generative Prinzip der Demokratie - zeigt, denn diese sind nicht einfach nur ein Code, sondern in gewisser Weise eine „Kriegserklärung an die Unterdrückung, an den Wahnsinn, die Sklaverei“[44].

[1] Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt 2003, 7.

[2] Vgl. dazu: Pierre Bourdieu, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997, 795.

[3] Vgl. Thomas Polednitschek, *Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes*, Berlin 2003.

[4] Vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 5f.

[5] Vgl. dazu: Karl Gabriel, *Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit*, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 11: Öffentlichkeit, Neukirchen-Vluyn 1996, 31-51, 33.

[6] Vgl. Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin 2000, 35.

[7] Menke, aaO., 38.

[8] Vgl. Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt 1994, 9. 47.

[9] Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz [4]1984, 91f.

[10] Ebd., 90.

[11] Ebd., 91.

[12] Zum Zusammenhang zwischen diskursiver Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft: vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt [3]1993, 399-467.

[13] Gabriel, aaO., 46f.

[14] Dubiel, aaO., 76.

[15] Ebd.

[16] Vgl. Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt 1993, 207.

[17] Vgl. Dubiel, aaO., 113.

[18] Vgl. Seyla Benhabib, *Gefährdete Öffentlichkeit*, in: Transit 13 (1997), 26-41.

[19] Vgl. Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien 1999, 54.

[20] Vgl. ebd., 56.

[21] Vgl. ebd., 47.

[22] Agnes Heller, *Politik nach dem Tode Gottes*, in: Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2: Bilderverbot, Münster 1997, 68-87, 87.

[23] Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt 2001, 9-106, 32.

[24] Das Messianische bestätigt nicht einfach unsere bürgerliche Zukunft, bestärkt sie nicht, prolongiert sie nicht ins Ewige hinein. Sie tut ihr nichts hinzu, sondern unterbricht sie: Vgl. Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz [4]1984, 10.

[25] Vgl. Beck, aaO.

[26] Metz, *Glaube*, aaO., 92.

[27] Vgl. Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt 2001; dazu Polednitschek, aaO.

[28] Hans Zirker, *Monotheismus und Intoleranz*, in: Konrad Hilpert/ Jürgen Werbick (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995, 95-117, 95f.

[29] Paolo Flores d'Arcais, *Ist Amerika noch eine Demokratie?*, in: Die Zeit, 20. Januar 2005.

[30] Oliver Marchart, *Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet*, in: André Brodocz/ Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen 2001, 161-191, 179.

[31] Flores d'Arcais, aaO.

[32] Sheldon S. Wolin, *Fugitive Democracy,* in: Seyla Benhabib (Hg.), Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, Princeton 1996, 31-45, 43.

[33] Dubiel, aaO., 73.

[34] Vgl. Marchart, aaO., 166.

[35] Hans Scheulen/Zoltan Szánkay, *Zeit und Demokratie,* in: Lefort, aaO., 9-30, 18.

[36] Vgl. ebd., 47.

[37] Lefort, aaO., 45.

[38] Dubiel, aaO., 149.

[39] Vgl. Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus,* Münster 2002.

[40] Vgl. Johann Baptist Metz, *Bemerkungen zum „Katholischen Prinzip" der Repräsentation,* in: Rainer/Janßen (Hg.), aaO., 303-307, 304.

[41] Vgl. ebd., 305.

[42] Vgl. ebd., 306.

[43] So betont Metz im Anschluss an Chesterton: vgl. ders., *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz,* in: CONCILIUM 5 (1984), 382-389, 384.

[44] Pascal Bruckner, *Die demokratische Melancholie,* Hamburg 1991, 171.

Krise des Christentums – Krise Europas?

Martha Zechmeister

Am 1. Mai 2004 wurden zehn neue Mitgliedsländer, acht von ihnen Länder des ehemaligen kommunistischen Ostens, in die Europäische Union aufgenommen. Die Demarkationslinie des „Eisernen Vorhangs", die Europa bis 1989 durchschnitt, ist damit politisch definitiv überwunden. Auch wenn die Länder orthodoxer Traditionen noch weitgehend ausgeschlossen bleiben, so scheint die Vision, die Johannes Paul II., den polnischen Papst, vom Beginn seiner Amtszeit bewegte, ihrer Realisierung nahe zu sein: ein aus den großen Traditionen des Westens und des Ostens geeintes christliches Europa. Ein anderes Faktum jedoch ernüchtert schlagartig alle Hoffnungen auf ein Europa, das seine christliche Tradition als gemeinsame Wurzel und einigendes Band anerkennen würde. Am 29. Oktober 2004 unterzeichneten die Staats- und Regierungschefs aller Mitgliedsländer den Entwurf zur ersten Verfassung der europäischen Union, der damit in den zweijährigen Ratifizierungsprozess eingetreten ist. Die vehementen Forderungen des Papstes, der Kirchen, der Theologen, aber auch einzelner Staaten, wie Irland oder Polen, verhallten ungehört. Im Text der künftigen Verfassung, die über den Pragmatismus hinaus „europäische Identität" stiften möchte, findet sich weder ein Bezug auf Gott noch auf die jüdisch-christliche Tradition.

Solche, die Europa - und das Christentum - von außen betrachten, reagieren erstaunt. So konstatiert Joseph Weiler, amerikanischer Jude und Europarechtler, eine „Christophobie" der Europäer, ein unverständlich verkrampftes Verhältnis zu ihrer christlichen Geschichte. Er weist es als beleidigend zurück, wenn die Verleugnung eines essentiellen Teiles europäischer Identität mit der Toleranz Juden und Muslimen gegenüber begründet wird. Unter der Maske weltanschaulicher Neutralität werde eine bestimmte Weltsicht, der Säkularismus, allen aufoktroyiert. Europa predige liberalen Pluralismus und praktiziere den „konstitutionellen Imperialismus" einer bestimmten Tradition, der französisch laizistischen. Wahre Pluralität müsse aber auch solchen europäischen Traditionen Raum geben wie der polnischen, dänischen oder deutschen, die ganz andere Symbolordnungen und Regelungen für die Beziehung von Kirche und Staat gefunden haben.[1]

Mit Fug und Recht begehren die Kirchen gegen die Verbannung Gottes aus dem öffentlichen Raum auf. Keiner, auch nicht die Kirchen, möchte leugnen, dass die Errungenschaften europäischer Aufklärung vielfach gegen den Herrschaftsan-

spruch der Kirchen ertrotzt werden mussten. Doch die dialektische Beziehung von Menschenrechten, Demokratie und Freiheit, dem „Erbe der Aufklärung", zu ihrem christlichen Wurzelgrund nicht zu bedenken, bleibt sträflich seicht.[2] Darüber kann auch die Allerweltsformulierung in der Präambel der Verfassung nicht hinwegtäuschen: „schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas". Europa scheint sein Gedächtnis verloren zu haben, Opfer einer fortschreitenden kulturellen Amnesie zu werden. Fraglich bleibt, ob einem Europa, dem seine „anamnetische Tiefenstruktur" abhanden kommt, noch ausreichende Ressourcen des Widerstands gegen die zunehmende Kommerzialisierung seiner Werte zur Verfügung stehen. „Demokratie wurzelt im Konsens, das Ethos der Demokratie im Gedächtnis."[3]

Jedoch nicht nur muslimische Theokratien, sondern auch die gegenwärtige US-amerikanische Politik lehren uns: Die Berufung auf Gott, auch die auf den Gott Jesu Christi, ist gefährlich und missbrauchbar! Es ist genau zu klären, was denn im europäischen Kontext mit dem „Gottesbezug" eingeklagt werden soll. Handelt es sich um mehr als den Selbstbehauptungsreflex der Kirchen, die gerade angesichts schwindender Mitgliederzahlen ihre gesellschaftliche Stellung sichern möchten? Geht es darum, eine „christliche Leitkultur" für Europa zu definieren, die vor allem dazu dient, die Fremden, die Anderen - vor allem die Muslime - aus Europa auszugrenzen? Will das Christentum das Substrat für eine „europäische Zivilreligion" abgeben, die das Privateigentum und den gegenwärtigen globalen Kapitalismus für sakrosankt erklärt und zu deren Credo der Glaube an die legitime Überlegenheit „westlicher Zivilisation" gehört? - Oder stellen sich die Christen dem biblischen Anspruch, Salz, Sauerteig, Stachel im europäischen Selbstverständnis zu sein?

Die herrschende politische Doktrin in Europa verweist die Religion in die Privatsphäre und spricht ihr die öffentliche Relevanz ab. Dem korrespondiert jedoch, dass sich auch die Christen selbst und ohne Not zunehmend ins Ghetto zurückziehen. Johann Baptist Metz diagnostiziert die Krise des europäischen Christentums vor allem als seinen verhängnisvollen Hang zur „Selbstprivatisierung". Diese vollzieht sich konfessionsübergreifend einerseits in der fundamentalismusanfälligen Tendenz zur „kleinen Herde". Man begnügt sich damit, sich nur mehr unter Gleichgesinnten aufzuhalten. Zum anderen begegnet Selbstprivatisierung in der Gestalt der bürgerlich-liberalen Servicekirche, die in der unübersichtlichen postmodernen Welt private Lebensrahmungsbedürfnisse stillt.[4] Zukunft hat das Christentum in Europa jedoch nur dann, wenn es ihm

Die Autorin

Prof. Dr. Martha Zechmeister, geb. 1956, Ordensfrau (Congregatio Jesu), Studium der Theologie in Wien, 1997 Habilitation. 1999 Gastprofessorin an der Universidad Centroamericana in San Salvador/El Salvador. Seit WS 99/00 Professorin für Fundamentaltheologie an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Passau. Forschungsschwerpunkte: Politische Theologie, lateinamerikanische Befreiungstheologie, ignatianische Spiritualität. Auswahl aus den Veröffentlichungen: „Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott", Würzburg 1986. „Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie", Münster ²2000. Anschrift: Michaeligasse 13, D-94034 Passau. E-Mail: zechmeister@uni-passau.de.

gelingt, das Evangelium als befreiende, erlösende Wirklichkeit in der gegenwärtigen europäischen Gesellschaft präsent zu machen.

Geht es jedoch bloß um die Krise des europäischen, alt und morbid gewordenen Christentums - in einem selbstbewussten Europa der Humanität, das erwachsen geworden die Nabelschnur zur Religion durchtrennt? Oder geht es nicht vielmehr auch und gerade um die Krise dieser humanitären Traditionen Europas? In der Präambel der Verfassung wird ein Europa beschworen, in dem auch die Schwächsten und Ärmsten am Wohlstand Anteil haben. Doch genau diese „europäischen Werte", die sozialen Standards, die seit dem Zweiten Weltkrieg im Westen Europas erreicht werden konnten, der Schutz für Kranke, Arbeitslose, Kinder und Alte, werden nun nicht etwa europäisches Allgemeingut. Schon gar nicht konstituiert sich eine europäische Außenpolitik, die sich klar für die globale Ausbreitung dieser Errungenschaften einsetzt. Denn in einer Politik, die die menschenwürdige Existenz möglichst vieler Menschen dieser Erde zum Ziel hat, würde die legitime Universalisierung „westlicher Zivilisation" bestehen. Doch die „europäischen Werte" gehen derzeit unter dem Druck der herrschenden Wirtschaftsdoktrin selbst in Europa erdrutschartig verloren. Der Einzelne trägt auch in diesem Kontinent immer mehr unabgefedert das Risiko seiner Existenz, stets in Gefahr, als überflüssig aus dem Arbeitsprozess entsorgt zu werden. Die Gräben zwischen Armen und Reichen werden tiefer und das Zutrauen in die Politik als gestaltende und humanisierende Kraft gegenüber den Kräften des Marktes schwindet drastisch. Es scheint belanglos geworden zu sein, ob eine konservative oder liberale, eine sozialistische oder eine christlich-soziale Partei an der Regierung ist. Es gibt keine Opposition mehr, denn das unhinterfragbare Dogma, dem sich heute die politisch relevanten Gruppen beugen, ist die neoliberale Doktrin: die Entkoppelung des Kapitals von seiner sozialen Verpflichtung, die Deregulierung des Arbeitsmarkts und die Privatisierung und Vermarktung selbst der elementarer Ressourcen und Dienstleistungen wie Wasser, Gesundheit und Bildung.

Die Sensibilität für die Vergehen und Unterlassungen der Kirchen in der Vergangenheit ist geschärft. Bei aller Anerkennung des mutigen Widerstands einzelner Christen im Dritten Reich bezeichnet Emanuel Levinas Auschwitz als die „Krise einer Zivilisation, die es nicht verstanden hatte, die sichtbare Welt der Institutionen mit Menschlichkeit zu durchdringen"[5]. Wie das soziale Elend des 19. oder die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, so ist jedoch heute die Konfrontation mit einem Menschenopfer fordernden, von allen regulierenden Instrumenten entfesselten Kapitalismus die epochale Herausforderung des Christentums - und Europas. Die Auseinandersetzung mit dieser alternativenlosen Großideologie der Gegenwart gestaltet sich deshalb so schwierig und diffus, weil sie sich rein pragmatisch, ideologiefrei und pluralismusfreudig gebärdet. Dahinter verbergen sich jedoch doktrinäre, keine Abweichung duldende „Glaubenssätze", die die Realität bestimmen und denen sich die meinungsbildenden Eliten Europas bereitwillig unterwerfen. Die religiösen Traditionen, aber auch der europäische Humanismus, verkommen demgegenüber zum bloßen Ornament. Jeder Einspruch wird

mit dem Hinweis auf mangelnde Sachkompetenz stillgelegt, eine Hinterfragung der Prämissen erst gar nicht zugelassen. „Privat" ist jeder „Glaube" möglich, wenn damit nur keinerlei weltgestaltende Kompetenz beansprucht wird.

Es gibt verheißungsvolle Lebenszeichen eines Christentums, das sich anders interpretiert. Dazu zählten die klaren kapitalismuskritischen Äußerungen Johannes Pauls II. ebenso wie die Tatsache, dass konfessionsübergreifend die Repräsentanten von Caritas und Diakonie zunehmend zu öffentlichen Anwälten der sozial Schwachen und der aus Europa Ausgegrenzten werden. Dies vermag jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass es den Kirchen aufs Ganze gesehen am Mut zum prophetisch-kritischen Wort, zum „apokalyptischen" Aufdecken der Wurzeln mangelt. Mut zum Prophetischen bedeutet, aus der Sphäre der Unangreifbarkeit herauszutreten, die eigene „Fehlbarkeit" zu riskieren. Dies bedeutet zu sagen, was an der Zeit ist, die Götzen zu benennen, die den Markt erhalten und Opfer fordern, und das in einer Sprache, die von allen verstanden werden kann.

Jenseits von Zweckverband und Pragmatismus sucht Europa nach seiner „Spiritualität", nach seiner „Seele", betonen europäische Politiker regelmäßig in Festreden. Christen sind gut beraten, den weltanschaulichen und religiösen Pluralismus Europas ressentimentfrei zu bejahen. Doch gerade unter dieser Prämisse sind sie es Europa schuldig, das in den Traditionen der Kirchen akkumulierte biblische Erbe in den öffentlichen Diskurs um die „Seele Europas" einzuspeisen, um der Humanität Europas willen. Als „politische Mystik der Compassion" bezeichnet Johann Baptist Metz diesen wesentlichen Beitrag der Christen, dem eine Kirche der „Mitleidenschaft als lebendiger Ausdruck ihrer Gottesleidenschaft" zu entsprechen hat. Die biblische Botschaft artikuliert einfach und klar, es gibt keine Gottes- und Christusnähe unter Missachtung des leidenden Mitmenschen. Wer Jesus im Hungernden, Nackten, Obdachlosen, Gefangenen nicht erkennt, der hat definitiv Nein zu ihm gesagt und damit schon selbst seine endgültige Verdammnis ausgesprochen (Mt 25). Unter globalisierten Verhältnissen, mit ins Globale entgrenzten Wahrnehmungsmöglichkeiten und konfrontiert mit den 3 Milliarden Menschen, die heute zu diesen Hungernden, Nackten, Obdachlosen, Gefangenen zählen, mag die Zumutung des Evangeliums als maßlose Übertreibung und Überforderung erscheinen, ohne jede politische Relevanz. Doch genau diese betont Metz, wenn er der Europapolitik zumutet, sich unter die „Autorität der Leidenden" zu stellen. „Dies wäre die innere Autorität einer Weltmoral, die vor jeder Abstimmung, vor jeder Verständigung alle Menschen verpflichtet, und die deshalb von keiner Kultur und keiner Religion, auch von der Kirche nicht, hintergangen und relativiert werden kann. Eine von diesem Ethos inspirierte europäische Politik wäre immerhin mehr und wäre anderes als die pure Vollstreckerin von Technik und Markt."[6]

[1] Joseph Weiler, *Ein christliches Europa.* Mit einem Vorwort von E.-W. Böckenförde, Salzburg 2004. Vgl. auch José Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa,* in: Transit - Europäische Revue IWM 27/2004.

[2] Vgl. Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*, Friedenspreis des deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main 2001.

[3] Johann Baptist Metz, *Kein Leid, das uns nicht angeht*, in: Süddeutsche Zeitung, 28. September 2004, 17.

[4] Ebd.

[5] Emmanuel Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt 1992, 120.

[6] Metz, aaO.

Die Krise des Christentums in Asien

Welches Asien? Welches Christentum? Welche Krise?

Adolfo Nicolás

Die Reihe regionaler Bischofssynoden, die dem Jubiläum des Jahres 2000 vorausgingen, sandten eine klare Botschaft aus, für die gewisse römische Instanzen nicht gerade ein überstürztes Interesse entwickelten. Die Botschaft der Bischöfe lautete lapidar: *Krise.* Die einzigen „Krisen", die man öffentlich benennen und zugeben durfte, waren jene, für die man den säkularen und modernen Neuerungskräften unserer Zeit die Schuld geben konnte. Dennoch sprechen wir weiter von einer Krise. Und andere römische Würdenträger tun es ebenso. Ist das Christentum in der Krise? Und wenn dies so ist, worin besteht diese Krise in Asien? Lassen Sie mich zunächst einige Fragen stellen, die hilfreich sein könnten, Verwirrung zu vermeiden.

Welches Asien? Welches Christentum?

Man kann von Asien unmöglich mit nur einem Wort sprechen. Die Hälfte der Menschheit lebt in diesem unermesslich großen Kontinent, den die Leute Asien nennen. Wann immer wir versuchen, asiatische Realitäten anzusprechen, sind wir mit einer Vielfalt von Traditionen, Ethnien, Kulturen, Sprachen und zur Schau getragenen Frömmigkeitsformen konfrontiert, über die wir fast nichts sagen können, ohne zugleich ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt Unrecht zu tun.
Das Gleiche gilt von den konkreten christlichen Glaubensrichtungen, die wir hier vorfinden. Jede Kirche hat eine andere Geschichte, andere Einflüsse, andere

Heilige oder Märtyrer. Auf welches dieser Christentümer beziehen wir uns, wenn wir von Krise sprechen? Auf das volkstümliche Christentum von Ländern mit einer christlichen Mehrheit? Auf das unterdrückte und scheue Christentum in Minderheitsposition? Auf das aggressive jener Gruppen, die im Zusammenschluss zu einer neuen Bewegung oder Sekte unter der Anziehungskraft eines charismatischen Führers eine neue Identität und neue Hoffnung finden?
Wir haben es hier nicht leicht. Uns bleibt keine andere Wahl, als eine Auswahl zu treffen. Dabei gehen wir das Risiko ein, all jene Formen von Christentum herauszugreifen, die im Kontext der großen asiatischen religiösen Traditionen leben.

Welche Krise?

Die Krise des Christentums in Asien ist nicht neu. Sie besteht seit langer Zeit. Sie begann an dem Tag, da die ersten europäischen Missionare ihren Fuß auf den Kontinent setzten. Nur unsere Wahrnehmung und unser Bewusstsein haben sich geändert. Die kulturellen Krisen der Moderne und Postmoderne, die Entdeckungen, die mit den verschiedenen Formen des Dialogs mit Andersgläubigen einhergingen, die neuen Entscheidungsmöglichkeiten (einschließlich der Religionsfreiheit), die mit der Präsenz evangelikaler Prediger und den Mitgliedern neuer christlicher Sekten und asiatischer Religionen verknüpft waren - sie alle ließen uns schließlich begreifen, dass viele unserer Voraussetzungen nicht mehr zu halten sind und die Suche nach dem Religiösen und Christlichen heute so unverbraucht ist wie zu jener Zeit, da Jesus auf den Straßen und Hügeln Galiläas und Judäas predigte.
Diese Überlegungen stellen keine These auf. Sie wollen lediglich die Existenz einer Krise zur Kenntnis nehmen. Zu krisenhaften Prozessen kommt es immer dann, wenn wir uns den „Anderen" gegenüber öffnen und Geist, Herz und Vorstellung von ihnen betreffen (bereichern) lassen. Wir können also sagen, dass das Christentum in Asien immer dann in eine Krise geriet, wenn es zu einer wirklichen Begegnung kam. Und mit Blick auf die Neuzeit können wir behaupten, dass schon Franz Xaver eine Krise in Gang setzte, als er in Japan mit den buddhistischen Bonzen einen Dialog eröffnete und Valignano sie im Weiteren vertiefte.
Und Ricci, Ruggieri, de Nobili und viele andere, die mit der Kultur, Frömmigkeit und Gemeinde vor Ort eine echte Verbindung eingehen wollten, sie alle initiierten eine Krise, die sich schließlich über das örtliche Umfeld hinaus ausweitete und die Gesamtkirche auf den Plan rief.

Der Autor
Adolfo Nicolás SJ, geb. 1936 in Spanien, lebte seit 1961 in Japan, war dort seit 1971 Professor für Theologie an der Sophia-Universtät in Tokio. Von 1978 bis 1984 war er Direktor des Ostasiatischen Pastoralinstituts in Manila, von 1993 bis 1999 Provinzial der Japanischen Jesuiten und arbeitete von 2000 bis 2004 am Diözesanzentrum für Migranten in Tokio. Seit August ist er Vorsitzender der Assistenz Ostasiens und Ozeaniens der Gesellschaft Jesu. Anschrift: P.O. Box 1264, 1100 Quezon City, Philippinen. E-Mail: adonicolas@admu.edu.ph.

Die Krise des Christentums in unserer Zeit ist schon seit längerem im Kommen, ja sie war eigentlich die ganze Zeit schon da. Bisweilen wurde sie bloß vage vermutet, manchmal hat man einige ihrer Aspekte vorsichtig angesprochen und Anstrengungen unternommen, auf sie mit Begriffen wie „Prae-Evangelisierung", „Anpassung", „Inkulturation", „Transkulturation" oder ähnlichen Termini einzugehen. In den meisten Fällen waren das Versuche theoretischer, das heißt natürlich theologischer Natur, die mit einigen schüchternen, selten voll befriedigenden liturgischen Experimenten einhergingen. Das pastorale Feld überließ man der Kreativität einzelner Kleriker oder Ordensleute, deren Anstrengungen selten Einfluss auf das Denken von Theologen und Hierarchie hatten. So bewegte sich die Krise im Bereich bloßer Vermutung und wurde nie ernsthaft zur Kenntnis genommen. Ja, sie wurde von „kleineren" Krisen wie „schwindendem Glaubenseifer", „Mangel an Berufungen", „Verlust christlicher Identität in den Institutionen" und dergleichen mehr verdeckt. Doch diese „Ablenkungsmanöver" ließen den Kern der Krise außer Acht und hatten immer das gleiche Ergebnis: Es kam zu endlosen Diskussionen und zu Neuauflagen überholter Lösungsansätze. Die eigentliche Krise blieb von all dem im Grunde unberührt und lässt weiterhin erfahrenere und hellsichtigere Köpfe in der Kirche nicht zur Ruhe kommen.

Eine globale Krise?

Die Krise des Christentums in Asien ist global. Ich sehe sie als einen segensreichen Appell, eine Chance, um zu wachsen, Horizonte zu erweitern und im Kontakt mit anderen und anderen Traditionen die eigene Identität in ihrer Tiefe neu zu entdecken. Wenn dieser Anruf, sich vom Grundsatz her zu ändern, bisweilen auch ein wenig ängstigt, so ist er doch stets, aufs Ganze gesehen, unsere beste Chance, authentisch zu werden und mit den Quellen und dem Kern unseres Glaubens und Seins in Kontakt zu bleiben. Jede Krise enthält ein Element des Verlusts von Sicherheit und vertrauter Unterstützung. Doch gerade das macht sie wahrhaft befreiend und zur Herausforderung, wenn wir begreifen, dass „wir das Leben in Wirklichkeit gewinnen, wenn wir es verlieren" und erst „als Besitzlose wirklich die Welt besitzen".

In dieser Art von Krise vollzieht sich in uns ein Wandlungsprozess: Wir werden von Menschen, die andere „richten", zu Menschen, die selbst „gerichtet werden". Nicht etwa, weil die anderen ein Interesse daran hätten, uns zu richten, sondern weil in ihrer Gegenwart „unsere eigenen Worte als Richterspruch auf uns zurückfallen". Der Andere richtet uns, indem er unsere Botschaft hört und ihre Tiefe, ihre einladende und verändernde Kraft bestätigt. Der Andere richtet uns, indem er ernst nimmt, was wir sagen und zum Zeugen wird, wie wir leben. Der Andere richtet uns, indem er den heilsamen Zwang ausübt, die tiefer gehenden Fragen lebendig zu erhalten und nicht zuzulassen, dass Worte die Wirklichkeit vernebeln. Wenn wir den Anderen in Liebe willkommen heißen und ihn in seiner bzw. ihrer Integrität achten, dann fühlen wir uns zwangsläufig zu einer kritischen

Rückfrage an uns selbst herausgefordert: Wie wahrhaftig, wie christlich sind wir selbst eigentlich, und wie sehr sind wir wirklich Jünger Christi?

Glaubwürdigkeitskrise

Deshalb ist diese Krise eine *Krise der Glaubwürdigkeit,* die das Gesamtprojekt der Verkündigung der Frohbotschaft berührt: Worte können es mit Taten nicht aufnehmen, die überkommenen Lehren verändern nicht das Leben der Gläubigen, Rituale vermitteln dem Leben keine Dynamik; kirchliche Angestellte, christliche Politiker, Beamte und selbst Ehegatten scheinen ihre Aufgaben nicht ehrlicher, treuer gerechter oder einfühlsamer zu erfüllen als ihre buddhistischen oder hinduistischen Gegenüber. Wenn man den Baum an seinen Früchten erkennt, dann haben wir hier ein Problem. Die Krise verliert immer dann an Schärfe, wenn Gott uns heiligmäßige Menschen wie eine Mutter Teresa oder andere schenkt, die ihr Leben ganz für andere einsetzen. Doch Tausende von Menschen in anderen Religionen, „Bekannte und Unbekannte", führen ebenfalls ein Leben der Compassion und des Dienstes. Im Dialog und in der konkreten Begegnung bewegen wir uns weg vom sogenannten „eschatologischen Vorbehalt", hinter dem wir unsere Schwächen tendenziell zu verbergen suchen, und hin zur Demut, wo diese Schwächen zum einzigen Erkennungszeichen werden, denn alles andere ist Geschenk.

In Asien stecken wir in der Krise, weil unsere Botschaft in unserem Leben nicht sichtbar wird. Das Evangelium der Barmherzigkeit und Versöhnung wird von unserer Unfähigkeit widerlegt, uns ganz mit jenen zu versöhnen, die mit ihren Versprechen oder Ehen gescheitert sind. Die Offenheit des Tischs des Herrn spricht nicht von der Gastfreundschaft Gottes, da wir nicht jene unserer Brüder und Schwestern willkommen heißen, die zufällig in einer anderen religiösen Welt oder Umgebung geboren wurden und aufgewachsen sind. Die Freude und Einfachheit, sich mit dem Anderen zu versöhnen und ihm zu dienen, wird von einem komplizierten Kontroll- und Regelungssystem überwuchert, die das Evangelium von den Menschen weg irgendwohin in weite Ferne rücken. In den westlichen bzw. alten Kirchen ließe sich erklären, warum und wie sich einige dieser Abirrungen entwickelt haben; in einem freimütigen und vertrauten Gespräch mit Andersgläubigen in Asien jedoch rufen gerade solche Erklärungen nur Kopfschütteln und Enttäuschung hervor.

Krise der pastoralen und theologischen Dienste

Das naturgegebene Feld für diese Krise ist die pastorale Praxis, wo - zu unserer Schande und Bestürzung sei es gesagt - Normen und Pflichten in der Predigt und den allgemeinen Unterweisungen weit mehr Platz einnehmen als Freude, Hoffnung und Freiheit; wo das (oft alles andere als verständliche und nur selten

interessante) Erlernen von Glaubenswahrheiten einen höheren Stellenwert hat als Gemeinschaft, wechselseitiges Dienen und Gastfreundschaft. Und doch ist die pastorale Praxis der beste Ort, wo wir als Priester, Ordensleute und Laien den Geist des Evangeliums erfahren, teilen und darin wachsen müssen. Seelsorge ist wesentlich und radikal „Begegnung", jenes gefährliche Sich-Öffnen gegenüber dem Anderen, bei dem wir uns gegenüber Wahrheit, Aufrichtigkeit und Gnade nackt und bloß fühlen. Pastorale Arbeit lädt uns ständig ein, leer zu werden von uns selbst, ein offenes Gefäß zu sein für die Anderen mit ihren Sorgen, Freuden und Problemen, ihrer Verzweiflung und ihren Hoffnungen. Der Zusammenhang von „Dienen" und „Leer werden von sich selbst" bringt die gemeinte Sache so sehr auf den Punkt, dass Paulus nicht zögerte, ihn in einigen seiner Briefe auf Jesus Christus anzuwenden. Er findet auch in der buddhistischen Tradition Asiens vollstes Verständnis. Wenn wir uns in Asien also entscheiden, ein *erfolgreicher* Seelsorger zu werden, statt uns zu leeren und uns selbst hinzugeben, dann büßen wir etwas von unserer christlichen Wesensart ein: vom Sein in Christus. Wir stecken in einer Krise.

Von dieser Krise ist nicht weniger schwer die *Theologie* betroffen. Asiatische Religionen - vor allem der Buddhismus - sind eine bleibende Herausforderung an jede theologische Aussage, die wir machen. Sie stellen nämlich die angebliche „Klarheit" vieler unserer Aussagen und Erklärungen in Frage. Im Wesentlichen deshalb, weil es eine Klarheit ohne Transparenz ist, die zwar Begriffe und Definitionen besser erklärt, nicht aber das Leben mit all seinen Schmerzen und Freuden. Dieses kritische Gespür gegenüber einer religiösen Sprache ist nicht allein eine asiatische Besonderheit. Der frühere Kardinal Ratzinger schrieb in einer seiner Schriften über den christlichen Glauben vor einigen Jahrzehnten, jede theologische Aussage habe lediglich einen Annäherungswert oder etwas in der Richtung. Diese kluge und inspirierende Aussage würde in den asiatischen Religionen auf tiefste Zustimmung und radikalste Interpretation stoßen.

Gleichzeitig wundern sich asiatische Denker, die in ihren religiösen Traditionen tief verwurzelt sind, mit welcher Leichtfertigkeit wir immer noch Schlüsselworte des christlichen Glaubens wie „Heil", „Glaube", „Befreiung" und andere in mehrdeutigem Sinne gebrauchen. Die Art von Theologie, die in unseren Seminaren inzwischen die gängige Währung ist, hatte und hat mit dem Alltag der Menschen in Ost und West nur wenig zu tun; doppelt lebensfremd ist sie, wenn sie in Asien gehandelt wird, als wäre sie „katholischer gesunder Menschenverstand". Ihre Sprache steht in Spannung, im Konflikt und in Disharmonie zu anderen religiösen Sprachen, Bildern, Auffassungen, Symbolen und Ausdrucksweisen, die für Millionen von Menschen richtungsweisend waren, ihrem Leben Sinn und Hoffnung gegeben haben. Festhaltend an der methodischen Strenge westlicher akademischer Forderungen, ist es der Theologie nicht gelungen, ernsthaftes Wissen mit den mehr befreienden Wegen religiöser Weisheit und den nicht systematisierbaren Erfahrungen von radikaler Leere, eines nichtdualen Denkens und von Transzendenz zu einer Ganzheit zusammenzuführen.

Krise der Spiritualität

Deshalb ist diese globale Krise im Kern und in ihren Wurzeln *spiritueller* Natur, freilich nicht auf theoretischer Ebene, haben wir doch eine sehr gute Theorie vom Leben im Heiligen Geist. Die Krise findet in der Praxis statt. Dort nämlich ist Spiritualität nämlich keine erklärende Theorie oder gar eine Reihe von Frömmigkeitsübungen, sondern Leben, Begegnung, Wachstum und Gemeinschaft. Können wir wirklich den Menschen helfen, dem lebendigen Gott Jesu Christi näher zu kommen? Können wir die Menschen beim Lesen der Schriften bis zu jener Entdeckung und Umwandlung hin begleiten, die ein solches Lesen hervorrufen soll? Können wir der Gemeinschaft wirklich behilflich sein, den österlichen Durchgang zu erfahren, den jede Eucharistiefeier zum Ausdruck bringt, verkörpert und ins Gedächtnis ruft? Ist diese eucharistische Nähe zu Christus, seinem Wort und seiner Erinnerungsfeier eine dynamische Kraft und Inspiration, die unsere Beziehungen, Werte und Solidarität, unseren Dienst an den Armen und die Leidenschaft verändern, sich für eine „andere Welt" einzusetzen?

Hier berühren wir wieder ein Problem von universaler Geltung. Die wirklichen spirituellen Lehrmeister zu allen Zeiten sind mehr darauf bedacht, den Weg *zu* Gott zu lehren als Fragen *über* Gott beantworten. Asien hat einen unglaublichen Reichtum an solchen „Wegen" hervorgebracht. Die Suche nach Weisheit und nach dem Göttlichen Geheimnis ist eine sehr konkrete Suche und die Lehrmeister begleiten die Menschen immer noch auf der Reise des Herzens. In diesen Kontext sollten wir Christen unsere Überlegungen hineinstellen und unsere christlichen Rituale neu überdenken, angefangen von einfachen Gebeten bis hin zur Feier der Sakramente. Welches ist der „christliche" Weg in den Ländern Asiens? Die Krise unserer für selbstverständlich gehaltenen spirituellen Praktiken sollte als Einladung verstanden werden, ihre ursprüngliche Inspiration, ihr ursprüngliches Drama, ihre erste „Reise" im Kontakt und in der Gemeinschaft mit Jesus und seinen Jüngern neu zu entdecken. Das Evangelium ist mehr als bloße Worte, und die Sakramente sind mehr als Rituale. Asien fragt uns, warum diese Praktiken nicht als *Christlicher Weg* in die Kämpfe des Alltags Eingang gefunden und sich dort fest verankert haben? Warum sind sie zu einer Enklave für den Klerus und die begrifflich „Eingeweihten" geworden? Warum wird ein solcher Überfluss an Nahrung den Hungernden und Armen vorenthalten?

Wen wundert es dann, dass die *Kirche* selbst von der Krise der Christenheit am meisten betroffen ist? Sie muss ihren dienenden Platz im Heilsplan Gottes zurückgewinnen. Wie alle menschlichen Vermittlungen ist auch sie dem Gesetz von Wachstum und Verfall, von Sünde und Gnade, von Tod und Auferstehung unterworfen. Etwas anderes zu behaupten wäre Selbstbetrug und eine Absage an das Kreuz und den Status eines Sklaven, den Jesus für sich und all jene, Menschen wie Institutionen, angenommen hat, die ihm bis ans Ende folgen wollen. Die Kirche in Asien ist bis heute oft arm geblieben, wurde vielerorts und lange Zeit verfolgt und war an nicht wenigen Orten ohne Einfluss und so gut wie

unsichtbar ... Es gereicht ihr zur Ehre, dass viele Bischöfe und andere religiöse Persönlichkeiten in Asien sich über diesen demütigen Status der Kirche freuten. Das ist das Bild der Kirche Christi, das in Asien am meisten überzeugt: eine Kirche, die sich in der Armut der Massen und in einer Gastfreundschaft der Hoffnung zu Hause fühlt, die keine diskriminierenden Unterschiede macht.
Doch nicht dieses Bild kommunizieren wir „Kirchenleute" am klarsten. Es gibt bei uns ein Verlangen, gesehen zu werden, ein Verlangen nach Einfluss, nach unterschiedlichen Formen von Macht (einschließlich vor allem der „spirituellen" Macht!), nach sichtbarem Erfolg, der uns die Freude daran verdirbt, Christus in Armut und Niedrigkeit zu begleiten. Und als die Kirche im Gehorsam gegenüber dem Geiste Christi, der aus dem II. Vaticanum zu ihr sprach, ihre Tore öffnete und Strukturen änderte, ging sie sehr ungeschickt vor. So bietet sie in Asien des öfteren ein Bild der Inkonsequenz und ruft schon mal Verwunderung und Enttäuschung hervor. Wären wir uns der Krise wirklich bewusst, dann wären wir in der Tat schon auf dem Weg, sie zu bewältigen, wir würden auf der Suche nach größerer Einigkeit mit den Menschen unseren Stil, unsere Sprache, unsere Gottesdienstfeiern neu überdenken. Asien wird nie verstehen, wie eine „demütige" Kirche „andere Heilswege" so leichtfertig abtun bzw. sie als „weniger bedeutsam als unsere" abwerten kann. Asien mit all seinen Heiligen und Mystikern, seinen Zeugen und Menschen heroischen Glaubens wird nie begreifen, dass eine Kirche, die aus dem Evangelium hervorgegangen ist und vom Geist Jesu Christi geleitet wird, den religiösen Reichtum anderer Religionen als wirklichen und wahrhaften Heilsweg für Tausende von Generationen praktisch ignoriert.

Krise – Zeit der Heimsuchung des Herrn!

Ja, wir sind in der Krise. Es ist schwer, das zu bestreiten oder die Augen davor zu verschließen. Doch eine Krise ist meist Chance und Herausforderung, und das stellt uns alle in der Kirche vor die Aufgabe, etwas Neues zu wagen ... etwas Neues zu schaffen, das in der Tat die Neuentdeckung des Evangeliums Jesu Christi wäre. Dazu gehörte die Bereitschaft - als Einzelne wie als Gemeinschaft, das heißt als Kirche - vom Geist Gottes neu geschaffen zu werden.
Wir müssen wieder den österlichen Weg der Selbstentäußerung beschreiten; das ist unsere einzige Chance, dem leidenden Christus in den Armen Asiens, den Opfern von Jahrtausenden von Erdbeben, Tsunamis, von Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu begegnen. Diese Selbstentäußerung reicht weiter als unsere Begriffe, Theologien und Institutionen, als die Welt unserer Theorien und die unserer Frömmigkeit ... A. Pieris spricht von einer neuen Taufe, mit der die asiatische Frömmigkeit getauft werden müsse, und vom Kreuz asiatischer Armut. Die Krise ist jener Segen, den wir stets brauchen, um mit Hilfe des Geistes Gottes offen zu bleiben und weiter zu wachsen, Neues zu entdecken und uns zu erneuern. Das Christentum in Asien braucht diese Neuschöpfung, um das zu sein, was Christus stets von seinen Jüngern forderte. Wir müssen auf den Spuren Jesu

wieder durch Galiläa nach Jerusalem wandern und von Jerusalem in die Welt hinein. Die Einsichten und die Weggemeinschaft mit Menschen anderer Glaubensrichtungen und Traditionen werden uns auf unserem Weg wachsamer machen, offener für Zwischentöne, die wir die erste Zeit hier überhörten ...
Schließlich müssen wir für unsere asiatischen Brüder wieder zu „Weggefährten" werden, zu Begleitern auf dem Pilgerweg in das Abenteuer, ein Mensch zu sein und die Fülle des Menschseins zu entdecken, mit Gott auf dem Weg in die verborgene Tiefe des Lebens hinein. Gemeinsam in der Entäußerung, so dass wir alle gemeinsam eine neue Fülle erreichen. So wie Jesus, der wiewohl reich, arm wurde, damit alle teilhaben an seinem Reichtum. Je eher wir die Krise willkommen heißen und mit dem „Creator Spiritus" vorangehen, umso besser.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die afrikanischen Kirchen und die Krise des Christentums

Peter Kanyandago

Man kann in der Tat von einer oder gar verschiedenen Krisen des Christentums in Afrika sprechen. Die Krise besteht zum einen darin, wie das Christentum mit den Problemen, die den Kontinent betreffen, umgeht, und zum anderen darin, wie die Kirche sich selbst versteht. Jedoch muss eine Krise nicht notwendigerweise negativ sein. Sie kann auch Anlass für Entwicklung und dafür sein, „einen anderen Gang einzulegen". Aber im Fall von Afrika scheinen die Kirchen so zu leben, als gäbe es gar keine Krise. Das Christentum hat auf diesem Kontinent viel geleistet, aber es hätte noch mehr tun können, wenn es mehr Gebrauch von der „Kühnheit des Evangeliums" gemacht hätte. Dieses Versäumnis hat zu dem geführt, was ich in einigen Fällen als „Schizophrenie" bezeichne.
Die Gegenwart des Christentums auf dem afrikanischen Kontinent geht zurück bis zu den Anfängen des christlichen Glaubens, als es Kirchen in Äthiopien und allgemein in Nordafrika gab. In diesem Stadium hatte das Christentum jedoch keinen bedeutenden Einfluss auf den südlichen Teil des Kontinents. Erst im 16. Jahrhundert findet man Versuche, den Westen Afrikas zu evangelisieren. Einige Kirchen entstanden im damaligen Kongo, aber nach einer gewissen Zeit verschwand der christliche Glaube völlig aus dieser Gegend, bis vorwiegend im

18. und 19. Jahrhundert die Bemühungen, den Kontinent zu evangelisieren, wieder aufgegriffen wurden. Hierin lässt sich bereits eine Kontinuitätskrise ausmachen. Es scheint so, als hätten sich die Christen nicht in ausreichendem Maße die Frage gestellt, warum diese ersten Evangelisierungsversuche fehlschlugen. So zu fragen könnte zu vielen Einsichten führen, wie das Evangelium glaubwürdig verkündet werden kann.

Fast alle afrikanischen Kirchen haben bereits ihr hundertjähriges Bestehen gefeiert. Im Allgemeinen gelten die Kirchen in Afrika als lebenssprühend, besonders in ihren Liturgien; sie sind für ihre große Zahl von Berufungen bekannt, sind aber finanziell, und in manchen Fällen auch personell, abhängig. Obwohl die Kirchen mit Problemen zu kämpfen haben, die man verstehen kann, scheint es eigentlich so, als ob diese Probleme kaum jemals offen angesprochen werden. Die größte Versuchung des afrikanischen Kontinents könnte die Selbstgefälligkeit sein. Die größte Herausforderung, mit der die afrikanischen Kirchen konfrontiert sind, scheint im bisherigen Versagen zu liegen, eine Schnittstelle zwischen dem, was Menschen leben und erfahren, und der christlichen Botschaft, wie sie hauptsächlich durch die westlichen historischen und kulturellen Einflüsse, die das afrikanische Christentum maßgeblich geprägt haben, vermittelt wird, herzustellen. Das Auseinanderklaffen von der Wirklichkeit und dem, wofür das Christentum steht, ist eine Form der Schizophrenie. Aber wie sind die verschiedenen Arten von Krisen entstanden?

Ein Anfang „auf dem falschen Fuß"?

Die Ankunft und Ansiedlung der Niederländer in Südafrika, aus denen später die Afrikaans wurden, verhieß nichts Gutes für das Christentum. Wie allgemein bekannt, wurde der rassistischen wirtschaftlichen und politischen Doktrin, die später zum Apartheidsystem weiterentwickelt und systematisiert wurde, eine biblische (christliche) Legitimation gegeben, nämlich, dass die weiße Rasse der schwarzen übergeordnet sei. Diese historische Problematik wurde verschärft durch die Tatsache, dass die kolonisierenden und Sklaverei betreibenden Länder auch die evangelisierenden Länder waren. Das traf auf Portugal, England, Deutschland, Spanien und die Niederlande zu. Wie konnten die evangelisierenden Länder, Überbringer der Frohen Botschaft von Gerechtigkeit und Gleichheit, gleichzeitig Ursache für das unsägliche Leid sein, das den Afrikanern auferlegt wurde? Wir lassen hier nicht außer Acht, dass einige Länder und Missionare dazu beigetragen haben, den Sklavenhandel abzuschaffen. Das gilt für England und Belgien. Während der Sklavenhandel also abgeschafft wurde, ist jedoch kein Anzeichen für die Abschaffung der Unterdrückung und Ausbeutung der Afrikaner in den Kolonien zu entdecken. Im Gegenteil hat sogar ein sehr katholisches Land wie Belgien besonders im Kongo Unterdrückung ausgeübt und in Ruanda und Burundi dem Rassismus Vorschub geleistet.[1] Eine solche Situation wurde in der Vergangenheit normalerweise und wird bis heute leichtfertig mit der

Erklärung abgetan, dass die westlichen unterdrückenden Regierungen einerseits und die evangelisierenden Kirchen anderseits ihre je eigene Verantwortung hatten. Und wiederum sind wir konfrontiert mit einer anderen Form der Schizophrenie, diesmal mit einer, die die Lehre betrifft. Um die Krisen zu verstehen, die die Kirchen in Afrika durchleben, muss man diesen historischen Hintergrund berücksichtigen, der die christliche Botschaft in ihrer Glaubwürdigkeit und moralischen Stellung untergräbt.

Verpasste Gelegenheiten

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts hatten sich die afrikanischen Bischöfe erstmals entschieden dafür eingesetzt, dass ihre Kirchen ein afrikanisches Gesicht haben müssten, besonders im Hinblick auf das Verständnis von Ehe und Familie.[2] Unglücklicherweise liegt dem ein weiteres Beispiel dafür zugrunde, was ich als ekklesiologische und pastorale Schizophrenie bezeichnen würde. In vielerlei Hinsicht verlangt das Kirchenrecht, dass die Ortskirche bei pastoralen Praktiken Angleichungen vornimmt, um in den kulturellen Kontext der Menschen zu passen. Wenn das unterlassen wird, praktizieren die Christen ihren Glauben normalerweise auf ihre eigene Art, und wenn die für nicht konform mit den rechtlichen und pastoralen Anforderungen gehalten wird, werden solche Christen in der Regel vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen. Besonders ausgeprägt ist dieses Verhalten hinsichtlich der Forderung, kirchlich vor einem Priester in einer Kirche zu heiraten. Viele Christen leben in „illegalen" Ehen, was leicht vermieden werden könnte. Wir stehen demnach vor einer Dichotomie zwischen den Erwartungen und Forderungen der Kirche und dem, was die Menschen leben.

Der Autor

Peter Kanyandago, geb. 1951, ist Priester der Erzdiözese Mbarara in Uganda. Er ist Vize-Kanzler an der Märtyrer-Universität von Uganda und Professor am Institut für Ethik, wo er Afrikanische Ethik, Afrika-Studien und Entwicklungsforschung unterrichtet. Er ist außerdem Direktor des Afrikanischen Forschungs- und Dokumentationszentrums (ARDC) an derselben Universität. Seine Forschungsinteressen gelten besonders den Überschneidungen zwischen christlichen und afrikanischen Kulturen. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen" in Heft 1/2003. Anschrift: Uganda Martyrs University, P. O. Box 5498, Kampala, Uganda. E-Mail: pkanyandago@umu.ac.ug.

Was sagt *Gaudium et Spes* den Kirchen?

Uns ist allen bewusst, dass der afrikanische Kontinent auch in anderer Hinsicht von einer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Krise gekennzeichnet ist. Viele Untersuchungen zeigen, dass die Überlebensfähigkeit einer afrikanischen Durchschnittsfamilie zunehmend gefährdet ist. Afrika scheint Heimat verschiedenster Arten von Übeln zu sein. Kontrollierbare und vermeidbare Krankheiten, besonders das AIDS-Virus und Malaria, töten Millionen von Menschen. Politische Unbeständigkeit und Korruption haben die anfälligen Lebensbedingungen der benachteilig-

ten Mitglieder der Gesellschaft noch verschlimmert. Die Kirchen schweigen nicht zu all diesen Vorgängen, und viele unterhalten Sozialprogramme, um den Armen zu helfen. Zahlreiche Religionsgemeinschaften haben Schulen und Krankenhäuser gegründet. Trotzdem kann man nur bedauern, dass wir uns so wenig davon inspirieren ließen, wie das Zweite Vatikanische Konzil - besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* - die Situation analysiert, in der die Kirche sich heute befindet. Es ist leider wenig davon zu sehen, dass die Kirchen z.B. einige dieser ernsten Themen angehen und die Regierungen dazu auffordern, ihre Verantwortung wahrzunehmen. In gewisser Weise könnte die Arbeit, die die Kirchen tun, sogar als Ersatz für die Aufgaben gesehen werden, die eigentlich von den Regierungen übernommen werden sollten, oder sie könnte den Regierungen als Entschuldigung dienen, ihren Teil nicht beizutragen.
Die afrikanische Theologie sollte sich eigentlich dieser Fragen annehmen und sie theologisieren, um ihnen mit konkreten pastoralen und ekklesiologischen Lösungen begegnen zu können. Kirchliche Räte sollten Strukturprogramme entwickeln, die näher an der Alltagsrealität der Menschen sind. Natürlich ist nicht alles negativ: Die Kirche hat viel getan, aber wir können trotzdem von einer weiteren Form der Schizophrenie sprechen, in diesem Fall einer pastoralen und ekklesiologischen Schizophrenie. Lassen Sie uns einen Blick auf einige Beispiele für diese Krise werfen.

Die Charismatische Erneuerungsbewegung und ihre Fallen

Viele Christen haben in der *Charismatischen Erneuerung* eine Möglichkeit zur Erneuerung ihres Glaubens und ihrer Spiritualität, insbesondere im Hinblick auf ihr geistliches Leben, gefunden, und aus diesem Grund könnte man die Erneuerung empfehlen. Aber wie in anderen Bereichen auch findet man hier unglücklicherweise andere Dichotomien. Charismatische Gruppen in christlichen Gemeinden scheinen alternative und parallele Praktiken außerhalb der üblichen pastoralen Programme zu favorisieren. In einigen Fällen versammeln sich diese Gruppen nach dem allgemeinen Gottesdienst noch einmal zu „ihrer" Feier. Das ruft Spannungen zwischen ihnen und den Gemeindeleitungen hervor, die sie zuweilen als außerhalb der Gemeinde stehend betrachten. Beunruhigender als dies ist die Tatsache, dass es extreme Tendenzen an der Grenze zum Fundamentalismus gibt, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie Christen, die der Erneuerungsbewegung nicht angehören, in Misskredit bringen und ihren Glauben anzweifeln. Einigen Praktiken fehlt es manchmal an einer angemessenen Kritik hinsichtlich der Versuchung, in eine Art von spirituellem Automatismus zu verfallen und der Anziehungskraft von Prüfungen oder Wundern zu erliegen. Auf einem Kontinent, dessen Menschen sehr verletzbar sind, üben Wunder einen großen Reiz aus. Normalerweise sollten die Verantwortlichen hier führend und korrigierend eingreifen, aber manchmal kommt es dazu nicht. Ei-

nige Christen fühlen sich verwirrt, und das kann in der Tat eine spirituelle Krise auslösen.

Die Kanungu-Tragödie: Bin ich der Hüter meines „Bruders"?

Im März 2000 war sowohl die Kirche Ugandas als auch die ganze Nation schockiert, als Hunderte Anhänger der Bewegung für die Wiederherstellung der Zehn Gebote in einer Kirche in Kanungu im Südwesten Ugandas verbrannten. Zunächst vermutete man einen Massenselbstmord, doch Entdeckungen von Massengräbern in Gebieten, wo die Bewegung ihre Zentren hatte, überzeugten die Menschen, dass das Inferno von den Führern der Bewegung geplant gewesen war. Die Bewegung zog unterschiedlichste Menschen an und wurde geleitet von den katholischen Laien Credonia Mwerinde und Joseph Kibwetere sowie einem Priester, Bruder Dominic Kataribaabo.[3] Viele Fragen, etwa danach, wie eine Bewegung solche Verbrechen verüben konnte, ohne entdeckt zu werden, blieben unbeantwortet. Andere fragten, ob nicht etwas hätte getan werden können, um zu verhindern, dass sich die Bewegung vom Mainstream der Katholischen Kirche absetzte. Eine grundsätzlichere Frage im Hinblick darauf, wie das Christentum in Afrika mit Krisen umgeht, sollte jedoch sein, wie die offizielle Kirche die Tragödie aufnahm. In der offiziellen Reaktion wurde der Vorfall bedauert, aber mit dem Hinweis verbunden, dass schließlich die gesamte Gruppe sich bereits von der Kirche abgesetzt hatte. Die Kirchen waren nicht sichtbar präsent und schienen sich ins Schweigen zurückgezogen zu haben. Seitdem ist von christlicher Seite nicht viel über diese Bewegung gesagt oder geschrieben worden. Ich kenne keine Versuche, das Geschehene noch einmal zu durchdenken, um eine Wiederholung solcher Gewalt in Zukunft verhindern zu können. Könnte diese Reaktion ein Symptom für eine tiefsitzende Krise sein, die man sich nicht eingestehen will, aber in der das Christentum mit Problemen konfrontiert ist, die seine Glaubwürdigkeit und Identität in Frage stellen?

Das Christentum in Afrika steht vor der Herausforderung, die Botschaft des Evangeliums ernster zu nehmen als bisher. Es kann sich nicht leisten, mit Dichotomien zu leben, die die Krisen, die es durchmacht, noch verschlimmern. Es hat die Chance, aus dem Reichtum der Frohen Botschaft und der afrikanischen Werte zu schöpfen. Beides kann genutzt werden, um sicherzustellen, dass mit Krisen angemessen umgegangen wird.

[1] Eine einschlägige Untersuchung der Ursachen für den Völkermord in Ruanda bietet Tharcisse Gatwa, *Eglises, Victimes ou Coupables. Les églises et l'idéologie ethique au Rwanda 1900-1994*, Yaoundé 2001.

[2] Vgl. Peter Kanyandago, *Un droit particulier pour les Eglises d'Afrique. Rêve ou réalité*, in: F. Malolo u.a. (Hg.), Pour une institution des laïcs dans l'église: Africains at Européens en quête de renouveau conciliaire, Paris 2004, 135-159. Der Artikel versucht aufzuzeigen, dass

trotz mancher Einladungen an die Kirchen in Afrika, sich zu inkulturieren, diese dazu tendieren, in das Gewohnheitsrecht und „universelle" Kirchenlehren zurückzufallen.

[3] Zu weiteren Einzelheiten zu dieser Bewegung vgl. Bernard Atuhaire, *The Uganda Cult Tragedy: A Private Investigation*, London 2003 und S. Kabazzi-Kisirinya u.a. (Hg.), *The Kanungu Cult-Sage: Suicide, Murder or Salvation?*, Kampala 2000.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Nordamerika: Die Krise der scheinbaren Normalität

Joan Chittister

Die größte Krise, in die eine Institution geraten kann, ist vielleicht die Krise, die sie gar nicht zu haben glaubt. Dann nämlich ist ihre Leitung nicht darauf vorbereitet, mit dem Leben der Organisation im Hier und Jetzt umzugehen, und läuft Gefahr anzunehmen, dass eine Organisationskultur, die in früheren Zeiten die geeignete war, auch in der Lage ist, die Gegenwart positiv zu beeinflussen. Die Vermutung, dass eine statische Organisation auch weiterhin einer dynamischen Kultur dienen könne, ist nicht nur gefährlich - sie ist ganz offensichtlich falsch. Dennoch sind Organisationen, die dies nicht wissen, nichts Neues.

Die Geschichte verzeichnet Zusammenbrüche ganzer Kulturen, die, aus der Entfernung betrachtet, scheinbar aus dem Nichts gekommen sind. In einem Land nach dem anderen verschwand die Monarchie, während die Adligen weiter ihre Partys feierten. Die Börse kollabierte, während die Reichen unvermindert investierten. Das Bildungssystem mit seiner ganzen Forschung und all seinen akademischen Graden hat den Sputnik nicht kommen sehen. Immer wieder ging scheinbar alles seinen gewohnten Gang, während man in Wirklichkeit auf umwälzende Veränderungen zusteuerte.

Diese mangelnde Gesellschaftsanalyse ist institutionelle Kurzsichtigkeit in ihrer schlimmsten Form. Die Wahrheit ist, dass die Situation für diejenigen, die Augen haben, um zu sehen, mehr als eindeutig ist: Wenn unterhalb aller regelmäßigen institutionellen Rhythmen, Abläufe, Ereignisse und organisatorischen Rituale die tektonischen Platten des Systems - Mitglieder, Glaubwürdigkeit, Bedeutung, Zweck und öffentliche Wirksamkeit - sich über jede vernünftige institutionelle Toleranzgrenze hinaus dehnen und verschieben, dann ist das Unternehmen wenn

nicht vom Untergang, so doch zumindest von kultureller Sklerose bedroht. Dann befindet sich das System - so ruhig, unauffällig und zurückhaltend es auch sein mag - mitten in einem kritischen Übergang, den es vielleicht oder vielleicht auch nicht, aber in jedem Fall nicht unverändert überleben wird.

Diese Art des gesellschaftlichen Zusammenbruchs gehört jedoch nicht der Geschichte an. Derartiges geschieht noch immer, allen Forschungsdaten und aller modernen Gesellschaftsanalyse zum Trotz. Wir selbst haben es in unserer eigenen Zeit erlebt.

Die Sowjetunion beispielsweise hat auf dem Höhepunkt ihrer Macht und Ausdehnung zusehen müssen, wie die Berliner Mauer fiel - unangekündigt und unerwartet. Warum? Weil die Sowjets sich weigerten, die Macht eines massiven gesellschaftlichen Widerstands gegen eine reduzierte Truppe einzukalkulieren.

Der Irak, der ein doppeltes Spiel gespielt hatte - vielleicht haben wir Massenvernichtungswaffen, vielleicht auch nicht -, um Feinde abzuschrecken und gleichzeitig Freunde zu gewinnen, endete über Nacht in einem Angriff gewaltigen Ausmaßes, der das Land um Jahrzehnte zurückwarf. Warum? Weil der Irak nicht begriff, dass die internationale Verwirrung, die er hatte stiften können, keine gute Basis war, um gleichzeitig überzeugende Unterstützung gegen eine internationale Intervention zu gewinnen.

Die NASA ignorierte winzige Stücke von gefrorenem Schaum auf dem Außentank eines flugmüden Hitzeschilds und verlor zehn Astronauten und eine Millionen-Dollar-Raumfähre in Sichtweite des Landefelds. Warum? Weil sie die Flüge selbst für wichtiger hielt als das Inspektions- und Reparaturprogramm, das zum Schutz gegen während des Flugs auftretende Wartungsprobleme nötig gewesen wäre.

Keines dieser Probleme, ob historisch oder aktuell, kam über Nacht. Nachdem es geschehen war, haben sich jedes Mal Scharen von Menschen zu Wort gemeldet, die die Zeichen der drohenden Katastrophe lange vor dem endgültigen Niedergang der Institution gesehen haben wollten. Natürlich bestand das Problem nicht darin, dass die Zeichen nicht sichtbar gewesen wären. Das Problem bestand in der Tatsache, dass irgendjemand irgendwo nicht gewillt war, ein Umfeld zu schaffen, in dem das Erkennen von Gefahren und möglichen Problemen eine Option ist, über die diskutiert werden kann. In jedem der genannten Fälle hätte man die Probleme vorher sehen können, doch wenige waren bereit, ihre Augen zu öffnen, und noch weniger waren bereit, irgendetwas dagegen zu unternehmen.

Das System, das Programm, die Mission, der Service, das Projekt, die Institution, so die allgemeine Schlussfolgerung, waren größer als das Problem. Am Ende aber hat das Problem jedes Mal eine Umgestaltung des Systems zur Folge gehabt.

Die Kirche in Nordamerika bewegt sich möglicherweise auf eine ähnliche Situation zu - man könnte sagen, dass der Klebstoff, der die katholische Bevölkerung in einer pluralistischen Welt lange Zeit zusammengehalten hat, sich langsam auflöst. Dieser Auflösungsprozess hat sich in Schritten vollzogen, die für das Unternehmen allesamt nicht wesentlich waren - nichtsdestoweniger ist er unaufhaltsam.

Symptome einer bevorstehenden institutionellen Veränderung

Zunächst hat das religiöse Leben in Nordamerika die Traumata durchlitten, die entstehen, wenn man sich weigert, mit der Zeit in Kontakt zu bleiben. Tausende gingen, wenige kamen.

Dann begann auch die Priesterschaft, einst das Element der katholischen Gemeinschaft, das die höchste Achtung genoss, an Bedeutung zu verlieren. Das Priestertum wurde zu einer angestaubten Institution, die zwischen klerikaler Untreue und klerikaler Rückwärtsgewandtheit zerrieben wird.

Allein in den vergangenen Jahren sind in den Vereinigten Staaten, einem Land, das eine größere Anzahl bedeutender katholischer Einrichtungen vorzuweisen hat als jede andere Nation der Welt, katholische Schulen und sogar katholische Pfarreien praktisch über Nacht verschwunden. Inzwischen stellt das Aufkommen der östlichen Religionen im Westen eine Herausforderung an die Theologie der Kirche selbst dar. Buddhismus, Hinduismus und Islam werfen Fragen auf über das Wesen des Heils, der Erlösung, der ursprünglichen Unschuld, über Jesus, das Papsttum - die allesamt einen neuen Zugang zu der Sprache, der Rolle und dem Platz der Kirche in Regierung und Gesellschaft erforderlich machen.

Es ist auch nicht das erste Mal, dass die Kirche an Einfluss und Wirkung verliert. Im 15. Jahrhundert versuchten Martin Luther und die Reformatoren, die Kirche davor zu warnen, dass sie durch Ausschweifung, Trägheit, theologische Unstimmigkeiten und politische Privilegien fragwürdig wurde und das Vertrauen der Öffentlichkeit verspielte. Und niemand hörte auf sie - bis schließlich das Land von theologischen Grenzen zerrissen und die Kirche in der Mitte gespalten war, bis aus der Reformation eine Revolution wurde, auf die man mit einer Strenge reagierte, die schließlich auch noch den letzten Rest von Leben in der Kirche erstickte. Das ist eine Lektion, über die man heute noch einmal nachdenken sollte.

Auch die gegenwärtigen Probleme haben viele kommen sehen. Viele haben die Veränderungen gefordert, mit denen man ihnen hätte begegnen können. Viele hat man versucht durch Nichtbeachtung oder sogar durch Strafe zum Schweigen zu bringen. Doch wenn man sich den gegenwärtigen Trends stellen muss, ehe es zu spät ist, dann müssen sie wahrgenommen werden. Man muss ihnen ins Gesicht sehen. Wir brauchen heute mehr denn je einen Ort, an dem Katholiken nicht nur Glaubenskonsumenten, sondern denkende Christen sein dürfen.

Tatsache ist, dass die Dinge in der Kirche oberflächlich betrachtet relativ normal aussehen. Selbst nach all den Turbulenzen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils wächst die Kirche in vielerlei Hinsicht weiter. Obwohl sogar ganze Bereiche der Kirche verschwinden, gibt es mehr Taufen als je zuvor, eine größere Anzahl neuer Pfarreien in wohlhabenden Vorstädten überall im Land, steigende Schülerzahlen in den teureren katholischen Schulen und eine Fülle neuer Formen des sozialen Engagements überall. Doch unter der Oberfläche einer dem Anschein nach sehr mächtigen, blühenden Institution wanken die Platten und

Pfeiler, die in der Vergangenheit das Fundament ihrer Wirkung und Präsenz gebildet haben.

Verlust von Priestern und Ordensleuten

Der Verlust einer großen Zahl von Priestern und Ordensleuten in einer Kirche, die sich an eine unbegrenzte Menge von freien Dienstleistungen seitens einer unbegrenzten Menge von religiösem Personal gewöhnt hatte, ist im Zusammenhang mit institutionellen Krisen keine Kleinigkeit. Schulen, Krankenhäuser und Seelsorge sind stark in Mitleidenschaft gezogen. Eine staatliche Unterstützung gibt es, zumindest in den Vereinigten Staaten, nicht. Die Institutionen der Kirche ruhten fast vollständig auf der freiwilligen Arbeit von Ordensfrauen und -männern.

Daher drehte sich der Wind, und die Situation der institutionellen katholischen Kirche in Nordamerika änderte sich in dem Moment, als die religiösen Berufungen zurückgingen.

Erstens gab es kein Laienpersonal, das den Platz der Ordensleute hätte einnehmen können, als diese in großer Zahl die Gemeindeschulen verließen, um Aufgaben zu übernehmen, die dem ursprünglichen Charisma ihres Ordens eher entsprachen. Zweitens gab es keine Stiftung, die, als es dann schließlich geschah, die finanzielle Unterstützung hätte übernehmen können. Die Unterhaltskosten des einstmals gigantischen Systems freier katholischer Gemeindeschulen, die eine Generation von Katholiken nach der anderen auf das Leben vorbereitet hatten, bedeuteten für die Gemeinden nun eine ebenso gigantische finanzielle Belastung.

Darüber hinaus war die Unterscheidung zwischen Laien und Ordensleuten im Lauf der Jahre so scharf geworden, dass allein der Gedanke, den Laien den ihnen rechtmäßig zustehenden Anteil an der Sendung der Kirche zu übertragen, einer Entweihung gleichkam. Wozu gab es denn Priester, so argumentierten einige, wenn jeder Laie zum Beispiel die Eucharistie austeilen konnte? Warum sollte man ein Kind auf eine katholische Schule schicken, wenn es dort eher von Laien als von Nonnen unterrichtet werden würde? Was ist denn

Die Autorin

Joan D. Chittister OSB, Benediktinerin in Erie, Pennsylvania/USA, ist Bestsellerautorin und international bekannte Rednerin. Ihre Themen sind: Frauen in Kirche und Gesellschaft, Menschenrechte, Frieden und Gerechtigkeit, Spiritualität und religiöses Leben in unserer Zeit. Sie war Vorsitzende der Konferenz benediktinischer Priorinnen Amerikas, ist Co-Vorsitzende von „Global Peace Initiative of Women", einer Partnerorganisation der UNO, die ein weltweites Netzwerk von Friedensarbeiterinnen aufbaut, besonders in Israel und Palästina, und Gründerin und Direktorin von Benetvision, einem Zentrum für zeitgenössische Spiritualität in Erie. Sr. Joan hat einen Studienabschluss in Kommunikationskunst und einen Doktortitel in Sprach- und Kommunikationswissenschaften. Sie veröffentlichte über 30 Bücher; auf deutsch sind erschienen: Unter der Asche ein heimliches Feuer. Spiritueller Aufbruch heute (München 2000); Mit Gottes Weisheit leben. Eine Frauennovene (München 2001); Freundschaft verbindet. Was Frauen stark macht (München 2002). Anschrift: 355 E. 9th St., Erie, PA 16503-1107, USA. E-Mail: joanc@attglobal.net.

noch „anders" an katholischen Institutionen, wenn sie nicht von Nonnen oder von Priestern geführt werden?

Der Verlust von Priestern und der Mangel an Laienpersonal bilden eine Lücke, die erst noch gefüllt werden muss - angesichts der Tatsache, dass Schulanmeldungen nun mit hohen Gebühren verbunden sind, dass katholische Krankenhäuser die Last teurer Technologien zu tragen haben und dass katholische Pfarreien schließen müssen, während neue Dokumente die Priester, die es nicht gibt, daran erinnern, dass sie in allen Bereichen des kirchlichen und des Gemeindelebens die letzte Autorität innehaben.

Infolgedessen werden die über 63 Millionen katholischer Laien in den Vereinigten Staaten inzwischen von nur mehr 43.000 grauhaarigen Priestern betreut. Alte Priester, die eigentlich schon längst im Ruhestand sein müssten, versorgen Pfarreien mit minimalem Einsatz, während die 34.000 zugelassenen Laienhelfer im Land, meist Frauen, in der Regel nie in Anspruch genommen werden. Und deshalb sterben die Pfarreien, obwohl sie neu sind und obwohl sie in den Vorstädten liegen. Noch nicht „laikal", aber auch nicht mehr auf dynamische Weise klerikal - die Kirche steht an einem Wendepunkt.

Glaubwürdigkeit

Es gibt jedoch ein Thema, das die Kirche betrifft und das die Entwicklung des Katholizismus letztlich weitaus mehr beeinflussen kann als der Priestermangel. Das Problem der Pädophilie in den Vereinigten Staaten und Kanada hat den Einfluss derjenigen Priester vollständig untergraben, die trotz der wachsenden Last ihres Amtes inmitten eines schwindenden Priestertums an ihrem Platz geblieben sind. Mit der Aufdeckung einer unterschwelligen Pädophilie und der institutionellen Verschleierung seitens des Episkopats hat sich jeglicher Nimbus der moralischen Überlegenheit, der die katholischen Kleriker vielleicht in der Vergangenheit einmal umgeben haben mag, verflüchtigt. Über 4500 Priester, darunter 8 Bischöfe, so die offiziellen Informationen, haben auf dem ganzen Kontinent über 10.000 Jugendliche, meistens Jungen, in Schulen, Kirchen, Wohnheimen und sogar bei familiären Treffen missbraucht, während andere Bischöfe sie von einer Stelle an die nächste versetzten, um „der Kirche den Skandal zu ersparen".

Der Versuch, der Institution keinen Schaden zuzufügen, wurde angesichts des den Kindern zugefügten Schadens zum Kirchenskandal des Jahrhunderts. Als dasselbe Problem auch in Irland aufgedeckt wurde, wurde ein Ire auf der Straße in einem typischen Interview dazu befragt und erklärte die Situation mit einfachen und klaren Worten. Der Skandal hatte seinen Glauben nicht beeinträchtigt, wohl aber, wie er sagte, seine Haltung gegenüber der Kirche. „Aber wie ist das möglich?", hakte der Reporter nach. „Ist das nicht dasselbe?" „Oh nein, keineswegs", antwortete der Mann. „Sehen sie, Jesus und die Sakramente, das ist es doch, worum es eigentlich geht, und das bleibt immer dasselbe", so seine

Erklärung. „Aber von jetzt an", so fügte er mit einer gewissen Festigkeit in seiner Stimme hinzu, „werden sie uns nicht mehr sagen, was wir zu tun haben. Diese Dinge werden wir jetzt mit uns selbst ausmachen".
Ironischerweise sind die Laien angesichts des Kindesmissbrauchs mündig geworden. Der Skandal hat den Menschen eine Gewissensqualität zurückgegeben, und das ist in einer Kirche, die die Gewissensbildung so betont, sicherlich wünschenswert. Gleichzeitig ist jedoch, so wichtig die spirituelle Dimension der Kirche langfristig auch sein mag, ihre moralische Autorität insgesamt geringer geworden.
In einer Zeit der konkurrierenden Strömungen und sozialen Konflikte schwindet die Macht des Vertrauens. „Der Pfarrer hat gesagt" - diese Formel verliert ihre Überzeugungskraft. Doch die Glaubwürdigkeitskrise in einer Institution, die bereits durch den Verlust ihrer Mitglieder und ihrer institutionellen Bedeutung und Stabilität erschüttert ist, ist keine Kleinigkeit. Dekrete, Regeln und Vorschriften sind im Übermaß erlassen worden, um die Flut des Laienengagements einzudämmen, doch die Menschen betrachten sie in zunehmendem Maße als irrelevant oder zumindest nicht mehr als heilig, vom Himmel kommend oder für den Glauben wesentlich. Die jahrhundertealte, halb göttliche Aura des Priesters weicht einer Sichtweise, die ihn als sehr, sehr menschlich betrachtet.

Die Frauenfrage

Hinter einem Großteil der gegenwärtigen Kirchenkrise steht das beständige und zunehmende Bewusstsein der Frauen, dass die Kirche eine männliche Institution ist. Ihre Sprache ist männlich, ihre Gottesbilder, ob belebt oder unbelebt - so vielfältig sie auch sind: „Fels", „Schlüssel", „Tor", „Taube", „Vater" - sind männlich. Obwohl die Kirche lehrt, dass Gott reiner Geist ist, weder männlich noch weiblich, sondern das Wesen allen Seins, ist der Gebrauch von weiblichen Gottesbildern vollkommen ausgeschlossen. Für viele Frauen ist die Kirche selbst das Urbild der Ausgrenzung - trotz Maria, der Mutter Gottes.
Nachdem inzwischen andere große Einrichtungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft versuchen, sie zu integrieren, wird den Frauen immer stärker bewusst, dass nur die Kirche sie systematisch auf allen Ebenen übergeht. Folgerichtig wird es für eine wachsende Zahl von Frauen immer schwieriger, sich mit einer Institution zu identifizieren, die es ablehnt, sich mit ihnen zu identifizieren.
Kirchliche Dokumente entschuldigen sich wieder und wieder dafür, wie Frauen in der Vergangenheit behandelt worden sind, und lehnen es gleichzeitig ab, die unveränderten Positionen der Gegenwartskirche den Frauen gegenüber selbstkritisch zu hinterfragen. Die jüngsten Dokumente sind im Hinblick auf den Feminismus theologisch und soziologisch widersprüchlich. Das letzte Wort aus Rom, „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt", bildet da keine Ausnahme.

Erstens bezieht es sich auf den „radikalen Feminismus" - das ist in der Geschichte des Feminismus ein sehr präziser Begriff -, als ob dieser der Kern der feministischen Theorie wäre. Selbst auf dem Höhepunkt seiner öffentlichen Wirkung vor fast vierzig Jahren war der radikale Feminismus nie mehr als die kleinste Strömung in der Geschichte der Bewusstseinsbildung feministischer Frauen und Männer.

Zweitens argumentiert das Dokument an einer Stelle, dass Frauen voll und ganz „menschlich" und nach dem Bild Gottes geschaffen sind. Mit anderen Worten: Frauen haben in der Heilsökonomie eine einzigartige Rolle zu spielen. An anderer Stelle heißt es im Gegensatz dazu, dass die Rolle, die eine Frau im Leben spielt, durch ihr Geschlecht - ihre Weiblichkeit -, und nicht durch ihr Personsein, nicht durch das, was das Wesen des Menschseins ausmacht, geprägt wird. Frauen sind dazu bestimmt, für die Familie und den Partner zu sorgen, und sie tragen die eigentliche Verantwortung für ein gelungenes Familienleben.

Das Dokument wirft dem Feminismus Förderung von Homosexualität und gleichgeschlechtlichen Hochzeiten sowie einen eher kritischen als „entwickelnden" Umgang mit der Heiligen Schrift vor.

Und schließlich macht es an Marias Haltung des „Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung" die Gründe fest, weshalb Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen bleiben müssen - ein theologischer Argumentationssprung von rekordverdächtigem Ausmaß.

Dennoch gelangt es auf der anderen Seite zu der grundlegenden Feststellung, dass „die Förderung der Frau innerhalb der Gesellschaft als eine Vermenschlichung verstanden und gewollt werden" muss, „welche durch die dank der Frauen neu entdeckten Werte Wirklichkeit wird".

Mit anderen Worten: Das Dokument ist nichts Halbes und nichts Ganzes. Es ist nachweislich nicht überzeugend in seiner eklatanten Unkenntnis sowohl was den Feminismus als auch was die Frauen betrifft. Abschließend verurteilt es den „radikalen Feminismus", ohne über die Auswirkungen des „radikalen Maskulinismus", den es selbst mit seiner Tendenz, die Rolle der Männer zu vergöttlichen, aktiv fördert, auch nur ein Wort zu verlieren.

Die Konsequenzen einer solchen Ausgrenzung sind Legion. Frauen haben die Kirche in Scharen verlassen. Katholische Frauen werden nun reihenweise in anderen christlichen Glaubensgemeinschaften zu Priesterinnen geweiht. Diejenigen Frauen, die in der Kirche bleiben - überwiegend verheiratete Frauen, die ihren Kindern eine Glaubenstradition mitgeben wollen -, identifizieren sich nicht mit den kirchlichen Positionen zur Frauenfrage. Sie geben den Glauben in einer Weise an ihre Kinder weiter, die sich sehr von dem unterscheidet, was sie selbst vor Jahren gelernt haben.

Schließlich spiegelt auch die kirchliche Position zu Krieg und Abtreibung die zutiefst frauenfeindlichen und widersprüchlichen Sichtweisen wider, die die Frauen allmählich erkennen - und ablehnen. So erklärt die Kirche beispielsweise, dass Männer zur Selbstverteidigung, zur Verteidigung des Staates und zur Bestrafung kriminellen Verhaltens töten dürfen. Aufseher, Militärs und Besitzer von

Schusswaffen werden für ihre Beteiligung an solchen Tötungen nie mit Exkommunikation bedroht.
Wenn das Leben in der Hand der Männer liegt, Tausende von Leben gleichzeitig, das gesamte Leben auf dem Planeten, dann sagt die Kirche, dass Atomwaffen theologisch fragwürdig sind.
Wenn das Leben jedoch in der Hand der Frauen liegt, dann sagt die Kirche, dass jede Zuwiderhandlung in schwerwiegender, umfassender und vollständiger Weise böse ist. Unter keinen Umständen und in keiner Phase der Schwangerschaft darf eine Frau eine Abtreibung anstreben oder versuchen.
Dann dürfen katholische Politiker auch nicht dafür stimmen - trotz der ebenso aufrichtigen Positionen anderer christlicher und nichtchristlicher Traditionen. Dann dürfen Ärzte sie nicht durchführen und Schwestern nicht dabei assistieren - obwohl es beiden erlaubt ist, sich willentlich an anderen Formen der Gewalt zu beteiligen.
Abtreibung ist das einzige Lebensthema, das die Kirche immer und unter allen Umständen verabsolutiert. Ohne Zweifel ist diese Doppelmoral für viele Frauen diskussionswürdig.
Die Auswirkungen dieser Positionen auf die zukünftige Loyalität der Frauen gegenüber der Kirche sind bestenfalls unklar. Doch eines ist sicher: Der Feminismus wird in den nächsten Jahren im Hinblick auf die Wirkung der Kirche ein gewisser Faktor sein. Die möglichen Folgen einer solchen zweigeteilten Rolle und Theologie der Frauen können die Fundamente, auf denen die kirchliche Theologie der Ehe, der Berufung, der Autorität und der Sakramente jahrelang geruht hat, nur erschüttern, wenn die Frauen selbst sie von Grund auf neu definieren. Wenn es zutrifft, dass es in erster Linie die Frauen sind, die die Last der „Glaubensweitergabe" tragen, dann darf man wohl erwarten, dass der Glaube sich ändert - ob mit offizieller Billigung oder ohne sie. Stück für Stück wird der Felsen abgetragen.

Pluralismus

Zum ersten Mal in seiner Geschichte kommt das westlichste Land der westlichen Welt mit östlichen Religionen in Berührung. Es gibt inzwischen in den Vereinigten Staaten mehr Muslime als Juden. Der Buddhismus ist in kultureller und konzeptueller Hinsicht ein religiöser Faktor, der in Nordamerika rasch an Bedeutung gewinnt. Wenn die Kinder katholischer Familien heutzutage Mischehen eingehen, heiraten sie nicht mehr Presbyterianer oder Methodisten, sondern Buddhisten und Hindus. In jeder größeren Stadt des Landes gibt es Moscheen, Tempel und Sangas. Was religiöse Bilder und Überzeugungen angeht, wird Nordamerika polyglott. Das Christentum ist nicht mehr die einzige Art, die Welt zu sehen. Eine Kirche, die im institutionellen Niedergang begriffen ist, sieht sich religiösen Institutionen gegenüber, die von einer neuen Dynamik angetrieben werden.

Es ist Zeit, dass der Katholizismus an diesem Horizont zu einer positiven und nicht zu einer negativen oder fundamentalistischen Kraft wird, dass er sich nicht versteckt, dass er keine Schwarzseherei und keinen religiösen Chauvinismus betreibt, sondern dass er Jesus verkündet, der kanaanitische Frauen und römische Soldaten heilte und der eine Samariterin aussandte, um in seinem Namen das Evangelium zu predigen.

Die Krise in der nordamerikanischen Kirche wird durch die Weigerung der Kirche verschärft, irgendeines dieser Themen zu diskutieren. In einem Land, in dem Bildung und Technologie auf dem Vormarsch sind und man sich der globalen Bedingungen in Kirche und Gesellschaft von Tag zu Tag mehr bewusst wird, wird die Vorstellung, dass man sein Denken erst an der Kurientür überprüfen lassen muss, wenn man Jesus nachfolgen will, immer suspekter und immer weniger wirkungsvoll.

Wenn man nicht über Probleme diskutiert, dann bedeutet dies, dass die Institution neue Ideen nur ablehnen kann, weil sie nicht darauf vorbereitet ist, sie anzunehmen.

Wenn man nicht über Fragen diskutiert, dann bedeutet das, dass die alten Antworten genügen müssen, weil die neuen nicht erlaubt sind. Das ist der Tod der Kreativität; und dann ist auch die Institution schon tot, und zwar lange bevor sie aufhört zu existieren.

So entsteht eine Krise, und das Schlimmste daran ist vielleicht, dass das Ganze noch so normal wirkt, ein bisschen altersschwach vielleicht, aber nichts Ernstes, kein Grund zur Besorgnis. Denken Sie an die Französische Revolution, den Börsenkrach und die Explosion der Raumfähre Discovery. Und dann denken Sie weiter.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Krise des Christentums in Lateinamerika

Eduardo de la Serna

Wenn ich von der Krise des Christentums spreche, gehe ich von einer grundlegenden Voraussetzung aus: Das Wesen des Christentums ist die Nachfolge Jesu, das heißt, eine historische und konkrete Praxis. Es ist das Leben, das Jesus von Nazaret uns vorgelebt hat und das auch wir in immer neuen zeitlichen und geographischen Gegebenheiten leben sollen.

Vor diesem Hintergrund und von Lateinamerika aus betrachtet, scheinen es im

Wesentlichen zwei Kriterien zu sein, nach denen die Krise des Christentums beurteilt werden muss. Das erste ist die Frage, ob seine Nachfolger das Leben Jesu in klarer und durchschaubarer Weise widerspiegeln oder nicht - das ist die Krise der Identität. Das zweite ist die Frage, ob *das tatsächliche Leben* mit dem übereinstimmt, was die, die als Garanten des Glaubens in Erscheinung treten, als *die richtige Lebensweise vorschreiben* - das ist die Krise der Glaubwürdigkeit.

Bei der Analyse all dieser Faktoren muss berücksichtigt werden, dass es verschiedene Arten gibt, Jesus heute nachzufolgen, was übrigens zur Zeit Jesu nicht anders war: die Menschenmassen, die ihm zuhörten, die Jünger, die an ihren Plätzen blieben, und die Gruppe, die ihn völlig im Stich ließ. Sie alle sind ihm gefolgt, aber jeder auf seine Weise.

Am Ende dieser Einleitung wollen wir darauf hinweisen, dass es nicht immer leicht ist, die Elemente der Krise, die einen eher universalen Charakter haben, mit aller Klarheit von den spezifisch lateinamerikanischen und karibischen Aspekten zu unterscheiden.

I. Die Krise der Institution: soziale Relevanz und evangelische Identität

An erster Stelle steht die Krise der Institutionen. Diese Krise ist universal und schließt auch die Kirchen mit ein, vor allem die römisch-katholische Kirche, die noch immer die zahlenmäßig stärkste ist, aber auch die übrigen Kirchen mit ihren je eigenen Merkmalen.

Dass der Individualismus, das schwache Denken, die Krise der Großen Erzählungen die Institutionen, insbesondere die der Kirchen, relativieren und in Frage stellen, ist eine allgemeingültige Tatsache, die allerdings in Lateinamerika spezielle Züge aufweist. Es ist interessant zu beobachten, dass die kirchlichen Themen in der lateinamerikanischen Presse zwar nach wie vor einen wichtigen Platz einnehmen, auf die tieferen Schichten der Kultur, die Entscheidungen oder das bürgerliche oder politische Leben jedoch nicht mehr den Einfluss ausüben, den sie noch vor wenigen Jahren besaßen. Dasselbe lässt sich von den Papstreisen sagen, zu denen die Menschen vor Jahren in Massen hinströmten, was zuletzt nicht mehr der Fall war. Und das hatte ganz sicher nichts mit dem Gesundheitszustand des Pontifex zu tun.

Wenn man der Sache auf den Grund geht, dann scheint das *Herz der Krise* in der Frage zu liegen, ob man das Zentrum der Sendung Jesu auch zum Zentrum des Christentums macht: „den Armen die Frohe Botschaft zu bringen". Und damit das, was der Kirche ihre Identität und ihrer Sendung Bedeutung verleiht: „Sie existiert, um das Evangelium zu verkünden." Charakteristisch für die gute Nachricht Jesu ist nun aber die Ankündigung, dass sich die Situation derer ändern wird, die schlechte Nachrichten erhalten, und deswegen müssen wir uns fragen, *ob die Kirche* in einer Welt, in der die schlechten Nachrichten „an der Tagesordnung" sind, *gute Nachrichten verkündet.*

Wenn man von einer Krise spricht, muss man sich also fragen, welche guten Nachrichten das Christentum zu verkündigen hat, und diese Frage ist schwierig zu beantworten, wenn man sich nicht zuvor bewusst macht, worin die schlechten Nachrichten und ihre tatsächlichen Ursachen bestehen („ehrlicher Umgang mit der Wirklichkeit"). Solange man das nicht tut, besteht immer die Gefahr, dass die Verkündigung der guten Nachrichten eine Verkündigung von Illusionen, ein „Opium des Volkes" ist - und kein ernsthafter Versuch, „die Gekreuzigten vom Kreuz abzunehmen".

II. Die Krise der Vorschläge zur neuen Situation auf dem Kontinent

Das bis hierher Gesagte führt zu dem Schluss, dass die gegenwärtige Krise in der Unfähigkeit besteht, Vorschläge zu machen. Und nicht nur das: Die Krise scheint so tiefgreifend zu sein, dass man sogar innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst verlauten hört, die Kirche sei auf dem Weg in die Bedeutungslosigkeit, weil sie auf die Situation nicht mehr reagieren könne oder mit der Wirklichkeit nicht angemessen umgehe. Die „Moderne", der das Zweite Vatikanische Konzil sich geöffnet hatte und mit der es in einen Dialog eintreten wollte, schreitet weiter voran, während zahlreiche kirchliche Stände angesichts dieses Voranschreitens noch immer wie gelähmt und eher zu einer Verurteilung als zum Dialog oder zur gegenseitigen Achtung bereit sind, alte „Rezepte" aus der Mottenkiste hervorkramen oder sich angesichts des Neuen auf verknöcherte Positionen zurückziehen. Das hat mehr mit Archäologie als mit der Kühnheit des Evangeliums zu tun.

Darüber hinaus werden die Geschichte und die Zeichen der Zeit ignoriert. Die Kirche hört nicht aufmerksam auf die Stimme Gottes, die darin zu ihnen spricht. Viele kirchliche Strukturen haben Europa stärker im Blick als den Rest der Welt - der Welt der Armen, um konkret zu sein. Das ist in Lateinamerika ein offenes Geheimnis und wird vom Vatikan gefördert.

Drei Beispiele. Die Enzyklika *Centesimus annus* will auf „das Neue" blicken und ist fast ausschließlich dem „Fall der Mauer" als „der" neuen Entwicklung schlechthin gewidmet, während der Sturz der Diktaturen, die in Lateinamerika sicherlich eine sehr viel greifbarere und schwerwiegendere Realität darstellten, nur in einem kleinen Absatz behandelt wird. Ein anderes, vor allem angesichts des Phänomens der reihenweise durchgeführten Heiligsprechungen besonders Besorgnis erregendes Beispiel ist das systematische Totschweigen der Märtyrer Lateinamerikas. Tatsächlich enthüllen beide Beispiele eher ein ideologisches „Mauern" als ein aufmerksames Hören auf das, „was der Geist den Kirchen sagt". Ein drittes Beispiel für ein derartiges Verhalten sind die Bischofsernennungen, ein Phänomen, das zwar nicht auf Lateinamerika beschränkt ist, jedoch hier nach der großartigen Generation von Bischöfen, die aus dem Geist von Medellín lebten, einen besonderen Charakter hat und heftiger empfunden wird. Die jüngste Krise,

die durch die Ernennung des Nachfolgers von Don Pedro Casaldáliga ausgelöst worden ist, ist nur ein Beispiel.
Dieser unangemessene Umgang der Kirche mit der lateinamerikanischen Realität scheint einer der Hauptgründe dafür zu sein, dass der Stimme der Kirche heute weniger Gehör geschenkt wird. Zwar räumt man den kirchlichen Stimmen nach wie vor ihren Platz in den Kommunikationsmedien ein, doch tut man dies zuweilen in spöttischem Ton oder in der Absicht, sie mit den rückständigsten Bereichen der Gesellschaft in Verbindung zu bringen.

III. Die Lebenskrise

Einige Aspekte auch der lateinamerikanischen Krise müssen in einen größeren Zusammenhang eingebettet werden, und sie machen deutlich, dass es im Grunde das Leben der Menschheit ist, das sich in einer Krise befindet.
Das ökologische Problem ist in all seinen Dimensionen von besonderer Wichtigkeit, und das nicht nur im Hinblick auf das Artensterben, sondern auch im Hinblick auf Wüstenbildung, Monokulturen, die Wasserkrise, transgene Organismen, den Einsatz von Agrochemie, die Erderwärmung, die Wasserverschmutzung vor allem in den Großstädten. Seit unseren Anfängen (Abya Yala, Pachamama) ist diese Beziehung zum Land für Lateinamerika sehr wichtig. Vor allem der Verlust von Land (die Landlosen, die Vertriebenen, die Migranten) offenbart eine beispiellose Krise. Wenn das Leben eines Volkes von der Kultur organisiert wird, dann enthüllt die Krise der Beziehung zum Land - zu den anderen und zu Gott -, dass eine ganz neue Kultur entsteht, in der das Christentum Gestalt annehmen und in der es die Keime des Lebens aussäen und entdecken muss.
Ein zweiter Aspekt ist das plötzliche Auftreten der indigenen Welt, die eingeschlafen zu sein schien. Seine Auslöser waren der 500. Jahrestag der Eroberung Amerikas und die Revolte von Chiapas. In Lateinamerika sind die indigenen Bevölkerungsgruppen ebenso unterschiedlich wie ihre Kulturen es waren und sind. In manchen Regionen ist ihre Präsenz sehr viel stärker als in anderen; in Bolivien und Guatemala sind die Verhältnisse beispielsweise anders als in Uruguay und Argentinien. Dennoch ist es symptomatisch, dass nicht nur Argentiniens neue Nationalverfassung die Existenz der Urbevölkerung anerkannt hat, sondern dass eine Studie der Universität von Buenos Aires ergeben hat, dass 56 Prozent der argentinischen

Der Autor

Eduardo de la Serna, geb. 1955 in Buenos Aires, Dr. theol., ist als Professor für Neues Testament an mehreren theologischen Hochschulen und in der Priesterausbildung tätig. Veröffentlichungen u.a.: Pablo sigue predicando (eine Einführung in die Paulusbriefe, Córdoba 2002); Hechos de los Apóstoles (Lektüreanleitung und Einführung in die Apostelgeschichte und ihre Theologie, Buenos Aires 2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Höchstform der Liebe – Zeugnis für das volle Leben" in Heft 5/1999.
Anschrift: calle 856 N° 2218, San Francisco Solano (1881) – Buenos Aires, Argentinien.
E-Mail: edlserna03@uolsinectis.com.ar.

Bevölkerung indigene Wurzeln hat, was im Gegensatz zur „offiziellen" Geschichte steht.

Ein drittes Phänomen ist das verstärkte Aufkommen von Atheisten, Agnostikern und solchen, die dem Religiösen im Allgemeinen und dem Christlichen im Besonderen gleichgültig gegenüberstehen. Bis noch vor relativ kurzer Zeit waren Atheismus und Agnostizismus fast ausschließlich auf die Intellektuellen und Akademiker beschränkt. Heute treten sie verstärkt auch in den einfacheren Bevölkerungsschichten auf. Offenbar geschieht das, was in Europa schon seit einiger Zeit geschieht. „Die erwachsene Welt" tritt nun in Erscheinung, die Welt der Wissenschaft, der Kommunikation, des Wissens und seiner Ausbreitung. Dieses Phänomen lässt sich nicht aufhalten, betrifft mehr oder weniger die ganze Gesellschaft - und die Kirche vermag nicht darauf zu reagieren.

Ein vierter Faktor, der in Betracht gezogen werden muss, ist die sogenannte Volksfrömmigkeit. Einerseits hat sie dem Widerstand gedient, war kreativ und hat im Unterschied zu einem eher hellenistischen als christlichen Christentum dem Körper (berühren, riechen, tanzen, gehen, Bilder, Blumen), der Frau, dem Sinnlichen, den Armen wieder zu ihrem Recht verholfen. Auf der anderen Seite entstand, nachdem man das große Evangelisierungspotential der Armen - und ihres Glaubens - entdeckt hatte, oft aus Angst eine Volksseelsorge, die vor allem entfremdend wirkte und deren spiritualistisches Erfahrungsangebot mit dem Leben der Menschen wenig zu tun hatte. Die verschiedenen Formen der Pfingstbewegung sind ein klarer Beweis dafür, wie das Leben und das Leid der Menschen - vom sinnlich Wahrnehmbaren ausgehend - negativ manipuliert werden können.

IV. Eine Krise der Spiritualität und der Perspektiven

Abschließend sollten wir vielleicht sagen, dass die Wurzel der Krise des Christentums eine Krise der Spiritualität ist, wobei Spiritualität hier als die Haltung dessen aufgefasst werden soll, der sich „vom Geist leiten lässt". In diesem Sinne müssen wir anerkennen, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie es von Anfang an verstanden hat, ihren Schwerpunkt auf die Spiritualität zu legen, und dass sie uns daran erinnert hat, dass wir „aus (unserem) eigenen Brunnen trinken" und dass wir „arm im Geist" sein müssen, weil dort die Nachfolge Jesu ihre Wurzeln hat.

Diese Verknüpfung von Theologie und Spiritualität, für die sich in Europa Karl Rahner und Urs von Balthasar ausgesprochen haben, ist in den theologischen Schriften Lateinamerikas von Anfang an gegenwärtig, und genau das ist eine ihrer wichtigsten Errungenschaften. Doch die Offenheit für den Geist bringt auch eine Freiheit hervor, die von denjenigen mit Argwohn betrachtet oder abgelehnt wird, die glauben, sich hinter Mauern verschanzen zu müssen in ihrem Kampf für eine „neue Christenheit" und gegen eine Welt, die sich, wie sie sagen, von Gott

entfernt hat. Wir sollten nicht vergessen, was Rahner gesagt hat: „Der Christ des 21. Jahrhunderts wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht mehr sein". Viele scheinen mit allen Mitteln erreichen zu wollen, dass er nicht mehr ist.

Wenn es zum Schluss erlaubt ist, einen fußballerischen Vergleich anzustellen, so könnte man sagen, dass das Christentum - in Lateinamerika - lernen muss, „auswärts" so zu spielen, wie es zuvor „zu Hause" gespielt hat. Diese Situation eines Lebens unter freiem Himmel ist das sichtbare Zeichen der Krise und damit der Herausforderung - der Herausforderung, uns nicht von alten Rezepten leiten zu lassen, sondern uns kühn für die Verkündigung des Reiches einzusetzen, mit allen zu sprechen (religiöser Pluralismus und Dialog mit den Wissenschaften) und eine wirkliche Spiritualität zu entwickeln: „mit einem Ohr am Evangelium und mit dem anderen am Herzen des Volkes", wie Angelelli es formuliert hat.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Krisen im Volk Gottes zur biblischen Zeit

Lektionen für heute?

Néstor O. Míguez

Die Gegenwart Jesu als Krise

„Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat. Denn mit dem Gericht verhält es sich so: Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind.“ (Joh 3,17-21).

Mit diesen Worten verdeutlicht das Johannesevangelium die Beziehung zwischen der Gegenwart Christi und der Realität des Gerichts, der Krise, in die die gesamte Menschheit (genauer gesagt, die gesamte Schöpfung) stürzen wird. Das Gericht geht (zumindest nicht in dieser Instanz, vgl. Röm 1,18ff) nicht aus dem Zorn Gottes, sondern aus seiner Liebe hervor: Die rettende Liebe Gottes erleuchtet die Welt, so dass alles ans Licht kommt und die Werke der Menschen offenbar werden. Doch diese Krise, in der alles der Liebe Gottes ausgesetzt wird, betrifft in erster Linie die Gläubigen selbst. „Denn jetzt ist die Zeit, in der das Gericht beim Haus Gottes beginnt“ (1 Petr 4,17a). Die Lage und das Wesen des Glaubens werden durch die Gegenwart Gottes selbst, durch die Liebesinitiative Gottes und die (Un-)Fähigkeit des Menschen, auf diese zu reagieren, beständig in eine Krise gestürzt. Auf diese Weise konfrontiert der Dialog Gottes mit der Menschheit, ein Dialog, der viele und vielfältige Formen annehmen kann, den Menschen mit der Realität, dass sein Glaube und seine Bereitschaft immer unvollkommen, immer in der Entwicklung begriffen sind, und dass deswegen der Glaube selbst in eine Krise gerät, weil er von Gott abhängig ist, einem Gott, der immer derselbe ist und sich doch in seiner Liebe beständig erneuert.

Der Geist führt uns in die ganze Wahrheit (Joh 16,13) und erneuert so beständig unsere Wahrnehmung der Wahrheit, die Notwendigkeit, alle unsere Wahrheiten als vorläufig, unvollständig und unvollendet zu begreifen. Die Art und Weise, das Evangelium heute wahrzunehmen und auszudrücken, muss in eine Krise geraten

angesichts der Liebe eines Gottes, der vor uns hergeht und uns zu neuen Herausforderungen und Horizonten führt. Bestimmte Sicherheiten werden damit notwendigerweise in eine Krise gestürzt, bestimmte Glaubensinhalte müssen überdacht werden, und das Verhalten in der Reaktion und im Vertrauen auf die Liebe Gottes stellt uns vor neue Anforderungen, Aufgaben und Erkenntnisse.

Dies war in den alten Bündnissen ebenso wie nach der Begegnung mit dem „Mensch gewordenen Gott" die beständige Erfahrung des Gottesvolkes. Wenn man die biblischen Erzählungen noch einmal überfliegt, könnte man zu dem Schluss kommen, dass jedes der aufeinander folgenden Bündnisse, die die Zeit des Alten Bundes prägen (der Bund mit Adam, mit Noach, mit Abraham, am Sinai, die messianische Verheißung usw.), aus den aufeinander folgenden Krisen hervorgegangen sind, in die das menschliche Leben und der Glaube des Volkes Israel geraten waren. Und so ist jeder neue Bund die neue Chance, die Gott den Seinen (und damit der ganzen Menschheit, Gen 12,3c) nach der durch ihre eigene Untreue verursachten Krise gibt. Diese liebevollen Bemühungen Gottes, die ganze Menschheit zu retten (1 Tim 2,4), enden nicht mit dem Neuen Bund: Die Gegenwart Christi und die Verheißung des Geistes sind ein immer wieder neuer Impuls, der uns in Bewegung setzt - und damit in eine Krise stürzt. Und weil er uns in eine Krise stürzt, bewirkt er, dass wir uns wandeln und unser Denken erneuern müssen, damit wir prüfen und erkennen können, was der Wille Gottes ist" (vgl. Röm 12,2b). Die Erfahrungen der Jünger und Apostel zeigen ein ums andere Mal, wie ihre eigenen Gewohnheiten und sogar ihre ursprünglichen Überzeugungen durch die Gegenwart und das Wort Jesu oder durch ihren Missionsauftrag, der ihren (unseren) Glauben vor unerwartete Herausforderungen stellt, in eine Krise geraten.

In diesem Beitrag legen wir eine kurze Untersuchung dreier Texte vor, die diese Krisen und Herausforderungen greifbar machen: die Entstehung der Monarchie in einer kritischen Situation des Alten Bundes (1 Samuel 8), die Krise der Kreuzigung (Lukas 24,13-35) und der Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochia nach Galater 2,11-21.

Ein „eisernes" Dilemma

Die Übernahme des monarchischen Systems durch Israel ist Folge und Lösung einer dreifachen - ethischen, technologischen und politischen - Krise.

1 Samuel 8 beginnt mit der ersten, der ethischen Ursache der Krise: der Bestechlichkeit der Söhne Samuels. Von ihrem Vater als Richter eingesetzt, entfernen sie sich vom Gesetz und greifen zu arglistigen Verhaltensweisen. Angesichts dieses Tatbestandes der Korruption drängen die Ältesten Israels, die Stammesregierung, auf ihre Absetzung. Die Tatsache, dass die Söhne einer Persönlichkeit vom Format Samuels der Habgier und Bestechlichkeit beschuldigt werden, macht den Verfall des religiösen Ethos Israels deutlich. Vorläufer dieses Themas sind die Söhne Elis (1 Sam 2,12-17), die einen Teil der Opfergaben für sich behielten und

die Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes missbrauchten (1 Sam 2,22). Auf diese Situation jedoch antwortet Gott selbst, indem er ihnen das Priesteramt wegnimmt (genauer gesagt, ihren Tod beschließt) und es dem jungen Samuel überträgt. Im vorliegenden Fall treten die Ältesten vor und befürworten eine bestimmte Lösung: die Einsetzung eines Königs.

Der Text spielt immer wieder mit einer gewissen Ironie. Angesichts eines Konflikts, der auf der Vererbbarkeit eines Amtes (Eli) oder eines Charismas (Samuel) beruht, machen die Ältesten einen Vorschlag, der dieselbe Problematik mit sich bringt: die Schaffung eines Amtes, das eine Erbfolge impliziert. Das vorgeschlagene Heilmittel trägt die Krankheit schon in sich. Das wird im weiteren Verlauf der Geschichte deutlich werden, als die monarchische Nachfolge (ob sie nun, wie in Juda in der Mehrzahl der Fälle, erblich oder, wie im Nordreich, von politischen Konflikten bestimmt ist) das ethische Problem von Korruption und Missbrauch nicht löst, sondern noch erschwert. Die ethische Krise in Israel, wo die Führungsschicht der Priester und Richter selbst sich als korruptionsanfällig erweist, löst den Konflikt aus, der zur Monarchie führt. Das bedeutet, dass man eine institutionelle Lösung für eine Situation sucht, die nicht institutionell, sondern an die Dynamik von Kultur und Religion und an den Bereich der öffentlichen Moral gebunden ist. Ein Teil der Krise beruht deshalb auf der Orientierungslosigkeit der politischen Führung Israels, die angesichts eines ethischen Konflikts die Lösung auf institutionellem Wege sucht, statt die Treue zu Gott, der ihnen das Gesetz gibt, zu verstärken.

Die zweite Ursache der Krise ist ein technologisches Problem: der aufkommende Gebrauch von Eisen. Im Grunde beruhte die kriegerische Überlegenheit der Besatzungsmächte nicht auf ihrer politischen Vorgehensweise, sondern auf militärischen Faktoren: dem Einsatz von Söldnertruppen (der dem Volk Israel vollkommen fremd war) und der Verwendung von Eisen zur Herstellung von Waffen und Werkzeugen.[1] Angesichts der technologischen Überlegenheit zog Israel es jedoch vor, sich mit der Abhängigkeit von fremdem Wissen zu arrangieren, statt sich dieses Wissen selbst anzueignen (s. 1 Sam 13,19-22). Diese technologische Schwäche war ein kritischer Faktor, weil sie Israel im Vergleich zum Entwicklungsstand der umliegenden Völker in eine unterlegene Position brachte. Die durch den technologischen Faktor ausgelöste Krise lag wahrscheinlich dem Gefühl der Unsicherheit zugrunde, das mit der dritten, der politischen Krise einherging.

Die politische Ursache wird deutlich an der Formulierung „wie es bei allen Völkern der Fall ist". Die Organisationsform einer „Stammesföderation" setzt voraus, dass die Sicherheit aus der gegenseitigen Unterstützung und der kollektiven Stärke erwächst. Doch ein anderes Symptom dieser ethischen Krise wird in der Tatsache sichtbar, dass die kollektive Regierung eines „dezentralisierten Staates" nun als unzureichend betrachtet wird. Die Sorge um die politische Stabilität (die sie Jahwe nicht mehr zutrauen, wie das Gespräch zwischen Gott und dem Propheten zeigt, 1 Sam 8,7) bringt sie dazu, ihre eigene Unterordnung unter eine autokratische Macht vorzuschlagen. Der Prophet warnt sie vor den

inneren Konsequenzen dieses nach den anderen schielenden Sicherheitsstrebens (1 Sam 8,11-18). Jedes Streben nach Stärke und Eroberung führt letztlich zur Ausbeutung des eigenen Volkes, was in den späteren prophetischen Reden noch deutlicher werden wird. In den Begriffen unserer Thematik können wir sagen, dass ihr Versuch, der äußeren, von der kriegerischen Situation in ihrer Umgebung ausgelösten Krise zu begegnen, die Krise letztlich in den Schoß des eigenen Volkes hineingetragen hat.

Die wiederkehrende Formulierung „wir wollen wie alle anderen Völker sein" enthält nicht nur einen ausdrücklichen Verzicht auf die Unverwechselbarkeit und den distinktiven Charakter ihrer Gottesbeziehung, sondern darüber hinaus ein Symptom der Tragweite dieser politischen Entscheidung, das wir heute mit dem moderneren Begriff der „geistigen Kolonialisierung" bezeichnen würden. Die „imperiale" Machtvorstellung (die Macht als Imperium, als Befehlsgewalt, als asymmetrisches Kräfteverhältnis) überlagert eine befreiende Machtvorstellung, die die Macht als Fähigkeit zu lieben, als Fähigkeit, die Gerechtigkeit zu suchen und zu schaffen, als ein Verhältnis der Ausgewogenheit begreift. „Wie die anderen Völker" zu sein heißt, wie Ägypten zu sein, wie Syrien, wie Babylon oder die Philister, es heißt, so zu sein wie der Feind. Wenn man so ist wie der Feind, dann hat man schon verloren, denn dann ist man der Feind. Bezeichnenderweise zeichnet Dtn 17,14-20 bei der Festlegung der Gesetze über die Monarchie (wahrscheinlich im Rückblick) ein Bild des Monarchen, das sich klar vom Stil der herrschenden Monarchien der Epoche unterscheidet. Ein König, der keine Gesetze erlassen kann, der das Gesetzbuch wie ein Schüler abschreiben muss und der sich weder durch seinen Besitz noch durch seine Macht von den anderen Bürgern unterscheiden darf, ist nach den monarchischen Vorstellungen der damaligen Zeit gar kein König. In diesem Sinne waren die Könige Israels „Könige" und keine „Anhänger" des Buches Deuteronomium. Derselbe Text macht deutlich, dass der Entschluss, einen König zu haben, ein willkürlicher Wunsch des Volkes und nicht von Gott gewollt ist. Anders als die apodiktische Sprache des Gesetzestextes ist dieser eine Satz kasuistisch formuliert: „Wenn du sagst: Ich will einen König [...] wie alle Völker [...]" (Dtn 17,14).

So, wie sie in der ethischen Krise eine falsche institutionelle Lösung vorgeschlagen und in der technologischen Krise die Abhängigkeit als Lösung in Kauf genommen haben, reagieren sie nun in dieser politischen Krise mit einer „imperialisierten" Mentalität, indem sie darauf verzichten, eine bessere Alternative zu finden, sich dem Stil derer anpassen, die sie angeblich bekämpfen und somit eine Situation der inneren Ausbeutung herbeiführen, die langfristig die Existenz des Volkes selbst vernichtet. Obwohl diese Reaktion gewissermaßen die

Der Autor

Dr. Néstor O. Míguez ist Pastor der Methodistischen Kirche und Professor für Neues Testament am Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) in Buenos Aires, Argentinien. Er ist Mitglied der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen EATWOT und veröffentlichte zahlreiche Artikel zur lateinamerikanischen Bibel-Hermeneutik. Anschrift: c/o ISEDET, Camacuá 282, C1406DOF Buenos Aires, Argentinien. E-Mail: nomiguez@arnet.com.ar, miguez@isedet.edu.ar.

Herrschaft Gottes leugnet, wird Gott selbst die doppeldeutige Antwort der Ältesten Israels auf sich nehmen und seinen heilbringenden Dialog fortsetzen. Auf diese Inthronisation der Monarchie wird er später mit der Verheißung eines davidischen Messias reagieren, die die Hoffnung auf das Heil am Leben erhält.

Das Projekt nach der Krise neu überdenken

Diese neue Hoffnung scheint sich zu ihrer Zeit zumindest in den Augen einiger in der Person des Jesus von Nazaret zu konkretisieren. So wenigstens sehen es Kleopas und sein Weggefährte/seine Weggefährtin (Lk 24,21), und so sehen es auch die Apostel - und auch noch nach der Auferstehung (Apg 1,6). In beiden Fällen überliefert der Bericht des Lukas die Sorge um die Wiederherstellung des Volkes Israel. Und in beiden Fällen wird diese Hoffnung in eine Krise gestürzt. Für die Wanderer auf dem Weg nach Emmaus wird die Krise durch die Kreuzigung ausgelöst; für die Jünger aber durch ihre eigene Unfähigkeit, die tiefere Bedeutung des österlichen Dramas in ihrer Konsequenz für die gesamte Menschheit zu begreifen. Wir wollen zunächst den ersten und dann den zweiten Fall untersuchen, der im Konflikt zwischen Petrus und Paulus noch deutlicher zum Ausdruck kommt.

Die messianische Hoffnung, die auf der Idee von der Wiederherstellung des Hauses David beruht, hatte dem Rest Israels[2] in den verschiedenen Krisen Kraft gegeben, auch wenn sie je nach Gruppierung oder Situation sicherlich die unterschiedlichsten Lesarten und Deutungen erfahren hat. Die Proklamation, die sie Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem zurufen, spiegelt eine der populärsten Deutungen der damaligen Zeit wider (die allerdings bei weitem nicht die einzige war). Und das war es auch, was jene beiden Weggefährten gehört hatten. Doch die Kreuzigung Jesu hatte dieser Hoffnung ein Ende gesetzt, zumindest was seine eventuelle Inthronisierung betraf. Das Projekt - um ein moderneres Wort zu verwenden - eines unabhängigen und mächtigen Israel war für sie nun etwas, das der Vergangenheit angehörte, ein Scheitern der Autonomiebestrebungen ihres Volkes oder eine irrige Auslegung der göttlichen Absicht.

Das bedeutet, dass zumindest diese Jünger Jesu von ihrem eigenen Verständnis und dem Gegenstand ihrer auf Jesus und damit auf die Aussage der prophetischen Verheißung gesetzten Hoffnung in eine Krise gestürzt werden. Und damit letztlich von ihrem Vertrauen in die Zukunft Israels und in die Treue Gottes selbst. Die Begegnung mit dem Auferstandenen eröffnet ihnen einen Ausweg aus der Krise, der über die Neudeutung der Schrifttexte führt und die Verheißung bestätigt (Lk 24,27). So erhält der alte Bund in einer neuen Situation eine neue Bedeutung. Er wird nicht nur im „technischen" Sinne überwunden; vielmehr müssen seine Grundlagen neu gedeutet und erschlossen werden, um die Krise zu beenden.

Der Weg aus der Krise besteht nicht darin, sich an überkommene Vorstellungen und Dogmen zu klammern, sondern darin, die Glaubensgrundlagen in einer neuen

Situation und im Licht neuer Gegebenheiten neu zu deuten und dabei auch andere Wissensbereiche mit einzubeziehen. Dies zu akzeptieren bedeutet jedoch, Pläne zu überdenken, sich zu einer neuen Sichtweise führen zu lassen und die Hoffnung auch an anderen Horizonten lebendig zu erhalten. Ihre Wahrnehmung dessen, was Gott plant und woran teilzuhaben er sie in diesem heilbringenden Gespräch einlädt, öffnet sich nun für neue Perspektiven und Herausforderungen. Die Krise ist keine Krise der Glaubensgrundlagen, sondern eine Krise der Erwartungen und Ausdrucksformen der von diesem Glauben hervorgebrachten Hoffnung.

Die Herausforderung, ein weltumspannendes Volk zu sein

Eine der Konsequenzen dieser durch die österliche Krise veränderten Sichtweise wird von einem Mann genauer durchschaut werden, der erst nachträglich zu diesem Glauben „dazugestoßen" ist, Paulus. Die Krise von Antiochia, so, wie sie der Galaterbrief überliefert (Gal 2), zeigt, wie schwierig es ist, eine partikularistische, exklusive Konzeption und Sichtweise aufzugeben, um einen umfassenderen und offeneren Weg des Heils und des Glaubens anzunehmen. Denn die Schaffung eines weltumspannenden Volkes setzt die Möglichkeit voraus, mehr als eine Sichtweise zu integrieren, in mehr als einem Ritus zu beten, mehr als eine Verhaltensweise vorzuschlagen, mehr als eine gesetzliche Ordnung zu akzeptieren und dennoch dies alles nicht zu vereinheitlichen. Die Spannung entsteht, wenn ich den Brief richtig lese, nicht nur aus der Notwendigkeit, den anderen zu akzeptieren und die Unterschiede anzuerkennen, sondern darin, nicht zuzulassen, dass aus diesen Unterschieden im Zusammenleben unüberwindliche Barrieren entstehen. Dies setzt die Einsicht voraus, dass die Hoffnungen anderer Völker - der Einheimischen ebenso wie der Immigranten Galatiens in diesem Fall - ebenso wertvoll sind wie die Träume von der Größe Israels. Es bedeutet zuzugeben, dass auch das Beten der Heiden sich an Gott richtet, dass die Autorität des Paulus nicht geringer ist als die des Petrus oder des Jakobus, und dass das Reinheitsgebot der Israeliten nicht die Würde anderer Völker verletzen darf.
Das ist es, was Paulus in seiner Auseinandersetzung mit Petrus begreift: dass das, was Gott in Christus getan hat, den Horizont der Freiheit erweitert und die Erwartung der Gerechtigkeit und die Solidarität mit der gesamten Menschheit erneuert. Trotzdem oder gerade deshalb bringt diese Freiheit die Forderung mit sich, „an die Armen zu denken" (Gal 2,10). Das heißt - wenn damit die Bedeutung der Kollekte für die Armen von Jerusalem gemeint ist -, dass zwar einerseits die ausschließlichen Vorstellungen, die Jakobus, der Verantwortliche dieser Gemeinde, vertritt, in Frage gestellt werden und in eine Krise geraten, dass aber andererseits die Notwendigkeit der Solidarität mit der gesellschaftlichen Situation der Leidenden nicht geleugnet wird. Die Schaffung eines weltumspannenden Volkes hebt die Unterschiede nicht auf. Wenn sie einerseits die verhärteten

Überzeugungen in eine Krise stürzt, so bestätigt sie andererseits doch auch die Notwendigkeit einer Gerechtigkeit, die die Lage der Armen grundsätzlich berücksichtigt.

Die Vorstellung von einer Vielfalt, die sich als Einheit manifestiert, sorgt unweigerlich für eine Spannung, die jedes Projekt, jede essentialistische Identität in eine Krise stürzt. Die Integration der anderen - anderer Völker, anderer kultureller Formen, anderer Gottesbilder und andersartiger Beziehungen zu der jeweiligen Gottheit - ist die Grundlage des universalen Heils. Damit wird nicht nur der jüdische Anspruch (oder gegebenenfalls der gewisser christlicher Gruppen) auf eine zeitliche Herrschaft, die Ausübung der politischen Macht oder eine partikularistische Auslegung der Verheißung, sondern das Konzept des Heils selbst in eine Krise gestürzt. Es verändert sich, und deshalb verschwimmen die etablierten Sicherheiten, die konventionellen Merkmale und die zuvor geltenden Grenzen, und geben der Notwendigkeit Raum, das Bestehende zu überdenken, um das Wichtige zu bewahren. Doch selbst das wird durch die Krise verändert.

Jede historische Situation bringt nicht nur Neues mit sich, sondern lässt auch die Vergangenheit in einem anderen Licht erscheinen. Deshalb sieht sich Paulus in der Pflicht, dem Gesetz und der Freiheit und der Freiheit gegenüber dem Gesetz wieder Sinn zu geben. Die Krisen verdeutlichen die Mängel und Unzulänglichkeiten der bisherigen Vorstellungen von der göttlichen Gnade und machen neue Konstruktionen erforderlich, die die alten Gewissheiten in Frage stellen: „Wenn ich allerdings das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue, dann stelle ich mich selbst als Übertreter hin" (Gal 2,18). Auf diese Weise kann die Krise ein befreiendes Element sein, das mit Anschauungen bricht, die keine Antworten mehr geben können: auf die aus einem neuen, universalen Bewusstsein entstandenen Erwartungen, auf die menschliche Forderung nach größerem Respekt vor der Würde aller und auf die göttliche Dynamik, die in ihrer immerwährenden Liebe und deshalb in ihrem unablässigen Streben nach einer Heilsbeziehung zu den Menschen die bestehenden Schemata mit ihren autoritären, unterdrückenden und diskriminierenden Trennungslinien ins Wanken bringt und zu neuen Ausdrucksformen der Freiheit und der Liebe aufruft.

Die Krise im Dialog mit Gott

Diese Beispiele, die wir hier aus Platzgründen nur sehr knapp behandelt haben, sind heute von besonderer Bedeutung, weil die hier ins Spiel gebrachten Elemente - Verluste und Chancen - wichtige Bestandteile der Krise sind, in der sich der christliche Glaube befindet.

Das Beispiel aus dem Alten Testament stellt drei Aspekte heraus, die die Krise unserer heutigen Welt zum großen Teil mit ausgelöst haben: den ethischen Faktor der Habgier, Zügellosigkeit und Korruption; den technischen Faktor von Völkern, die von der technologischen Übermacht der anderen unterdrückt wer-

den; und den politischen Faktor, die Arten und Formen der Machtausübung und die von der imperialen Praxis betriebene „geistige Kolonialisierung".
Die neutestamentlichen Texte eröffnen andere Dimensionen: die Krisen der Projekte und die beständige Notwendigkeit, unsere Hoffnung unter veränderten Blickwinkeln neu zu überdenken; die Möglichkeit, die Schranken der hochmütigen Ausschließlichkeit zu überwinden, um die Würde aller zu achten; die Chance, die Gnade in den unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen zu suchen und die Horizonte der Freiheit zu erweitern, ohne dabei die notwendige Gerechtigkeit und Solidarität mit den Ärmsten zu vergessen.
So gesehen ist es tatsächlich die göttliche Dynamik selbst, die die Krisen auslöst. Mehr noch: Wir müssen hoffen, dass unsere Welt in ihren imperialen Machtstrukturen, in ihren autoritären Dogmatismen und kulturellen Überheblichkeiten, in ihren raffgierigen ökonomischen Systemen, die die Armen vergessen, immer wieder von Krisen erschüttert wird. Denn gerade in diesen Krisen und in der Notwendigkeit, unsere eigene Vorstellung vom Menschsein ein ums andere Mal zu überdenken, entdecken wir den beständigen Dialog des Heils, den Gott mit uns führt.

[1] Vgl. J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo próximo oriente. (Desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén, 63 a.C)*, Buenos Aires 1994, 153-155 und 159-162.

[2] Damit sind die verschiedenen Gruppen des hebräischen Erbes einschließlich der Judaisten gemeint.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Krisenerfahrungen in der Geschichte des Christentums

José Comblin

Jede Gesamtbetrachtung der Geschichte hat einen großen subjektiven Anteil; das gilt auch für die folgende. Wir werden die Krisen in zwei Kategorien einteilen: Krisen, die durch dem Christentum äußerliche Faktoren hervorgerufen wurden, und solche, die dem Christentum innewohnenden Kräften selbst entspringen.

I. Krisen durch äußere Einflüsse

1. Die bedeutendste Krise war die Eroberung des größten Teils der Christenheit durch den Islam und die teilweise Rückeroberung (*Reconquista*) der Christenheit durch die Christen. Es handelt sich um eine Krise, die bereits 1350 Jahre lang schwelt. Es herrschte also 1350 Jahre lang fast ununterbrochen Krieg zwischen Christen und Muslimen, und dieser Krieg dauert noch heute an (im Irak, in Afghanistan, in Palästina, auf den Philippinen, im Sudan, in Tschetschenien, wo der Krieg tatsächlich offen ausgetragen wird, und in Bosnien und dem Kosovo, wo es latente Konflikte gibt).

Wir rufen einige Daten der muslimischen *Conquista* in Erinnerung: 638 Eroberung Jerusalems und Antiochias; 642 Eroberung Alexandrias; 698 Eroberung Karthagos; 711 Eroberung Toledos; 848 Plünderung Roms durch die Sarazenen. Im Westen stieß der Islam bis nach Poitiers im Jahr 732 vor, und im Osten kam er 717-718 vor Konstantinopel zum Halten. Nach 250 Jahren Kampf eroberten die Muslime das christliche Königreich Jerusalem zurück. Die Türken eroberten Konstantinopel im Jahr 1453 und schritten von dort weiter zur Eroberung des Balkans fort. Erst bei Wien wurden sie im Jahr 1683 gestoppt.

Die *Reconquista* beginnt im Norden Spaniens mit dem Sieg von Covadonga im Jahr 718 und wird im Jahr 1492 mit der Wiederinbesitznahme der gesamten iberischen Halbinsel nach fast acht Jahrhunderten vollendet. Der Sieg bei Lepanto im Jahr 1571 war entscheidend, um dem Vordringen der Türken Einhalt zu gebieten. Doch erst im 19. Jahrhundert gaben die Türken die Balkanhalbinsel auf und verloren im Kaukasus viel Terrain an die Russen. Die kolonialen Eroberungen der westlichen Völker im Mittleren Osten im 19. und 20. Jahrhundert wurden von den arabischen Völkern als Kreuzzüge und Kriege der Christenheit gegen den Islam aufgefasst.

Dieser 1350 Jahre anhaltende Krieg hatte für die Christenheit zwei grundlegende Auswirkungen: Zunächst verlagerte er das Zentrum der Christenheit vom Osten in den Westen, von Asien nach Europa. Die ruhmreichen Kirchen aus der Väterzeit, nicht nur in Asien, sondern auch in Nordafrika, haben in gewisser Weise bis heute überlebt, doch mit Ausnahme vom Libanon wurden sie auf den Status einer kleinen Minderheit zurückgestuft. Sie wurden von der übrigen Christenheit Jahrhunderte lang isoliert und konnten für die weitere Entwicklung des Christentums keine bedeutende Rolle spielen. Diese Verlagerung von Ost nach West ermöglichte den Aufstieg der Kirche Roms, die ohne jedwede Konkurrenz zum Zentrum der Christenheit wurde. Angesichts der Macht Roms war jeder Reformversuch zum Scheitern verurteilt. Die Päpste Roms versuchten zunächst zusammen mit den Karolingern das - von ihnen abhängige - Römische Reich wiederzuerrichten, aber ohne Erfolg. Dann versuchten sie das Deutsche Reich, das sich außerhalb ihrer Kontrolle entwickelt hatte, zu beherrschen.

Die zweite Folge des Krieges mit dem Islam war die Entstehung des Kreuzzuges, das heißt des heiligen Krieges als eines konstitutiven Elements des Christentums. Der Kreuzzugsgedanke verband sich innig mit der christlichen Lebenswei-

se. Der Krieg gegen die Muslime stellte das heilige Werk par excellence dar. Heute noch ist die Kreuzzugsmentalität vorhanden, zum Beispiel beim US-amerikanischen Volk, das gegen den Irak in der Geisteshaltung der Kreuzritter des 11. Jahrhunderts zu Felde zog. Der Krieg drang tief in die christliche Mentalität ein. Denn der heilige Krieg erstreckte sich auch auf die Häretiker in den eigenen Reihen und auf christliche Reiche in ihren Kriegen um die Vormachtstellung. Die Eroberung Amerikas war vom Kreuzzugsgedanken inspiriert: Es war der Krieg gegen die Heiden, die gegen den wahren Gott aufbegehrten.

Die Kreuzzugsmentalität wurde zur größten Deformation des Christentums in der Geschichte überhaupt. Sie entstellte sogar das Vokabular. In den christlichen Wortschatz wanderten Ausdrücke wie „Legio Mariens", „Legionäre Christi", „Gesellschaft[1] Jesu", „eucharistischer Kreuzzug", „blaue Legion", „Heilsarmee", die „Kreuzritterorden" wie die Malteser ein; Maria wurde mit einer Symbolik aus dem Bereich des Militärischen in Verbindung gebracht, wie etwa die Jungfrau der Gnade in der Kirche der Virgen de la Merced in Quito, die ein Schwert trägt, oder wie alle Soldatenheiligen wie Jakob (Santiago de Compostela); Städtenamen erinnern an die Siege Jesu, der Jungfrau Maria oder des hl. Jakob über die Ungläubigen. Von diesem militärischen Geist hat sich das Christentum bis heute noch nicht völlig frei gemacht. Das Christentum bietet sich der Welt nicht als eine Friedensbotschaft, sondern vielmehr als eine Botschaft der Gewalt dar. Wer sich nach Frieden sehnt, wird ihn zum Beispiel beim Buddhismus suchen.

2. Die zweite bedeutende von außen kommende Krise waren der Untergang des weströmischen Reiches und der Einfall der „Barbaren" in die von Rom beherrschten Länder. Für die Kirche bestand die erste Konsequenz daraus in der Zerstörung des Modells der christlichen Gemeinde in der Stadt. Das Christentum war eine städtische Religion gewesen und wurde nun zur ländlichen. Die neuen Eindringlinge zerstörten die Städte oder gaben sie dem Verfall preis. Die Ansiedlungen erfolgten um die Schlösser der Adeligen herum und nicht in den Städten.

Es entstand eine ländliche Zivilisation, die die Kirche annahm und förderte. Sie versuchte, den Frieden unter den neuen Bewohnern zu sichern, und förderte dabei die Wiedererrichtung des Römischen Reiches, was eine unerledigte Aufgabe blieb. Wegen der Schwäche des neuen Reiches strebte die Kirche die Einheit mit den Königen und Feudalherren als Zentrum an. Innerhalb eines ausreichend friedlichen Klimas förderte sie die Bauern. Die Zentren der Kirche waren die Klöster, und diese

Der Autor

José Comblin, geb. 1923 in Brüssel, studierte in Belgien, Brasilien und Chile. Priesterweihe 1947, Promotion 1950. Er lehrte Theologie an verschiedenen theologischen Fakultäten Europas und Lateinamerikas und war in Chile, Brasilien und Ecuador als Seelsorger tätig. Auf deutsch sind von ihm zugänglich: Das Bild vom Menschen. Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1987); Der Heilige Geist. Gott, der sein Volk befreit (Düsseldorf 1988). Verwiesen sei auch auf seine grundlegenden Beiträge über „Gnade" und „Heiliger Geist" in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1995. Anschrift: Caixa Postal 13, Bayeux 58306-970 PB, Brasilien. E-Mail: monicamuggler@terra-.com.br.

wurden auf dem Land errichtet, wo sie die Entwicklung in Land- und Viehwirtschaft vorantrieben. Bis ins 11. Jahrhundert ist die Kirche ebenso ländlich wie die Gesellschaft.

Wie gelang es ihr, die Völker der „Barbarenherrscher" zu integrieren? Durch zwei Mittel: Zunächst durch die Bekehrung der Führer. Die Kirche erreichte, dass die Herrscher alle Untertanen dazu verpflichteten, die neue Religion anzunehmen. Es bildete sich eine Allianz zwischen dem Klerus und dem Adel heraus, die noch bis heute besteht. An zweiter Stelle übernahm die Kirche als Modell die Vorgehensweise Gregors des Großen bei der Entsendung von Mönchen nach England: die heidnischen Gottheiten durch die Heiligen zu ersetzen, so dass die bekehrten Völker ihre alte heidnische Religion in christlichem Gewand weiter praktizieren konnten. Für das Landvolk bestand das Christentum in der Verehrung der Heiligen, was für die noch bestehende Landbevölkerung auf der Welt bis heute gilt. Die christlichen Priester traten an die Stelle der heidnischen, galten als heilige Personen, und die Sakramente waren die magischen Handlungen, die die Heiligkeit des Klerus begründeten. Erst heute wird diese Heiligkeit des Priesters in Frage gestellt, wohingegen der Papst sie heftig verteidigt. Für das Volk ist der Priester derjenige, der das Wunder der Transsubstantiation vollbringt. Dies ist das Fundament seiner Macht.

Auf das Eindringen der „Barbaren" reagierte die Kirche, indem sie die Volksreligiosität zum Leben erweckte. Die Evangelisierung kam viel später, im 17. Jahrhundert, als die Missionare entsetzt bemerkten, dass die Landbevölkerung immer noch zum Großteil heidnisch war. Innerhalb dieser ländlich geprägten Welt versuchte der Klerus, seine Selbständigkeit gegenüber dem Adel zu erlangen. Der Gottesdienst wurde nach und nach von der Privatkapelle des Adeligen in die Pfarrei verlegt. Doch dabei blieb das gute Einvernehmen zwischen Adel und Klerus bestehen. Im 12. Jahrhundert wurde das Pfarreisystem geschaffen: Dies war der Ort, wo die heilige Gewalt des Priesters und die Bräuche der Volksreligiosität aufeinander trafen. Die Pfarrei ist die endgültige Gestalt der Kirche auf dem Land. Trotz des zunehmenden Verschwindens der sie stützenden Zivilisation behauptet sie sich bis heute. Die Pfarrei hat eine Krise gelöst und eine andere hervorgebracht.

3. Die dritte Krise ergab sich aus der neuen Bewegung für die Städte, die im 12. Jahrhundert entstand und sich bis zum 16. Jahrhundert verstärkte, als die absolutistischen Monarchien sich die gesamte Gesellschaft unterwarfen. Die Krise wurde durch das Entstehen einer Stadtbevölkerung ausgelöst, die viel weniger den traditionellen Bräuchen verhaftet und dem Klerus untergeordnet war und eine kritische Haltung gegenüber Macht und Reichtum der Mönche und des Klerus einnahm. Die städtische Lebensweise erfordert mehr Freiheit und Selbständigkeit.

Die Kirche hatte das Glück, auf eine neu entstehende Führungsschicht zählen zu können, die es verstand, auf die Bedürfnisse der Stadtbevölkerung einzugehen: eine größere Beteiligung der Laien, ein volksnäherer Klerus. Die Bettelmönche

(Franziskaner, Dominikaner, Karmeliten, Augustiner) verstanden es, in den Städten Zentren eines Kultes zu schaffen, der dem, was sich das Volk zu dieser Zeit erhoffte, entsprach. Sie erweckten die christlichen Gemeinden zu neuem Leben, indem sie ein komplettes Netz von Laienbruderschaften, Drittordensgemeinschaften und Vereinigungen schufen, wo die Laien eine eigene Identität und Verantwortung übertragen bekamen. Die Laienbruderschaften der Bettelmönche waren die Antwort, während man sich von Bischöfen und Priestern abwandte, denn die Bettelmönche konnten reden, sie verstanden es, zu predigen und in der Sprache des Volkes zu sprechen, während der Klerus überhaupt nichts wusste. Die sogenannten Mendikanten waren die Lösung. Als aber die Macht der Monarchen überhand nahm und die Städte ihre Freiheiten verloren, wurden die Bettelmönche in die Grenzen ihrer Klöster verwiesen und gingen ihrer Originalität verlustig. In Lateinamerika erwiesen sich die Bettelmönche noch bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts als kreativ, als Philipp II. sie in die Konvente verbannte, die sie nicht verlassen konnten. Nun passten sie sich der Volksreligion der Bauern an und wurden zu Propagandisten ihrer jeweiligen spezifischen Heiligen.

4. Die vierte Krise ist die aktuelle: die Krise der Industriegesellschaft. Es ist nicht nötig, sie zu beschreiben, denn wir alle sprechen jeden Tag von ihr. Doch es ist gut, daran zu erinnern, dass sich die Industrialisierung relativ langsam entwickelt hat. Sie begann in England Mitte des 17. Jahrhunderts, doch erst nach 1970 erreichte sie die iberische Halbinsel. Bis zum Zweiten Weltkrieg waren die meisten Länder Europas noch ländlich geprägt oder hatten eine starke ländliche Minderheit. Erst nach 1945 wurde die Herausforderung der Industriegesellschaft offensichtlich. Bis dahin hatte ihr die Mehrzahl des Klerus keine Bedeutung beigemessen. Nach der Französischen Revolution reagierte die Kirche heftig, indem sie sich viel stärker im ländlichen Raum verankerte und mit dem, was vom Adel übrig war, ein erneutes Bündnis einging.
In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden Hunderte von Männer- und Frauenkongregationen mit dem Ziel, für die Massen auf dem Land, die von den öffentlichen Behörden im Stich gelassen wurden, Bildung und Gesundheit zu gewährleisten. Die Revolutionäre beherrschten die Städte, doch die Kirche übte ihren Einfluss auf dem Land aus, wo die Bevölkerung viel zahlreicher war. Dank dem System demokratischer Wahlen erlangte die Kirche (sowohl katholisch als auch protestantisch) mittels konservativer oder christdemokratischer Parteien eine bedeutende Teilhabe an der Regierungsmacht der demokratischen Länder. Der Klerus insgesamt meinte, dass er die Krise der Industrialisierung unter Kontrolle hatte, und erst in den siebziger Jahren wurde er gewahr, dass das unter so vielen Opfern während des 19. und 20. Jahrhunderts errichtete Gebäude verfiel.
Die Trennung von Kirche und Staat hatte zur Folge, dass die Person des Papstes eine Machtfülle auf sich vereinigte, die sich niemand hatte vorstellen können. Seit Pius IX. kann man sagen, dass der Papst die katholische Kirche ist, denn nichts geschieht ohne seinen Willen. Die Demokratie beseitigte alle Vermittlungsinstanzen zwischen den Katholiken und dem Papst. Der Papst vereinigte alle Macht in

der Kirche auf sich. Diese Machtfülle erreichte ihre vollkommenste Ausprägung im gegenwärtigen Pontifikat.[2] Der Papst ernennt die Bischöfe, erstellt den Weltkatechismus, verfügt die weltweit gültige Liturgie, die weltweit gültige Theologie, das weltweit gültige Kirchenrecht und legt die Art und Weise fest, wie die Katholiken weltweit politisch handeln sollen. Diejenigen, die für die Säkularisierung der Gesellschaft eintraten, haben diese Entwicklung nicht vorhergesehen.

Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhoben sich nur einige wenige Stimmen, um auf die Gefahr einer Vogel-Strauß-Politik hinzuweisen, die die Entwicklung der Industriegesellschaft nicht wahrhaben will. Sie wurden verurteilt oder zum Schweigen gebracht. Pius XII. verurteilte noch in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Arbeiterpriester, die den letzten Versuch darstellten, innerhalb der Arbeitswelt Kirche gegenwärtig bleiben zu lassen. Pius XII. war vollkommen blind und merkte nicht, dass das ländliche Milieu, die soziologische Basis der Kirche, im Schwinden begriffen war.

Das Zweite Vatikanische Konzil kam zu spät. Es gab Antworten auf die Probleme von 1900. Es kam zu spät, denn bald nach dem Konzil schlug die Industriegesellschaft ihre endgültige Richtung ein und brachte das, was vom Bauernstand noch übrig war, zum Verschwinden. Sie kappte alle ländlichen Wurzeln der Kirche, die sich in einer Gesellschaft, auf die sie nicht vorbereitet war, allein fand. Die neue Gesellschaft erfordert viel radikalere Veränderungen als die, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gesetzt hatte. Doch der Klerus ist nicht bereit, sich zu ändern, und Rom erst recht nicht.

Die Antwort auf die Herausforderung durch die Industriegesellschaft erfolgte dennoch. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts machte sich diese Antwort in Gestalt der Pfingstbewegung bemerkbar. Sie wuchs im Laufe des Jahrhunderts derart an, dass sie zum bedeutendsten religiösen Phänomen dieses Jahrhunderts wurde. In den USA bildete diese Bewegung die religiöse Rechte, die die Partei der Republikaner beherrscht und damit zur Zeit an der Macht ist. In Lateinamerika wächst die Pfingstbewegung immer schneller. Auch in Afrika nimmt sie mehr und mehr zu. Die Pfingstbewegung ist die Antwort auf den Individualismus und Subjektivismus der neuen Gesellschaft. Sie beseitigt alles, was von der Volksreligiosität übrig ist, und entsakralisiert den Klerus.

Die katholische Kirche zögert noch, während die Pfingstbewegungen auch in ihrem Binnenraum wachsen. Es spricht alles dafür, dass sie, auf dieselbe Weise, wie sie sich früher mit der bäuerlichen Religion verband, nun ein Bündnis mit dieser neuen Volksreligiosität eingeht. Das Wachstum des katholischen „Marketing" und die zunehmende Verwandlung der Liturgie in eine Show weisen auf diesen Weg als den wahrscheinlichsten hin.

II. Krisen, die der inneren Entwicklung entspringen

Zu diesem Bereich können wir sagen, dass alle Krisen aus einer einzigen und andauernden Krise entspringen, in der es um die Macht geht - die Macht inner-

halb der Kirche und die Macht innerhalb der Gesellschaft, wobei diese Aspekte eng miteinander verbunden sind. Im Zentrum des Problems der Macht stand immer der Klerus, doch die Frage der Macht betrifft auch Gruppen, Vereinigungen und Institutionen innerhalb der Kirche, die nicht unbedingt mit dem Klerus in Verbindung stehen. Die Kirche setzt entweder die Macht oder das Evangelium Jesu Christi an die erste Stelle. Weder gelingt es dem Evangelium, den Willen zur Macht, insbesondere des Klerus, zu besiegen, noch gelingt es der Macht des Klerus, das Evangelium zu beseitigen. Zwischen beiden besteht ein ständiges Spannungsverhältnis. Zu Zeiten, in denen diese Spannung besonders stark oder offenkundig ist, kann man von einer Krise sprechen.

Es gibt Anzeichen dafür, dass es Machtkrisen schon seit Ende des 1. Jahrhunderts und während des 2. Jahrhunderts gegeben hat. Die wenigen Dokumente jedoch, die uns überliefert wurden, lassen eine Rekonstruktion dieser Geschichte nicht zu. Eines ist sicher: Zu Ende des 2. Jahrhunderts war die Macht der Bischöfe in großen Teilen der Kirche schon wohletabliert, während es immer noch Propheten und andere geistbegabte Leute an verschiedenen Orten gab. Was war geschehen? Hat dieser Aufstieg der Bischöfe zur Macht etwas mit der Gnosis und dem Montanismus zu tun? Steht er im Zusammenhang mit Widerstandsbewegungen von Frauen, die ihren Niederschlag in den sogenannten apokryphen Schriften gefunden haben? Drohte Unordnung durch die prophetische Bewegung? Jedenfalls gibt es Anzeichen für Konflikte, bis schließlich zur Zeit Konstantins die Bischöfe anscheinend die Kontrolle über fast die gesamte Kirche ausübten. Und es gab den Auszug der Mönche. Warum flohen sie in die Wüste, weit weg von den christlichen Gemeinden? Warum fanden sie nicht innerhalb der christlichen Gemeinden geeignete Orte für ihren geistlichen Weg?

Die erste große Krise brach im vierten Jahrhundert, während der Regierungszeiten von Konstantin bis Theodosius, aus, als aus einer verbotenen Religion die offizielle Reichsreligion wurde, die nach und nach verpflichtenden Charakter bekam. Dieser Wandel zerstörte die alte christliche Gemeinde. Sie spaltete die Kirche in zwei Klassen: den Klerus, der alles ist, und die Laien, die gleichsam die ungeformte Masse sind, deren sich der Klerus für seine Zwecke bedient. Seit Konstantin wurden die Bischöfe in den Stand von höheren Beamten des Reiches erhoben. Sie erlangten eine Machtposition innerhalb der Gesellschaft, was sie von den Laien trennte, die über keinerlei Macht verfügten. Seither definiert sich der Klerus von den politischen Machthabern her und nicht mehr von der Gemeinde her, aus der er hervorgeht. Er empfängt seine Macht von der Macht des Reiches und nicht von der Gemeinde. Die Macht des Reiches aber ist autoritär und allumfassend, denn sie lässt keinerlei Einmischung von Seiten der Untertanen zu. Sie fordert unbedingten Gehorsam. Dies ist die Form der Machtausübung, mit der der Klerus vom Reich ausgestattet wurde.

Diese radikale Trennung von Klerus und Laien dauert bis heute an und wurde sogar noch durch die letzten päpstlichen Dokumente mit Nachdruck bestätigt. Dies schuf eine dauerhaft krisenhafte Situation, doch die Katholiken haben sich so sehr daran gewöhnt, dass sie denken, dies müsse so sein. Jahrhunderte lang

gab es kein diesbezügliches Krisenbewusstsein, denn die Krise wurde unterbunden und schwelt im Unterbewusssstsein fort. Seit Konstantin ist das Unterbewusstsein des christlichen Volkes vom Aufbegehren gegen den Klerus geprägt, doch diese Revolte bricht nur in einigen wenigen unkontrollierten Momenten offen aus. Auf der anderen Seite fühlt sich der Klerus ständig bedroht und behandelt die Laien als verdächtige Personen, die sich eines Tages als ungehorsam erweisen könnten. Das Bewusstsein von der Krise war viel eher beim Klerus selbst vorhanden.

Aufgrund dieser Ausstattung mit politischer Macht übernahmen die Bischöfe beim Zusammenbruch des weströmischen Reiches die politische Aufgabe, so weit wie möglich den Zusammenhalt der Gesellschaft sicherzustellen, die aus der römischen Herrschaft hervorgegangen war. Die Bischöfe machten sich zu „Verteidigern der Stadt". Höhepunkt dieser Politisierung des Klerus war die Auseinandersetzung zwischen den deutschen Herrschern und den „gregorianischen" Päpsten.[3] Es ging darum klarzustellen, wer die Einheit der Gesellschaft gewährleistet. Bis heute nehmen die Päpste diese politische Aufgabe ersten Ranges für sich in Anspruch: diejenigen zu sein, die den Frieden der Welt sichern - eine imperiale Rolle. In gewisser Weise kann man sagen, dass die Päpste erkannten, dass sie in erster Linie eine politische Rolle als Förderer des Friedens und der Einheit der Menschheit haben. Das letzte Pontifikat hat den Vorrang der politischen Aufgabe des Papstes ganz gewiss nicht verleugnet. Auch diese Situation schuf eine permanente Krise, die unter bestimmten Umständen, als die Macht des Papstes geschwächt war, offen zum Ausbruch kam. Es handelt sich um eine ständig gegenwärtige Krise, die gewohnheitsmäßig verdrängt wird.

Zur Zeit der Feudalherrschaft blieb das Problem verborgen, denn die Kirche hatte die Verbindung von Klerus und Volksreligiosität zum Fundament. Letztere war eine für die Landbevölkerung typische Religiosität. Damals bildete sich jene Verbindung zwischen der Masse der Bauern und dem Klerus heraus, die bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts andauerte, als der Bauernstand in Europa verschwand. Diese Übereinkunft war die beständige Basis der Christenheit, und sie sicherte dem Klerus auf Dauer die Macht, trotz aller Infragestellungen in jüngerer Zeit.

Das Zusammenspiel war nicht schwierig, denn die Mehrzahl des Klerus praktizierte genau dieselbe Volksreligiosität. Es bestanden nebeneinander ein Volkschristentum und ein offizielles, rechtlich verfasstes und von klerikalen Strukturen geprägtes Christentum - eine Situation, die im Grunde bis heute andauert. Dies verhalf dazu, dass viele latente Krisen nicht offen zum Ausbruch kamen.

Eine Krise machte sich in den Städten bemerkbar, die sich im Lauf des 12. Jahrhunderts entwickelten. Es entstand eine Revolte der Laien gegen die Macht und den Reichtum vor allem der Bischöfe, der Äbte und Domherren. Diese Revolte der Städte griff auch auf das Land über, vor allem in Südfrankreich und Norditalien. Es handelte sich um die Bewegung der Waldenser und Albigenser, um nur die beiden wichtigsten Episoden zu erwähnen.

Diese Krise hätte im 13. Jahrhundert auf noch viel explosivere Weise zum

Ausbruch kommen können. Dies war nicht der Fall. Im Gegenteil, das 13. Jahrhundert war ein Jahrhundert des Gleichgewichts zwischen klerikaler Macht und der Bewegung für das Evangelium, vielleicht handelt es sich sogar um das einzige in dieser Hinsicht ausgewogene Jahrhundert der Christentumsgeschichte. Das Unvorhersehbare geschah: Franz von Assisi. Mit seiner Lebensweise brachte er den Protest der Stadtbevölkerung gegen die Macht und den Reichtum des Klerus zum Ausdruck, der mit den Reichen und Mächtigen unter einer Decke steckte. Doch er rebellierte nicht offen. Seine Botschaft vollzog sich im Stillen. Er bot dem Klerus nicht die Stirn, sondern trat sehr unterwürfig auf. Deshalb passierte das Wunder: Franziskus wurde vom Papst und vom Klerus geduldet. Zeitgleich mit den Franziskanern entstanden die Dominikaner, die Karmeliten und die Augustiner Eremiten. Die relativ friedliche Koexistenz zwischen dem Klerus und der Bewegung für das Evangelium hielt ein wenig mehr als ein Jahrhundert an. Natürlich erkannten die Päpste sehr wohl die Gefahr und blieben nicht untätig. Sie erreichten es, dass sich alle Reformer dem Klerus anschlossen; dies war die beste Weise, sie zu vereinnahmen. Siebenhundert Jahre lang schwelte der Konflikt zwischen den beiden Fraktionen des Klerus: dem weltlichen und dem Ordensklerus. Doch bald und vor allem seit dem Konzil von Trient wurde der Streit gegenstandslos und nur noch formal, denn die Bettelorden wurden in ihre Konvente verbannt und erwiesen sich als wehrlos. Sie widmeten sich den traditionellen Aufgaben des Klerus im Rahmen der Volksreligion. Sie fertigten von Franziskus vergoldete Bilder an und schufen einen überbordenden Kult um seine Person. Das Überraschende war, dass trotz der Franziskaner etwas von der Botschaft des Franziskus in die Herzen der Armen drang.

Im 14. Jahrhundert, als die Päpste in Avignon residierten, wurde der Konflikt zwischen Klerus und Laien sehr offenkundig. Die Franziskanerspiritualen und allgemein alle Armutsbewegungen wurden verurteilt. Bis zum Konzil von Trient mussten sich die Päpste mit vielen Bewegungen auseinandersetzen, die alle von derselben Idee beflügelt waren: der Verurteilung des Reichtums und der Macht der Kirche. Es kam zu Kämpfen der römischen Kirche gegen die Kaiser und Könige, gegen die Städte, gegen neue Frömmigkeitsbewegungen, gegen die Frauen.

Es kam das Konzil von Trient, dessen Ausgang das genaue Gegenteil dessen war, was man sich von ihm erhofft hatte. Man hatte eine tiefgreifende Reform der Kirche hinsichtlich des Verhältnisses von Klerus und Laien erwartet. Trient verfestigte die so sehr kritisierten Strukturen noch und weitete die Macht des Papstes so aus, dass die Bischöfe für die Leitung der Kirche jedwede Bedeutung verloren. Die Laien ignorierte man, und die Spaltung wurde besiegelt, indem man die Reformatoren als Häretiker behandelte und sie im Geist der Kreuzzüge bekämpfte. Jahrhunderte lang galten die Protestanten als schlimmer denn die Muslime.

Zweihundert Jahre lang gab es keine offenkundigen Krisen mehr innerhalb der Kirche, doch die innere Einheit hatte einen Preis: die Religionskriege gegen die Protestanten. Seit Trient befand sich die Kirche im Kriegszustand, und deshalb

konnte sie keinerlei Abweichung dulden. Die Religionskriege waren unerbittlich. Es herrschten Ruhe und Frieden durch Zwang. Der Krieg macht alle internen Konflikte unsichtbar.

Nach dem Konzil von Trient riegelte sich die katholische Kirche mittels eines sehr straffen institutionellen Systems ab, das in der Lage war, alle Angriffe von außen abzuwehren. Sie konnte auf die Unterstützung der Landbevölkerung zählen. Dieses System sorgte dafür, dass die Kirche die Angriffe der Aufklärung, des Liberalismus, des Sozialismus, des Kommunismus - letztlich aller Stadien der Moderne - unbehelligt und ohne Schaden zu nehmen überstand. „Halbrationalismus", „katholischer Liberalismus", „christlicher Sozialismus", „Modernismus" - all das ging vorüber, ohne Spuren zu hinterlassen. Die römische Kirche machte einige minimale Zugeständnisse, doch wie Henri Lacordaire sagte, ist ihre Trägheit ihre Stärke: „Mole sua stat". Es gab Versuche, eine Krise heraufzubeschwören, aber die Urheber der Unordnung wurden sofort zum Schweigen gebracht oder verstoßen. Die Kirche überstand all diese Jahrhunderte der Moderne, ohne sich in irgendeiner Hinsicht zu verändern, und in jedem Stadium verstärkte sie ihren Zentralismus, ihren Formalismus und ihre Fähigkeit zur Disziplinierung.

Die dreihundert Jahre lang verdrängte Krise wurde im Zusammenhang des Zweiten Vatikanischen Konzils manifest, wenngleich in einem sehr eingeschränkten Sinn, denn schließlich war das Konzil eine Versammlung von Bischöfen, und diese waren nicht bereit, die Einheit aufs Spiel zu setzen. Doch zumindest wurden unerfüllte Wünsche explizit zum Ausdruck gebracht. Doch hinterher wurde das Konzil verdrängt. Vierzig Jahre danach ist praktisch nichts mehr von ihm übrig. Die Krise ist beendet, die Strukturen stehen fest. Es herrscht Ordnung - wenigstens auf den ersten Blick.

Den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen war ein unterschiedliches Geschick beschieden. Von früh an gab es eine tiefgreifende Spaltung, die durch die Bauernkriege - in Wirklichkeit ein Krieg der Armen gegen die Feudalstrukturen - verursacht war. Luther schlug sich auf die Seite der Fürsten, und Thomas Müntzer wurde vernichtet. Doch seine Anhänger, wie zum Beispiel die Wiedertäufer und andere, überlebten vor allem in Holland, setzten die puritanische Revolution in England ins Werk und emigrierten in die späteren Vereinigten Staaten. Die lutherische und anglikanische Kirche machten eine ähnliche Entwicklung durch wie der Katholizismus. Die kalvinistischen Kirchen drangen in verschiedene Regionen vor, behaupteten sich jedoch in den Städten, vor allem bei der Bourgeoisie. Das gemeine Volk schloss sich zum großen Teil den Baptisten oder Methodisten an. Als diese verbürgerlichten, kam die Pfingstbewegung auf - das bedeutendste religiöse Phänomen des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Hinter allen Streitigkeiten und Spaltungen stand immer das Problem der Macht bzw. des Klerus.

Jetzt leiden die katholische und die ihr ähnlichen Kirchen unter dem Einfluss der voll entwickelten Industriegesellschaft, in der die Unterstützung des alten Bauernstandes entfällt. Die alte ländliche Kultur überlebt nur noch als Folklore.

Im Grunde stehen die katholische und die anderen Kirchen, die dieselben klerikalen Strukturen beibehielten, vor der ersten großen Krise seit der Bekehrung der germanischen Völker und der Entwicklung des Volkschristentums. Damals reagierte die Kirche auf die Zerstörung der alten städtischen Kirchengemeinden und schuf den Volkskatholizismus, der im Wesentlichen ländlich geprägt war; die Pfarrei war hierfür das vollkommene Modell. Doch nun hat der Klerus wieder einmal die Truppen verloren, die ihm über 1500 Jahre treu gewesen sind. Er befindet sich im Schockzustand und weiß nicht so recht, wie er reagieren soll.

Was kann man erwarten? Am wahrscheinlichsten ist es, dass diese traditionellen Kirchen zu überleben versuchen, indem sie ein neues Bündnis mit der neuen Volksreligion eingehen, nämlich der Pfingstbewegung in ihren unterschiedlichen Formen. Ein neues Bündnis ist nicht ausgeschlossen. Die Pfingstler interessieren sich nicht für Dogmen, formalisierte Riten und kirchliche Organisation. Aber sie haben keinen Grund, diese Dinge auszuschließen. Sie können traditionelle Gebräuche beibehalten und dabei ihre eigene Religion praktizieren. Die Bedingung dafür ist, dass der Klerus diesen Dualismus akzeptiert, aber genau dies hat er ja Jahrhunderte lang getan. Für den niederen Klerus wird daraus kein Problem entstehen, denn er wird dieselbe Religion praktizieren. Auf diese Weise könnten die derzeitigen religiösen Strukturen sehr wohl so weiterbestehen, ohne sich wesentlich zu verändern. Diese Lösung könnte in Europa schwieriger sein, aber sie wäre sehr einfach in Amerika und Afrika. Die Bevölkerung Europas nimmt jedoch ab und ist immer stärker säkularisiert, und die Bedeutung Europas für die Christenheit wird immer geringer. Heutzutage ist das Christentum hauptsächlich eine amerikanische Angelegenheit.

Und wo bleibt bei all dem das Evangelium Jesu Christi? Es ist in den Leerstellen der Geschichte verborgen. Es gab und gibt auch heute noch viele Arme, die ein evangeliumsgemäßes Leben führen. Es sind einfache Leute, und sie werden in der Geschichtsschreibung nicht erwähnt. Es sind auch einige Päpste, gewisse Bischöfe, Kleriker und Ordensleute dabei. Das Volk Gottes wächst im Verborgenen, auf diskrete Weise. Alle Bischöfe, die den Weg des Evangeliums gehen wollten, wurden unterdrückt, bestraft, verurteilt und manchmal sogar umgebracht. Dennoch halfen sie dem Volk Gottes, seinen Weg in Hoffnung und Vertrauen zu gehen.

Auch heute werden einige den Weg Jesu Christi zu gehen versuchen. Andere - die Mehrheit - werden weiterhin nach der Macht streben. Möglicherweise wird der nächste Papst, wie man des öfteren hört, vom Opus Dei auf den Thron gehoben. Das Volk Gottes wird seinen Weg gehen - mit derselben Geduld wie immer, mit derselben Hoffnung, im selben Glauben und in derselben Liebe.

[1] Die deutsche Bezeichnung für den Jesuitenorden, „Gesellschaft Jesu", hat - im Gegensatz zu den romanischen Sprachen (etwa portugiesisch: Companhia de Jesus) - keinen militärischen Beiklang mehr (Anm. d. Übers.).

[2] Der Beitrag wurde noch vor dem Tod Papst Johannes Pauls II. verfasst (Anm. d. Übers.).

[3] Der Autor meint hier offensichtlich vor allem den sog. „Investiturstreit", der zwischen den Protagonisten Papst Gregor VII. und König Heinrich IV. ausgetragen wurde (Anm. d.Übers.).

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

Ein Feuer entzündet das andere: Krisen und die Führerschaft heiliger Männer und Frauen

Elizabeth A. Johnson

Ein Feuer entzündet das andere. Die Anwendung dieser alten Lebensweisheit auf die gegenwärtigen Krisen in der Kirche verdeutlicht, dass Menschen, die heute um Reformen ringen, „die Weisheit des Sehens" und „den Mut zum Handeln" gewinnen können, wenn sie sich an die Frauen und Männer der Vergangenheit erinnern, die in schwierigen Zeiten kreative Führungskraft entwickelten. Wir können entdecken, wie sich unsere Vorfahren den Krisen aufrichtig stellten, statt sie zu ignorieren oder zu vertuschen; wie sie mit konkreten Unternehmungen, die zu ihrem sozialen Kontext passten, statt mit abstrakten Lösungen reagierten und wie ihre Initiativen, wenn sie auch nicht quantitativ erfolgreich waren, doch einen qualitativen Unterschied machten. Wenn wir aus ihrem Leben wirksame Lehren ziehen, dann können diese Frauen und Männer für uns zu Weggenossinnen und Weggenossen in Erinnerung und Hoffnung werden.

Heutzutage jedoch blockiert ein fundamentales Problem diese „Lehren der Ermutigung"[1]. In Kulturen, in denen die Ahnen geehrt oder die Heiligen in einer lebendigen Tradition verehrt werden, wiegt dieses Problem nicht so schwer. Aber wo immer die Industriegesellschaft Wurzeln geschlagen hat, wirken mächtige kulturelle Kräfte darauf ein, die sinnstiftende Verbindung mit der Vergangenheit aufzulösen. In solchen Gesellschaften verblasst die Kraft der Geschichten von heiligen Frauen und Männern vergangener Generationen, vor allem bei den Jungen. Im Gegensatz zum berühmten afro-amerikanischen Jazz-Song „When the saints go marching in" sind die Heiligen hier aus der täglichen Glaubenspraxis hinausmarschiert. Während es also gewiss aufschlussreich und sogar subversiv ist, mit Hilfe von Geschichte, Soziologie und Psychologie die Methoden jener Menschen zu beschreiben, die in Krisenzeiten der Vergangenheit Führungsstärke zeigten, reicht das alles nicht aus. Wir brauchen auch die Theologie, um festzuhalten, dass unsere Verbundenheit mit diesen Menschen von grundlegender Bedeutung ist. Zur Erreichung dieses Ziels schlage ich drei Schritte vor.

Eine Gemeinschaft von Gottesfreunden und Prophetinnen

Der erste Schritt besteht darin, die Bedeutung der Gemeinschaft der Heiligen, die traditionell als Bund aller Getauften verstanden wird, zu überdenken. Erfüllt von der Gnade des Heiligen Geistes umspannt diese Gemeinschaft heute die ganze Erde, wobei sie die Grenzen von Sprache, Kultur, Ethnie, Geschlecht, Klasse, sexueller Orientierung und allen menschlichen Unterschieden durchkreuzt. Sie erstreckt sich auch zeitlich rückwärts und vorwärts, um jene einzuschließen, die gestorben und in Gott lebendig sind (nicht nur die Heiliggesprochenen). Diese Gemeinschaft, eine höchst inklusive Realität, sollte mit neuem, frischem Vokabular beschrieben werden. Das biblische Buch der Weisheit schildert die Werke des Geistes Gottes folgendermaßen:

Sie ist nur eine und vermag doch alles;
ohne sich zu ändern, erneuert sie alles.
Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein
und schafft Freunde Gottes und Propheten [...] (Weish 7,27)

Zunächst ist die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, ein Kreis von Freundinnen Gottes und von Propheten. Erfreulicherweise ist der Segen Gottes nicht auf die Kirche beschränkt. Die Heilige Weisheit ruft Menschen in allen menschlichen Gesellschaften auf, die Wahrheit zu suchen und in Liebe zu handeln, so dass die Freunde Gottes und die Prophetinnen in jeder Sprache und Nation, Religion und Kultur gefunden werden können.[2]

In welcher Beziehung stehen die Lebenden und die Toten in dieser Gemeinschaft? Da eröffnen sich zwei Möglichkeiten. Nach dem traditionellen Patronatsmodell stehen die Heiligen zwischen uns und Gott und bieten ihre Hilfe an. Gott wird als mächtiger Monarch dargestellt, der in Glanz und Herrlichkeit regiert und von Heerscharen von Höflingen umgeben ist. Da wir vom fernen Thron weit weg sind, brauchen wir als normale Menschen Heilige als vermittelnde Instanzen, die unsere Sache vertreten und spirituelle sowie materielle Vergünstigungen für uns erwirken. Wir haben sozusagen einflussreiche Freundinnen und Freunde. Diese Patron-Klient-Beziehung findet sich weder im Neuen Testament noch in den frühen christlichen Jahrhunderten. Sie entwickelte sich im spätrömischen Reich, nachdem die Kirche offiziell gegründet worden war und das zivile Patronatssystem übernommen hatte.

Es existiert jedoch ein weit älteres Beziehungsmuster, nämlich das Modell der Weggenossenschaft. Statt *zwischen* uns und Gott zu stehen, stehen die Verstorbenen in der einen geisterfüllten Gemeinschaft *an unserer Seite.* Das beste Beispiel dafür findet sich vielleicht im neutestamentlichen Brief an die Hebräer. Hier gipfelt eine außergewöhnliche Namensliste von jüdischen Ahnen in folgendem Aufruf: „Da uns eine solche Wolke von Zeugen umgibt, wollen auch wir alle Last und die Fesseln der Sünde abwerfen. Lasst uns mit Ausdauer in dem Wettkampf

laufen, der uns aufgetragen ist, und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens [...]" (Hebr 12,1-2). Wie die Bibelwissenschaft dazu anmerkt, steht hier im Hintergrund die Vorstellung eines Stadions voller Menschen. Von den Tribünen feuern jetzt jene, die den Wettlauf schon hinter sich haben, die unten auf der Tartanbahn an. Die Kämpfe und Siege der „Wolke von Zeuginnen und Zeugen" ermutigen die noch Laufenden und erwecken in ihnen die Hoffnung, dass auch sie gut um die Wette laufen werden.

Im Zeitalter der Märtyrer und Märtyrerinnen fand diese gegenseitige, kollegiale Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten starken Ausdruck. *Das Martyrium des Polykarp* drückt dies sehr präzise aus: „Denn diesen [Christus] verehren wir als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer; wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger würden!"[3]

Die Predigten des Augustinus sind von dieser Vorstellung von Gemeinschaft erfüllt. In seiner Predigt am Fest der jungen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas sagte er: „Wir sollten es nicht als gering betrachten, dass wir Glieder desselben Leibes sind wie diese [...] Wir bewundern sie, sie haben Erbarmen mit uns. Dennoch dienen wir alle einem Herrn, folgen einem Lehrer, warten einem König auf. Wir alle sind mit einem Haupt verbunden, reisen nach demselben Jerusalem, streben nach der einen Liebe, bejahen aus vollem Herzen dieselbe Einheit."[4] Weiter sagt er, dass die Menschen vergangener Zeiten wirklich nicht ahnen konnten, dass wir eines Tages hier an diesem Ort sein würden, eine Kirche der Zukunft, die Gott lobpreist: „Sie konnten sie noch nicht sehen; dennoch waren sie dabei, sie aus ihrem eigenem Leben heraus aufzubauen."[5] Ihr Glaubensabenteuer eröffnet uns einen Weg, und nun schreiten wir in einem ununterbrochenen Fluss von Weggenossinnen und Weggenossen, die Gott suchen, anderen voran.

Statt der Beziehung eines mächtigen Patrons zu einem bedürftigen Klienten verbindet das Modell der Weggenossenschaft die Lebenden und die Toten in einem Kreis gegenseitiger Bestätigung. Statt alleiniger Fürsprache schließt dieses Muster die kritische Erinnerung an die Wolke von Zeugen und Zeuginnen ein, so dass ihr Leben Widerstandskraft und Hoffnung in der heutigen Gemeinschaft erweckt.

Wie Sterne in der Milchstraße

Der zweite Schritt besteht darin, das Geschenk paradigmatischer Gestalten zu würdigen. In dieser großen Wolke von Zeugen und Zeuginnen erleben verschiedene Zeiten und Orte das Auftreten von bestimmten Menschen, die die Kräfte des Geistes für eine örtlich begrenzte Gemeinschaft in ihren einzigartigen Lebensbedingungen bündeln. Diese Menschen bahnen Wege von Gerechtigkeit und Frieden, Heilung und Compassion, sie schaffen neue Möglichkeiten, die andere dann nutzen können. Wenn solche Frauen und Männer dann die spirituelle Anerken-

nung einer Gemeinschaft finden, werden sie zu „paradigmatischen Gestalten". Theologisch gesehen haben sie keinen wesentlichen spirituellen Vorteil gegenüber allen anderen in ihrer Gemeinschaft, von denen alle berufen sind, Heilige zu sein. Alle sind vom Feuer des Geistes entflammt und berufen, Gottesfreunde und Prophetinnen zu sein, und eben das macht die Heiligkeit zu einem universalen und konstanten Phänomen in der sündigen Kirche und Welt. Aber das Zusammentreffen von historischen Bedingungen und einer einzigartigen Begabung und Initiative verleiht diesen Menschen eine segensreiche Funktion über ihre eigene Situation hinaus. Ob sie heiliggesprochen werden oder nicht, ihre Namen werden als Segnung, als Akt des Widerstandes, als Aufruf zum Handeln, als Ansporn für Treue im Gedächtnis bleiben. Jedes Zeitalter - einschließlich des gegenwärtigen - kennt solche Menschen: „Die Quelle sprudelt noch immer, sie trocknet nicht aus."[6]

Der Prozess der Anerkennung außergewöhnlicher Führungsgestalten durch eine Gemeinschaft zeigt, dass sie ein gesellschaftliches Konstrukt sind. In ihrer Studie über Heilige und Postmodernismus verwendet Edith Wyschogrod eine musikalische Analogie zur Erklärung. Die bezwingende Präsenz der Gnade in einem anderen Menschen kann nicht als Folge rationaler Beweisführung erfasst werden. Eher ist sie verwandt mit der Wertschätzung einer musikalischen Komposition. Man muss mit einer gewissen Vorstellung vom musikalischen Thema, von seinem Verfasser, von seiner Beziehung zu anderen Werken usw. beginnen, oder man gelangt nicht zu einem tieferen Verständnis. Dann besucht man eine Aufführung. „Jetzt geschieht etwas mit dem Zuhörer. Wenn das Thema intensiv erlebt wird, weist es auf etwas hin, das über es selbst hinausführt und mit dem ganzen Gefüge der Musik verbindet - mit den rhythmischen, harmonischen und melodischen Kapazitäten der Musik, mit ihrer emotionalen Kraft und ihrer vorausgehenden Literatur."[7]

So ist es auch mit der Wertschätzung der Geistbegabung eines bestimmten Menschen. Die Leute, die die Berufung der Kirche durch das Evangelium verstehen, und sei es auch nur ansatzweise, begegnen der narrativen Erinnerung, der künstlerischen Ikone oder der lebendigen Gegenwart einer großen christlichen Persönlichkeit im dynamischen Kontext der fortlaufenden Geschichte, die mit Leid und Unheil befrachtet ist. In der Begegnung geschieht etwas mit den „Hörern". Sie erkennen göttliche Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, die in diesem kraftvollen, wirklichen, konkreten Leben wie in Licht gebrochen wird, auf eine Weise, die unwiderstehlich anziehend wirkt. Paradigmatische heilige Führungsgestalten korrigieren oder erweitern die moralische Vision, fechten Herzenskälte an und rufen engagierte Reaktionen hervor. Der Prozess, in dem sie Anerkennung finden, verläuft zwar nicht irrational, vollzieht sich jedoch auf einer Ebene der Sensibilität, für die rationale Erklärungen nicht ausreichen. Es ist eine Wahrnehmung im Geist. Durch die Wertschätzung der Kreativität von Führungspersönlichkeiten, auch jener, die sich kritisch über die gegenwärtige Gleichgültigkeit einer Gemeinschaft äußern, öffnet sich diese Gemeinschaft neuen Werken der Gnade.

Diese paradigmatischen Gestalten sind wie eine Milchstraße, die vom Himmel auf die Erde geworfen wurde, ein leuchtender Strom von Sternen, der aus dem Zentrum der Galaxie, aus Gott selbst, spiralförmig hinuntersteigt, um den Weg in der Dunkelheit zu beleuchten.[8] Es sind Frauen und Männer, die mit dem Abglanz der Göttlichkeit wie Sterne leuchten und den anderen in ihrer Zeit und an ihrem Ort das Antlitz Christi zeigen. Sie filtern die zentralen Werte der lebendigen Tradition in einer konkreten und zugänglichen Form heraus. Die unmittelbare Macht ihres Beispiels wirkt in der Gemeinschaft als Katalysator und verdichtet die Erkenntnis, dass wir berufen sind, genau dieses zu sein und zu tun. Da das Christentum eine Lebensform ist, durchdringt und stärkt die Konkretheit dieser Gestalten das moralische Umfeld und lenkt andere hin zur Ausübung von Gerechtigkeit und Erbarmen für die Welt, sowohl für die Menschen als auch für die Erde. Ein Feuer entzündet das andere.

Konkrete Praxis aus Erinnerung und Hoffnung

Der dritte Schritt besteht darin, eine Form des Handelns zu finden, in der das Modell der Weggenossenschaft zur vollen Entfaltung kommt. Es geht um eine disziplinierte Art der Erinnerung, die Menschen durch die Zeiten hindurch verbindet und ihren Kampf um Gerechtigkeit bestärkt. Tyrannen haben schon immer gewusst, dass sie den Menschen die Erinnerung an Erbe, Vorfahren und Traditionen nehmen müssen, um sie auf Knechtschaft zu reduzieren und sie in stummer Gefangenschaft zu halten. Die Zerstörung der Erinnerung ist ein typisches Vorgehen totalitärer Herrschaft. Nur die offizielle Sicht der Geschichte, die von den Siegern erzählt, ist erlaubt, während die Erzählungen der Besiegten unterdrückt werden. Die Dichterin Adrienne Rich bemerkt, es sei nichts Neues, dass Geschichte ein Bericht von Ereignissen ist, wie der Eroberer sie wiedergibt: „Selbst die Herrschenden räumen das ein. Farbige Menschen, weiße Frauen, Lesben und Schwule, Menschen mit Wurzeln in der Industrie- oder Landarbeiterschaft, die alle viel mehr Gefühl und Sinn für das Konkrete haben, sagen, dass wir ohne unsere Geschichte unfähig sind, uns eine Zukunft vorzustellen, weil uns das kostbare Wissen, woher wir kommen, abgeht: die Tapferkeit und die Unsicherheiten, die Visionen und die Niederlagen derer, die uns vorausgegangen sind."[9] Persönliche und gemeinschaftliche Identität entsteht dagegen genau dann, wenn die unterdrückte Erinnerung wachgerufen wird. Wir sehen doch, dass jede Rebellion gespeist wird von der subversiven Macht der Erinnerung an Leiden und Freiheiten. J. B. Metz' Vorstellung, kritische Erinnerung sei „gefährlich", trifft in höchstem Maße zu.[10]

Eine konkrete Praxis des Erinnerns ist die Litanei. Sie entstand im vierten Jahrhundert im östlichen Christentum als eine Gebetsform der Laien, nicht der Geistlichkeit, und sie hat sich als endlos variabel und höchst effektiv erwiesen. Bei der jährlichen Osternachtsliturgie wird die Prozession zum Taufbecken von

der traditionellen Heiligenlitanei begleitet. Indem die Heiligen in Erinnerung gerufen werden, wird die Gemeinschaft derer, die die Täuflinge in der Kirche willkommen heißen, ungeheuer erweitert. Heute verfassen Frauen Litaneien mit Namen bedeutender Christinnen, die lange durch die patriarchalische Einseitigkeit der Amtskirche übergangen wurden. Bei interkonfessionellen Zusammenkünften werden führende Mitglieder verschiedener religiöser Gemeinschaften genannt und gegenseitig bestätigt. In Lateinamerika ist der Brauch entstanden, mit dem Ruf *Presente!* statt des üblichen „Bete für uns" zu antworten. Dies ist ein vielwertiger Begriff; er bittet um die Gegenwart der Heiligen, impliziert ihre Gegenwart, und bekräftigt ganz grundsätzlich die Macht der Auferstehung, die ihre Anwesenheit ermöglicht. Er ist ein kraftvolles Symbol, das die Gemeinschaft verpflichtet, ihr Andenken in Ehren zu halten, indem sie ihrem Leben nacheifern.

Ein Feuer entzündet das andere: Krisen und die Führerschaft heiliger Männer und Frauen

Ein Beispiel: Am Jahrestag der Ermordung des Erzbischofs von San Salvador versammelten sich Menschen in einer Kirche in New York City, um eine Gedächtnisfeier abzuhalten. Nach den Lesungen aus der Bibel hörten sie Auszüge aus den Schriften einiger Kirchenmitglieder, die in El Salvador ermordet wurden.

Von Oscar Romero selbst: „Ich bin ein Hirt, der gemeinsam mit seinem Volk begonnen hat, eine schöne und schwierige Wahrheit zu lernen: Unser christlicher Glaube erfordert, dass wir in diese Welt eintauchen. Der Kurs, den die Kirche steuert, hat immer politische Auswirkungen gehabt. Das Problem besteht darin, diesen Einfluss so zu lenken, dass er sich im Einklang mit dem Glauben befindet [...] Mein Leben wurde schon oft bedroht. Ich muss bekennen, dass ich als Christ an einen Tod ohne Auferstehung nicht glaube. Wenn sie mich töten, werde ich im salvadorianischen Volk auferstehen [...] Es wäre natürlich besser, sie würden erkennen, dass sie ihre Zeit vergeuden. Ein Bischof wird sterben, aber die Kirche Gottes, die das Volk ist, wird niemals untergehen."[11]

Von Jean Donovan: „Das Peace Corps ist also heute abgereist und das Herz wurde mir schwer. Die Gefahr ist äußerst groß, und sie tun recht daran zu gehen, aber es scheint, dass je mehr Hilfe nötig ist, desto weniger vorhanden ist. Jetzt muss ich meine eigene Situation einschätzen, da ich zum Selbstmord nicht bereit bin. Mehrmals habe ich mich entschieden zu gehen - ich könnte es fast tun, wären da nicht die Kinder, die armen geschändeten Opfer des Wahnsinns der Erwachsenen. Wer würde sich um sie kümmern? Wessen Herz wäre so standhaft, im Meer ihrer Tränen und ihrer Einsamkeit das Vernünftige vorzuziehen? Mein Herz nicht, treue Freundin, treuer Freund, mein Herz nicht."[12]

Die Autorin

Elizabeth A. Johnson CSJ ist Professorin der Theologie an der Fordham-Universität in New York City. Sie war Präsidentin der Katholisch-Theologischen Gesellschaft von Amerika. Die Fragen, denen sie akademisch, publizistisch und in öffentlichen Vorträgen nachgeht, kreisen um Gott und Christus, Wissenschaft und Religion, das Problem des Leidens, Umweltethik, Gerechtigkeit für Frauen. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Jesus, der Mann" in Heft 6/1991. Anschrift: Department of Theology, Fordham University, 441 E. Fordham Road, Bronx, NY 10458, USA. E-Mail: ejohnson@fordham.edu.

Von Ignacio Ellacuría: „Unsere theoretische Analyse kommt zu dem Schluß, daß unsere historische Situation, die Situation El Salvadors, der Dritten Welt, also des größten Teils der Welt, damit die historische Situation im allgemeinen Sinn, bestimmt ist durch die Dominanz der Lüge über die Wahrheit, der Unterdrückung über die Freiheit, des Elends der vielen über den Überfluß einiger weniger, das heißt schließlich, des Bösen über das Gute. [...]
Weil wir in diese Wirklichkeit eingetaucht sind und von ihr in Besitz genommen sind, fragen wir uns, was wir als Universität tun können. Und wir antworten zunächst von einem ethischen Standpunkt aus: Wir müssen die Wirklichkeit verändern, das Mögliche tun, damit das Gute über das Böse herrscht, die Freiheit über die Unterdrückung, die Wahrheit über die Falschheit, die Liebe über den Haß. [...]
Wenn unsere Universität in den letzten Jahren nichts vom Leiden und vom Tod des salvadorianischen Volkes miterlitten hätte, dann hätte sie ihren universitären Auftrag nicht erfüllt und noch weniger ihre christliche Orientierung sichtbar gemacht. In einer Welt, in der die Falschheit, die Ungerechtigkeit und die Repression regieren, kann eine Universität, die für Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit kämpft, gar nichts anderes als eine verfolgte Universität sein."[13]
Und dann begann die Litanei:

Oscar Romero - Presente!
Maura Clarke, Ita Ford, Dorothy Kazel, Jean Donovan - Presente!
Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Juan Ramón Moreno, Amando López, Segundo Montes, Joaquin López y López - Presente!
Elba Ramos und Celina Ramos - Presente!
All ihr jungen Katechetinnen und Katecheten, Arbeiterinnen und Arbeiter, Gemeindehelferinnen und Gemeindehelfer, religiöse Führerinnen und Führer der Pueblos, die um der Gerechtigkeit Christi willen ermordet wurden - Presente!

Hier hat die Praxis, etwas im Gedächtnis zu behalten, eine eindeutig kritische Auswirkung. Die Benennung der fünfundsiebzigtausend Männer, Frauen und Kinder, die während des Jahrzehnts der Gewalt in El Salvador, von US-Waffen und US-Training unterstützt, gestorben sind, und die Stimmen derer, die ihnen und mit ihnen gedient haben, erschüttern die Selbstzufriedenheit der in hohem Maße privilegierten Menschen in dieser nordamerikanischen Versammlung. Sie sind herausgefordert, umzukehren und um der Gerechtigkeit willen zu handeln, in Solidarität mit ihren Schwestern und Brüdern, die arm und unterdrückt sind - eine Situation, die noch heute an zahllosen Orten fortbesteht.
Am Anfang dieses dritten Jahrtausends ist die Welt als Ganzes von Ungerechtigkeiten aller Art zerrissen, durch die Ausbeutung der Armen, durch Rassismus und Sexismus, durch schrecklichen Hunger und die Versuchung, alles mit Gewalt zu lösen. Die Kirche wird von Skandalen und Konflikten erschüttert - und von dem weit verbreiteten Scheitern, sie spirituell zu nähren und pastoral zu leiten. Gottes Wille ist noch nicht wie im Himmel so auf Erden geschehen, weder in der

Gesellschaft noch in der Kirche. Die Kultivierung des Bodens tiefer Verbundenheit mit führenden Christinnen und Christen vergangener Zeiten macht es möglich, dass deren Lebenskraft in die heutige Gemeinschaft der Gottesfreundinnen und Propheten einströmt - zum Nutzen aller, insbesondere der Armen und Marginalisierten.

[1] Anm. d. Red.: Die Übersetzung der Predigten von Augustinus folgt der zehnbändigen New Yorker Ausgabe: Aurelius Augustinus, *Sermons*, Hyde Park, New York 1990-1995, hier: Sermon 273.2.

[2] Für eine ausführliche Analyse siehe Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998.

[3] *Das Martyrium des Polykarp*, übersetzt u. erklärt von Gerd Buschmann, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 6, Göttingen 1998, 324.

[4] Augustinus, aaO., Sermon 280.4, 6.

[5] Augustinus, ebd., Sermon 306c.

[6] Augustinus, ebd., Sermon 315.8.

[7] Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism*, Chicago 1990, 47.

[8] Die Metapher von Paulinus wird zitiert von Peter Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, in: John Hawley (Hg.), Saints and Virtues, Berkeley 1987, 6.

[9] Adrienne Rich, *Resisting Amnesia: History and Personal Life*, in: dies., Blood, Bread, and Poetry: Selected Poems 1979-1985, New York 1986, 141.

[10] Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

[11] Zit. n. Placido Erdozain, *Archbishop Romero, Martyr of Salvador*, Maryknoll 1981, 73-75.

[12] Zit. n. D. W. Brett/E. Brett, *Murdered in Central America*, Maryknoll 1988, 252.

[13] Zit. n. Jon Sobrino, *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen*, Fribourg 1990, 64-66.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Krise und Gott

Jon Sobrino

Wenn man die Krise des Christentums analysiert, so stößt man unweigerlich auf Gott. Genau diesen Aspekt möchten wir im vorliegenden Beitrag näher betrachten. Dabei behalten wir im Auge, dass die Krise für Christentum und Menschheit eher etwas Gutes denn Schlechtes sein könnte.

I. Die ekklesiale Dimension der Krise: die Sakramentalität oder „Gott in unseren Händen"

Viele vertreten die Auffassung, dass die Wurzel der Krise die *Enttäuschung* über die Kirche, deren Unvereinbarkeit mit der heutigen Welt und ihr Verrat am Konzil sei. Andere verweisen darauf, dass sich das abzeichnet, was wir *Infantilisierung* nennen könnten. Sehr scharf formuliert Pedro Casaldáliga, dass man „aus dem Glauben selbst [...] ein Rezeptbuch für Wunder und ein günstiges Schicksal, einen spiritualistischen Zufluchtsort angesichts des Bösen und einen Ersatz für die persönliche und gemeinsame Mitverantwortung für die Veränderung der Gesellschaft" mache (vgl. seinen Beitrag in diesem Heft). Die Kirche trägt also zur Krise bei. Das wollen wir nun von einer theologischen Perspektive her vertiefen. Und die letzte Wurzel besteht darin, dass sie „Sakrament" eines erniedrigten, kenotischen Gottes ist.

Die Theologie lehrt, dass die Kirche das Ursakrament Christi ist, Christus „einen Leib gibt", um ihn in der Geschichte leibhaftig gegenwärtig werden zu lassen (ihn zu „inkorporieren") - und genau darin bestehe ihr Glück und ihre Würde. Und Christus wiederum ist das Ursprungssakrament Gottes, „Fleisch Gottes"; beides zusammen hat zur Folge, dass der Gott Jesu in irgendeiner Form auf endgültige Weise in unseren Händen ist, uns „auf Gedeih und Verderb" ausgeliefert ist - und darin besteht die Verantwortung der Kirche. Es bleibt immer noch Gott vorbehalten, „Gott zu sein", und sein Geist ist immer größer als die Kirche, doch die Heilsökonomie, die reguläre göttliche Bereitschaft zur Erlösung, vollzieht sich vermittels einer Kirche, die ihn entweder gegenwärtig werden lässt oder auch nicht.

Dass die Kirche genau diese Aufgabe mit Einschränkungen, ja sogar in Sünde erfüllt, sollte man hoffen, und dies stürzt die Kirche in keine größere Krise. Doch

es wiegt schwer, wenn das Wesen Gottes verdunkelt und entstellt wird. In diesem Fall taugt die Kirche im Wesentlichen zu nichts. Sie ist Salz, das keinen Geschmack verleiht, und Licht, das nicht erleuchtet (Mt 5,13-15).

Genau davon spricht das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es sagt, dass die Gläubigen selbst „das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren" (*Gaudium et spes*, 19), was - so heißt es - mit Sicherheit eine der Ursachen für den Atheismus darstellt. Mit größerem Nachdruck noch prangert dies die Heilige Schrift selbst an, wenn sie fünfmal (dreimal mit Bezug auf Gott und zweimal mit Bezug auf Christus) sagt: „Euretwegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert." (Jes 52,5 LXX; Ez 36,22-22; Röm 2,24; Jak 2,7; 2 Petr 2,2). Im Gegensatz dazu fordert Jesus die Seinen auf: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen." (Mt 5,16)

Ob für die Menschen etwas vom Gott Jesu sichtbar wird, liegt zu einem guten Teil in der Hand der Kirche. Zu früheren Zeiten war man sich weder dieses „Gottes in unseren Händen" noch der Verantwortung der Kirche, ihn innerhalb der Geschichte leibliche Gestalt werden zu lassen, allzu sehr bewusst. Gott galt als etwas Selbstverständliches, und wenn man sich seiner nicht sicher sein konnte, dann wurde er von der Kirche aufgezwungen, wenn nötig mit Hilfe des Armes der weltlichen Gewalt. Doch nun verhält es sich nicht mehr so. Die Kirche muss Gott immer mehr als konkrete Wirklichkeit gegenwärtig werden lassen. Im Glauben sagen wir, dass die Kirche immer etwas von Gott vergegenwärtigen wird, dass Gott niemals „völlig" in der Geschichte scheitern wird. Doch wenn man in seinem Umfeld nichts von Gott wahrnimmt, dann bleibt die Krise nicht aus.

Was die sakramentale Dimension der Kirche am direktesten mindert oder zunichte macht, beschreibt José Comblin in seinem Beitrag unmissverständlich: Es ist die Ersetzung des Evangeliums durch die *Macht*. In den Zeiten der *Christenheit* geschah dies auf plumpe Weise, indem man Länder und Religionen unterwarf; dasselbe geschieht aber auch, wenn sich der Autoritarismus und die *potestas* das Volk Gottes gefügig machen. Und auch der Gebrauch von Stärke und Gewalt, um über die Feinde und Gegner zu triumphieren, macht die Sakramentalität zunichte. „Die Kreuzzugsmentalität wurde zur größten Deformation des Christentums in der Geschichte überhaupt [...] Das Christentum bietet sich der Welt nicht als eine Friedensbotschaft, sondern vielmehr als eine Botschaft der

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Bilbao, Spanien, lebt und arbeitet seit vielen Jahren in San Salvador. Er ist dort Professor für Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der zentralamerikanischen Universität. Unter seinen Veröffentlichungen ist vor allem hinzuweisen 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 „Die Geschichte vom Kopf auf die Füße stellen" in Heft 5/2004. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Gewalt dar." (José Comblin). Wenn die Kirche Macht und Gewalt zu leiblicher Gestalt verhilft und sie in die Geschichte leibhaftig einstiftet (inkorporiert), dann verdunkelt sie und löscht sie einen Gott aus, der ein Gott der Liebe und nicht der Macht, ein Gott der Schwachen und nicht der Starken und Gewalttätigen, ein Gott der Selbsterniedrigung und nicht des Prunks ist. Sie trübt das Evangelium ein bzw. löscht es aus.

Diese innere Krise der Kirche bringt immer mehr äußere Krisen hervor. Bewusst oder unbewusst versuchten sich dem das Zweite Vatikanische Konzil und die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín je auf ihre Weise zu stellen. Vereinfacht können wir sagen, dass das Konzil es sich zur Aufgabe machte, die Dinge „neu zu bedenken" - natürlich, um sie zu verändern -, und hierzu viel Gedankenarbeit leistete; Medellín hingegen setzte es sich zum Ziel, die Dinge neu zu machen - natürlich mit Verstand, aber fest verwurzelt in der Realität und eine neue Wirklichkeit schaffend. Und das sind verschiedene Dinge.

Es scheint uns wichtig, dies im Auge zu behalten, um die heutige Krise zu verstehen und mit ihr gut zurecht zu kommen. Wir wollen dies veranschaulichen, indem wir das Verhältnis des Konzils einerseits und Medellíns andererseits zur Kirche der Armen beleuchten. Es ist entscheidend, sich dabei in Erinnerung zu rufen, dass es sich hier nicht um eine Nebensächlichkeit handelt, denn Arme und Armut waren und sind die im Ausmaß größte und grausamste Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die die Menschheit am allermeisten in eine Krise stürzt und die die Kirche mit dem größten Ernst angehen muss - und dies im Namen ihres Glaubens.

Die Kirche der Armen gelangte im Verlauf der Konzilsereignisse nicht zu großer Prominenz, trotz des Pathos, mit dem Papst Johannes XXIII. und Kardinal Lercaro von ihr sprachen. In Medellín jedoch stand sie im Zentrum und wurde zum herausragenden Thema. Es kommt entscheidend darauf an, zu sehen, was dieses „Prominentwerden" bedeutet und wie es dazu kommen konnte. Es ging nicht darum, über Texte abzustimmen, sondern auf eine Realität zu verweisen, die sich bereits abzeichnete, die ihre Wurzeln bei den Armen hatte und die eine wirkliche Dynamik in sich barg in Richtung auf ein Wissen, ein Handeln, ein Hoffen und ein Feiern von den Armen her. Es ging darum, das zu *tun*, was Gott getan hatte: auf das Schreien zu hören, sich zu ihnen hinabzubegeben, zu befreien. Das Wesentliche an Medellín bestand also nicht darin, dass *Lehren formuliert*, sondern dass *Realitäten geschaffen* wurden. Die Kirche konnte wirklich Sakrament Gottes *sein* und nicht nur als solches *gedacht* werden. Und dies aufgrund ihres Bezuges zur Realität der Armut.

Ignacio Ellacuría sagte, das Wichtigste an den Basisgemeinden sei die Basis, das heißt, dass sie sich an der Basis der Wirklichkeit, inmitten der Armut, der Ungerechtigkeit und der Hoffnung befinden - und nicht etwa, dass sie klein sind und deshalb eine lebensnähere Liturgie und geschwisterliche Gemeinschaft bevorzugen. Das Volk Gottes gehört natürlich Gott an, doch es ist wirklich und nicht nur im metaphorischen Sinn Volk. Die Option für die Armen führt zur

Umkehr, das heißt zu einer wirklichen Veränderung, die sich zu einem guten Teil auch innerhalb der Institution vollzieht: Es gab Bischöfe, die sich der Realität der Armut annäherten, bescheidener und umgänglicher wurden - und damit verringerte sich die riesige Kluft zwischen Klerus und Volk. Das Ordensleben, das im Konzil neu beschrieben wurde, erfuhr in Medellín eine noch radikalere Wende: Es begab sich leibhaftig und im Geist zu den Armen und deren Kulturen. In der deutlichsten Zuspitzung heißt das: Medellín hat keinen neuen Begriff von „Martyrium" erarbeitet - das Zweite Vatikanische Konzil spricht praktisch nicht einmal darüber -, aber indem Medellín einen Weg wies und zur Treue zu den Armen aufrief, erstanden innerhalb seiner Einflusssphäre tatsächlich Märtyrer, deren Schicksal sehr dem des historischen Jesus gleicht: Sie wurden getötet, weil sie die Armen gegen ihre tatsächlichen Unterdrücker verteidigten. Um es auf den Punkt zu bringen: Medellín beschränkte sich nicht darauf, zu sagen, „wie die Dinge sein sollten", vielmehr entschloss man sich in unerhörter Kühnheit, sie anzupacken.

Diese Wirklichkeit Medellín konnte Sakrament Christi und Gottes sein. Die Kirche geriet in keine innere Krise - es gab Spaltungen, aber keine Krise des Evangeliums -, doch genau deshalb wurde sie von außen in eine Krise gestürzt. Indem sie Gott auf diesem Kontinent gegenwärtig werden ließ, stürzte sie die Welt der Unterdrücker in eine Krise, und diese reagierte darauf mit ungeheurer Heftigkeit. Die Kirche geriet in die Krise, die auch Jesus durchgemacht hatte, und dies war - wenigstens nicht in nennenswerter Weise - beim Konzil nicht der Fall. Ich meine, dass die Kirche mit Medellín zu ihren Ursprüngen zurückgekehrt ist. Nicht nur zum „Apostelkonzil in Jerusalem" (Apg 15), das für Karl Rahner die beste Analogie zum Zweiten Vatikanischen Konzil darstellte, weil sich diese Versammlung die radikale Frage stellte, was es heiße, „Kirche zu sein", sondern zur „Jesusbewegung". In dieser ging es um die Verwirklichung des Menschseins *in actu* in der Nachfolge Jesu, um die Verkündigung der guten Wirklichkeiten und die Anklage der wirklichen Unterdrückung, um die Hoffnung auf Leben und die Praxis der Barmherzigkeit, um die Seligpreisungen, die das Humane zum Ausdruck bringen, und um die Weherufe, die das Inhumane verurteilen. Dies sollte später zu „ekklesialem Gehalt", zur inhaltlichem Bestimmung von Kirche werden, doch an sich ist es Nachfolge Jesu. Jesus nachfolgen heißt „Wirklichkeiten neu schaffen", die die Wirklichkeit Gottes gegenwärtig werden lassen.

Ohne Zweifel geriet auch Medellín in die Krise. Die Rückwärtsbewegung ist deutlich wahrzunehmen, besonders innerhalb der Institution, auch wenn man sich weiterhin einer orthodoxen Sprechweise bedient. Das Christentum in Lateinamerika gleicht heute einem Mosaik, das in mehrere Stücke zerbrochen ist. Machen wir uns also nichts vor. Aber was den Umgang mit der Krise betrifft, können wir vielleicht zwei Dinge sagen:

Erstens: Gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollte man - aus Naivität oder in Hoffnung wider alle Hoffnung - die Erwartung hegen können, dass seine Lehren angewandt werden. Doch von Medellín kann man anderes erwarten, denn man kann es mit einer inneren Legitimität einfordern; es hat nämlich unter

Beweis gestellt, dass es in Wirklichkeit umgesetzt werden kann. Man kann sich in die Nachfolge Medellíns begeben, wie man auch Jesus nachfolgt. Und dies scheint uns in Zeiten der Krise keine Kleinigkeit zu sein. Damit wir nicht missverstanden werden, fügen wir hinzu, dass es keineswegs darum geht, das Konzil und seine vielfältigen Beiträge - auch zu Medellín - abzuwerten.

Zweitens: Man kann sich die Frage nach der geeignetsten Welt stellen, für welche die Kirche Sakrament Gottes sein soll, und diese Frage ist weder banal noch akademisch. Diese gottfähige Welt ist nicht die Welt des Überflusses; das war sie nicht einmal aufgrund eines Konzils, das ihre Probleme sehr direkt ansprach. Geeigneter ist die Welt der Armut. Zu ihren Gunsten spricht, dass ihr das Evangelium stärker wesensverwandt ist. In dieser Welt kann die Kirche viel wahrhaftiger „Sakrament" Gottes sein. „Gott zu schultern" ist immer schwer, doch in der Welt der Armut ist es möglich geworden und kann es möglich sein. Es gibt also nicht nur eine Krise, sondern auch Freude.

Wir schreiben dies von Lateinamerika aus, doch wir glauben uns nicht darin zu täuschen, dass dies auch - vielleicht noch mehr - für Asien und Afrika und für alle Gruppen und Gemeinschaften des Nordens, die mit dem Süden solidarisch sind, gilt.

II. Die soziologische Dimension der Krise: das unwiederbringliche Verschwinden der „Religion"

Für andere hat die Krise des Christentums eine tiefere Wurzel. Sie macht sich heute in den Industriegesellschaften bemerkbar, und man sagt vorher, dass sie sich langsam, aber unaufhaltsam auf den ganzen Planeten ausdehnen wird. Es handelt sich um die Krise der *Religion.* Diese wird als eine bestimmte gesellschaftliche und kulturelle Art und Weise aufgefasst, auf die die Menschheit Jahrtausende lang Spiritualität gelebt hat. Sie hatte sich mit dem Epochenumbruch der agrarischen Revolution herausgebildet. Zusammen mit der Agrargesellschaft verschwindet auch die Religion. Die Schlussfolgerung daraus lautet, dass die aktuelle Krise weder eine Krise der Kirche noch des Christentums oder Gottes, sondern eine Krise der Religion ist. Religiosität und Spiritualität haben keinen Anlass, unterzugehen, doch wenn sie überleben und wiedererstehen, werden sie dies auf eine heute unvorhersehbare Weise tun.

Dieser Auffassung zufolge stehen wir vor einem Epochenumbruch, der mit dem des 6. Jahrhunderts v. Chr. vergleichbar ist, als sich in geographisch weit voneinander entfernten Regionen (China, Indien, Persien, Griechenland; aber nicht Amerika) der Übergang von einem eher kollektiven Bewusstsein, das in Mythen und Riten seinen Ausdruck fand, zu einer anderen, persönlichen Identität, zu einer Rationalisierung Gottes und des Menschen und zu ethischem Verhalten vollzog. Ich persönlich glaube, dass man diese These nicht einfach mit Berufung auf Karl Barth abtun kann, indem man sagt: Das Christentum ist Glaube, nicht Religion. Ich bin auch nicht in der Lage, das zu analysieren, was sie über die

Zukunft aussagt. Ich möchte aber sehr wohl einige Präzisierungen von der Gegenwart aus und in Bezug auf Krise und Christentum vornehmen.

Die erste ist *theologisch-christologischer* Natur: Wie immer es auch um das Nahverhältnis von Christentum und Religion bestellt sein mag: Der christliche Glaube behauptet, dass uns das göttliche Geheimnis, wiewohl es unerreichbar bleibt, in Jesus von Nazaret wirklich und unwiderruflich nahe gekommen ist. Demzufolge kann man das Christentum nicht auf eine Botschaft und Jesus nicht wie in den anderen Religionen auf einen Weisheitslehrer reduzieren, obwohl er der allerbeste von ihnen war. Jesus ist die *historische* Gestalt des göttlichen Geheimnisses. Dies erhebt das Christentum nicht über andere Religionen, und ebenso wenig wird es dadurch geringer eingestuft. Es wird dadurch auch weder schwerer noch leichter, der Krise des Christentums gerecht zu werden. Es geht allerdings darum, auf der streng „christologischen" und nicht bloß „religiösen" Verfasstheit des Christentums zu beharren.

Die zweite ist *theologisch-theologaler* Natur: In der westlichen Welt gibt es nicht nur eine Krise der „Religion", sondern auch im eigentlichen Sinne eine Krise „Gottes". Vielerorts löst das Wort Gott bei einer wachsenden Zahl von Menschen keine Resonanz mehr aus, und es erhebt sich die Frage, ob dies in der aktuellen westlich-industriell-demokratisch-kapitalistischen Phase der Gesellschaft humanisierend oder dehumanisierend wirkt. Deshalb ist zu fragen, ob die Krise der „Religion" vielleicht nicht nur „alle Religionen", sondern auch andere Formen, am Humanen festzuhalten (ob es nun in einer Transzendenz verankert wird oder nicht), in die Krise stürzt. Es ist daher nicht ungehörig, die Frage nach der Richtung zu stellen, die der Westen im Überfluss inmitten einer Welt in Armut einschlägt. Muss man so gesehen nicht sagen, dass sich nicht nur die Religion, sondern auch die Demokratie in einer epochalen Krise befindet - erstere, weil es ihr nicht gelang, die Agrargesellschaft zu überwinden, und letztere, weil sie den Kapitalismus nicht überwunden hat? Und hilft uns das nicht einzusehen, wohin eine „Zivilisation des Reichtums" - so hat Ignacio Ellacuría das bezeichnet, womit wir es heute im Westen zu tun haben - führt, mit oder ohne Religion? Und muss man daher nicht an eine „Zivilisation der Armut" denken, von der wir zwar nicht wissen, ob sie sich der Religion annähert oder sich von ihr entfernt, von der aber klar ist, dass sie ein objektives Nahverhältnis zum Christentum hat? Es geht darum zu sehen, ob sich irgendetwas in der Krise befindet, was „Letztgültigkeit" zum Ausdruck bringt.

Die dritte ist *soziologischer* Natur: Das Verschwinden der „Religion" ist keineswegs ein *weltweites Phänomen.* Leonardo Boff weist darauf hin, dass die Mehrheit der Menschen „aus der Religion heraus" lebt. Und für diejenigen, die das Leben nicht als selbstverständlich hinnehmen, erfüllt die Religion eine grundlegende soziale Aufgabe: dem Leben einen Sinn zu verleihen. Damit geht einher, dass sie für diejenigen, die das Leben sehr wohl als selbstverständlich hinnehmen, für die Welt des Überflusses, Anklage oder wenigstens ein machtvolles, Aufmerksamkeit erregendes Mahnmal ist. Die Religion könnte „die Illusion einer Welt ohne Illusion" genannt werden, doch allein dadurch, dass es sie gibt, ist sie die Kritik

einer Welt ohne Herz. Mit oder ohne Religion: „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."[1]
Schließlich blühen „Religionen" und „Formen von Religion" in Zeiten des Neoliberalismus auf, wie es das Beispiel der Vereinigten Staaten deutlich zeigt. Und die Religion wird - vgl. etwa die Bush-Administration - dazu benutzt, um die größte Krise der Welt, nämlich die Unterdrückung und Verdrängung der Schwachen, zu verschleiern und zu rechtfertigen, und um diejenigen zu legitimieren und zu loben, die diese Unterdrückung praktizieren. Die Religion mag vielleicht bei einem Paradigmenwechsel absterben, doch vorläufig stirbt sie in irgendeiner ihrer Formen keineswegs, sondern tötet vielmehr selbst.
Dies alles führt uns - wenigstens in dieser Zeit - zur Frage, ob das Christentum ein Kriterium bereitstellen kann, um sich darüber ein Urteil zu bilden, ob eine bestimmte Form der Religion „so gut wie tot ist" oder nicht, und ob es nicht eine Verarmung für die Welt bedeutet, wenn man das Christentum ohne Weiteres unter die Religionen einordnet. Unabhängig davon, ob sich das Christentum nun in einer Krise befindet oder nicht, muss man untersuchen, ob die Überflussgesellschaften, die Gesellschaften ohne Religion, in einer Krise sind. Und man muss fragen, ob das Christentum heute etwas zur Erhellung dieser Krise beitragen kann.
Im Lauf der Geschichte gibt es Paradigmenwechsel, die ethisch neutral sein können - und vielleicht vollzieht sich heute gerade das mit der Religion. Aber ich glaube, es gibt Wirklichkeiten, welche die Paradigmen übersteigen: das, was menschlich macht (humanisiert), und das, was entmenschlicht (deshumanisiert). Die Krise des Christentums im engeren Sinne bestünde nicht darin, dass es seine Identität als Religion verlöre, sondern darin, Entmenschlichung anstelle von Menschwerdung hervorzubringen.

III. Die theologale Dimension der Krise: ein „wehrloser" Gott

Die größte Krise des Christentums rührt für den Menschen von Gott selbst her. Von jeher stürzt der Versuch der *Theodizee* Gott in die Krise, und insbesondere den Gott der Christen. Bis heute haben sich die Kirchen deswegen zwar nicht geleert, doch die Theodizee hat den Verstand immer im Dunkeln und das Herz zwischen Verlegenheit und Empörung zurückgelassen. Epikur hat die Widersprüche der Theodizee ganz offenkundig in kunstvoller Vollendung, Ijob mit zunehmender Verwirrung, Voltaire mit herausforderndem Gestus und Dostojewski mit Leidenschaft und Glauben zum Ausdruck gebracht. Die Bauern von Mozarán haben inmitten der Unterdrückung und gerade weil sie an einen *Gott des Lebens* glauben gefragt: Was ist los mit Gott? Gott antwortet in der Geschichte

anscheinend nicht „überzeugend". Und obwohl wir Gott zum Verschwinden gebracht haben, hält die Krise weiter an. Nun entsteht die *Anthropodizee* - sie ist zwar weniger dramatisch, stellt aber um so mehr in Frage, denn nun sind *wir* die Angeklagten.

Auch die *Kenose,* die Selbsterniedrigung Gottes, stürzt Gott in die Krise. Der Mensch weiß nicht, weshalb er einen Gott akzeptieren soll, der sich selber klein macht, erniedrigt - das klingt nach einem irrationalen Mythos. Und mehr noch: Wenn Gott zusammen mit Jesus schließlich am Kreuz endet, dann klingt das nach Grausamkeit. Es ist nur allzu verständlich, dass dies das Christentum in eine Krise stürzt.

Schließlich kann das Christentum die Gegenwart Gottes im schwachen Fleisch dieser Welt in die Krise stürzen. Ich meine, wir sollten davon nicht so sprechen, als läge es auf der Hand, doch man muss zur Kenntnis nehmen, dass dies Mt 25 feierlich bekennt. Eine Jahrhunderte alte Tradition bezeichnete die Armen als „Vikare, d.h. Stellvertreter Christi", noch lange bevor dieser Titel allein dem Oberhaupt der Kirche vorbehalten war. Und denken wir daran, was die Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) in wahrscheinlich unvergleichlicher Weise über Christus sagte: „[...] er wollte sich mit besonderer Zuneigung mit den Schwächsten und Ärmsten identifizieren" (Nr. 196)[2]. Und denken wir daran, dass er bereits über seine Gegenwart gesprochen hat - im Wort, in der Gemeinschaft und in den Hirten.

Mit der Theodizee steht die Existenz Gottes auf dem Prüfstand, mit der Kenose dagegen sein Wesen. Und wenn dieser Gott in den Armen anwesend ist, dann bedeutet das Freude und Trost für die einen, doch für die anderen ist dies ein unauflösbares Rätsel. Wenn man diesen Gott ernst nimmt, so überrascht es nicht, dass dies in die Krise führt. Dostojewski bringt es - wenn auch in einem anderen Zusammenhang - sehr gut zum Ausdruck. Der Großinquisitor und Erzbischof von Sevilla sagt am Ende seines Gesprächs mit Christus: „Herr, komm nicht wieder".

IV. Eine theologale Seligpreisung: „in der Krise leben"

Wir möchten mit einem Paradoxon schließen, das wir der Wirklichkeit und nicht dem begrifflichen Denken entnehmen. Wenn jemals jemand von Gotteskrise gesprochen hat, dann war es Dietrich Bonhoeffer. Im Gefängnis schrieb er einige Sätze auf, die Geschichte machten: Die Zeit sei nahe, in der es gilt, zu leben *etsi Deus non daretur,* sagte er auf prophetische Weise und löste damit in den fünfziger und sechziger Jahren erhebliche Unruhe aus. Heute müsste man vielleicht sagen, dass es zu leben gilt *etsi Ecclesia, etsi religio non daretur.* Aber ebenfalls im Gefängnis schrieb Bonhoeffer diese anderen, weniger oft zitierten und weniger berühmten Zeilen:

Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,
und vergibt ihnen beiden.[3]

Bonhoeffer hat hier nicht nur eine Welt im Augenblick der „Säkularisierung", sondern auch im Augenblick des „Leids" im Blick. Seine Verse helfen uns, zwischen „Religion" und „Christentum" zu unterscheiden. Vor allem aber bilden sie den Rahmen für jene Seligpreisung, die Bonhoeffer kühn zu formulieren wagte: „Nur ein leidender Gott kann helfen."[4] Mit Gott in seinem Leiden zu sein, bedeutet Krise, aber daraus kann Rettung entstehen.

Auch diese Kühnheit sorgt für Unruhe, obwohl sie üblicherweise nicht sehr stark im Bewusstsein ist und dennoch nicht überraschend sein sollte. Die Kenose als Abstieg und Vernichtung Gottes flößt Schrecken ein, doch sie kann auch Erleichterung verschaffen: Wir brauchen keine Angst davor haben, uns Gott zu nähern, denn Gott ist uns bereits nahe gekommen, und wir müssen uns nicht seiner Macht erwehren, denn Gott ist wehrlos gekommen. Diese Trans-deszendenz Gottes stürzt die menschliche *Hybris* und die menschliche Vernunft in die Krise, aber als Kon-deszendenz kann sie die Menschen auch mit Freude erfüllen, und da Gott sich darin dem Leid ausliefert und sich selber klein macht, kann er den Leidenden und Kleinen begegnen.

Man muss kein „Mystiker" sein, um Gott auf diese Weise „erfahren" zu können. Im Lauf der Geschichte haben ihn viele Arme, Wertlose und Unterdrückte als Ihresgleichen erfahren. Dass die westliche Kultur und ihre Demokratien, die sich mit Recht eines entfremdenden Gottes entledigten, wenig oder gar nichts von der Freude zu wissen scheinen, die eine Liebe hervorbringt, die sich selbst erniedrigt, und ebenso wenig in Dankbarkeit darauf zu antworten verstehen, steht auf einem anderen Blatt. Der *esprit de finesse*[5] scheint ihre Sache nicht zu sein.

Aber es gibt auch jene, die sich einem plumpen *esprit de géometrie*[5] widersetzen. „Nicht jedes Leben gibt Anlass zur Hoffnung, wohl aber dieses Leben Jesu, das in der Liebe das Kreuz und den Tod auf sich nahm"[6], sagt Jürgen Moltmann. „Wie sehr sich Christus mit dem Leid unserer Völker identifiziert"[7], sagte Bischof Romero. Javier Vitoria spricht in diesem Heft von „Erzählungen von Verführung und Ansteckung", die das Humane und das Göttliche lebendig erhalten. Bischof Pedro Casaldáliga bekennt sich zur unverbesserlichen Hoffnung. Und in seinem

Jahresrundbrief 2005 sagt er: „In unserer verwundeten Welt gibt es viel Gutes, welches das Böse überwindet."
All diesen Aussagen ist gemeinsam, dass sie sich auf die Unterseite der Geschichte, nicht auf das, was oben ist, beziehen. Sie beziehen sich auf das Leid der Armen und die Leidensgeschichte der Welt, sie laden dazu ein und fordern dazu heraus, sich davon anrühren zu lassen. Sie beziehen sich auf das Mitleid, die Wahrheit und die Gerechtigkeit. Doch es ereignet sich auch das Wunder der Seligpreisungen, die heute genau so paradox sind wie zur Zeit Jesu. In der Krise kann man die Hoffnung der Armen leben und teilhaben an der Freude der „ursprünglichen Heiligkeit" derer, die leben und miteinander leben wollen.

V. Schluss

Was also tun angesichts der Krise, in der auch Gott steckt? Angesichts der Krise der „Sakramentalität" bleibt uns die Bekehrung und das Sein und Handeln wie Jesus. Angesichts der Krise der Religion bleibt uns die Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit, das Leben *etsi religio non daretur*. Angesichts der Gotteskrise gilt es, zum Schmerz und zur Liebe zur Welt, zur Leidenschaft und Liebe Gottes zurückzufinden.
Claude Geffré stellt klar und deutlich die Frage nach dem Gott der „möglichen Dinge". Das will sagen, dass die Krise, wie immer man sie auch näher bezeichnen mag, nicht durch unmögliche Wunder überwunden wird - Gott sei Dank. Aber vielleicht sollten wir nach dem Gott der „umkehrbaren Dinge" fragen. Ich formuliere das bewusst provokant, denn ein Paradigma, welches das andere ablöst, scheint notwendigerweise Spuren des alten Paradigmas zu enthalten. Hier ist also keineswegs Naivität im Spiel.
Doch das Neue Testament kanonisiert das Unumkehrbare nicht: Man kann zu Jesus von Nazaret „zurückkommen". Auch Ellacuría sieht das so. Er spricht davon, die Geschichte „vom Kopf auf die Füße zu stellen". Ich meine, dass man die großen Ereignisse der Vergangenheit sicherlich historisch einordnen sollte, und darauf sollte man möglichst viel Kreativität verwenden. Aber es gibt auch keinen Grund, sie für immer für tot zu erklären. Das gilt unter anderem für Medellín. Und selbstverständlich für das Evangelium.
„Und wo" - so fragt José Comblin in seinem Beitrag - „bleibt bei all dem das Evangelium Jesu Christi? Es ist in den Leerstellen der Geschichte verborgen. Es gab und gibt auch heute noch viele Arme, die ein evangeliumsgemäßes Leben führen [...] Das Volk Gottes wird seinen Weg gehen - mit derselben Geduld wie immer, mit derselben Hoffnung, im selben Glauben und in derselben Liebe."
Es versteht sich von selbst, dass man vom Gott Jesu viele andere ausdrücklich positive Dinge, Seligpreisungen, sagen kann. Doch in diesem Heft habe ich mich auf die Seligpreisung in Zeiten der Krise konzentriert. Ich glaube tatsächlich, dass wir uns in einer Krise befinden, und wir müssen es akzeptieren, in ihr zu leben. Doch die Krise ist weder die Herrin des Lebens noch löscht sie das Leben

aus. Mehr noch: Die Krise kann auch Seligpreisung sein, aber nur dann, wenn sie von unten her, von den Armen dieser Welt her durchlebt wird. Was wie ein Verlust aussah, kann ein Gewinn werden. Auf diese Weise hat das Christentum Zukunft. Ich stelle damit nicht eine „dogmatische", sondern vielmehr eine „evangelische" Behauptung auf. Und die Geschichte bestätigt dies, sofern wir in aller gebotenen Demut das Evangelium leben.

[1] Leonardo Boff, *... dass ich liebe, wo man hasst. Das Friedensgebet des Franz von Assisi*, Düsseldorf 2000, 95.

[2] Die Beschlüsse von Medellín und Puebla sind auf Deutsch zugänglich: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

[3] Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Dietrich Bonhoeffer Werke, 8, hg. von E. Bethge u.a.), Gütersloh 1998, 515-515 (Wir haben hier im Gegensatz zum Originaltext des spanischen Beitrags Bonhoeffers Gedicht der besseren Verständlichkeit halber vollständig wiedergegeben; Anm. d. Übers.)

[4] Bonhoeffer, aaO. 534.

[5] Der Autor greift hier Ausdrücke von Blaise Pascal auf (Anm. d. Übers.)

[6] Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 76.

[7] Bischof Oscar A. Romero, Predigt vom 8. April 1979.

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

Ermutigt von den Gerüchten eines zarten Schweigens

F. Javier Vitoria Cormenzana

„In dunklen Zeiten helfen uns die, die gelernt haben,
durch die Nacht zu gehen" (E. Sábato)

I. „Heilsbedeutungslosigkeit" des Christentums

Die facettenreiche Krise des Christentums kann - und muss vermutlich - auf einen gemeinsamen soteriologischen Nenner gebracht werden. Das gilt für Europa, doch es ist nicht unwahrscheinlich, dass sich dieser Befund auch verallgemeinern lässt. An der Schwelle des 21. Jahrhunderts hat der gesellschaftliche Machtverlust der christlichen Institutionen - ein Prozess, der im 19. Jahrhundert

begonnen hat - seinen Tiefpunkt erreicht. Die mangelnde soziale Anerkennung hat nach und nach an Boden gewonnen und erstreckt sich nicht nur auf das Amt des katholischen Priesters[1], sondern auf das gesamte Gefüge der christlichen Institutionen, für deren Verantwortliche, um es in einem Bild zu veranschaulichen, vielerorts keine „VIP-Plätze" mehr reserviert werden.

Doch dieser sichtbare und unumkehrbare Verlust des gesellschaftlichen Einflusses innerhalb der neuen globalisierten Ordnung verbirgt den harten Kern der Krise des Christentums: den *Verlust seiner Heilsrelevanz.* Das Christentum hat sein *heilbringendes Potential*[2] verspielt und als Tradition, die dem Dasein Sinn gibt, einen großen Teil seiner Glaubwürdigkeit verloren. Eine wachsende Zahl von Männern und Frauen ist es müde, Worte zu hören, die mit ihrem Leben nichts mehr zu tun haben, und sie sind die Lehren und feierlichen Dokumente über den christlichen Glauben leid. Sie dürsten nach Quellen lebendigen Wassers und suchen neue Wege der Solidarität, doch das Wort des Lebens (vgl. 1 Joh 1,1), das sie - vielleicht ohne es zu wissen - so gerne sehen, berühren und hören möchten, können sie im Christentum nicht mehr finden.

In dieser Situation lassen sich die Kirchen und ihre Institutionen immer mehr als „Zombies"[3], als eine Art lebender Toter bezeichnen. Es ist, mit Verlaub, die Umkehrung des cyprianischen Axioms, die von der Wirklichkeit bestätigt wird: „extra salutem nullus christianismus". Wenn es kein Heil bringt, ist das *gelebte* Christentum paradoxerweise *tot.* Ein lebendiges Christentum ist ein freies und für freie Männer und Frauen heilbringendes Christentum.

II. „Unzeitgemäße Geschichten" der Solidarität

Seit Jahren herrscht - aus unterschiedlichen theologischen Blickwinkeln - ein großes Interesse daran, mit den grundlegenden Erzählungen des Christentums[4] und den Lebensgeschichten der Christen[5] auf Ressourcen zurückzugreifen, die bei der Bewältigung dieser Krise eine unschätzbare Hilfe leisten könnten. Allen dahingehenden Vorschlägen liegt eine gemeinsame Ahnung zugrunde: dass das Christentum weniger lautstark Lehren verkünden und stattdessen seine Stimme erheben sollte, wenn es darum geht, über Erfahrungen zu sprechen. Nur so lässt sich die tiefe Kluft zwischen systematisierender Lehre und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik überwinden, eine Kluft, die auch in der Art spürbar wird, in der die Kirche über die Erlösung spricht.[6]

Diese Ansicht vertritt eine neuere Arbeit über die Heilskausalität oder „die sinngebenden Wirkungen" der grundlegenden Erzählungen des Christentums, die in der Schrift und in der Erinnerung der Kirche überliefert sind. Die erzählten Geschichten besitzen das Potential, auch heute noch als echte Geschichte wahrgenommen zu werden. Sie können das Heil Gottes auch für unsere Zeitgenossen lebendig und greifbar machen. Und unter diesem Blickwinkel der sakramentalen Kausalität werden zwei reizvolle Kategorien eingeführt: die *Verführung* und die

Ansteckung, die, gemeinsam mit den Kategorien der *Bekehrung* und des *Glaubens*, die Schlüsselfunktionen der kommunikativen Struktur der Erlösung sind.[7]
Die *verführerische* Kommunikation des rettenden Gottes entfaltet ihre *ansteckende Wirkung* in der Geschichte durch die Kette der Zeugen, die damit beauftragt sind, das Evangelium Jesu zu verkünden und mit der Autorität ihres Lebens und ihres Verhaltens zum Glauben einzuladen - eine Kette, die bis heute nicht abgerissen ist. Tatsächlich aber sehen die Dinge anders aus. Häufig beschränkt sich das Christentum darauf - oder begnügt sich damit -, nur diejenigen Heilsgeschichten zu erzählen, die in der Schrift überliefert sind, nicht aber die, die sich in der Gegenwart zutragen.
Wir wollen natürlich nicht leugnen, dass diese Geschichten für das Christentum und für den Glauben maßgeblich sind, doch wir möchten betonen, dass es zweckmäßig wäre, zwischen den grundlegenden Erzählungen des Christentums und den menschlichen und christlichen Geschichten der heutigen Zeugen einen hermeneutischen Austausch herbeizuführen. Die Berichte aus der Schrift ermöglichen es uns, die Heilsrelevanz der aktuellen Geschichten zu erkennen, und diese wiederum helfen uns dabei, die historische Dimension jener Heilsberichte besser zu erfassen. Wenn man diesen Austausch praktiziert, wird die gesamte Fülle der „sinngebenden Wirkungen" des Christentums aktiviert und die Unzulänglichkeit eines rein lehrhaften und argumentativen Heilsdiskurses überwunden.
Deshalb weisen wir seit einigen Jahren darauf hin, wie wichtig die *unpassenden Geschichten der Solidarität* sind, die bewirken, dass in unserer Welt *Gerüchte über den Gott des Lebens* laut werden. Mit diesen Worten versuchen wir den Schlüssel wiederzufinden, der uns das Auftreten Jesu in der Synagoge von Nazaret begreifen lässt. Die Prophezeiung des Jesaja von der endgültigen Heilsbotschaft Gottes in der Geschichte wird Wirklichkeit im *praktischen Einsatz* Jesu für die Armen. Dies ist die Erfüllung, und keine noch so feierliche Ankündigung kommt ihr gleich (vgl. Lk 4,14- 21). In derselben Weise wird auch die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks *Abba* im Zusammenhang mit dem *praktischen Einsatz* für die Armen überliefert. Das ist der Ort, von dem aus Jesus von Nazaret zu Gott ruft.
Diese unpassenden Geschichten der Solidarität - die individuellen ebenso wie die gemeinschaftlichen - sind es auch, die zudem der *dauerhaften kenotischen Struktur* der Heilsbotschaft Gottes in der heutigen Welt Glaubwürdigkeit und Aktualität verleihen. Denn Gott hat sich nicht in erster Linie als die Wahrheit der Welt oder als Grundlage aller Wahrheit und aller Erkenntnis, sondern als Gute Nachricht für die Armen offenbart. Das Evangelium, das die Armen selig preist (vgl. Mt 5,1ff.) verkündet, dass sich die Realität Gottes als solidarische Liebe zu den Armen umso freigebiger und radikaler offenbart, je größer das Unrecht und die Asymmetrie in der Welt sind. Wir Menschen sind von der *Fülle* Gottes erfüllt worden (vgl. Eph 3,19), weil Christus Jesus sich infolge seiner Solidarität mit den Verachteten der Geschichte selbst zu einem „Nichts" gemacht hat (vgl. Phil 2,5-11). Die rettende Kraft Gottes wirkt in der Geschichte der Menschen durch die Schwäche des gekreuzigten Messias (vgl. 2 Kor 13,4). Das erlösende Wort

Gottes wird auf historischer Ebene Fleisch in Jesus von Nazaret (vgl. Joh 1,14), einem Mann, der aufgrund seines solidarischen Engagements für die Verarmten und Besitzlosen seiner Welt arm geworden und ums Leben gebracht worden ist (vgl. 2 Kor 8,9). Die Gnade und die Liebe Gottes, die für alle Menschen Quelle der Rettung (vgl. Tit 2,11) und Neubeginn der gesamten Menschheitsgeschichte sind (vgl. Tit 3,4), haben sich in eben der solidarischen, parteiischen und asymmetrischen Weise offenbart, in der Jesus Geschichte gemacht hat.

Das ist die alte Überlieferung, mit der die ersten Zeugen des Gesalbten Gottes das Christentum ausgestattet haben und die nicht nur eine neue Art, die Welt zu denken, sondern vor allem neue Arten, in ihr zu leben und die Geschichte zu konstruieren, hervorgebracht hat. Mehr noch, diese solidarischen Praktiken haben überraschende Neuigkeiten über einen Gott enthüllt, der „ein Händchen" für die Armen hat und für sie „arbeitet". Seither hat sich zwischen den beiden Worten „Seht, wie sie einander lieben" und „Jeder, der liebt, erkennt Gott" eine Wechselbeziehung entwickelt (vgl. 1 Joh 4,7).

III. Umgeben von einer Wolke von Zeugen

Das heutige Christentum ist darauf angewiesen, zeitgenössische Geschichten mit dem Geschmack des Evangeliums im Gedächtnis zu bewahren und zu erzählen, Geschichten, die die Tradition des Jesus von Nazaret biographisch aktualisieren. Wir sollten den Vorwurf, den P. Berger den denkenden Christen macht, nicht so ohne weiteres hinnehmen, dass sie nämlich gegenüber der „Weisheit" der Welt eine passive und sogar träge Haltung eingenommen hätten, das heißt eine Haltung, die die Zeichen der Zeit eher „liest" als „schreibt".[8]

In den dunkelsten Zeiten und an den düstersten Orten des 20. Jahrhunderts ist immer „eine Wolke von Zeugen" (Heb 12,1-2) um uns herum gewesen, die uns gelehrt haben, durch die Finsternis zu gehen. Sie haben mit ihrem eigenen Leben - und oft auch mit ihrem eigenen Blut - Evangelien einer Gegenkultur geschrieben und als treue Zeugen Maßstäbe gesetzt. Diese Geschichten existieren und werden von manchen Kirchen und vielen christlichen Gemeinschaften erzählt. Und sie alle haben „diese schwache messianische Kraft" des „buckligen Zwerges" an sich, nach der W. Benjamin sich so sehr sehnte.[9]

Das vergangene Jahrhundert hat eine reiche Ernte dieser von uns so genannten *unpassenden Geschichten* der Solidarität hervorgebracht. Ihre Protagonisten ver-

Der Autor

F. Javier Vitoria Cormenzana, geb. 1941 in Bilbao, Spanien, ist Priester der Diözese Bilbao, Mitglied des Diözesan-Instituts für Theologie und Seelsorge, Professor an der theologischen Fakultät von Deusto, Bilbao, und an der Fakultät Nordspaniens in Vitoria sowie Gastprofessor an der Mittelamerikanischen Universität „José Simeón Cañas", San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Jesús de Nazaret: he ahí el hombre (Bilbao, 2001); La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo (Gasteiz/Vitoria 2003); Notas teológico-pastorales para la celebración litúrgica de la muerte (Bilbao 2004). Anschrift: Iparraguirre 39, 1° dcha., 48011 Bilbao, Spanien.
E-Mail: jvitoria@fundacionede.org.

suchten, denen Gehör zu verschaffen, die keine Stimme haben, und Wasser zu sein für einen Durst nach Gerechtigkeit, der zum Himmel schrie. Jede dieser Geschichten ist ein kleiner Bericht von einem Mann oder einer Frau, die sich aufrichtig bemüht hat, gut zu sein, wie Gott gut ist, ohne dies vollständig zu erreichen. All diese Geschichten sind wahr wie das Leben selbst. Sie haben weder mit den alten Mythen noch mit den neuen, großen virtuellen Geschichten irgendetwas gemeinsam. Ihre Protagonisten sind keine Helden und verfügen über keine phantastischen Kräfte. Es sind Männer und Frauen aus Fleisch und Blut, die erfahren haben, wie ermüdend es ist, den Opfern zu helfen, wie sehr sie ihr grenzenloser Schmerz zerreißt, wie bitter ihre Tränen sind, wie machtlos die Worte - alle Worte - angesichts des grausamen Opfers der Gewalt. Häufig handelt es sich um Männer und Frauen, die von der Macht der Idole besiegt und getötet worden sind - und an sie zu erinnern ist das beste Mittel gegen jede Form des militanten Fundamentalismus. Selbst wenn wir den Tod als Preis und Bedingung für das Leben akzeptieren, selbst wenn wir es wagen, ihn in franziskanischer Schlichtheit „Bruder" oder „Freund" zu nennen, sind ihre Tode, so wie der Tod Jesu, Tode, die es niemals hätte geben dürfen.

Dennoch geben ihre - auf so verletzliche Weise menschlichen! - Geschichten uns die Möglichkeit, in Bezug auf den Menschen wieder ein wenig Hoffnung zu schöpfen. Ihre Gesichter weisen die Züge unterschiedlicher ethnischer Gruppen auf, und ihre Zungen sprechen unterschiedliche Sprachen. Und doch entsprechen ihre Biographien einem gemeinsamen menschlichen Profil. Sie sind Gerechte und Sünder zugleich; unermüdliche Vorkämpfer der großen historischen Bewegungen und von kleinen, liebgewordenen Gewohnheiten abhängig; reich gewordene Seefahrer auf ihrer endlosen Reise Richtung Ithaka und Schiffbrüchige, die sich inmitten des Ozeans hartnäckig an die Überreste untergegangener Utopien klammern; gegen Härte immun, doch verletzlich, wo man ihnen mit Zärtlichkeit begegnet; standhaft im Kampf und müde von der Arbeit; Hüter des Morgen mit der Erschöpfung unzähliger durchwachter Nächte in den Augen. Kurz: Männer und Frauen, die die Welt nicht verdient hat! Doch Gott schämt sich ihrer nicht und verschmäht es nicht, „ihr" Gott genannt zu werden. Sie irren durch die Wüste der Geschichte, und er hat sie besucht als beunruhigende Stimme und als Überfluss der Liebe (Hebr 11,16.38).[10]

Sie sind neben ihren Zeitgenossen hergegangen und haben versucht, die Welt neu zu erfinden, voller Hoffnung auf die Zukunft und voller Ironie für die Anmaßung der Alchimisten der Unvermeidlichkeit. Ihre Lebenswege verströmten den verführerischen Duft des Evangeliums und die ansteckende Menschlichkeit Jesu. Ihr Leben war eine Lektion echter Spiritualität: Sie haben in ihrem Inneren Geschichte gelebt, verführt, bewegt und getröstet vom Geist Jesu, auf der Suche nach der zukünftigen Stadt und „vor dem Lager" ansässig, an jenem Ort, wo die Armen „ihre Schmach" (Hebr 13,12) und ihre „notwendige" Kreuzigung (vgl. Joh 11,50) auf sich nehmen.

Als *memoria Jesu Christi* muss das Christentum diese Geschichten, die die von ihrer eigenen Heiligkeit überzeugten Schriftgelehrten und Pharisäer aller Epo-

chen so oft verkennen und verachten, vor der Vergessenheit und der Anonymität bewahren. Sich ihrer zu erinnern bedeutet, dass man lernt, sie zu erzählen. In diesen Berichten wird das Christentum das Licht und die Kraft finden, gegen den Strom zu schwimmen - in einer Zeit, die die Theologie des totalen Marktes verkündet, Utopien für unmöglich erklärt, den besitzergreifenden Individualismus und das zwanghafte Genießen der Gegenwart kulturell inthronisiert und die Ethik des Samariters geächtet hat. Diese Erzählungen vermitteln all das *Unerhörte,* das in ihren Geschichten enthalten ist, machen die Luft, die wir atmen, menschlicher und die Gegenwart mit ihren Möglichkeiten der Zukunft brüderlicher. Sie stellen einen unverzichtbaren Beitrag zu einer positiven Lösung der Krise des Christentums dar, denn sie verleihen seinem Reichtum an Symbolen eine praktische Glaubwürdigkeit im Hinblick auf die Schaffung einer menschlicheren Zukunft. Die Erinnerung an die menschliche Autorität dieser Lebensgeschichten vertreibt die Ängste und das Misstrauen, richtet die Menschen auf und macht sie groß: Sie nimmt sie an der Hand und führt sie auf den Weg ihrer menschlichen Identität. Mit einem Wort: Sie erzieht sie.

IV. Ein zartes Schweigen, die Verführung und die Ansteckung

Ihre beständige Erinnerung wird zu einer sanften Einladung, unsere Art, zu denken und zu leben, zu verändern, zu einem provozierenden Ansporn, die Wahrheit und Wirklichkeit, von der diese Geschichten erzählen, in unserem eigenen Leben zu erproben. Und all das, weil die menschliche Qualität ihrer Protagonisten ein Potential der *Verführung* und der *Ansteckung* besitzt, das uns dazu ermutigt, ihnen in Freiheit nachzufolgen und Gottes Heil in der Geschichte voller Freude - und als ihre Komplizen - zu verwirklichen, auch wenn dieser Weg Gefahren und Schmerzen mit sich bringt. Diese wehrlosen Geschichten sind - wie J. Sobrino immer wieder sagt - ein öffentlicher Aufruf, das Gute zu tun, Gerechtigkeit zu üben und in Ehrfurcht den Weg mit Gott zu gehen (vgl. Mi 6,8), indem wir reale Räume schaffen für die Brüderlichkeit der Menschheitsfamilie in unserer Welt.

Es ist nicht leicht, sich auf diesen Weg zu begeben. Die Macht der Götzen ist gewaltig, und die Schläue ihrer Priester scheint größer zu sein als die Klugheit der Kinder des Lichts. Ein Leben mit den Zeugen des Gottes der Armen ist schon immer ein Weg voller bitterer Niederlagen und doch zugleich auch süß gewesen durch die beständige Wiedergeburt der Hoffnung, die uns um der Hoffnungslosen willen gegeben wird (W. Benjamin).

Dennoch sind diese menschlichen Lebenswege auf einzigartige Weise beredt, wenn es darum geht, von der dauernden historischen Situation des göttlichen Heils zu erzählen: in die Enge getrieben und doch nicht zermalmt, bedrängt und doch nicht verzweifelt, gehetzt und doch nicht verlassen, einmal und tausend Mal niedergestreckt und doch nicht vernichtet, verkannt und doch anerkannt, dem

Tod ausgeliefert und doch lebendig, leidgeprüft und doch immer froh, arm und doch Bereicherung für viele, vieler Dinge bedürftig und doch alles besitzend (vgl. 2 Kor 4,7-12; 6,9-10).

Wir leben nicht in einer Zeit, in der man die Botschaft von Gott in ohrenbetäubender Lautstärke hinausschreien kann. Doch die Geschichten, an die wir uns erinnern, haben jene Empathie hervorgebracht - und bringen sie eben durch die Erinnerung auch heute wieder hervor -, die uns den Widerhall einer zarten Stille hören lässt.[11] Den Weg mit diesen Geschichten zu teilen wirkt wie eine Salbe, die die Pupillen der Augen erweitert (vgl. Offb 3,18) und uns wie die Emmausjünger spät und nur flüchtig, aber voller Glück Gott in der Dunkelheit sehen und entdecken lässt.[12] All diese Geschichten, die Ausdruck einer menschlichen Vorliebe für die Armen sind, offenbaren den Gott des Lebens und lassen den Gott der Armen in der Geschichte Wirklichkeit werden. Sie alle sind ein Nachhall jenes ersten Gerüchts von einem Gott, der die Toten auferweckt. Ihre Lebensgeschichten haben an das Fleisch gewordene Abbild Gottes, Jesus von Nazaret, erinnert und spiegeln seine Herrlichkeit wider (2 Kor 3,18).

Diese Geschichten haben die schönste Geschichte von Gott nacherzählt: die von einem Gott, der mit den Armen solidarisch ist und den Opfern das Leben schenkt. Sie alle haben mit ihrem ausgelieferten Leben jene Wahrheit über Gott verkündet, die Etty Hillesum in Auschwitz entdeckt hat: „Gott ist sogar in einer Zeit wie der unsrigen lebendig gewesen."

Dies alles sagen wir mit Überzeugung, aber ohne Naivität. Wir wissen, dass die Verkündigung Gottes - beglaubigt durch Erzählungen der praktischen Solidarität zugunsten der Benachteiligten - von den zufriedenen Bürgern als schlechte oder gefährliche Nachricht von einem Gott der Maßlosigkeit, der Übertretung und der Gefahr aufgefasst wird. Doch wir denken, dass alle die, für die Leben soviel heißt wie Nicht-Aufgeben, aus diesen Erzählungen die Kraft schöpfen werden, wach zu bleiben und vielleicht auf dem Wege der solidarischen Parteinahme ohne Schuhe in die *lichtvolle Finsternis* des Areopagiten eintreten und dort die freigebige Neuheit eines Gottes sehen und erkennen werden, der Liebe, Solidarität und Geschenk ist. Paradoxerweise offenbart er sich als endgültiges Gericht über die Geschichte und begnadete transzendentale Möglichkeit, als befreiender Ruf und echter Weg der Humanisierung.

[1] Vgl. Rainer Bucher, *Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage*, in: CONCILIUM 40 (2004/3), 354-363, 355f.

[2] Vgl. Izaskun Sáez de la Fuente Aldama/Jésus Sánchez Maus, *Perplejidad ante las vocaciones. Investigación cualitativa desde la diócesis de Bilbao*, Bilbao 2004, 153.

[3] Vgl. Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona 2003, 341 (engl. Original: Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences, London 2001).

[4] Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz [5]1992.

[5] Vgl. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*,

Philadelphia 1984; R. Casas, *La narración, espacio de la fe y de la teología*, in: Iglesia Viva 220 (2004), 41-54.

[6] Vgl. Metz, aaO., 211ff.

[7] Vgl. Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et le salut*, Bd. II, Les récits du salut, Paris 1991.

[8] Vgl. Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt 1994, 21-22.

[9] Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Bd. I, Frankfurt 1977, 251-261.

[10] Wir haben uns dafür entschieden, keine Namen zu nennen, um eine allzu eurozentrische Aufzählung zu vermeiden, obwohl mir auch Geschichten aus El Salvador bekannt sind, wo ich lange Zeit gelebt habe. Wir überlassen es dem Leser, sich an die Namen der Protagonisten in den unpassenden Geschichten in aller Welt zu erinnern, von denen er gehört hat.

[11] Ich folge hier der Idee von D. Aleixandre, der in Anlehnung an die Tradition dreier jüdischer Denker, Andrē Neher, André Chouraqui und Emmanuel Levinas, 1 Kön 19,12 als „die Stimme eines zarten Schweigens" und nicht wie die meisten Versionen als „die Stimme eines sanften Säuselns" übersetzt; vgl. Dolores Aleixandre Parra, *De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio*, in: Revista Catalana de Teología XXV (2000), 191-201.

[12] Vgl. Adolphe Gesché, *El sentido*, Salamanca 2004, 190 (frz. Original: Dieu pour penser, Bd. VII: Le sens, Paris 2003).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Von der Enttäuschung der Unmittelbarkeit zur von Hoffnung genährten Utopie

Pedro Casaldáliga

Der „Deus adverbiorum" der Kirchenväter ist auch der Gott der guten Adjektive. Wenn man Gott und seiner Menschheitsfamilie in guter Weise dienen will, dann muss man mehr Gebrauch von den Adverbien und Adjektiven machen: um zu präzisieren, zu *unterscheiden*, die Spreu vom Weizen zu trennen, die dunklen, verwirrenden Stunden und Wegstrecken zu erhellen. Heute zum Beispiel ist alles Demokratie. Doch kaum eine Demokratie ist partizipative Demokratie, wirtschaftliche, kulturelle oder wirklich Herrschaft des Volkes. Die Religion wiederum kommt auf der ganzen Welt in Mode, doch es gibt nicht viel Religion „im Geist und in der Wahrheit" in dieser neoliberalen Welt.

CONCILIUM bittet mich um einige Worte über „Enttäuschung" und „Utopie" für diese Ausgabe, die sich dem Thema „Krise des Christentums" widmet. Schon eingangs habe ich diese beiden Wirklichkeiten mit je einem qualifizierenden adjektivischen Zusatz versehen: „Enttäuschung der Unmittelbarkeit" und „von Hoffnung genährte Utopie".

Ganz offensichtlich macht das Christentum eine Krise durch, und diese ist zugleich Ursprung und Folge einer tiefen Enttäuschung - einer Enttäuschung der Unmittelbarkeit.

Die Utopie wiederum kann nicht irgendeine Utopie sein; sie muss qualifiziert werden. Unsere Utopie, jene Utopie, für die sich unsere Träume und unsere Kämpfe, ja sogar das Blut vieler Zeugen lohnt, ist die von Hoffnung genährte Utopie. Ihre ganze Wahrheit und Überzeugungskraft liegt in dem erhellenden adjektivischen Zusatz „von Hoffnung genährt". Wir wollen nicht die U-topie, den Nicht-Ort, sondern die Eu-topie, einen anderen und guten Ort. Wir wollen nicht jenen Ort und jene Stunde der Ausgrenzung der Mehrheit und der narzisstischen Privilegierung der Minderheit. Eher schon einen Ort, „wo jeder Platz hat", wie es die zapatistischen Maya fordern, und zwar für die gesamte Menschheitsfamilie. Wir wollen nicht die neoliberale, mörderische, selbstmörderische und die Erde zerstörende Globalisierung, sondern die Mundialisierung der Solidarität für den (sicherlich prozesshaften und sogar dialektisch verlaufenden) Aufbau jener Gleichheit in Würde, nach Rechten und Chancen, der Menschen und Völker, aus dem die eine - wenn auch vielfältige, die jeweilige Andersheit bewahrende - Menschheit hervorgeht. Das ist natürlich eine Utopie. Das Evangelium ist die größte Utopie, und diese wurde uns durch die allervernünftigste Weisheit des Gottes dargeboten, der die Liebe und das Leben ist. Durch Ihn und in Ihm und oftmals trotz uns sind wir Herausforderung, Zukunft, Hoffnung. Natürlich auf der Basis der zerbrechlichen Gegenwart eines jeden Tages („Ich bin der heutige Tag"), in persönlicher und geschichtlicher Entsprechung zur Aufgabe, die sich jeden Tag stellt.

Die dogmatischen Ideologien, die unerbittlichen Revolutionen, die Pragmatismen der Unmittelbarkeit, die absolutistischen Systeme, die endgültigen Enden der Geschichte können nur in die Sackgasse der Enttäuschung münden. Wir haben die Büchse der Pandora geöffnet und waren hinterher enttäuscht. Die Postmoderne - so wurde gesagt - ist die ernüchterte, von sich selbst enttäuschte Moderne.

Eine Enttäuschung der Unmittelbarkeit ergibt sich, so behaupte ich, daraus, dass man vorgibt, unmittelbare, berechenbare Lösungen zu finden und Siege zu erringen. Aufgrund dieses Anspruchs sind die Politik, die Zivilisation und das Christentum in die Krise geraten. Aus dem Glauben selbst macht man ein Rezeptbuch für Wunder und ein günstiges Schicksal, einen spiritualistischen Zufluchtsort angesichts des Bösen und einen Ersatz für die persönliche und gemeinsame Mitverantwortung für die Veränderung der Gesellschaft.

Immer wenn das Christentum sich selbst als Lösung präsentiert, sei es aufgrund von Macht oder um einer glatten Antwort willen, enttäuscht es. Denn das Christentum des Jesus von Nazaret ist kein Christentum der bereits vorhandenen oder

mit Macht durchgesetzten oder automatischen Lösungen, weil es nicht diese Art von Lösungen sind, welche die Welt braucht. Das menschliche Herz will keine Wasserhähne, es will lebendiges Wasser. Über das Christentum als „Erklärung" schrieb Karl Rahner in gewohnt überzeugender Weise:

„Mein Christentum ist darum, wenn es sich selbst nicht mißverstehen soll, der Akt eines Sichloslassens in das unbegreifliche Geheimnis hinein. Mein Christentum ist darum alles andere als eine ‚Erklärung' der Welt und meiner Existenz, ist vielmehr das Verbot, irgendeine Erfahrung, irgendein Verstehen (so gut und aufklärend sie sein mögen) als endgültig, als in sich selbst ganz verständlich zu betrachten. Der Christ hat weniger als jeder andere ‚letzte' Antworten, die er mit einem ‚Jetzt ist die Sache klar' quittieren dürfte. Seinen Gott kann er nicht als einen und durchschauten Posten in die Rechnung seines Lebens einsetzen, sondern nur als das unbegreifliche Geheimnis annehmen, schweigend und anbetend, und dieses als Anfang und Ende seiner Hoffnung ..."[1]

Die Enttäuschung ist wie die Angst ein Mangel an Glauben. Für den wirklich evangeliumsgemäßen Glauben, der im Paradox des Kreuzes wurzelt, gibt es kein Scheitern. Es kann keine Enttäuschung geben. Es gibt die Versuchung. Der Glaube an sich ist eine „Krise" des Lebens - denn Gott ist Gott, und Er ist es, der durch das Leben und das Glück Antwort gibt. „[...] ewig währt seine Huld, von Geschlecht zu Geschlecht seine Treue" (Ps 100,5). Die menschliche Freiheit begeht viele Dummheiten. Gewiss, es gibt die Sünde. „Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden." (Röm 5,20) Das endgültige Scheitern der Geschichte oder auch nur eines einzigen Menschen wäre das Scheitern Gottes selbst. „Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen." (2 Tim 2,13)

Moltmann sagt, dass „die Hoffnung das Zentrum des christlichen Glaubens ist". (Gabriel Marcel sagte, dass „die Hoffnung der Stoff ist, aus dem unsere Seele gemacht ist", unsere eigentlichste DNA). Die ChristInnen (und auch die Nicht-ChristInnen) müssen den Sinn, die Lebendigkeit, die demütige Beständigkeit der Prozessualität wiedergewinnen. Die Geschichte ist Prozess. Jede Person ist Prozess. Wir sind, indem wir uns schaffen, indem wir machen. Es fällt uns schwer, nicht mehr an die Evolution zu glauben, die nicht nur die niedrigeren Arten und die höheren Sphären betrifft; auch wir selbst sind

Der Autor

Pedro Casaldáliga Pla, 1928 in Balsareny in der spanischen Provinz Barcelona geboren, wurde 1952 in der Gemeinschaft der Claretiner-Missionare zum Priester geweiht. 1968 begann er seine Arbeit in Brasilien und gehörte schon bald zu den ersten Vertretern der „Theologie der Befreiung". 1971 wurde er zum Bischof von São Felix do Araguaia, einer Diözese mit riesigen Latifundien, geweiht. Seit 2004 ist er Altbischof. Auf Deutsch erschien von ihm: Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie (Wien/Klagenfurt 1989). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Offener Brief an unsere Märtyrer" in Heft 1/2003. Zu empfehlen ist auch Teófilo Cabestreros Portrait: Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Casaldáliga in Brasilien (Wuppertal 1981). Anschrift: Prelazia de São Felix do Araguaia, Caixa Postal 05, CEP 78.670.000 S. Felix do Araguaia/MT, Brasilien. E-Mail: araguaia@alternex.com.br.

Evolution. Und die Geschichte ist Evolution, und innerhalb der Evolution kommt das Reich Gottes ... Gott bleibt weiterhin der Schöpfer, der rettet. Gott ist die vollkommene, endgültige Zukunft eines jeden zerbrechlichen Menschen und des gesamten Universums. „Gott wird heraufkommen wie die Morgenröte, und wir werden gedeihen", sagt El Quijote. Und das gilt für alle möglichen Morgen, für jedes Danach aller möglichen Nächte ...

Glücklicherweise ist diese Stunde bereits eine Stunde der erneuten Hoffnung: Eine andere Welt ist möglich! Je dogmatischer und anmaßender das Ende der Geschichte verkündet wurde, umso lauter wurden die Stimmen, die Gesten, die Vorschläge, die das bestritten, die Alternativen und Träume formulierten. Nach dem Verdacht, der Angst, dem Ekel, dem Nichts wird die Hoffnung zum aktuellen Thema angesichts der Krise, die auf die Utopie hin orientierte Hoffnung. Hoffnung ist der Schrei dieses stetig wachsenden alternativen Teils der Menschheit. Niemals wurde in der gleichen Weise von der Hoffnung geredet wie heute. Es gibt drei bezeichnende Bücher, die diesen Puls der Zeit sehr gut verdeutlichen: *Die Revolution der Hoffnung* von Erich Fromm, *Das Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch und *Theologie der Hoffnung* von Jürgen Moltmann.

Natürlich müssen die Hoffnung und die Utopie einer „kritischen Rehabilitation" unterzogen werden. Wir hoffen nicht einfach so, und wir proklamieren auch keine bequeme Hoffnung. Es gibt allzu viel Absurdes in der Geschichte, und es gibt allzu viele Brüder und Schwestern der Menschheitsfamilie, die in Verzweiflung überleben. Wir müssen stets bereit sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die [uns] erfüllt" (1 Petr 3,15) Kardinal Suenens nannte jene glücklich, „welche die Kühnheit haben, zu träumen, und den Preis dafür zu zahlen bereit sind, dass ihr Traum in der Geschichte Gestalt annimmt [...]". Man muss eine glaubhafte Hoffnung verkünden und leben. Es geht nicht darum, „im Sitzen zu hoffen", und niemals werden wir ein zynisches „Hoffen lassen" akzeptieren. Die Hoffnung kann sich nicht auf flüchtige Wahlversprechen gründen und findet ihren Ausdruck auch nicht in passiver religiöser Resignation. Auch wenn wir „wider alle Hoffnung hoffen", hoffen wir, indem wir vorwärts schreiten. „Der Kluge führt die Stunde herbei, er hofft nicht, dass sie kommt", heißt es in einem kämpferischen brasilianischen Lied. Irgendjemand hat gesagt: „Die Hoffnung findet ihre Rechtfertigung nur bei denen, die sich auf den Weg machen." Wer sich mit den neoliberalen Mc Donalds bereits abgefunden hat oder in einem defätistischen Konformismus die Segel streicht, hat keinen Grund zur Hoffnung mehr. Trotz aller Widerwärtigkeiten des herrschenden Systems und aller institutionellen Routinen - möglicherweise auch derer der Kirche selbst - und trotz unserer persönlichen Unzulänglichkeiten stellen wir uns weiterhin in den Dienst der Utopie. „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben" sagt Walter Benjamin. Von Hoffnung zu Hoffnung schreiten wir voran, und hoffend erfüllen wir uns gegenseitig mit Hoffnung. Die Utopie als vorwärtsschreitender Horizont aus der Gleichniserzählung von Eduardo Galeano lockt uns und fordert uns heraus. Indem wir gehen, brechen wir uns nicht nur Bahn, sondern wir selbst sind der Weg. Ihr „Ende der Geschichte" ist für uns ein stetig neuer Anfang der

Geschichte, der ständige, immer mehr humanisierende Neubeginn der menschlichen Geschichte selbst.

Nur die Hoffnung ist glaubwürdig, die sich hingibt, die sich selbst aufs Spiel setzt, die gegen jedes Unrecht, jede Lüge und jeden Konformismus kämpft. Christliche Hoffnung ist nur diejenige, die sich mit den Armen der Erde verbündet und „mit ihnen ihr Schicksal teilt". Sie hält sich an Den, der in den Augen der religiösen, wirtschaftlichen und imperialen Mächte gescheitert ist, „aus der Stadt" verbannt wurde und wie ein verfluchter Aufrührer ans Kreuz geschlagen wurde; doch dieser ist der Auferstandene, der „alles neu macht", alle Gewissen und Strukturen, ja die Strukturen des Todes selbst, revolutioniert ...

In meinem Zimmer bewahre ich zwischen vielen Erinnerungen an Kämpfe und Träume immer auch ein kleines buntes Kärtchen mit dem Wort OSTERN auf. An Ostern glauben wir, Ostern sind wir! Und im Gemeindebüro bewahre ich das Bildchen auf, das mir Freunde aus dem Karmeliterorden geschenkt haben und auf dem der Ausspruch der Therese von Lisieux wiedergegeben ist: „Ma folie à moi, c'est d'espérer", „Meine Verrücktheit besteht darin, zu hoffen".

Ich schließe mit einem Gedicht, das ich vor Jahren geschrieben habe und das ich oftmals als ein kleines Testament meines Glaubens bestätigt habe, meines Glaubens, der Hoffnung ist:

Offener Epilog

Ich halte mich an Folgendes:
Die Gerechtigkeit,
dem Gesetz der Gewohnheit zum Trotz,
dem Geld und dem Almosen zum Trotz.
Die Demut,
um wahrhaftig Ich zu sein.
Die Freiheit,
um Mensch zu sein.
Den christlichen Glauben,
um in der dunklen Nacht
und vor allem am Tag voranzuschreiten.
Und auf jeden Fall, meine Brüder und Schwestern, halte ich mich an folgendem fest:
An der Hoffnung!

[1] Karl Rahner, *Warum bin ich heute ein Christ?*, in: ders., Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Sämtliche Werke 26), Freiburg i.Br. 1999, 491.

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

Zur Anatomie der Krise

Der notwendige Exodus und die Identität des Christentums

Carl Amery, Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt, München: Goldmann Verlag 2004, 224 S., € 8,50.

Dieses Buch kann als Vermächtnis des jüngst verstorbenen Romanciers, sprachgewaltigen Essayisten und vor allem scharfsichtigen Gesellschaftskritikers Carl Amery gelten, bündeln sich in ihm doch die wesentlichen Motive seiner Analysen und zeitkritischen Einsprüche seit den sechziger Jahren. Mit dem Buch *Die Kapitulation* und seiner Beschreibung des „katholischen Milieus" hat er die gesellschaftspolitische Rolle der (katholischen) Kirche schonungslos nachgezeichnet. Auf der anderen Seite war die ökologische Problematik seit langem schon ein Grundmotiv seines Denkens. Der erste Entwurf eines „Ökosozialismus" (er selbst hat diesen Begriff geprägt) geht auf ihn zurück. Mit den Büchern *Das Ende der Vorsehung* und *Hitler als Vorläufer* hat er wichtige - freilich umstrittene - Thesen zum Verständnis der Bedrohung unserer natürlichen Lebensgrundlagen vorgelegt. Das nun als Taschenbuch vorliegende, 2002 bereits bei Luchterhand erschienene Buch *Global Exit* zeigt die innere Verbindung zwischen der „Krise des Christentums" und der drohenden ökologischen Katastrophe auf. Die faktische gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit der großen Volkskirchen - darüber können auch mediale Großereignisse nicht hinwegtäuschen - korrespondiert auffällig mit der Tatsache, dass die Kirchen zur größten Bedrohung der Menschheit offensichtlich nichts zu sagen haben. Amerys Buch offenbart den kaum erträglichen Kontrast zwischen den Agenden von Synoden und Bischofskonferenzen einerseits und dem nötigen „planvollen Exodus" („Exit") aus dem global gewordenen Modell des Totalen Marktes, das vorgeblich alternativlos und unausweichlich auf die Vernichtung zusteuert. Nur um den Preis der Selbstaufgabe kann das Christentum sich hier indifferent verhalten, steht doch der Ausschluss jeder Alternative (nach Margret Thatchers Dictum: *There is no alternative:* TINA) in Widerspruch zu seinem Hoffnungs- und Utopiegehalt. Die neoliberale Ideologie des Totalen Marktes als „Religion ohne Transzendenz" (Amery knüpft hier an Denker wie W. Benjamin und F.J. Hinkelammert an) widerstreitet allem, was dem

Christentum bleibend als Grundlage eingestiftet ist („Erbarmen und unzerstörbare Würde des Menschen"). Amery konzentriert sich in seiner Analyse auf die „zwei tönernen Füße" des Systems: Geld und Energie. Mit pointierter Formulierungskunst stellt er die heutige Situation in den großen Zusammenhang der Christentumsgeschichte. Nicht alles ist neu und originell, was er hier sagt (Amery verzichtet auf Fußnoten und verweist nur im Nachwort auf seine wichtigsten Quellen), aber durch die Art und Weise, wie er es sagt, und durch die überraschenden Verbindungen, die er aufgrund seiner souveränen Geschichtskenntnis herzustellen vermag, wirft die Lektüre zahlreiche wichtige Einsichten ab. Die konkrete Beschreibung der notwendigen nächsten Schritte gerät allerdings etwas knapp und fällt auch hinter die Radikalität der Analyse zurück. Dass der ökologischen Krise nicht einfach mit effizienterer Technik beizukommen ist, sondern dass nichts weniger als unsere Industriegesellschaft selbst zur Disposition steht - dies wäre klarer und mutiger herauszuarbeiten gewesen.

Die Grundthese von Amerys Buch kann am besten mit seinen eigenen Eingangsworten zusammengefasst werden: „Es ist vorauszusehen, dass die Lebenswelt, wie wir sie kennen und bewohnen, [...] zusammenbrechen und unbewohnbar werden wird. Es ist vorauszusehen, dass die Kirchen der Christenheit sehr bald [...] in völlige Bedeutungslosigkeit absinken werden. Es soll gezeigt werden, dass diese beiden Aussichten, wenn zusammengeführt und ineinander gespiegelt, eine gewaltige Pflicht enthüllen _ und eine gewaltige Chance gebären."

Den Kirchenbeamten aller Konfessionen möchte man dieses Buch gern als Pflichtlektüre verordnen.

Bruno Kern

Gegen ein selbstbezügliches Kulturchristentum

Jürgen Manemann: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Mainz: Grünewald 2005, 100 S., €12,80

„Der Hauptmangel des gegenwärtigen Christentums", schreibt Jürgen Manemann in seinem *Essay über die christliche Verschärfung*, „ist, daß es nur mit sich selbst beschäftigt ist." Deshalb sei die Krise, in die der christliche Glaube geraten ist, nicht in erster Linie eine Krise der Institution, sondern eine Krise der Subjekte des Christentums, der Gläubigen. Diese sollten darum weder „die anderen" oder ?die Gesellschaft" für die Misere verantwortlich machen noch „immerzu auf den eigenen möglichen Untergang als das zentrale Problem" starren. Denn gerade diese Selbstbezogenheit sei weniger Ausdruck der Sorge um das Christentum als vielmehr ein Abbild der Krise selbst, der Reduktion des Glaubens „zum reinen Selbstzweck". Die einseitig ausgiebige Beschäftigung mit den eigenen Leiden - auch mit den Leiden Christi! - mache aus dem Christentum eine „Klagereligion", wie Elias Canetti das genannt hat, eine Opferreligion, die um sich selbst kreise

und schließlich Gewalt gegen Andere hervorrufe. Demgegenüber erinnert Manemann daran, dass Christsein zentral als „Für-andere-da-sein" verstanden werden müsse, als Bewegung der Selbsttranszendenz auf die leidenden Anderen hin. Hoffnung gebe es für Christen nicht um ihrer selbst, sondern nur „um der Hoffnungslosen willen" (W. Benjamin). Eine Theologie, die das Christsein so versteht, werde nicht mehr falsche Trostbilder wie einen „mitleidenden Gott" oder „Jesus in Auschwitz" produzieren, sondern - zusammen mit den in Auschwitz leidenden Juden und mit allen Unterdrückten - Gott leidenschaftlich vermissen im bedrängenden Horizont einer Zeit, die nicht immer so weitergeht, sondern befristet ist.

Vieles von dem, was Manemann vertritt, kennt man schon von seinem großen Lehrer J. B. Metz. Zu wünschen wäre indessen, dass Manemann seine mutige These von der Opferreligion, die um sich selbst kreist, einmal weiter ausführen und vertiefen würde.

Jürgen Dankert

Vom verstörenden Reiz der Krise

Rainer Bucher (Hg.): Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg: Echter 2004, 256 S., €14,80

Das ist ein wohltuend unhysterisches Buch. Ohne den Ernst der kirchlichen Lage - Kirchenaustritte, Rückgang der Gottesdienstbesuche, innere Aushöhlung des gelebten Christentums als Massenerscheinung - auch nur im mindesten zu bagatellisieren, sprechen Rainer Bucher, Professor für Pastoraltheologie in Graz, und seine MitautorInnen über eine ganze Reihe von Aspekten der gegenwärtigen Krise, aber sie verzichten darauf, deshalb gleich vom drohenden Ende des Christentums oder gar Gottes zu schwadronieren. Bucher lädt stattdessen sogar dazu ein, „den verstörenden Reiz der Krise zu entdecken", denn es ist klar: Ein Zurück zur vormaligen Macht- und Monopolposition der Kirche wird es nicht mehr geben - und es wäre auch gar nicht wünschenswert. Zwar mögen Autoritarismus, Frauenfeindlichkeit und Angstpastoral auch heute noch nicht ganz überwunden sein, aber diese Stichworte zeigen schon, dass eine Rückkehr zum alten „Haus voll Glorie" für sehr viele überhaupt nicht akzeptabel wäre. Insofern ist nicht nur Niedergang zu diagnostizieren, sondern auch die Eröffnung anderer Möglichkeiten: „Wenn Altes einstürzt, wird Platz für Neues, wenn man nur aufhört, dem Alten nachzutrauern, und die Chance ergreift, Neues, vielleicht Leichteres, Beweglicheres zu errichten."

Zum nüchern-gelassenen Ton der Artikel des Buchs trägt bei, dass alle Analysen nicht von allgemeinen Krisenszenarien ausgehen, sondern bei ganz konkreten Fallbeispielen (biographische Skizzen, Einladungszettel von Kirchengemeinden etc.) ansetzen und von dort aus - mit dem Focus auf der Lage in Deutschland und

Österreich - einige zentrale Problembereiche präzise in den Blick bekommen: die Situation der Priester, der Frauen, der Gemeinden, die Herausforderungen durch die Mediengesellschaft, die gegenwärtigen Schwierigkeiten beim Verständnis von Seelsorge, beim Reden von Gott, beim Umgang mit Bibel und Sakramenten, bei der Feier der Liturgie. Den jeweiligen Analysen folgen Reflexionen über zukünftige Perspektiven und Vorschläge für praktische Konsequenzen. Die sind nie spektakulär, verstehen sich auch nicht als „die" Lösungen, sondern eher als Zwischenberichte eines Gesprächs über Handlungsmöglichkeiten.

Den Einzelanalysen vorangestellt sind zwei Texte Buchers, die versuchen, die großen Linien im Auge zu behalten. Unter dem Titel „Entmonopolisierung und Machtverlust" beschreibt er die gegenwärtige Situation als eine Umwälzung in einem Ausmaß, wie sie die Kirche seit der Spätantike nicht erlebt hat. Neu ist vor allem, dass die Grenzen zwischen Einheit und pluraler Welt nicht mehr zwischen Katholiken und Nichtkatholiken verlaufen, sondern durch die einzelnen Menschen hindurchgehen. Die Einzelnen entscheiden selbst, aus welchen Elementen sich ihr Glaube zusammensetzen soll. Dieser veränderten Situation muss christliches und kirchliches Handeln Rechnung tragen, denn den Christen ist nicht die Bewahrung der „kleinen Herde" oder die Kirchenexistenz als Selbstzweck aufgetragen, sondern ganz umfassend „die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (*Gaudium et spes* 3), wie Bucher im zweiten Text über „Die pastorale Konstitution der Kirche" erläutert. Dass die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern zum Bezeugen der Christusbotschaft in Wort und Tat, ist natürlich nicht neu, aber dieses mehrfach wiederkehrende „Mantra" Buchers kann helfen, weder in rückwärtsgewandten Dogmatismus noch in anbiedernden Liberalismus zu verfallen, sondern die *wirklichen* Herausforderungen für Christen und Christinnen im Auge zu behalten: „Die Kirche ist nicht ihrer eigenen institutionellen Größe verpflichtet, sondern dem Evangelium. Wer aber sagt, dass das Evangelium unter den Bedingungen von Macht und Einfluss, Stärke und Größe am besten zu verkünden sei? Könnte nicht gerade das Gegenteil der Fall sein?"

Jürgen Dankert

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Eckhard Bieger: *Das Öffentlichkeitsdilemma der katholischen Kirche,* Mainz: Grünewald 2004, 200 S., € 19,80

Matthias Kroeger: *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche,* Stuttgart: Kohlhammer 2004, 424 S., € 18,00

H. M. Kuitert: *Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas,* Düsseldorf: Patmos 2004, 344 S., € 24,90

Hermann Lübbe: *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral,* Paderborn: Fink 2004, 211 S., € 27,90

Matthias Sellmann (Hg.): *Deutschland - Missionsland? Zur Überwindung eines pastoralen Tabus* (Quaestiones disputatae, Bd. 206), Freiburg: Herder 2004, 284 S., € 26,00

Andrea Riccardi: *Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels,* Würzburg: Echter 2003, 234 S., € 16,80

Richard Schröder/Johannes Zachhuber (Hg.): *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden,* Münster: Lit 2003, 256 S., € 20,90

Erich Garhammer/David Hober (Hg.): *Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft,* Würzburg: Echter 2002, 144 S., € 16,80

Hermann Häring: *Glaube ja - Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen,* Darmstadt: Primus 2002, 206 S., € 16,50

Hans-Joachim Sander: *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche* (Glaubensworte, Bd. 4), Würzburg: Echter 2002, 142 S., € 12,80

Günter Wilhelms (Hg.): *„Ihr seid das Salz der Erde!" Anmerkungen zur Zukunft von Gesellschaft, Staat und Kirche,* Münster: Lit 2002, 120 S., € 15,90

Knut Walf (Hg.): *Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins,* Luzern: Edition Exodus 2000, 144 S., € 10,00

Bernd Jochen Hilberath: *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche,* Würzburg: Echter 1999, 192 S., € 18,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Das II. Vaticanum – eine vergessene Zukunft

Alberto Melloni und Christoph Theobald

Könnte es anders sein? Vielleicht nicht: Jedenfalls ist es nach den großen Konzilien nie anders gewesen, und so bleibt auch nach einem großen Konzil wie dem II. Vaticanum die Versammlung weiterhin gegenwärtig wie eine Trennwand zwischen und unter den Generationen. Das Konzil oder besser: *das* Konzil ist der Maßstab - für die Glaubenserfahrung, für das theologische Denken, für den seelsorglichen und darin inbegriffen auch den päpstlichen Dienst. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann oder will niemand mehr das sein, was er ist, ohne eine klare Position angesichts dessen zu vertreten, was Johannes Paul II. seligen Angedenkens „das Gnadenereignis des 20. Jahrhunderts" nannte und was auch in seinem Testament als die Zukunftsperspektive einer neuen Generation aufscheint, einer Generation, die das Konzil weder abgehalten hat noch seiner sich erinnert und die dennoch nicht umhin kann, seine Zeichen im Licht einer Erfahrung zu lesen, die ganz und ausschließlich nachkonziliar ist.

Auch dieser Generation, so die testamentarischen Notizen von Papst Wojtyła, wird das Konzil eine Zukunft bieten - selbst wenn diese Zukunft allem Anschein nach häufig vergessen wird: Der junge Theologe Ratzinger, eben erst Mitglied dieser Zeitschrift geworden und nun genau zum vierzigjährigen Bestehen des konziliaren Explicits auf den Papststuhl gewählt, warnte schon 1965 davor, die Botschaft des II. Vaticanums im Sinne eines neuen „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch" allzu sehr zu vereinfachen; und Paul VI. reagierte, als er keine zehn Jahre später der lärmenden Minderheit der Lefèbvre-Anhänger die Gemeinschaft aufkündigte, um keine Relativierung des dem Konzil geschuldeten Gehorsams hinnehmen zu müssen. Heute sind es andere Tendenzen, Spannungen und Lebensströme, die den Leib der Weltkirche bewegen: Die stürmische Phase der Rezeption ist nicht mehr von dem polemischen Schlagabtausch der ersten zwei Jahrzehnte nach dem Konzil gekennzeichnet; und die krankhafte Angst, die das II. Vaticanum um jeden Preis in eine absolute und unauflösliche Kontinuität „einsperren" will (Ironie der Geschichte: dasselbe warfen die Protestanten dem Tridentinum vor ...), zeigt sich überall dort von neuem, wo die rätselhafte Logik der kirchlichen Macht versucht, einen *casus belli* für eine unwahrscheinliche Epoche des historisch-theologischen Revisionismus zu erfinden.

Die neue Generation aber - die Generation nach Wojtyła, dem letzten Bischof von Rom, der gleichzeitig auch Konzilsvater gewesen ist - läuft Gefahr mitzuerleben, wie die Zukunft, die ihr gehört, ausradiert wird: Und die vielen Stimmen, die die

Vermutung äußern, dass das II. Vaticanum und der vierzigste Jahrestag seiner Abschlusssitzung das Thema der ersten und programmatischen Enzyklika Benedikts XVI. sein werden, scheinen diese Besorgnis zu verstärken, auf die CONCILIUM nun mit einem vielstimmigen Chor von Antworten reagiert.

Denn es erschien uns notwendig, zum Kern der Historisierung des II. Vaticanums vorzudringen: Die Arbeit an einer *Geschichte des Konzils*, der Kardinal Tucci in *La Civiltà Cattolica* und P. Vallin in *Recherches de sciences religieuses* mitreißende kritische Überlegungen gewidmet haben, hat einen Weg eröffnet, der nach wie vor wesentlich ist, wenn man vermeiden will, dass die Konzilshermeneutik in ein virtuoses Jonglieren mit Fragmenten, Flicken, Glossen und Fallbeispielen abgleitet und am Ende alles zum Konzil gesagt werden kann - einschließlich der Tatsache, dass es den Antisemitismus „nur" beklagt und nicht verurteilt und somit seine Legitimierung zugunsten derer abgesegnet habe, die in irgendeinem Winkel des großen Kirchenganzen damit liebäugeln, ihn zu verharmlosen und wieder gesellschaftsfähig zu machen.

Zweitens erschien es uns wichtig, zum Nachdenken darüber anzuregen, auf welche Weise die christliche Erfahrung ihr vom II. Vaticanum beschworenes Gleichgewicht wiedergefunden hat: Zu dieser Frage sind in den letzten Jahren zahlreiche Beiträge erschienen, da die Jahrestage der Konstitutionen und Konzilserklärungen immer wieder zu Standortbestimmungen und Analysen Anlass gegeben haben - und so soll hier ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit lediglich auf einige sensible, heikle oder missverständliche Punkte hingewiesen werden.

Und schließlich ist da noch das Problem der Diskussion über die Hermeneutik und über die grundlegenden theologischen Optionen im Hinblick auf die christliche Erfahrung und das Glaubensleben: Wenn das Konzil wirklich ein Ereignis ist, dann wäre es in der Tat eine unverzeihliche Arroganz zu glauben, dass das, was die Katholiken (und nicht nur sie) im Licht dieses Ereignisses erlebt haben, für die richtige Positionierung des II. Vaticanums in der Entwicklung der Kirchengeschichte nicht von Bedeutung wäre.

Zwei profunde und unterschiedliche Stimmen - die eines Bischofs und nachkonziliaren Theologen und die eines Seelsorgers, der als Beobachter am II. Vaticanum teilgenommen hat - beschließen den Band gleichsam als Einladung an jeden Einzelnen, sich selbst eine Meinung zu jenem Ereignis zu bilden, das als solches Geschichte ist - und damit lebendiges Gewebe der Kirche auf ihrem Weg zu sich selbst.

Bei der Vorbereitung dieser Ausgabe von CONCILIUM erfuhren die Herausgeber freundliche und wertvolle Unterstützung von folgenden Kolleginnen und Kollegen, denen sie an dieser Stelle herzlich danken möchten: Marcella Althaus-Reid, Nediljk Ancic, Richard Cote †, Edward Farrugia SJ, Alexandre Ganoczy, Claude Geffré, Rosino Gibellini, Hans Küng, Solange Lefebvre, Harry McSorley, Dietmar Mieth, Jean-Guy Nadeau, David Power, Susan Ross und Brien Tierney.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Geschichte

Giuseppe Alberigo

Die konziliare Erfahrung

Der katholische Episkopat war 1959 von Johannes XXIII. eingeladen worden, auf gesamtkirchlicher Ebene eine aktive Rolle bei der Vorbereitung des zukünftigen Konzils zu übernehmen: Es war der Papst selbst, der sich verpflichtete, die wirkliche Freiheit dieser Beratungen zu garantieren. In jenen Monaten aber war alles immer noch geprägt von dem zäh-autoritären Regierungsstil des Pacelli-Pontifikats, während der Übergang zu einer gemeinsamen Suchbewegung sich nur mühsam durchsetzen konnte.

Der Papst wollte, dass das II. Vaticanum ein Konzil der Bischöfe werde, aber was bedeutete das denn? Immens war der quantitative Abstand zwischen einer kleinen Zahl von Meinungsäußerungen, die vorschlugen, diese Aufwertung theologisch zu begründen, einerseits, und der großen Menge von Äußerungen andererseits, die sich mit Forderungen disziplinärer Art begnügten - in der Hoffnung, so werde der Bischof zu einem Papst in seiner Diözese. Fast alle klagten emotionsgeladen über die exemte Rechtsstellung der Ordensleute, verlangten die Abschaffung der Nichtversetzbarkeit der Pfarrer und eine bessere Verteilung der Kleriker ... Diese bei einer großen Mehrheit sichtbar werdende Tendenz zielte auf eine Ergänzung des I. Vaticanums, während die Vertreter der ersten Tendenz mehr oder weniger ausdrücklich eine wirkliche Kollegialität forderten.

Fast alle Bischöfe kamen mit einer Haltung der Ängstlichkeit zum Konzil. Die Gründe dafür waren unterschiedlicher Art: Man kannte sich schlecht aus in der großen Stadt Rom; in der „Aula" der riesigen Peterskirche hatte man seinen Platz neben unbekannten Sitznachbarn (in der Reihenfolge der Ernennung zum Bischof), wie Erzbischof Heenan von Liverpool bemerkte.[1] Überdies verstand man das Lateinische schlecht - vor allem das von den „anderen" gesprochene -; das Wissen um die zur Diskussion stehenden Themen war bescheiden und - veraltet; ziemlich schnell hatte man den Eindruck, dass es bei der Debatte ermüdende Wiederholungen gab, und dies umso mehr, als es schwierig war, zwischen unterschiedlichen Gesichtswinkeln zu unterscheiden. Schließlich und endlich wusste niemand, wie das Konzil überhaupt geplant war, und man kannte nicht einmal die Zeitspanne, während der man fern von daheim sein sollte, und zwar unter nicht geringen Unbequemlichkeiten und zu erheblichen Kosten. Die zahlreichen

Tagebücher zeugen vor allem für die Anfangszeit von einem weitverbreiteten „schülerhaften", passiven Verhalten. Man nahm teil an einem feierlichen und bedeutenden Ereignis, aber man erkannte nicht klar den ihm zugrundeliegenden Plan. Die Teilnahme an den Generalkongregationen war eine „belastende" Angelegenheit, da es meist darum ging zuzuhören: Die überwiegende Mehrheit der Bischöfe wird an den 300 Versammlungstagen nie das Wort ergreifen. In den Tagebüchern gibt es hier und da Bemerkungen zu der täglichen Mühsal, die Langeweile und gelegentlich auch ein Schläfchen verursachen kann ... Manche verlieren sogar die Geduld und äußern sich verbittert.[2] Ein paar hundert Bischöfe sind jedoch in den Kommissionen engagiert, in denen sie viel häufiger Gelegenheit haben, tätig zu werden. Außerdem gibt es die Zusammenkünfte der Bischofskonferenzen, in denen es zumindest nicht die Schwierigkeit gibt, Latein oder unzureichend bekannte oder völlig fremde Sprachen verstehen zu sollen.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist immerhin das Meisterwerk des katholischen Episkopats und des Heiligen Geistes gewesen. Dies ist tatsächlich unbestreitbar: Nur die unter dem Impuls des Heiligen Geistes geschehene Bekehrung der Bischöfe hat den Übergang (oder man sollte vielleicht sagen „die einem Umsturz gleichkommende Wende") ermöglicht von der trägen und ängstlichen Passivität der einigen hundert im Jahr 1960 von Bischöfen nach Rom eingesandten Antworten zum Corpus der vom Konzil verabschiedeten Schlussdokumente. Es ist nur recht und billig, sich der Grenzen und Bruchlinien in den Beschlusstexten bewusst zu sein, aber nicht zu übersehen ist der mit bloßem Auge erkennbare qualitative Sprung, der von den Voten, mit denen die Bischöfe auf die Einladung Johannes' XXIII., die Probleme zu benennen, mit denen sich das Konzil befassen müsse, geantwortet hatten, zu dem Bild des Christentums und der Kirche führt, welches das Konzil gemalt hat, und zwar gerade kraft der fast einmütigen Zustimmung ebenjener Bischöfe. Langsam und fast unmerklich war ein diffuses Klima herangereift, das eine große Zahl von Bischöfen befähigt hatte, das II. Vaticanum als eine einzigartige Gelegenheit zur Erneuerung der Kirche anzusehen, und zwar auf der Spur von Anliegen, die in den letzten Jahrzehnten vorgetragen worden waren: von der liturgischen Bewegung, der Bibelbewegung, der ökumenischen Bewegung, von dem theologischen Programm des „ressourcement", einer Rückkehr zu den Quellen; und außerdem unter dem Eindruck der vordringenden Säkularisierung der Gesellschaften.

Das hitzige Klima, das in Rom entstanden war aufgrund der lange währenden Anwesenheit von mehr als zweitausend Bischöfen, ebensovielen „Periti" - Theologen, Kanonisten und Historikern und sehr vielen Journalisten als Vertretern der öffentlichen Meinung -, hat ebenfalls in wachsendem Maße eine bemerkenswerte Rolle gespielt bei der Information und der Bewusstseinsbildung der Bischöfe. Wenn am offiziellen Ort der Arbeiten, in der „Aula", die große Mehrheit der Bischöfe nur eine passive Rolle als Zuhörer spielen konnte, so ergaben sich „außerhalb" sehr bald viele Gelegenheiten des Zusammenkommens, die interessanter und leichter zugänglich waren: Vortragsveranstaltungen, Studientreffen, Zusammenkünfte der Bischofskonferenzen, Austausch bei Tisch oder im Autobus

auf dem Weg nach St. Peter und zurück. Das waren lauter Gelegenheiten, bei denen der Bischof jenseits seines beschränkten, wenn nicht gar engen Horizonts der Leitung einer Diözese auf die großen (wenn auch ihm bisher unbekannten) Probleme der Gesamtkirche gestoßen wurde, wo er andere geistliche und pastorale Erfahrungen kennenlernte, wo er einfach nicht umhinkam, als sich einer weiten, vielförmig-verschiedenen Welt zu stellen.

Das Hin- und Herpendeln zwischen Diözese und Konzil in einer Zeitspanne von vier Jahren (drei Monate in Rom, neun Monate zu Hause) bot die Gelegenheit, die im Konzil eingenommenen Haltungen zu heißen Themen (Kollegialität, Bischofskonsekration, Verantwortung für die Gesamtkirche, Beziehung zu den Laien, Krieg und Frieden) in Bezug zu setzen zu den Kriterien des Verhaltens, denen man innerhalb der eigenen Kirche folgte. Dies war eine oftmals heikle Konfrontation, welche die Fähigkeit zu einer für einen Bischof völlig ungewohnten Selbstkritik forderte. Eine bis dahin nicht dagewesene Erfahrung, die manche Bischöfe auf dem falschen Fuß erwischte, war die Erfahrung von Konflikten. Allzuviele von ihnen waren an ein ruhiges und plattes Bild von Christentum und Kirche gewöhnt, und für manche von ihnen waren unterschiedliche Ansichten und dementsprechende Konflikte sogar ein typischer Defekt weltlicher Gesellschaften. In jedem Falle stellten sie sich unter Konzil eine geordnete Versammlung vor, die ihre Aufgabe schnell erledigen würde, genauso übrigens, wie es Kreise der römischen Kurie hatten glauben machen wollen. Nach dem Zeugnis der Tagebücher wurde die Teilnahme am Konzil mit starker innerer Beteiligung und starken Gefühlen erlebt: mit Freude, Interesse, Stolz, Sorge.[3]

Allmählich reifte in den Köpfen und Herzen der großen Mehrheit ein konziliares Bewusstsein heran. Ein Bewusstsein, dass das Konzil und die Hoffnungen, die es entzündet hatte, in den Händen der Bischöfe lagen; dass sie zusammen mit dem Papst wirklich verantwortlich waren für die Verkündigung des Evangeliums im heutigen Augenblick der Geschichte, dass, mit einem Wort gesagt, jeder von ihnen nun plötzlich eine Rolle von außergewöhnlicher Tragweite zu spielen hatte, wie er sich das nie zuvor vorgestellt hatte.

Der Autor

Giuseppe Alberigo, geb. 1926 in Varese, Italien, machte mit 22 Jahren seinen juristischen Doktor an der Universität Mailand. Ein zweijähriger Forschungsaufenthalt bei Prof. Hubert Jedin in Bonn veränderte seine Forschungsinteressen und öffnete ihm den Weg für eine Professur für Kirchengeschichte in Florenz. Seit 1967 ist Alberigo Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bologna (seit 2001 emeritus) und Leiter des renommierten „Istituto per le scienze religiose". Er gilt weltweit als einer der führenden kirchengeschichtlichen Experten für die Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Pontifikates von Johannes XXIII. Er erhielt Ehrendoktorwürden an den Universitäten von München, Straßburg und Münster. Er ist der Herausgeber der fünfbändigen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (die deutsche Ausgabe erscheint bei Grünewald, Mainz 1995 ff). Auf deutsch erschien auch: Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes (Mainz 2000). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Petrusamt als Dienst an den ‚pilgernden' Kirchen" in Heft 3/2001. Adresse: Via G. Mazzini 82, I-40138 Bologna, Italien.

Die Chroniken und die Dokumentation

Das II. Vaticanum hatte in den Kommunikationsmedien eine außergewöhnliche Aufmerksamkeit geweckt.[4] Noch während das Konzil versammelt war, wurden Bücher veröffentlicht, die Sammlungen der wichtigsten Berichte von Journalisten in den verschiedenen Sprachen enthielten. Dies war eine erste Ebene der Information über das Konzilsgeschehen, und dies hat dem Konzil ein bemerkenswertes Echo noch über die Zeit der Beendigung der Arbeiten hinaus verschafft und seine multikulturelle Zusammensetzung und die vielfältige Verschiedenheit der auf ihm vertretenen Positionen dokumentiert.

Die Menge der vom Konzil hervorgebrachten Dokumente war unermesslich und kann kaum genau quantifiziert werden; ebensowenig war es möglich, allumfassende Kopien davon zu erhalten. Tag für Tag wurden Dutzende von Texten produziert und innerhalb und außerhalb der Versammlung verteilt. Das Konzilssekretariat hat eine wertvolle und eifrige Sammeltätigkeit entfaltet, aber es kam dabei nicht über die Dokumente hinaus, die über die Schreibtische seiner Büros gegangen waren. Eine glückliche, rechtzeitige und weitblickende Entscheidung Pauls VI. hat dem Archiv des II. Vaticanums eine autonome Stellung gegenüber dem Vatikanischen Geheimarchiv und den für dieses geltenden strengen Regeln verschafft. Dies hat es ermöglicht, dass die vom Generalsekretariat gesammelten Dokumente zunächst geordnet und schließlich der Forschung zugänglich gemacht werden konnten. Dies war die Voraussetzung dafür, dass man erstaunlich frühzeitig (ein einmaliger Fall in der Konziliengeschichte!) an die Veröffentlichung dreier Reihen von Konzilsakten gehen konnte. Diese Akten machen insgesamt mehr als 60 Bände aus.[5]

Ein weniger gesichertes Los war der unermesslichen Menge von „informellen" Dokumenten beschieden, die, weil sie nicht über das Konzilssekretariat gelaufen waren, wenigstens zunächst einmal weit verstreut wurden. Tatsächlich hatten viele Konzilsteilnehmer ihre eigenen Dokumente vollständig oder teilweise aufbewahrt, aber andere hatten dies nicht tun können oder wollen, was um so mehr galt im Fall der Beteiligten aus anderen Kontinenten. Erst im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde es möglich, das Problem der Sammlung und Erhaltung der „informellen" Konzilsdokumente zu mildern. Diese Dokumentation umfasst sehr unterschiedliche Materialien, die aber oft von größtem Wert sind, und insofern dies erkennbar ist, sind sie es jedenfalls wert, dass sie unter die „formellen" Dokumente des offiziellen Archivs eingegliedert werden sollten.[6]

Das II. Vaticanum als Gegenstand der Geschichtsschreibung

Fünfundzwanzig Jahre nach der Beendigung des Konzils, seit 1988, hat sich eine multikulturelle und interdisziplinäre Arbeitsgruppe auf Weltebene gebildet mit dem Ziel, auf der Basis der Originaldokumente ein Geschichtswerk vorzubereiten,

das den Ablauf des Zweiten Vatikanischen Konzils von der ersten Ankündigung im Januar 1959 an bis zu seinem feierlichen Abschluss am 8. Dezember 1965 rekonstruieren sollte. Dies war eine Erfahrung gemeinsamer Forschung und vertieften Erkennens des Reichtums, der Grenzen und der Widersprüche des II. Vaticanums, durchgeführt nach strengen Methoden und im Respekt vor dem Konzil, wie es sich wirklich abgespielt hat. So war es möglich, eine multikulturell geprägte Versammlung, wie es sie noch nie in der langen Geschichte der Konzilien gegeben hatte, in helles Licht zu rücken. Gut sichtbar wurden da die dialektischen Spannungen zwischen Mehrheit und Minderheit, zwischen Konzil und Papst, zwischen Konzil und Kurie, zwischen der Vollversammlung und den Kommissionen, zwischen Bischöfen und Theologen, zwischen Konzil und öffentlicher Meinung. In ihrer ganzen Tragweite rekonstruiert wurden auch die Schwierigkeiten, die herrührten aus der Tatsache, dass das Konzil sich sowohl mit Themen befasste, zu denen es schon Vorarbeiten gab (Liturgie, Tradition, Ekklesiologie), als auch mit neuen Themen (wie Religionsfreiheit, Beziehungen zu anderen Religionen und Lebensbedingungen der Kirche in den zeitgenössischen Gesellschaften), die wegen ihrer „Neuheit" Misstrauen weckten. Das Leben des Konzils Tag für Tag wurde nochmals nachvollzogen, und so wurde es möglich gemacht, den komplexen Reichtum der Dialektik des Geschehens in der Versammlung wahrzunehmen.

Die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils"[7] hat das Ziel verfolgt, festzustellen, wie das Konzil tatsächlich abgelaufen ist, und die Kenntnis von ihm zu nähren, und zwar unabhängig von dem Bewusstsein der Teilnehmer und vom Leben der Generation, die es miterlebt hat, und ungeachtet der „hermeneutischen Eifersüchteleien" der Protagonisten, die versucht sind, die Interpretation der Konzilsakten in ihrem Sinn zu beeinflussen. Wir haben uns bemüht, eine analytische und zugleich umfassende und nicht bloß sektorenhafte und fragmentarische Kenntnis von dieser großen Versammlung zu erlangen. Eine ebenso wichtige Funktion unseres Geschichtswerkes war es, anregend zu wirken für das Aufspüren und die Bewahrung der großen Menge unterschiedlicher Quellen, die sich auf das II. Vaticanum beziehen.

Um die Schaffung unseres Geschichtswerkes anzubahnen, war es vor allem notwendig, während einiger Jahre von Nachforschungen die Information über die *Vorbereitungsarbeiten*, die, während sie im Gange waren, von undurchdringlicher Geheimhaltung verdeckt gewesen waren, angemessen zu vertiefen. Nur so war es möglich, den Einfluss, den die Jahre 1959-1962 auf das eigentliche Konzil ausgeübt haben, und zwar in einem Ausmaß, wie sie bei der Vorbereitung vorausgegangener Konzilien unbekannt war, in seiner ganzen Tragweite wahrzunehmen.[8] In ähnlicher Weise wurde versucht, Kenntnisse über die verschiedenen Phasen der Konzilsarbeiten zu gewinnen.[9] Auch wenn die Themen und Probleme zunehmend verwickelter wurden, haben wir uns bemüht, eine schematische Darstellung zu vermeiden und stattdessen die Überlappungen zu beachten, welche die Aktivität der Konzilsväter oft beschwerlich und turbulent werden ließen.[10] Es wurden jeweils einzelne Aspekte der Konfrontation zwischen den Konzilsvätern

und der mühseligen Ausarbeitung der Schlussdokumente in Licht gerückt. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, bestand die größte Schwierigkeit immer darin, die unterschiedlichen Positionen, die vertreten wurden, fair zu referieren und zu respektieren. Während es in den Jahren der Vorbereitung auch aufgrund der spärlichen Informationen fast unmöglich war, unterschiedliche Orientierungen wahrzunehmen und zu charakterisieren, wurden nach den ersten Tagen innerhalb der Versammlung immer differenziertere Überzeugungen deutlich sichtbar. Es war daher unerlässlich, jede nur mögliche Anstrengung zu unternehmen, diese Differenzen durch Dokumente zu belegen und sie mit größter Objektivität zu behandeln.

Wir hatten uns entschlossen, von einer bloß „chronistischen" Darstellung der Konzilsarbeit abzusehen, wobei wir jedoch vermeiden wollten, sie vom Raster der sechzehn Schlussdokumente her zu rekonstruieren, wie es in den achtziger Jahren offenbar nahegelegen hatte. Wir folgten stattdessen den vier Arbeitsperioden, die auf die Jahre der Vorbereitung folgten; und dabei respektierten wir soweit wie nur möglich die Rhythmen, welche die Arbeit der Mitglieder der Versammlung Tag für Tag bestimmten: Diskussionen in der Generalkongregation, Arbeit der Kommissionen, Treffen informeller Gruppen, Gelegenheiten zur Information, Treffen einzelner. Nur nach und nach wurde man sich der Tücken bewusst, welche die langen Perioden der „intersessiones" darstellten, während deren die Konzilsarbeit weiterging, sowohl in den Kommissionen als auch in den Kontakten zwischen den Bischöfen oder im Austausch zwischen den Theologen. Auf lange Sicht wurde sichtbar, dass die Aktivität während der Intersessionsphasen, wenn sie auch die Fortsetzung der vorausgehenden Sitzungsperiode waren, sich notwendigerweise auf die folgende Periode der Konzilsdebatten auswirkte und dass sie daher eigentlich eher zum Anfang der neuen Periode als zum Ende der vorausgehenden behandelt werden sollte.

Neue Erkenntnisse

Während der Forschungsarbeiten wurde man sich bewusst, dass die Verfügbarkeit neuen Dokumentenmaterials unerwartete Möglichkeiten neuer Erkenntnisse eröffnete, so dass sie zu wirklich neuen Informationen über Sachverhalte, die bisher unbekannt waren, führte. Das gilt z.B. für die Zeit der „consultatio ante-praeparatoria" (1959-1960): Da erfuhr man, dass es von Seiten der Kurie und Kardinal Tardinis den Vorschlag gab, den Bischöfen einen Fragebogen zu schicken, um Vorschläge zu den auf dem Konzil zu behandelnden Themen zu bekommen. Johannes XXIII. aber lehnte diesen Vorschlag ab, weil er eine völlig freie Konsultation ohne alle Vorgaben vorzog. Diese erbrachte dann mehr als 2000 „vota ante-praeparatoria". Die Nachforschung hat auch ergeben, dass die den Voten entnommenen Daten von der römischen Kurie auf der Basis des geltenden *Codex Iuris Canonici* analysiert wurden mit dem Ergebnis, dass ebendiese Meinungsäußerungen in „kanonistischem" Sinn verzerrt dargestellt wurden.[11]

Was die eigentlichen Vorbereitungsarbeiten (1960-1962) betrifft, wurde es möglich, die Aktivitäten der Kommissionen zu rekonstruieren, die außer der Kommission für die Laien und dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen parallel zu den Kongregationen der römischen Kurie gebildet worden waren: Kommissionen, die mit Ausnahme des Sekretariates für die Einheit der Christen alle beherrscht wurden von Kardinal Tardini und von den Vorschlägen der Kurienkongregationen. Dieser Aspekt der Forschungsaufgabe hat eine archivistische „Grabungsarbeit" gefordert, da die Akten der einzelnen Kommissionen in den *Acta et Documenta* nicht veröffentlicht worden waren.[12] Erst heute ist es möglich, in vollem Ausmaß zu erkennen, was das Sekretariat für die Einheit mit seiner systematischen Arbeit geleistet hat, um die Themen des Konzils in Blickrichtung des „aggiornamento" mit einem „pastoralen" Geist und ökumenischer Sensibilität zu vertiefen. Außerdem wurde die Schwäche der Zentralkommission erhellt, welche die Vorbereitungsarbeit nicht wirklich geleitet hat, sondern sich darauf beschränkt hat, in der Zeit, als die Eröffnung des Konzils unmittelbar bevorstand, fast immer nur auf passive Weise die überaus zahlreichen und aufgeblähten Produkte der Kommissionen zu bewerten.

Die Kenntnis der Tätigkeit der Vorbereitungskommissionen hat es ermöglicht, festzustellen, dass Johannes XXIII. die autonome Verantwortung der mit der Vorbereitung betrauten Organe zwar peinlich genau respektierte, dass er aber eine parallele Vorbereitung betrieb und sich mittels zahlreicher öffentlicher Stellungnahmen zwischen 1960 und 1962 bemühte, seine Vorstellung vom Konzil zu skizzieren. So entstanden zwei unterschiedliche Bilder des Konzils: Einerseits das Bild eines blitzschnell ablaufenden Konzils (von einigen Wochen) zum Zweck der schleunigen Approbation von 72 vorbereiteten Schemata, andererseits das Bild eines selbstverantwortlichen Konzils, eines „neuen Pfingsten", das der Episkopat in aller Freiheit und in gemeinsamem Suchen Tag für Tag ins Werk setzen sollte.

Auf dieser Basis ermöglicht es der erste Band unseres Geschichtswerks, der den Jahren 1959-1962 gewidmet ist, endlich die komplizierte Vorgeschichte des Konzils kennen zu lernen, die bisher noch völlig unbekannt war. So ist es nun möglich, den gewichtigen Einfluss einzuschätzen, den diese auf die Arbeiten und auf die Schlussdokumente des Konzils selbst ausgeübt hat.[13] Dennoch hat die Vorbereitungsarbeit nur eine ziemlich begrenzte Bedeutung für den reichen Ertrag, für die aktive Beteiligung und für die Dynamik des Konzilsereignisses gehabt.[14]

Was die eigentlichen Konzilsarbeiten betrifft, so zeigt die Kenntnis der Quellen, dass die Entwicklung der Konzilsväter (und ihrer Theologen) bezüglich Lehrfragen nicht mit Hilfe einer kontinuierlich aufwärts steigenden Linie dargestellt werden kann, sondern mit verschiedenen nur punktierten Linien nachgezeichnet werden muss. Das ist besonders offensichtlich hinsichtlich der Ekklesiologie, aber auch hinsichtlich des Themas der Laien, Themen, um die es in *De Ecclesia* und in *De apostolatu laicorum* geht. Dasselbe gilt auch für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in soziologischer, theologischer usw. Sicht. Die Kenntnis

der Debatten[15] hat gezeigt, dass der Einfluss der Errungenschaften, aber auch der Schwächen von „Bewegungen" (wie der liturgischen und der ökumenischen Bewegung sowie der Bibelbewegung) beträchtlich war. Es ist nicht unangemessen, die Bewegungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als ein echtes „Vor-Konzil" zu werten, ebenso wie im Gegensatz dazu auch das antimodernistische Misstrauen gegenüber der theologischen Forschung Verzögerungswirkungen gehabt hat. Dies gilt offenkundig hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität, die mehr als ein Gegengewicht zur päpstlichen Macht gesehen wurde denn als eine Dimension der Gemeinschaft zwischen Ortskirchen; und es gilt auch im Blick auf den Ökumenismus als einer „katholischen" Einstellung und nicht als Projekt christlicher Einheit. Wichtig ist auch noch die Feststellung, dass es keine Theologie des Friedens gab, keine Theologie der Ehe und keine Theologie hinsichtlich ähnlicher „sozialer" Probleme, auf welche die „Soziallehre" keine befriedigenden Antworten gegeben hatte.

Die vertiefte Analyse des Dokumentenmaterials hat auch zu einem größeren Verständnis von Sinngehalten geführt. Die wichtigste Tatsache ist hier das Gewicht, das den Leitworten „aggiornamento" und „pastoraler Charakter" bei der Arbeit des Konzils zukam. Beide Leitworte wurden von den Bischöfen sehr ernst genommen, und infolgedessen haben sie den Geist des Konzils weniger, aber die erarbeiteten und approbierten Texte tiefgreifend beeinflusst. Die Konzilsversammlung hat langsam begriffen, dass es um die Alternative zwischen einer Haltung der Annahme der Schemata der Vorbereitungsarbeiten und einem Geist des gemeinsamen Suchens ging. Die Konzilsväter haben sich mit großer Mehrheit die von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 angekündigte Ablehnung von Verurteilungen und Anathematismen zu eigen gemacht. Die Erarbeitung von Texten, die geeignet gewesen wären, das *aggiornamento* in einem pastoralen Stil und Geist zum Ausdruck zu bringen, erwies sich aber als viel schwieriger.

Bezeichnend war auch, dass die Forschung zwar einen reichhaltigen und komplexen Bericht zustande brachte, aber auch eine Kluft sichtbar werden ließ zwischen dem Konzil als Gemeinschaftserlebnis und den Schlussdokumenten der Versammlung.[16] Hier wurde sichtbar, dass das Konzilsereignis nicht auf das - wenn auch sehr umfangreiche - Corpus der Beschlüsse reduziert werden kann: Die im Konzil gelebte Kollegialität hat eine viel größere Dichte gehabt als jene, von der die Lehraussagen in *Lumen gentium* reden. Die Konstitutionen und Dekrete spiegeln nicht alle Möglichkeiten wider, die im Leben des Konzils zum Ausdruck gekommen waren. Dieses war ein „Ereignis", das viel dichter und bedeutungsreicher war als das Corpus seiner Beschlusstexte, und es hat sich nicht erschöpft in deren Formulierung und Approbation. Diese Kluft fällt auch ins Auge, wenn man an das Gewicht der auf das Konzil gerichteten Erwartungen denkt, da ja das Ereignis „Konzil" schon Wirkungen ausgelöst hatte, als dieses noch gar nicht existierte.

Eine hermeneutische Wende

Die Historisierung des II. Vaticanums eröffnet die Möglichkeit einer „hermeneutischen Wende". Überholt ist die bloß fragmentarische oder episodische Kenntnisnahme vom alltäglichen Geschehen in der Versammlung, und zwar nicht bloß, weil die kreuz und quer durch die verschiedenen Gattungen der Texte betriebene Analyse von Quellen - nämlich neben den *Acta Synodalia* eine große Menge konzilsinterner Dokumente und auch Dokumente persönlicher Art wie Tagebücher und aus Rom geschriebene Briefe - unsere Kenntnisse bereichert, sondern vor allem, weil die einheitliche und synthetische Sicht der Versammlung die Überbewertung einzelner Episoden oder einzelner aus ihrem komplexen Zusammenhang gerissener Stellen der Beschlusstexte verhindert.[17]

Hier eröffnet sich sogar die Möglichkeit von quer durch die Themenbereiche gehenden Untersuchungen[18], welche das immer wiederkehrende und oft entscheidende Vorhandensein der wichtigsten Faktoren des konziliaren Geistes ans Licht bringen: die liturgische und ekklesiologische Erneuerung über die beiden ihnen jeweils zugeordneten Konstitutionen hinaus; die ökumenische Sorge, die reicher an Facetten und entschiedener ist, als das, was das Dekret *Unitatis redintegratio* dazu sagt; die Wiederentdeckung des Wortes Gottes, die sich nicht nur in *Dei Verbum* bemerkbar macht; die Unentbehrlichkeit der Bejahung der vor allem als integrierende Dimension ihres eigenen Christenstandes begriffenen Religionsfreiheit, der die Konzilsväter mehr und mehr zugestimmt hatten. Da wir nun über eine umfassende und unter kritischem Blickwinkel glaubwürdige Information über die Aktivität des Konzils verfügen, ist es möglich geworden, gerade das Phänomen der Entwicklung bei der großen Mehrheit der Konzilsväter in seinem Werden wahrzunehmen und der Gefahr oder Versuchung zu entgehen, dies auf einzelne, vielleicht sogar pittoreske Episoden zurückzuführen.[19] Es wurde nun möglich, die tief greifende „hermeneutische Wende" in helles Licht zu rücken, zu der es mit der Abstimmung vom 19. November 1962 über das Schema „Von den beiden Quellen der Offenbarung" kam, als die Konzilsväter sich entschlossen, die Behandlung eines solch heiklen Themas wie der Beziehung zwischen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in einen Horizont pastoralen Denkens einzuordnen.

Die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" hat die tiefverankerte „Einheit" des Konzilsunternehmens in helles Licht gerückt, der die nach und nach approbierten Beschlusstexte auf ebenso glaubwürdige wie partielle Weise Ausdruck verleihen. Dies ermöglicht Forschungen mit der sicheren Aussicht auf reichhaltige Ergebnisse, die einzelne Faktoren zum Gegenstand haben können, die das II. Vaticanum inspiriert haben und die den roten Faden bilden, der die Beschlüsse untereinander verbindet und zu einer Einheit macht. Gemeint sind Themen, die in allen Konzilsarbeiten oder wenigstens in einem großen Teil von ihnen immer wiederkehren. Hier handelt es sich um einen Ansatz, der von der besonderen dem II. Vaticanum eignenden Prägung gefordert ist: Es war ja ein Konzil pastoralen Denkens und nicht der Polemik gegen Irrtümer; ein Konzil, das

nicht so sehr dem Ist-Zustand gewidmet war, sondern dem auf die Zukunft ausgerichteten *aggiornamento;* und schließlich ein Konzil, das zwar Hinweise auf Möglichkeiten eines christlichen Lebens gegeben, aber keine bindenden Normen erlassen hat.

Im Licht seiner Geschichte kann man behaupten, dass das II. Vaticanum niemals „konziliaristischen" Versuchungen erlegen ist: Die Versammlung hat immer eine respektvolle Haltung sowohl gegenüber Johannes XXIII. als auch gegenüber Paul VI. eingenommen. Auch in den „Grenzfällen", wenn die Ausrichtung des Konzils sich von der des Papstes unterschied, gab es nie einen Konflikt. Die kritisch gesicherte Kenntnis der Konzilsgeschichte zeigt, dass die Konziliarität der erstrangige und allem vorausliegende Inhalt des II. Vaticanums und seines Erbes war und dass diese daher die richtige Perspektive seiner Rezeption unter dem Antrieb des Heiligen Geistes darstellt.

Unsere „Geschichte des Zeiten Vatikanischen Konzils" will einen Beitrag dazu leisten, die Fruchtbarkeit und die Unentbehrlichkeit der konziliaren Dimension des Christseins zu nähren, und zwar von der hohen „ökumenischen", d.h. interkonfessionellen, Ebene bis hinunter auf die „normale" Ebene der Ortsgemeinden; einen Beitrag zu einer Rezeption, die als Ausdruck von „Konziliarität" und daher polyzentrisch und kreativ angelegt und entwickelt wird, statt dass sie als zentralisierte und daher unvermeidlicherweise bürokratische Aktion verstanden wird. Das Wissen um die Erfahrung des II. Vaticanums will das Konzil nicht in die Vergangenheit einmauern, sondern vielmehr die unablässige Notwendigkeit schöpferischen und mutigen Gehorsams der Kirche gegenüber dem Geist Gottes einschärfen.

[1] „Dies war unser erster Tag auf unseren uns zugewiesenen Sitzplätzen. Bisher hatten wir dort gesessen, wo wir wollten, und die meisten Bischöfe setzten sich selbstverständlich zu Kollegen aus derselben Hierarchie. Entsprechend unseren nummerierten Sitzen würden auch die Stimmzettel diese Nummer tragen. Meine Nummer war S149. Weil wir nun auf neuen Plätzen saßen, fühlte jeder von uns sich isoliert. In meiner Nähe gab es keinen englischen Erzbischof. Nach einigen Tagen, als wir angefangen hatten, einander kennen zu lernen, wurde mir bewusst, dass unmittelbar hinter mir der Erzbischof von Karachi saß. Er ist ein hochintelligenter und ziemlich junger Mann. Wir konnten dann viele Vorschläge miteinander diskutieren. Aber an jenem Morgen waren wir alle einander fremd." (Erzbischof Heenan von Liverpool, *Private notes on the Vatican Council,* maschinengeschriebener Text im Archiv des Istituto per le scienze religiose [ISR], Bologna).

[2] Erzbischof Florit notiert am 10. November 1964: „Ich habe ein bisschen gedöst" (unveröffentlichter Text, ISR). „Ich bin weggegangen, um ein bisschen in St. Peter herumzuspazieren und nicht weiter dem Geschwätz dieser Bischöfe von jenseits der Alpen zuhören zu müssen, die alles herunterstufen, das Evangelium zu einer Fabel, die Dogmen zu endgültigen Formulierungen nicht der Offenbarung, sondern der Studien der Theologen, den Glauben zu einem bloßen Gefühl; die das Lehramt der Kirche nicht gelten lassen, die ihres eigenen Priestertums überdrüssig sind und die vorgeben, im Namen Jesu Christi zur Welt zu sprechen", so Bischof L. C. Borromeo von Pesaro in seinem Tagebuch am 23. November 1962 (hg. von Buonasorte) unter dem Eindruck der ihn erregenden Abstimmung über das Schema „Von den beiden Quellen". Christopher Butler, Abt von Downside, vermerkt am 22. November 1962, er habe Kardinal Browne getroffen, der ihm mit einer Anzeige beim *Sacrum Officium* gedroht habe

wegen seiner Einstellung zu der Frage der Empfängnis Marias ohne Zutun eines Mannes (unveröffentlichtes Tagebuch, ISR).

[3] Erzbischof Montini betonte in einem an seine Diözese gerichteten Brief vom 2. Dezember 1962: „Diese geistliche Erfahrung wird zweifellos unauslöschlich im Gedächtnis derjenigen bleiben, die das Glück gehabt haben, am Konzil teilzunehmen: Meist angenehm, andere Male hart, bisweilen auch dramatisch und in manchen Augenblicken auch belastend und traurig stimmend ..."

[4] Vgl. Jan Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II,* in: Nikolaus Klein/Heinz Robert Schlette/Karl Weber (Hg.), Biotope der Hoffnung, Olten 1988, 268-281.

[5] *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano apparando,* series I (antepraeparatoria), Vatikanstadt 1960-1961; *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando,* series II (praeparatoria), Vatikanstadt 1964-1995; *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II,* Vatikanstadt 1970-1980; alle besorgt von Vincenzo Carbone.

[6] Das Archiv des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde von 2000 an in das Vatikanische Geheimarchiv integriert. Dabei wurde jedoch die von Paul VI. erlassene Ordnung aufrechterhalten. Vgl. Sergio Pagano, *Riflessioni sulle fonti archivistiche del concilio Vaticano II. In margine ad una pubblicazione recente,* in: Cristianesimo nella Storia 23 (2002), 775-812. Die Erstellung eines Inventars dieses Archivs ist schon weit vorangekommen.

[7] Die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" erscheint in sieben Ausgaben: in Italienisch (bei Il Mulino, Bologna), in Deutsch (im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz), in Englisch (bei Orbis, Maryknoll), in Französisch (bei Cerf, Paris), in Spanisch (bei Sígueme, Salamanca), in Portugiesisch (bei Vozes, São Paulo) und in Russisch (beim Verlag St. Andrew, Moskau). Die wichtigsten theologischen und geschichtswissenschaftlichen Zeitschriften haben sie ausführlich diskutiert.

[8] Antonio Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo,* Genua 1992; José Oscar Beozzo, *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II,* Costa Rica 1992; Mathijs Lamberigts/Claude Soetens, *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental,* Leuven 1992; Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Hg.), *Verso il Concilio Vaticano II,* Bologna 1993; dies. (Hg.), *Il Vaticano II tra attese e celebrazione,* Bologna 1995.

[9] Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Hg.), *Per la storicizzazione del Vaticano II,* Bologna 1992; Étienne Fouilloux (Hg.), *Vatican II commence ... Approches Francophones,* Leuven 1993; Klaus Wittstadt/Wim Verschooten (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil,* Leuven 1996; Mathijs Lamberigts/Claude Soetens/Jan Grootaers (Hg.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II,* Leuven 1996; Alberto Melloni (Hg.), *Vatican II in Moscow (1959-1965),* Leuven 1997; dieses Buch ist auch in russischer Sprache in Moskau erschienen; Maria Teresa Fattori/A. Melloni, *Experience, Organisation and Bodies at Vatican II,* Leuven 2000; Antonio Autiero, *Herausforderung - Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Altenberge 2000; Joseph Doré/Alberto Melloni (Hg.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II,* Bologna 2000.

[10] Mauro Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo e ecumenismo (1952-1964),* Bologna 1996; Maria Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secularizzazione,* Rom 2000; Riccardo Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione „Dei Verbum" del Vaticano II,* Bologna 1998; Giovanni Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes" del Vaticano II,* Bologna 2000; Alberto Melloni, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965),* Bologna 2000; N. Buonasorte, *Per la „pura, piena, integra fede cattolica": Il p. V.A. Berto al concilio Vaticano II,* in: Cristianesimo nella Storia 22 (2001), 111-151; Silvia Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione*

„Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II, Bologna 2003; Massimo Faggioli, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento nella storia del decreto „Christus dominus" del Vaticano II,* Bologna 2005.

[11] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965),* Band I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz/Leuven 1997, 2-60.

[12] AaO., 188-560.

[13] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965),* Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio. Oktober 1962-September 1963, Mainz/Leuven 2000. Einen Testfall solcher Einflüsse bildet das Scheitern des „Döpfner-Plans" (1963-1964), der unter Wiederaufnahme der 1962 vorgenommenen Reduzierung der Zahl der Schemata die Arbeiten auf etliche Hauptthemen konzentrieren und abkürzen wollte.

[14] Man kann sogar die Meinung vertreten, dass gerade sie die Reaktion auf die Vormachtstellung Roms und der Kurie hervorgerufen und die Forderung auf Achtung der Verantwortung des Episkopates hervorgerufen habe. Es genügt zu erinnern an die Wahl der Kommissionsmitglieder (13. 10. 1962), die Entdeckung der Bedeutung der Bischofskonferenzen seitens der Mehrheit der Bischöfe.

[15] *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965),* Band III: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio, September 1963-1964, Mainz/Leuven 2002. Die Kenntnis der Arbeit der Kommissionen ist aber noch unzureichend. Vgl. Giuseppe Turbanti, *Quellenbericht über die Konzilskommissionen,* in: Wittstadt/Verschooten, *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder,* aaO., 251-258.

[16] *Storia del concilio Vaticano II,* volume 4: La chiesa come communione. Il terzo periodo e la terza intersessione (settembre 1964-settembre 1965), Bologna 1999 u. 2001. [Auf deutsch wird dieser Band voraussichtlich im Frühjahr 2006 erscheinen.]

[17] Typisch in dieser Hinsicht ist die Diskussion über das Wort „subsistit" in LG 8, wenn sie z.B. unter Absehung vom Kontext der gesamten Arbeit des Konzils geführt wird, wie es Alexandra von Teuffenbach tut: *Die Bedeutung des „subsistit in" (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche,* München 2002. Angemessen kritisiert von L. Sartori, *Osservazioni sull'ermeneutica del „subsistit in" proposta da Alexandra von Teuffenbach,* in: Rassegna di Teologia 45 (2004), 279-281. Auch die Auswirkung und die Bedeutung der Orientierungsabstimmung vom 30. Oktober 1963, der „schwarzen Woche" im Oktober 1964 oder der Spannungen von 1965 in den Fragen der Religionsfreiheit und des Friedens müssen nun in den Gesamtzusammenhang des ganzen Konzilsgeschehens eingeordnet und neu verstanden werden.

[18] Wesentliche Hilfen zu diesem Zweck bieten z.B.: Giuseppe Alberigo/F. Magistretti (Hg.), *Constitutionis Lumen gentium Synopsis historica,* Bologna 1975; außerdem die vom Istituto per le Scienze Religiose in Bologna herausgegebenen *Indices verborum et locutionum Decretorum Concilii Vaticani II,* 11 Bände, Bologna 1968-1980; ferner: Philippe Delhaye u.a. (Hg.), *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives,* Leuven 1974.

[19] Charakteristisch ist die von Frings und Ottaviani ausgefochtene Polemik im Blick auf das Sacrum Officium (8. November 1963).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das II. Vaticanum und die Theologie

Andrés Torres Queiruga

Die Theologie des Konzils, die Theologie auf dem Konzil, die Theologie seit dem Konzil ... All diese Aspekte sind möglich. Der erste ist aber zweifellos der dominierende: als Geschichte des Ganzen und jedes einzelnen Dokuments; als Geschichte des Erfolgs, des Scheiterns oder des „Gleichstands" zwischen verschiedenen Strömungen; als Geschichte des schon Erreichten und dessen, was noch zu tun bleibt. Das sind notwendige Arbeiten, die reiche Früchte getragen haben. Dennoch ist inzwischen, nach fast einem halben Jahrhundert, - und die vorliegende Ausgabe dieser Zeitschrift beweist das - das Bedürfnis entstanden, sie zu vervollständigen und in eine weiter gefasste historische Sichtweise einzuordnen, die eine Beurteilung der epochalen Bedeutung des Konzils möglich macht. So erklärt sich auch der offene und dehnbare Titel dieses Beitrags.

Die Geste und der Text

In der Tat möchte der Titel das Konzil in die breite Bewegung einordnen, die seit dem Beginn der Moderne die Fundamente der Kultur und der Religion „erschüttert" hat (P. Tillich). Das Konzil war weniger eine Summe konkreter Lehren als vielmehr ein Ereignis, das sich auf das ganze Sein der gläubigen Gemeinschaft ausgewirkt und die Weltkultur nachhaltig beeinflusst hat. Die Größe der Geste des Konzils übertrifft bei weitem den Buchstaben seiner Texte, die nur in Verbindung mit dieser Geste und der ihr zugrunde liegenden umfassenden Intention wirklich die Bedeutung erlangen, von der sie beseelt sind. H. Küng hat dies genau erkannt und das II. Vaticanum als den Scheideweg in dem von Reformation und Moderne herbeigeführten Paradigmenwechsel bezeichnet.[1] Und G. Alberigo hat mehrfach unterstrichen, dass dem Ereignischarakter des Konzils „selbst vor seinen eigenen Entscheidungen" ein „qualitativer Vorrang" gebührt.[2]
Die Geschichte in Siebenmeilenstiefeln zu durcheilen, ist immer tollkühn und verleitet zu Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Hier jedoch geht es allein darum, die großen Linien deutlich zu machen, die seit dem Auseinanderbrechen der mittelalterlichen Synthese die Situation des Konzils bedingen und seine Zielsetzung bestimmen. Denn darum ging es im Grunde. Die große Synthese des Mittelalters, Erbin der gesamten prämodernen Vergangenheit, zerfiel mit dem Beginn einer neuen historischen Zeit. Der Einbruch der Moderne (den K. Jaspers

in Parallele zur Hominisation, also dem Übergang zum Neolithikum oder zur Achsenzeit, als den letzten der großen historischen Brüche bezeichnet)[3], hatte das Christentum vor die Alternative gestellt, sich entweder radikal zu verändern oder gelähmt in einer toten Vergangenheit zu verharren. Die Aufgabe war so gewaltig, dass die Kirchen sie nur gegen heftigen Widerstand und immer mit Verspätung in Angriff nahmen.

Die Reformation löste nach und mit dem Humanismus die erste große Erschütterung aus: Man müsse zur Schrift zurückkehren, deren Impuls unter dem Gewicht der sich verfestigenden Institution und der Traditionen begraben zu werden drohte. Das war ihr großer Beitrag. Doch sie erwies sich als unzureichend, denn sie setzte den Untergang der mittelalterlichen Systematisierung voraus, ohne mehr als nur eine Ahnung vom Morgengrauen der Moderne und ihrer Veränderungen zu haben. Die biblische Erfahrung und die neue humanistische Sensibilität brachten die traditionellen Formalismen ins Wanken, doch ihre Konzepte waren nicht imstande, die Denkweisen des antiken Weltbildes aufzubrechen. Erst sehr viel später sollte R. Bultmann in der ausdrucksstarken symbolischen Formel von der „Entmythologisierung" das Gefühl des Unbehagens zusammenfassen, das die Bibelkritik immer deutlicher an den Tag legte. Die von Jaspers angeprangerte Monotonie oder die von der Politischen Theologie kritisierte Tendenz der Privatisierung sollten die Wahrheit und die Kraft eines Appells nicht verhüllen, der weit über das eigentliche Bultmannsche „System" hinausging. Seine zentrale Aussage ist insofern unstrittig, als er fordert, das christliche *Imaginäre* von Grund auf zu überdenken, denn es ist nach wie vor wahr, dass „man [...] nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben"[4] kann.

Tatsächlich ging die Moderne einen Schritt weiter, der mit der neuen Wissenschaft, der neuen historisch-kritischen Methode, der neuen Soziologie und der neuen Philosophie notwendig geworden war. Der enorme Druck des kulturellen Wandels hat die Entwicklung der Theologie zweifellos entscheidend beeinflusst, die zwischen neuen Entdeckungen und Widerstreben, zwischen Fortschritt und Rückschritt erstarrt war, „immer etwas hinter ihrer Zeit her", „immer etwas überholt und altmodisch"[5]. Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Liberalismus, Neo-Orthodoxie, Säkularisation usw. im Protestantismus; barocke Scholastik, Neothomismus, Modernismus, biblische, patristische und liturgische Bewegungen, *nouvelle théologie* usw. auf katholischer Seite - das sind die Schwingungen einer immer angestrebten und nie erreichten Begegnung des Ganzen, eines immer erneuerten und nicht selten zurückgedrängten Bemühens.

Die große Bedeutung des II. Vaticanums bestand gerade darin, dass die Situation zum ersten Mal offiziell anerkannt und die Notwendigkeit eines *aggiornamento* verkündet wurde, was zugleich auch eine Rechtfertigung aller Versuche bedeutete, dieses zu erreichen. Das ist die große Geste dieses Konzils, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

Die Herausforderung der Geste: Gott und die Autonomie des Geschaffenen

Und das ist zugleich auch seine entscheidendste Bedeutung. Hier muss die Suche ansetzen. Darin liegt eine hermeneutische Herausforderung, die meines Erachtens im Wesentlichen aus zwei Aspekten besteht: a) die globale Wirkung des Konzilsereignisses abzuwägen und b) den lebendigen Kern und die Strahlkraft seiner Botschaft ausfindig zu machen.

Die erste Aufgabe erfordert eine angemessene Dialektik, die zwischen dem globalen Impuls und den konkreten Lösungen unterscheidet. Letztere können nicht in einigen Jahren das bewältigen, was eigentlich die Aufgabe von Jahrhunderten hätte sein sollen. Das Konzil hat nicht so sehr fertige Antworten gegeben, sondern eher einen Damm gebrochen, der die andrängenden Wassermassen einer schon lange ausstehenden Erneuerung aufgehalten hatte. Es war nicht möglich, jeder Sache ihren exakten Platz zuzuweisen, und so stellte sich unweigerlich ein gewisses Gefühl des Ungeordneten und Unvollendeten ein. Es erstaunt nicht, dass bei der Bilanz, die nach fünf Jahren von dieser Zeitschrift gezogen wurde, Paul Brand bereits erklärte, dass „die Mauern des kirchlichen Jericho trotz der theologischen Trompeten nicht eingestürzt sind"; und Kardinal Suenens selbst stellte fest, dass „wir danach sensibler für alles waren, was das II. Vaticanum thematisiert, aber nicht vollständig gelöst hatte". Viele gingen in einer Reaktion aus Angst und Orientierungslosigkeit deutlich weiter und zogen die alte Sicherheit der „Fleischtöpfe Ägyptens" dem Abenteuer eines neuen Exodus vor. Und unglücklicherweise hat diese Reaktion schließlich sogar die jüngere Kirchenpolitik geprägt.

Die Option von CONCILIUM war und ist eine andere. Es genügt ein Minimum an Geschichtsverständnis, um zu begreifen, dass es kein Zurück gibt. Die tief greifende Veränderung und der enorme Fortschritt, den das Konzil bewirkt hat, sind unverkennbar. Auch wenn wir unzufrieden sind, weil vieles noch getan werden muss, sollten wir doch nicht ungerecht sein, denn vieles ist schon erreicht worden. Ein neues Klima: Würde ein Gläubiger aus den fünfziger Jahren in die heutige Zeit versetzt, hätte er in vielerlei Hinsicht den Eindruck, in

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien. Promotion in Philosophie und Theologie. Lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago; Gründungsmitglied der SECR: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Spanische Gesellschaft der Wissenschaften und der Religionen). Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); La constitución moderna de la razón religiosa (Estella 1992); Recuperar la creación. Por una religión humanizadora (Santander ^{3}2001); El problema de Dios en la Modernidad (Estella 1998); Fin del cristianismo premoderno (Santander 2000); Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura (Madrid 2003); Esperanza a pesar del mal (Santander 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuetzt über „Die Klage und das Massensterben" in Heft 3/1993. Adresse: Facultade de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

einer anderen Kirche zu sein. Eine neue innere Freiheit: Wir wollen trotz aller institutionellen Widerstände ehrlich sein: Wie viele Priester haben auch nur den geringsten Skrupel, wenn sie die rituellen Leitlinien des letzten Dokuments über die Eucharistie nicht Wort für Wort befolgen? Oder mehr noch: Welcher Theologe würde heute angesichts einer römischen Verurteilung seiner Schriften nicht zwischen den juristischen Unannehmlichkeiten und der Legitimation seines inneren Gewissens unterscheiden? Eine neue theologische Kreativität: Man vergleiche nur eine Christologie der Gegenwart mit der der vorkonziliaren Lehrbücher.
Hier schließt sich der zweite Aspekt an: Es geht darum, das zentrale Anliegen so greifbar zu machen, dass sich die grundlegende Intention des Konzils einordnen lässt. Das ist nicht leicht, doch je näher man diesem Ziel kommt, desto eher ist es möglich, die richtigen Wege zu eröffnen, um das weiter voranzubringen, was mit dem Konzil begonnen worden ist. In diesem Sinne könnte, wie mir scheint, ein Text aus *Gaudium et spes* dem Gesuchten nahe kommen, denn er weist genau auf das hin, was meines Erachtens der entscheidende Impuls der Moderne ist: die Autonomie der Welt. Ich zitiere den ebenso bestätigenden wie mahnenden Abschnitt hier auszugsweise:

„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. [...]
Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge' gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich." (GS 36)

Einige Bemerkungen: Das Zitat gehört zu einer Konstitution, die von der Vorbereitungskommission nicht einmal vorgesehen war, sondern aus der Konzilsdynamik selbst und der veränderten historischen Situation hervorgegangen ist.[6] Es postuliert eine klare und entschiedene Anerkennung dieser Autonomie, die „durchaus berechtigt" ist. Es erstreckt sich auf alle Ebenen der Realität: „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften". Und schließlich formuliert es ein notwendiges hermeneutisches Kriterium, indem es zum Respekt vor „der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode" auffordert.
Alles in allem erfolgt damit eine sehr wichtige Klarstellung. Das Konzil ruft dazu auf, eine Instanz - die Autonomie - anzuerkennen, die eine unumkehrbare

Errungenschaft des menschlichen Geistes ist und die Grundlage der modernen Umwandlung bildet, ohne sie jedoch deshalb mit all ihren Konsequenzen zu billigen. Es ruft dazu auf, die Autonomie in den Punkten anzuerkennen, die eine gemeinsame Entdeckung und einen unstrittigen Fortschritt darstellen; und auf dieser Grundlage im kritischen Dialog mit den verschiedenen Lösungsvorschlägen der Moderne eine aktuelle Theologie zu erarbeiten (die „Postmoderne" stellt in diesem Zusammenhang nur ein Kapitel innerhalb der Moderne und nicht die Überwindung derselben dar)[7]. Das heißt, dass man gegenüber vielen Vorschlägen der modernen Kultur sehr kritisch sein muss (ebenso kritisch wie diese gegenüber den Vorschlägen der Kirchen); dass aber die Lösungen andererseits auch nicht rückwärts gewandt sein dürfen, sondern auf der Moderne aufbauen müssen.[8] Eine Falle, in die die theologische Diskussion fatalerweise allzu häufig hineingeraten ist, besteht darin, die Moderne als Ganzes mit ihren Mängeln, Übertreibungen und sogar Perversionen zu betrachten und damit die Aktualisierungsbestrebungen als solche in Misskredit zu bringen. Auf diese Weise können Fragen, die die grundlegende Beziehung zwischen Offenbarung und Kultur betreffen, ins Zwielicht geraten und zu einfachen häuslichen Streitigkeiten oder überholten konfessionellen Kontroversen verkommen.

Im Grunde ist es genau das, was das Konzil zum Ausdruck bringt. Es erkennt die Berechtigung der Autonomie, die „eine Forderung der Menschen unserer Zeit" ist, uneingeschränkt an und bemüht sich aus religiöser Sicht um ihre dialektische Einordnung in den Plan des Schöpfers. Doch dies auszusprechen war einfacher, als es durchzuführen. Historisch gesehen war die erste Lösung der Deismus: Die Neuartigkeit der Autonomie setzte sich mit solcher Macht durch, dass Gott in einen weit entfernten und abstrakten Himmel abgeschoben wurde, was das lebendige religiöse Bewusstsein natürlich nicht akzeptieren konnte. Dennoch war die Rückkehr zum „traditionellen Gott" nicht länger eine Alternative, denn dieser war mit der nunmehr legitimen Autonomie der Welt nicht zu vereinbaren. Die eigentliche Herausforderung bestand - und besteht noch immer[9] - darin, zu zeigen, dass diese Unvereinbarkeit aus dem falschen Bild eines „mythischen" und interventionistischen Gottes resultierte. Man musste beweisen, dass das berühmte *etsi Deus non daretur* in Wirklichkeit nur bedeutet: *etsi ille deus non daretur*, „auch wenn *jener* Gott nicht existierte".

Hier wird die große Aufgabe sichtbar, die das Konzil der Gegenwartstheologie gestellt hat: eine neue Vorstellung von Gott, die nicht nur die rechtmäßige Autonomie des Geschaffenen respektiert, sondern deutlich macht, dass diese „auch dem Willen des Schöpfers" entspricht. Auf diese Weise bleiben die beiden Eckpunkte für das religiöse Bewusstsein gesichert: a) dass die menschliche Person in einer Welt lebt, in der „alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen" haben, und b) dass Gott auch weiterhin das *unum necessarium* ist.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass diese Forderung alle Bemühungen der modernen Theologie in ihrem tiefsten Inneren prägt und dass sogar die Erneue-

rungsbestrebungen, die ihren Weg bestimmt haben, in diesem Licht interpretiert werden können. Das wird an den beiden großen Bewegungen deutlich, die die christliche Theologie der Moderne am heftigsten erschüttert haben: dem protestantischen Liberalismus und dem katholischen Modernismus. Es fehlte ihnen noch an Ausgewogenheit, doch sie brachten beide die entscheidende Sehnsucht zum Ausdruck: nach einem Gott, der von innen her menschlicher macht und nicht von außen hereinbricht; nach einer Offenbarung, die die Vernunft nicht außer Kraft setzt, sondern auf ihre letzten Wurzeln zurückführt; nach einem göttlichen Wirken, das die Freiheit und das Handeln der Menschen nicht überflüssig macht, sondern unterstützt und stärkt.

Vielleicht waren deshalb die katholische Verdammung des Modernismus und die Reaktion der protestantischen Neo-Orthodoxie gegen den Liberalismus die beiden größten Unglücksfälle in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Gewiss, es gab Übertreibungen, die der Korrektur und des Ausgleichs bedurften. Doch die Kritik wurde - und wird auch heute noch allzu oft - auf der Grundlage des alten Bildes von einem übernaturalistischen und interventionistischen Gott geäußert. Nur so ist es zu erklären, dass die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* den Modernismus ohne Wenn und Aber als naturalistischen Reduktionismus disqualifiziert und dass Karl Barth den Vorwurf erhebt, auf diese Weise spreche man nur vom Menschen und nicht von Gott. Mit Recht warnte derselbe Barth dagegen aus der Sicht des Historikers vor einer „heute in Theologiekreisen weitverbreiteten Stimmung", die glaubte, dass Gott seine Hand nicht über das 19. Jahrhundert gehalten habe, und die demzufolge irrtümlicherweise annahm, dass es seinen Vertretern in Wirklichkeit „letztlich und entscheidend um etwas Anderes gegangen sei, als eben um Erkenntnis und Bekenntnis der christlichen Offenbarung"![10]

Letztlich geht es darum, das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz neu zu denken. Und dabei ist es von entscheidender Bedeutung, auf geeignete Weise zwischen beiden zu vermitteln und sich dabei die Beiträge zunutze zu machen, die bereits geleistet worden sind: vom evangelischen Vorschlag Schleiermachers bis hin zur katholischen Immanenzphilosophie oder der philosophischen Kritik der Onto-Theologie. Das Konzil verweist auf die Vorstellung der Schöpfung: Es spricht vom „Bezug auf den Schöpfer" und versichert, dass „das Geschöpf [...] ohne den Schöpfer ins Nichts" sinke. Und ich glaube, dass die Vorstellung von der Schöpfung aus Liebe heute vielleicht tatsächlich die wirkungsvollste Vermittlung darstellt.[11] Von Schöpfung zu sprechen heißt, den denkbar größten Unterschied aufrechtzuerhalten; doch sie unter dem Aspekt der Liebe zu betrachten heißt zugleich, die größtmögliche Identität zu gewährleisten (größer als die der Mutter mit ihrem Kind, vgl. Jes 49,15). Indem er die Welt gründet und erhält, stiftet Gott ihre Autonomie, ohne sie zu stören; er ist lebendige Gegenwart und hat es nicht nötig, mit uneingeschränkter und absoluter Initiative in einen Raum „einzutreten", der bereits von seiner aktiven Gegenwart erfüllt ist.

Ob diese Diagnose nun genau zutrifft oder nicht - sicher ist, dass das II. Vaticanum sich in diese Richtung bewegt. Sie ist das, was seine Neuartigkeit insgesamt

ausmacht, und sie bestimmt die Richtung seiner Theologie in den konkreten Fragen. Die letzte Stimmigkeit konnte, wie schon gesagt, nicht immer erreicht werden. Die große Herausforderung für die Theologie der Gegenwart besteht daher darin, dem Ruf des Konzils Folge zu leisten, einzuschätzen, inwieweit seine Anregungen bereits verwirklicht worden sind, und sich auf eine größere Ausgewogenheit zuzubewegen.

Die Aufgaben der Gegenwartstheologie

Das zentrale Kriterium der Autonomie stellt ohne Zweifel die beste Möglichkeit dar, das komplexe Feld der theologischen Problematik zu ordnen. Das Gleichgewicht zwischen dem Respekt vor der Autonomie der je spezifischen Wirklichkeitsbereiche und ihrer wesentlichen Bezogenheit auf den Schöpfer umreißt das Programm in groben Zügen und macht es möglich, den Beitrag des Konzils einzuschätzen. Ich werde drei wesentliche Bereiche vorstellen. Abgesehen davon, dass jede Auswahl in der einen oder anderen Weise die Eigeninteressen ihres Autors widerspiegelt[12], muss die Auflistung sich auf das Grundlegende beschränken und viele Nuancen und Fragen außer Acht lassen.

1. Die Annahme der *Autonomie des Subjekts* stellt unter dem Aspekt der Aktualisierung mit Sicherheit das entscheidendste Merkmal dar. In der Reformation - mit ihrer Betonung von Glauben und Gnade, mit ihrem *pro me* und der Rückkehr zu den Quellen auf der Suche nach der ursprünglichen Erfahrung - war es schon zu spüren gewesen, nun aber gelangt es zu neuer Reife.[13]
Das wurde von Anfang an in der Konstitution *Dei Verbum* deutlich, die insofern von der Äußerlichkeit und Versachlichung des vorgegebenen Schemas abwich, als sie die wesentliche Bedeutung des Menschen als des Empfängers der göttlichen Offenbarung und damit den historischen Charakter derselben (eine der großen Leistungen des Konzils)[14] sowie die Notwendigkeit einer kritischen Lektüre der Bibel anerkannte. Das war ein entscheidender Schritt hin zu einer neuen Offenheit, deren konkrete Umsetzung allerdings durch Verbindlichkeiten gehemmt wurde, die wie im Fall der „zwei Quellen" oder in der Beziehung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt den Fortschritt behinderten. Noch immer steht jedoch eine Vertiefung aus, die sich konsequent auf eine „theonome Vernunft" stützt und die Überbleibsel eines Supranaturalismus beseitigt, der aus der Inspiration eine Art psychologisches Wunder macht und sie empirisch erklärt, womit ein wirklicher Dialog der Religionen unmöglich wird und die kryptofundamentalistischen Lesarten neue Nahrung erhalten.[15]
In denselben Kontext ordnet sich schon von ihrem Titel her die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* mit ihrem lebhaften Plädoyer für das individuelle Gewissen ein. Ihre Neuartigkeit wurde durch die heftigen Widerstände, die ihre Approbation überwinden musste, noch unterstrichen. Es bedarf jedoch einer klareren und entschiedeneren Anwendung im Innern der Kirche

selbst. Auch in der *Moral* entstand mit der Überwindung der Kasuistik und ihrer organischen Integration in das christliche Leben eine fortschrittliche Front. Doch allein die Tatsache, dass das vorbereitete Schema abgelehnt und nicht durch ein anderes ersetzt wurde, zeigt, dass hier in der Bearbeitung einer der großen noch offenen Fragen nicht mehr als ein Anfang gemacht worden ist. Es gilt, eine echte „Theonomie" auszuarbeiten, die auf der einen Seite die Autonomie der auf der ethischen Vernunft und nicht auf der Religion beruhenden moralischen Inhalte gewährleistet und es auf der anderen Seite ermöglicht, diese in die Religion zu integrieren, und zwar aufgrund der Erkenntnis, dass sie dem Wesen der Kreatur und dem liebenden Willen des Schöpfers, der sie begründet und fördert, in gleicher Weise entsprechen. Auf diese Weise könnte man eine größere Glaubwürdigkeit gewinnen und sich in der gegenwärtigen Diskussion vor allem zu den Fragen der Sexualität, der Gesundheit und der Bioethik viele Konflikte ersparen.

2. Die *Autonomie der Natur* erscheint in einer viel sagenden Dualität. Zunächst einmal ist sie ohne Zweifel am klarsten anerkannt, denn schon seit der Galilei-Krise hat sie sich mit größter Deutlichkeit durchgesetzt. Die natürlichen Gegebenheiten gehorchen inneren Gesetzen: Der Mond wird nicht durch „engelhafte Formen" bewegt (das dachte noch Kepler!), Seuchen werden nicht von Dämonen verursacht, und das Buch Josua ist in astronomischen Fragen nicht maßgeblich. Es ergibt keinen Sinn mehr, im Zusammenhang mit empirischen Vorgängen an einen göttlichen „Interventionismus" zu denken.[16] Doch die Annahme des Prinzips ist weit von seiner Umsetzung mit allen praktischen Konsequenzen entfernt. Die Ablehnung des Deismus diente als Vorwand, um der berechtigten Aufforderung, übernatürliche Eingriffe in die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu leugnen, nicht nachkommen zu müssen. Anstelle einer Revolution, die, wie Karl Rahner zutreffend geäußert hat, davon hätte ausgehen müssen, „dass Gott *die* Welt wirkt und nicht eigentlich *in der* Welt wirkt"[17], vollzog man einen Kompromiss: eine Art „interventionistischen Deismus", der wie der Deismus davon ausgeht, dass Gott normalerweise nicht eingreift, und wie der alte Supranaturalismus weiterhin daran festhält, dass er es von Zeit zu Zeit eben doch tut.

Doch weder das II. Vaticanum noch die nachkonziliare Theologie im Allgemeinen haben dieses Problem gebührend erklärt. Die Konsequenzen sind schwerwiegend, und hier liegt zweifellos eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft, denn es geht dabei um Kernfragen, die unter der Last des interventionistischen Erbes das Gottesbild im aktuellen Bewusstsein erheblich verzerren. Hier nur einige Beispiele:

Das Festhalten an *Wundern*, die nicht nur die Autonomie der Welt verletzen, sondern außerdem unterstellen, dass Gott parteiisch ist (den einen hilft er, den anderen nicht) und dass seine Liebe Grenzen hat (wenn er kein Wunder wirkt, tut er nicht alles, was in seiner Macht steht). Das hat Auswirkungen auf das *Bittgebet*, denn diese Form des Betens strebt letztlich immer eine göttliche „Intervention" an (um eine Krankheit zu heilen oder die Psyche zu stärken, um dem

Hunger ein Ende zu bereiten oder ein Erdbeben zu verhindern). Und diese Frage steht wiederum im Zusammenhang mit dem *Problem des Bösen,* denn wenn man das Böse nicht als die unvermeidliche Folge der Autonomie einer begrenzten Welt interpretiert (was schon Leibniz geahnt hat), erscheint Gott entweder als derjenige, der nicht eingreifen will, oder, noch schlimmer, als derjenige, der das Böse unmittelbar verursacht. Auf diese Weise wird es schlichtweg unmöglich, das „Dilemma Epikurs" zu lösen (wenn er das Böse nicht verhindern will, ist er nicht gut; wenn er es verhindern will, aber nicht kann, ist er nicht allmächtig): Der Schaden, den dieser noch immer bestehende Klärungsbedarf seit dem Erdbeben von Lissabon angerichtet hat, erneuert sich Tag für Tag mit jeder Naturkatastrophe und jedem individuellen Unglück. Auf vielleicht noch subtilere Weise wird auch das Verständnis der *Sakramente* in Frage gestellt, deren Wirkweise noch immer allzu oft als eine Art „unsichtbares Wunder" aufgefasst und dadurch unweigerlich mit magischen Aspekten in Verbindung gebracht wird; oder die Vorstellung von der *Auferstehung,* deren Objektivität man mit dem „leeren Grab" oder zumindest mit den empirischen „Erscheinungen" zu retten versucht.
Wie man sieht, hat das II. Vaticanum all diese Fragen nicht zur Entfaltung bringen können - doch es lässt sie in einem neuen Licht erscheinen. Konkret gesprochen verweist das zuletzt Erwähnte auf die bedeutsame Tatsache, dass das Konzil zwar keine *Christologie* erarbeitet, aber die Voraussetzungen für die wichtigste Erneuerung geschaffen hat, die diese in ihrer Geschichte erfahren hat. Die große Leistung des II. Vaticanums besteht darin, die Christologie im Bereich des Menschlichen verankert zu haben: Christus erfüllt die Offenbarung „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine [...] Auferstehung" (DV 4); und demzufolge „klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf", denn Christus „macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund" (GS 22). Angesichts dieses grundlegenden Impulses, der der gesamten christlichen Sicht der Beziehungen von Immanenz und Transzendenz Mitte und Richtung gibt, erweisen sich viele Diskussionen wie die, ob man besser „von oben" oder besser „von unten" vorgehen soll, als nebensächliche Scharmützel, die von der eigentlich entscheidenden Frage ablenken.

3. Die *Autonomie des Sozialen,* die seit der Französischen Revolution schwer auf dem Gewissen der Kirche lastete und auf großen Widerstand stieß, weil sie den Interessen der Macht zuwiderlief (die offiziellen Verlautbarungen des 19. Jahrhunderts treiben dem heutigen Leser die Schamesröte ins Gesicht), gehört ebenfalls zu den großen Errungenschaften des Konzils. *Gaudium et spes* formuliert sie mit Blick auf die *Welt.* Das erklärt ihre Treffsicherheit und das Wohlwollen, mit der sie aufgenommen wurde. Man muss sogar sagen, dass ihr Impuls die - bis heute vielleicht am konsequentesten durchgeführte - Aktualisierung einer großen theologischen Dimension begünstigt hat: die gesellschaftliche Bedeutung eines Evangeliums, das die Armen selig preist, und eines Glaubens, „der in der

Liebe wirksam ist" (Gal 5,6). Das zeigen - über alle nebensächlichen Diskussionen hinaus - die Strömungen der Politischen und der Befreiungstheologie, und wer das nicht begreift und ihnen Naivität oder Optimismus vorwirft, der klammert sich an den Buchstaben einiger konkreter Anwendungen, statt auf die (notwendige und lang ersehnte) konziliare Geste einer grundlegenden Anerkennung zu schauen.

In *Lumen Gentium* findet sich dagegen der Bezug auf das Innere der *Kirche* mit der zu Recht so genannten „kopernikanischen Wende", nämlich der Aussage, dass die brüderliche Gemeinschaft aller Glaubenden als „Volk Gottes" das Entscheidende ist und die verschiedenen Ämter einschließlich der Hierarchie nur dort ihren Platz haben. Das Problem aber war, dass man, um die Kollegialität der Bischöfe zu gewährleisten, diese von der übrigen Kirche isolierte und auf ihren juristischen und hierarchischen Aspekt reduzierte.[18]

Schon 1970 wies Kardinal Suenens darauf hin, dass von dem wiedergefundenen Gleichgewicht in diesem Punkt „die Zukunft der Kirche" abhänge. Und wer das Evangelium ernst nimmt - „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein" (Mk 10,43f.) -, der muss zugeben, dass eine angemessene „Demokratisierung" für die Kirche lebensnotwendig ist. Wem der Begriff „Volk Gottes" nicht gefällt oder in seiner Symbolhaftigkeit sogar Misstrauen einflößt, der kann ihn durch andere wie „Gemeinschaft" oder „Synodalität" ersetzen[19]; doch der Streit um Namen darf die Frage nach den wirklichen Werten nicht überdecken: Die Kirche ist zwar keine „Demokratie" im politischen, aber sie darf nie weniger als eine Demokratie im eigentlichen Sinne des Wortes sein.

Was die *kirchliche Basis* angeht, so erfordert dies die Wiederbelebung der egalitären Gemeinschaft: Die skandalöse Situation muss durch ein aktuelles Bewusstsein dafür ersetzt werden, dass alle Überlegungen in der Kirche nur einen beratenden Charakter haben; ferner muss natürlich die volle Gleichberechtigung der *Frau* verwirklicht und gegen alle historische Trägheit der paulinische Grundsatz wiederentdeckt werden, dass es in Christus „nicht Mann und Frau" gibt (Gal 3,28).

Im Hinblick auf die *hierarchische Führung* ist es notwendig, den göttlichen Ursprung der Autorität - in Parallele zur zivilen Autorität (von der in Röm 13,1-2 ursprünglich die Rede ist!) - aufrichtig zu überdenken und zu zeigen, dass dieser göttliche Ursprung keineswegs ausschließt, dass die Autorität durch die Gemeinschaft begründet, übertragen, gewählt und gehütet wird. In diesem Zusammenhang wäre es beispielsweise hilfreich, das auf die Kirche zu beziehen, was die Enzyklika *Pacem in terris* (Nr. 52) über die Zivilgesellschaft sagt: „Jedoch daraus, dass die Autorität aus Gott stammt, ist durchaus nicht zu folgern, dass die Menschen keine Möglichkeit hätten, diejenigen zu wählen, die an der Spitze des Staates stehen sollen, die Staatsform zu bestimmen und den Umfang sowie die Art und Weise der Gewaltausübung abzugrenzen. Daher kann diese Lehre mit jeder demokratischen Regierungsform in Einklang gebracht werden, die diesen Namen wirklich verdient."[20]

Angesichts der gegenwärtigen Beschleunigung der historischen Zeit und der globalen Dimension der Kirche sollten wir auch nicht zögern, der Ausübung der verschiedenen Ämter zeitliche Grenzen zu setzen, denn das ist zweckmäßig und überdies die beste Methode, das Prinzip von der *ecclesia semper reformanda* aufrechtzuerhalten: Seine seelsorgerische Fruchtbarkeit wird schon seit Jahrhunderten von den religiösen Orden bewiesen, und für seine theologische Berechtigung spricht schon die Tatsache, dass für die Bischöfe ein Ruhestandsalter von 75 Jahren festgesetzt worden ist.

Ausblick

Natürlich sind auch ganz andere Diagnosen und demzufolge andere Themenklassifikationen möglich. Doch die hier vorgelegte Liste entspricht realen Problemen und weist auf dringende Aufgaben hin. Zwei sehr wichtige Punkte müssen jedoch noch hinzugefügt werden, denen allein schon durch die Tatsache der Feier des universalsten aller Konzilien ein besonderer Nachdruck verliehen worden ist.

Der erste ist ein neues *ökumenisches Bewusstsein.* Im Hinblick auf die christlichen Konfessionen, deren Meinungsverschiedenheiten jedes Mal mehr den Eindruck häuslicher Streitereien erwecken und nach K. Rahner und H. Fries durch eine einfache Achtung der Unterschiede gelöst werden könnten[21], erscheint dies selbstverständlich. Und es dehnt sich unaufhaltsam auf die übrigen Religionen aus: Das Konzil war zurückhaltend, denn trotz seiner Anerkennung positiver Werte hatte es nicht den Mut zu der klaren Aussage, dass es sich auch bei ihnen um im strengen Sinne religiöse und offenbarte Werte handelt.[22] Doch es hat eine Tür zu einem der entscheidendsten Bereiche des religiösen Denkens der Gegenwart aufgestoßen und legitimiert.

Etwas Ähnliches geschieht mit dem *Problem des Atheismus.* Von der polemischen Verurteilung geht man dazu über, sich „eine gewisse" eigene Verantwortung (GS 19) einzugestehen und seine Leistungen neu einzuschätzen, sodass auf die *fuga mundi* nun die positive Bewertung ihrer Autonomie folgt und das „extra ecclesiam nulla salus" von jener neuen Auffassung abgelöst wird, die H. Zahrnt so treffend in Worte gekleidet und E. Schillebeeckx populär gemacht hat: „Außerhalb der Welt gibt es kein Heil"[23].

Fassen wir zusammen: Die Aufgabe einer Theologie, die den Geist des II. Vaticanums verwirklichen will, ohne an seinem Buchstaben zu kleben, besteht darin, die seit der Reformation und in den späteren Bestrebungen laut gewordenen Forderungen nach Erneuerung aufzugreifen, um auf den kulturellen Wandel der Moderne zu reagieren.[24] Im Kern wird dies das Anliegen sein, den autonomen Wert der Welt und die Offenbarung eines Gottes neu zu artikulieren, der aus Liebe erschafft und „darin besteht, Liebe im reinen Vollzug zu sein" (vgl. 1 Joh 4,8.16). Eines Gottes, der deshalb nichts anderes ist und sein möchte als die Rettung seiner Geschöpfe. Eines Gottes, der, mit den Antrittsworten des neuen Papstes, „nichts nimmt und alles gibt" und der, in der richtigen Übersetzung des Anselm-Wortes, uns mit einer Liebe liebt, „die größer ist, als man denken kann"[25].

[1] Vgl. Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte,* München 1994, III/13.

[2] Vgl. z.B. Giuseppe Alberigo, *Vatican II et son héritage,* in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hg.), Vatican II and its Legacy, Leuven 2002, 1-24, hier 1.

[3] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München ^{3}1952, 46.103.

[4] Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie,* in: Hans Werner Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Bd. I, Hamburg 1948, 15-48, hier 18; vgl. ders., *Zum Problem der Entmythologisierung,* in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. IV, Tübingen 1967, 128-137; ders., *Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburg 1964.

[5] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* Zürich ^{3}1960, 115. Tatsächlich müsste man sie in allzu vielen Fällen weit eher als sehr rückständig bezeichnen. Um sich diesen Druck erneut zu vergegenwärtigen, wäre es auch in unserer Zeit hilfreich, dieses Buch mit seinem unanfechtbaren Zeugnis noch einmal zu lesen.

[6] Alfons Auer beobachtet sehr treffend, dass das Konzil „an dieser Stelle [...] ein tiefsitzendes Ressentiment des modernen Menschen abzubauen [sucht]" (ders., Art. *Das Zweite Vatikanische Konzil III,* in: LThK^{2} 1986, 385).

[7] Das ist zumindest die hier vertretene Position; vgl. die detaillierten Diskussionen in: Pierre Gisel/Patrick Evrard (Hg.), *La théologie en postmodernité,* Genf 1996.

[8] Ich erlaube mir, an dieser Stelle auf mein Buch hinzuweisen: *Fin del cristianismo premoderno,* Santander 2000.

[9] Albert Einstein beispielsweise konnte nicht an einen personalen Gott glauben, weil er immer davon ausging, dass damit die Autonomie der physikalischen Gesetze außer Kraft gesetzt würde: Das ist die Bedeutung seines berühmten Satzes „Gott würfelt nicht". Dennoch kann die theologische Lösung nicht auf der Ebene der physikalischen Wissenschaft und auf dem Wege einer vom „Indeterminismus" her geführten Argumentation gesucht werden; vgl. z.B. die Informationen und die Diskussion bei Dieter Hattrup, *O Deus de Einstein, afinal, joga aos dados,* in: Revista Portuguesa de Filosofia 61 (2005), 113-128; die ganze Nummer bietet wichtiges Material zu diesem Thema. Vgl. auch Dieter Hattrup, *Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie,* Freiburg 2001.

[10] Barth, *Die protestantische Theologie,* aaO., 13.

[11] Ich habe versucht, dies in *Recuperar la creación* (Santander ^{3}2001) zu zeigen.

[12] In diesem Sinne bitte ich den vielleicht zuweilen dogmatisch anmutenden Ton dieser knappen Darstellung zu entschuldigen, die allerdings aus einer ausgiebigen Beschäftigung mit den betreffenden Themen hervorgegangen ist (einige Werke finden sich in der diesem Artikel beigefügten Autorennotiz).

[13] Die These von Ernst Troeltsch, wonach die Reformation noch nicht modern gewesen sei, lässt sich zwar differenzieren, ist jedoch grundsätzlich in jeder Hinsicht zutreffend: ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne,* München/Berlin 1925.

[14] Zum Kapitel II mit seiner Anerkennung des historischen Charakters der Überlieferung schreibt L. Alonso Schökel: „Dieses zweite Kapitel ist vielleicht der wichtigste Beitrag der Konstitution und wird in Zukunft vielleicht sogar als der wichtigste Beitrag des ganzen Konzils betrachtet werden, und zwar deshalb, weil es sich nicht damit begnügt, in einem bestimmten Bereich Fortschritte zu machen, sondern weil es den Fortschritt an sich zum wesentlichen Prinzip der Kirche erklärt" (ders., *El dinamismo de la tradición,* in ders. [Hg.], Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación, Madrid 1969, 228).

[15] Es ist merkwürdig, dass Barths berechtigte Klage über die Beziehung zum Lehramt, in der er von einer „Ohnmacht" und sogar von einem „Infarkt" des Konzils spricht („Conciliorum Tridentini et Vaticani inhaerens vestigiis?", in: Bernard D. Dupuy [Hg.], *Vaticano II. La Revelación Divina,* Bd. II, Madrid 1970, 234), im Hinblick auf diesen letztgenannten Punkt mit

einer inkonsequenten Zurückhaltung einhergeht. In seinen Gesprächen in Rom mit Rahner, Semmelroth und Ratzinger empfahl er diesen, die katholische Kirche solle nicht denselben Fehler begehen wie die protestantische, die sich an den seit dem 17. Jahrhundert in Mode gekommenen philosophischen Strömungen orientiert hatte (vgl. Santiago Madrigal, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid/Bilbao 2005, 284).

[16] Nach wie vor gilt die eloquente Darstellung von N. Max Wildiers, *Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute*, Zürich u.a. 1974, die deutlich macht, wie tief greifend und schwierig dieser Prozess gewesen ist: „Das ganze 17. Jahrhundert hindurch hält die Theologie [...] am mittelalterlichen Weltbild fest" (262), und das, was in den Seminaren und Fakultäten gelehrt wurde, „war ein monotoner und zweifelhafter Aufguss dessen, was die großen Meister des 13. Jahrhunderts gelehrt hatten" (266).

[17] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 94.

[18] Giuseppe Alberigo weist in diesem Heft darauf hin, dass es den Konzilsvätern an „Konziliarismus" gefehlt hat; dagegen lässt sich eine gewisse „Papstlastigkeit" nicht leugnen, die beispielsweise an der „erläuternden Vorbemerkung" zu *Lumen Gentium* oder auch an der Praxis deutlich wird, sich ein Thema vorzubehalten und es auf diese Weise der Konzilsdiskussion zu entziehen.

[19] Vgl. Alberto Melloni/Silvia Scatena (Hg.), *Synod and Synodality*, Bologna 2005.

[20] Das II. Vaticanum erkennt dieselbe Vorstellung an: „Offenkundig sind also die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung" (GS 74). Zu den klassischen Texten vgl. B. Schwalm, *Démocratie*, in: DThC 4 (1939), 271-321, insbes. 289-293; vgl. auch E. Valton, *État*, in: DThC 5 (1939), 879-905, insbes. 887-890 und A. Bride, *Tyranni. tyrannicide*, in: DThC 15 (1950), 1948-1988, insbes. 1953-1966.

[21] Heinrich Fries/Karl Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.

[22] Vgl. insbesondere *Nostra Aetate* 2.

[23] Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1966, 162; Edward Schillebeeckx, *Menschen - Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, pass.

[24] In diesem Sinne ist die Haltung Friedrich Schleiermachers fast schon exemplarisch, die Paul Tillich treffend charakterisiert: „In seiner Dogmatik, der ‚Christlichen Glaubenslehre', beruft er sich bei der Entwicklung jedes Gedankens immer zuerst auf die orthodoxe Theologie, dann auf die pietistische Kritik an der Orthodoxie und schließlich auf die Kritik der Aufklärung an beiden Richtungen, bevor er seine eigene Lösung darbietet." (Paul Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, Bd. I, Stuttgart 1971, 291)

[25] Die Anwendung in Bezug auf die Offenbarung stammt von Friedrich Schelling: vgl. z.B. seine *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, Darmstadt 1974, 27; Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg u.a. 2000, 286-289 und passim, bietet eine sehr gute Untersuchung dieses Motivs.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

„Die Anderen": Der Ökumenismus und die Religionen

Mauro Velati

Wenige Monate nach der Ankündigung des Konzils 1959 stellte der Theologe Y. Congar die Frage nach dem Verhältnis der Kirche und der Christen zum Anderen und glaubte, in den Zeichen der Zeit das Aufkeimen einer neuen Offenheit zu erkennen: „Cette prise de conscience de l'existence d','Autres', ce besoin de s'intéresser à eux, est un des traits les plus caractéristiques de la présente génération chrétienne."[1] Der Andere, das konnte im christlichen Kontext nur der „Abweichler" sein. Nun aber war die Zeit gekommen, andere spirituelle Welten anzuerkennen. Das Konzil hat dieser Forderung auf verschiedene Weise Gestalt verliehen, und das nicht nur in den einzelnen Aspekten seiner Lehre, sondern auch in der Entwicklung, die es selbst nahm. Das Konzil war eine katholizismusinterne Angelegenheit, doch im Einklang mit der Lehre Johannes' XXIII., der auf seinen charismatischen Aspekt hingewiesen hatte (das „neue Pfingsten"), öffnete es sich einem neuen Verständnis der Kirche selbst. Sie besteht nicht für sich, sondern als „lumen gentium", als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Heute - aus einer Distanz von vierzig Jahren - ist diese Forderung noch immer dieselbe, auch wenn sich die historischen Bedingungen tief greifend verändert haben.

Congar führte in seinem Artikel den Aspekt des Pluralismus an, der begonnen hatte, die europäischen Gesellschaften in bedeutsamer Weise zu prägen, und befasste sich mit der Existenz verschiedener „spiritueller Welten" (der nichtkatholischen Konfessionen und Religionen, der Welt des Atheismus und des Nicht-Glaubens ...). Heute hat sich das Panorama der christlichen Welt infolge der Krise der historischen Bezeichnungen und der Ausbreitung der Pfingstgruppen, der autonomen Kirchen in Afrika und Lateinamerika und der Sekten, die sich mehr oder weniger verschwommen auf die christlichen Wurzeln beziehen, gewandelt. Die zunehmende Bedeutung des Islamismus in den westlichen Gesellschaften und das neue Szenario vom „Aufeinanderprallen der Kulturen" haben dem Verhältnis zu der heute nach Mitgliederzahlen zweitgrößten Religion der Welt eine neue und schlechtere Qualität verliehen. Das Gespür für die „abrahamitischen" Ursprünge der drei monotheistischen Religionen, das früher der besonderen Sensibilität Einzelner und kleiner Gruppen vorbehalten war, ist heute zu einer nicht nur spirituellen Notwendigkeit geworden. Und auch, was das Verhältnis zum Materialismus betrifft, sind die Voraussetzungen völlig verändert, denn es

geht nicht länger um Ideologien, sondern um die Szenarien einer inzwischen schon weit fortgeschrittenen konsumistischen Globalisierung und kulturellen Vereinheitlichung.

Die Einheit der Christen

Die christliche Ökumene ist das Kapitel, in dem sich während des Konzils und in den Jahren danach die rapidesten und Aufsehen erregendsten Veränderungen abgespielt haben. Die katholische Welt hegte schon seit Jahrzehnten ein lebhaftes Interesse für die ökumenische Bewegung, wie die Geschichte ihrer Pioniere beweist (Beauduin, Congar, Villain, Willebrands ...). Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf hatte bei der Vorbereitung des Konzils eine wirkungsvolle Arbeit der Ermutigung und des Appells geleistet. Das Ergebnis war eine regelrechte Revolution. Das Konzilsdekret erkannte den Wert des ökumenischen Weges voll und ganz an und ließ die Verurteilungen der Epoche Pius' XI. (*Mortalium animos*) in Vergessenheit geraten. Die Erfahrung der Beobachter in Rom bildete während des Konzils die Grundlage eines nie da gewesenen Gemeinschaftsgefühls, das durch die Gründung der gemischten Kommissionen für den bilateralen Dialog gewissermaßen fortgesetzt wurde. Die Hypothese einer wirklichen Eingliederung des Katholizismus in die Strukturen der Genfer Ökumene entwickelte sich wenige Jahre später zu einer Möglichkeit, die tatsächlich in Betracht gezogen wurde, auch wenn ihr kein endgültiger Erfolg beschieden war.[2]

Wie alle großen Wandlungsprozesse bedürfte auch dieser zu seiner historischen Bewertung einer weit größeren Zeitspanne als der von vierzig Jahren. Die tiefen Veränderungen, die das Konzil nicht nur auf der Ebene der katholischen Theologie, sondern im spirituellen wie katechetischen Leben der Kirche selbst in Gang gesetzt hat, können nur langfristig erfasst werden. Die Frage der Ökumene ist innerhalb der katholischen Kultur zu einem Bestandteil unter vielen geworden, und das nicht zuletzt dank der flächendeckenden Arbeit von Initiativen wie der Gebetswoche für die Einheit, die in diesem Zusammenhang natürlich besondere Erwähnung verdient. Sie hat sich mittlerweile zu einer festen Tradition entwickelt und wird, anders als in den Jahren vor dem Konzil, immer mehr zu einem Moment wirklicher Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen. Die Wahrnehmung des Anderen ist nicht mehr von der Strenge der Kategorien des kanonischen Rechts (Häretiker und Schismatiker), sondern von der Akzeptanz eines gemeinsamen christlichen Erbes gekennzeichnet, für das heute ein breiteres Bewusstsein existiert. Die Generation vor dem Konzil billigte dem Nichtkatholiken - in Analogie zu dem Angehörigen einer anderen Religion - allenfalls die „bona fides" zu. Heute dagegen ist die Achtung vor der Unterschiedlichkeit des Ritus oder der kirchlichen Organisation der verschiedenen christlichen Traditionen auch in den überwiegend katholischen Ländern zum Allgemeingut geworden. Und auch der kirchliche Status der getrennten Gemeinschaften (über den auf theologischer und lehramtlicher Ebene noch diskutiert wird)

wird in der allgemeinen Wahrnehmung de facto anerkannt. Die unterschiedlichen Formen, die die konziliare Erneuerung in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens angenommen hat (Laien, Ordensleben, Katechese), spiegeln diese Veränderungen wider und schließen vom Ansatz her ein Interesse für den anderen mit ein, das häufig zur täglichen Praxis und Gemeinschaft wird. Man denke etwa an die neuen Bewegungen, die nicht selten die Grenzen zwischen den Konfessionen überschreiten, oder an die Erfahrungen der Ordensgemeinschaften, die auch in ihrer Spiritualität eine wirkungsvolle Rückbesinnung auf die Überlieferung der ungeteilten Kirche erkennen lassen.

Vom institutionellen Standpunkt aus betrachtet sind die gemischten Kommissionen und die für den Dialog zuständigen Organe nicht die einzigen Ausdrucksformen der konziliaren Erneuerung. Der Katholizismus hat die Forderung der Ökumene vor Ort durch die Bildung von Diözesankommissionen, aber auch von Kirchenräten auf kommunaler, regionaler oder nationaler Ebene umgesetzt. Gerade hier ist die ökumenische Dynamik oft stärker als in den oberen Bereichen. Im Szenario der modernen Massengesellschaft haben sich auch die ökumenischen Ereignisse einen Aufmerksamkeitsraum geschaffen und eine bisher ungekannte Popularität erreicht. Die Versammlung von Graz, die noch 1997 als eine Zusammenkunft von Delegierten der europäischen Kirchen gedacht gewesen war, hat sich geradezu in eine „Volksversammlung" verwandelt, die im Zeichen der Begegnung und Versöhnung steht. Das ist nicht länger der Ökumenismus der kirchengeschichtlichen Handbücher oder der kleinen Gruppen von Pionieren, sondern eine Begegnung, die strukturellen Charakter oder zumindest Kontinuität gewinnt.

Der Weg des Katholizismus hat sich mit einem bereits bestehenden Pfad vereint (dem historischen Ökumenismus des ÖRK), dabei jedoch seine spezifischen Eigenheiten mit eingebracht, was nicht ohne Spannungen und Probleme vonstatten ging. Der Beitrag der Päpste zur Ökumene ist ein Element, das nicht unterbewertet werden darf. Es hat in den Ereignissen der vergangenen vierzig Jahre eine vorrangige Rolle gespielt. Die Pontifikate dieser Jahre sind von der Vorstellung durchzogen, dass der Papst selbst bei der Überwindung der Spaltung eine Rolle spielt - und das trotz des zuweilen dramatischen Bewusstseins, selbst einer der wichtigsten Gründe für diese Spaltung zu sein. Paul VI. hat dafür vor der Versammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf 1969 treffende Worte gefunden: „Unser Name ist Petrus [...] Wir sind überzeugt, dass der Herr uns ohne irgendein Verdienst Unsererseits ein Gemeinschaftsamt übertragen hat. Gewiss hat Er uns dieses Charisma nicht gegeben, um uns von euch zu isolieren oder das Verständnis, die Zusammenarbeit, die Brüderlichkeit und endlich die Verwirklichung der Einheit zwischen uns unmöglich zu machen, sondern um uns in der Wahrheit und Demut das Gebot und Geschenk der Liebe zu hinterlassen."[3]

Von Johannes XXIII. bis heute haben die Päpste ihre eigene ökumenische Rolle weniger unter dem Aspekt der ihnen mit ihrem Amt verliehenen Autorität als vielmehr in einem Kontext des persönlichen Zeugnisses und Engagements verstanden. Dementsprechend haben sie sie auf eine stark persönlich gefärbte Weise

verkörpert. Johannes XXIII. war der charismatische Papst der persönlichen Beziehungen und offen dafür, die Nichtkatholiken als „Brüder" in der Entdeckung eines gemeinsamen religiösen und sakramentalen Erbes zu betrachten. Er hat, als er das Konzil einberief, einen Prozess in Gang gesetzt, dessen Ergebnisse er nicht erleben sollte und dessen komplexe Dynamik er nicht mehr lenken musste. An Paul VI. erinnert man sich als an den Papst der ökumenischen Gesten, der versuchte, die von den unterschiedlichen theologischen und ekklesiologischen Sichtweisen gesetzten Grenzen auf dem Weg des Symbolhaften zu überwinden. Montini war für die wahrscheinlich schwierigste Phase verantwortlich, als die konziliaren Impulse und vor allem der „Sprung nach vorne", den das Konzil hinsichtlich der Gemeinschaftserfahrung ausgelöst hatte, auf konkrete Weise in das Gefüge des Katholizismus integriert werden mussten. In der Phase, als die ökumenische Begeisterung mit den Kundgebungen der Jugendproteste verschmolz - ein Phänomen, das auf historischer Ebene noch nicht hinreichend untersucht worden ist - erlebte Paul VI. auf dramatische Weise die Sorge um einen Sinnverlust der katholischen Tradition im Kontext der ökumenischen Öffnung.

Das lange Pontifikat Johannes Pauls II. war vermutlich der eigentliche Durchbruch in der Schaffung eines nachkonziliaren Katholizismus. Die Unumkehrbarkeit des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche ist von Papst Wojtyla mehrfach bekräftigt und durch die erste Enzyklika in der Geschichte des Papsttums besiegelt worden, die ausdrücklich der Förderung der Einheit aus dem Blickwinkel der Ökumene gewidmet war (*Ut unum sint*, 1995). Mit Johannes Paul II. setzte sich in den ökumenischen Beziehungen ein sehr persönlicher Stil durch, in dem der Aspekt der Begegnung und des Besuchs den Vorrang vor institutionellen Fragen erhielt. Ausgehend von der typischen historischen Sichtweise des Papstes werden neue Aspekte der ökumenischen Erfahrung in den Vordergrund gestellt: Das gilt etwa für die Verbindung zwischen Ökumenismus und Märtyrertum, die das Konzil in LG 15 nur am Rande erwähnt hatte, die nun aber (nachdem sie in UUS 48 eingeführt worden war), eingebettet in den Kontext der historischen Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts, in den Feierlichkeiten des Jahres 2000 eine zentrale Bedeutung erhalten hat. Auch die Begegnung 1986 in Assisi ist ein Beispiel für eine kreative Wiederaufarbeitung der Anregungen des Konzils. Sie hat konträre Reaktionen hervorgerufen: auf der einen Seite die Befürchtungen des Traditionalismus wegen der angeblichen Übernahme synkretistischer Formen, auf der anderen Seite die Kritik an ihrem spektakulären Charakter und die Angst vieler nicht katholischer Christen vor einer Art päpstlichen Monopols im Dialog mit den Religionen. Von alledem abgesehen aber

Der Autor

Mauro Velati, promovierte in Philosophie an der Universität von Mailand und arbeitet als Historiker am Institut für Religionswissenschaften der Universität Bologna. Veröffentlichung u.a.: Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964) (Bologna 1996). Anschrift: Via G. Bonomelli 52, I-8100 Novara, Italien. E-Mail: mvelat@tin.it.

scheint dies ein Weg zu sein, der den ökumenischen Dialog aus einer Spirale fehlender Offenheit und fortschreitender Bürokratisierung herausführen kann. In diesem Sinne ist der Ökumenismus durch die Einbettung in einen weiter gefassten Kontext, in dem sich die Friedenshoffnungen der Völker und die verschiedenen Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins überschneiden, nicht geschwächt, sondern eher gestärkt worden.

Diese Phänomene des Wandels brauchen ihre Zeit und bedürfen natürlich einer ständigen Ermutigung und Rückbesinnung auf ihre ursprünglichen Zielsetzungen. Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen hat sich, zwischen plötzlichem Abbremsen und unvermitteltem Vorwärtsstürmen, in den vergangenen vierzig Jahren die Entwicklung des nachkonziliaren Ökumenismus mit ihren Höhen und Tiefen abgespielt. Es hat sich durchgesetzt, dass man von einer Periode der „Euphorie" spricht (bis Mitte der siebziger Jahre), auf die dann die Desillusionierung folgte, der „ökumenische Winter". Der Weg der Ökumene hat ein fest umrissenes und hoch gestecktes Ziel: die sichtbare Einheit unter den Christen. Was die Interpretation derselben anbelangt, gibt es natürlich verschiedene Grade, angefangen bei einer rein spirituellen Einheit, die die strukturellen Unterschiede unangetastet lässt, bis hin zur sichtbaren Vereinigung der Kirchen im wahren und eigentlichen Sinne, für deren partielles Gelingen es in der Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht an Beispielen fehlt. Dieses Ziel bleibt jedoch der absolute Bezugspunkt, an dem sich die Teilerfolge immer wieder messen lassen müssen. Und hier wurzelt auch der „kritische" Charakter des Unternehmens Ökumene (kritisch im Sinne einer beständigen Krisenanfälligkeit). Zumindest im katholischen Bereich hat es seit den Jahren gleich nach dem Konzil keine Zeit gegeben, in der - selbst angesichts unverkennbarer Fortschritte - nicht irgendjemand von der „Krise" des Ökumenismus gesprochen hätte.

Heute betrachtet man die Situation mit größerer Nüchternheit. Die Feststellung, dass man - von einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet - in eine Sackgasse geraten ist, entbindet nicht von der Pflicht, neue Wege und „Strukturen für eine ökumenische Kirche"[4] zu suchen, auch wenn der Ökumenismus sich heute „[...] eher als die Verwaltung der Unterschiede in der Gegenwart denn als rascher Einigungsprozess der Kirchen untereinander"[5] präsentiert. Es besteht kein Zweifel daran, dass auch die repräsentativste Institution der ökumenischen Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen, heute über die eigene Krise nachdenkt und sich auch in institutioneller Hinsicht um eine „Neugestaltung" ihres Profils bemüht.[6]

Vieles hat sich ereignet. Nicht-theologische Faktoren wie die historischen Entwicklungen in Osteuropa haben die Position der orthodoxen Kirchen und ihr Verhältnis zum Katholizismus zutiefst verändert. Die Frage des Proselytismus ist aktueller denn je und bleibt trotz der zahlreichen Konferenzen zu diesem Thema und der katholisch-orthodoxen Übereinkunft von Balamand ein kritischer Punkt. Fragen, über die schon so lange in behutsam angeknüpften theologischen Gesprächen diskutiert worden ist, werden neu aufgeworfen und verfügen nun über ein so kritisches Potential, dass sie die Linien des bereits erreichten Kon-

senses auszuradieren drohen. Selbst die Entscheidungen der Kirchengipfel zu Fragen der Lehre und der Seelsorge versäumen es zuweilen, die möglichen Rückschläge auf ökumenischer Ebene hinreichend in Betracht zu ziehen.

Das „teure Volk" aus LG 16

Der Dialog mit der jüdischen Welt - wie andererseits auch der mit den anderen Religionen - kann sich nicht auf eine der Ökumene vergleichbare organisierte Bewegung stützen, wenn man einmal von der Erfahrung der jüdisch-christlichen Freundschaften absieht. Schon die Art und Weise, wie diese Problematik auf die Tagesordnung des Konzils gelangt ist, ist eher ungewöhnlich: Alles begann mit dem Besuch von Jules Isaac und der Entscheidung Johannes' XXIII., Bea und sein Sekretariat für die Einheit der Christen mit der Untersuchung der Antisemitismus-Frage zu beauftragen. Ein Zusammenwirken zufälliger Faktoren, dessen Ausgang in keiner Weise absehbar war. Was jedoch an dieser Geschichte auffällt, ist der Dialogcharakter des Konzilsgeschehens, das - über die entsprechenden Fingerzeige von Papst Johannes - zu einem Raum wurde, der offen war für die Fragen der Welt oder eben der „Anderen". Erschwert durch bedeutsame historische Faktoren (die Last der antijüdischen Tradition des Katholizismus, die Schatten der Shoah, die gerade damals aufkommende Polemik gegen die Handlungsweise Pius' XII.) fand diese Problematik nur mit Mühe Einlass in die Arbeit des Konzils und mündete schließlich in den vierten Absatz von *Nostra Aetate*. Doch das war schon mehr als viele erwartet hatten, denn - wie Brockway bemerkt - dieser Text ging, was die Überwindung der Substitutionstheologie und die Neuinterpretation der biblischen Daten zur Position Israels gegenüber dem Christentum betraf, über die vorangegangenen Stellungnahmen der im ÖRK versammelten Kirchen (von Evanston 1954 bis Neu Delhi 1961) hinaus.[7] Zudem bot dieser Text eine tragfähige Alternative zum unionistischen Ansatz, der sich in dem Bemühen um persönliche Bekehrungen ausdrückte. Bekanntlich hatte die Konsolidierung des Assimilationsprozesses der Juden in den westlichen Ländern sowohl im katholischen als auch im protestantischen Umfeld die Hoffnung geweckt, dass die jüdische Religion eines Tages ganz im Christentum aufgehen würde.

Der Text von *Nostra Aetate* ist der Ausgangspunkt einer Bewegung, die, weil sie mit der häufig gezielt eingesetzten Polemik gegen die Haltung der Kirche zum nationalsozialistischen Antisemitismus während des Zweiten Weltkriegs zusammenfiel, ihre Zeiten der Krise und des Neubeginns gekannt hat. Auch in diesem Fall verschleiert der zornige Eifer der Polemik häufig eine grundlegende Wahrheit, die sich jedoch - in der langen Zeit der Rezeption - zutiefst verändert hat. Die theologische Debatte ist über die Errungenschaften des Konzilsdokuments hinausgegangen, das nach dem Urteil vieler noch immer die Merkmale der Substitutionstheologie an sich trug. Auch die Ekklesiologie versucht - wenn auch ohne die entsprechende Vertiefung - die Anregung des Konzils weiterzuentwickeln, wonach das Selbstverständnis der Kirche untrennbar damit verbunden ist, wie sie

sich zu ihren jüdischen Wurzeln stellt.[8] Die beiden aus der Arbeit der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hervorgegangenen Dokumente, *Orientierungen und Hinweise zum Konzilsdekret ‚Nostra Aetate' (n. 4)* von 1974 und *Richtlinien zur Darstellung der Juden und des Judentums in Predigten und der Katechese der Römisch-Katholischen Kirche* von 1985 stellen - wenn auch innerhalb der Grenzen, die bereits aufgezeigt worden sind - den Versuch dar, eine Reihe von Forderungen wiederaufzugreifen, auf die das Konzil aus unterschiedlichen Gründen nicht hatte eingehen können, angefangen bei dem ursprünglich von Isaac geäußerten Wunsch, die christliche Lehre über die Juden zu korrigieren, bis hin zu einer Überarbeitung einiger Aspekte der katholischen Liturgie und Gebetspraxis.

Schon immer ist diese Frage durch historisch-politische Faktoren bedingt gewesen. Auf dem Konzil kam der heftigste Widerstand gegen die Verabschiedung von *Nostra Aetate* von Seiten der arabischen Christen und der vatikanischen Diplomatie, die eine Verschlechterung der Beziehungen mit den Ländern des mittleren Ostens befürchtete. In der Folgezeit spielte der politische Kontext jedoch die entgegengesetzte Rolle. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl mit der allgemeinen Übereinkunft von 1993 war, auch was die eigentlich religiöse Ebene anbetrifft, ein wirkungsvoller Anreiz zum Dialog. Zwar versuchte man von Seiten des Heiligen Stuhls, die Bereiche zu trennen (beispielsweise durch die Betonung der „religiösen Beziehungen" bei der Namensgebung für die betreffende Kommission), doch die besondere Situation des modernen Judentums macht Überschneidungen vermutlich unvermeidlich. Man möge bedenken, dass einer im interreligiösen Dialog zweifellos einzigartigen Festlegung zufolge die Diplomaten beider Parteien (der israelische Botschafter in Rom und der apostolische Nuntius in Jerusalem) von Rechts wegen auch zu den im engeren Sinne religiösen Begegnungen Zugang haben.

Der Beitrag Johannes Pauls II. war in dieser Hinsicht charakteristisch. In Weiterführung des ursprünglichen konziliaren Gedankens hat er die Bedeutung der Verbindung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk betont und vertieft. Vom „Ich bin Josef, euer Bruder!" Johannes' XXIII. bis hin zum Appell an die „älteren Brüder" während des Besuchs in der Synagoge von Rom (1985) verläuft die Entwicklung in einem kontinuierlichen Crescendo und gipfelt im Jerusalembesuch des Jahres 2000. Heute gibt es Orte des Dialogs und der Begegnung, wo man versucht, das unterschiedliche religiöse Empfinden in ein gemeinsames Handeln einmünden zu lassen. Im Bereich des Komitees für die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden, dessen 18 Zusammenkünfte (1970-2004) inzwischen eine gewisse Bezugsgröße darstellen, hat sich der Austausch auf ethisch-religiöse Themen konzentriert und ist von einer ersten Phase der wechselseitigen Klärung des Verhältnisses in der Vergangenheit zu einer zweiten Phase des gemeinsamen Engagements im Hinblick auf die größten Probleme der Gegenwartswelt übergegangen. In dieselbe Richtung hat sich auch die jüngste Begegnung zwischen der Delegation des israelischen Rabbinats und der vatikanischen Kommission entwickelt. Natürlich kann noch nicht von einem theologischen

Dialog im Sinne der ökumenischen Tradition die Rede sein. G. Wigoder hat geschrieben: „Was die theologischen Themen betrifft, suchen wir nach Verständnis, nicht nach einer Einigung."[9] Es gibt Themen wie den Wert des Lebens oder der Familie, über die religiöse Menschen ausgehend von ihrer jeweils eigenen Tradition gemeinsam meditieren können. Und im Innern dieses Dialogs ist genügend Raum für den Bezug auf die gemeinsamen religiösen Wurzeln, wie der Verlauf des dritten Treffens der Rabbinatsdelegation mit der vatikanischen Kommission gezeigt hat, wo es um die Frage ging, welche Bedeutung die uns gemeinsamen zentralen Lehren der Heiligen Schriften für die moderne Gesellschaft haben und wie die kommenden Generationen diesen Lehren entsprechend erzogen werden können. Es geht nicht nur um ein Bündnis der Religionen gegen den Feind des Materialismus (wie es im vergangenen Jahrhundert mehrfach gefordert worden ist), sondern eher um eine Begegnung an den Wurzeln des eigenen Glaubens.

Die Beziehung zur jüdischen Welt - die auch das „Sakrament des Andersseins" genannt worden ist[10] - ist für die Kirchen und für die Gesellschaften des Westens noch immer eine offene Wunde, und so versteht es sich von selbst, dass der durch das Konzil in Gang gesetzte Prozess noch immer in der Entwicklung begriffen ist. Die zyklische Wiederkehr der Polemik gegen das Schweigen Pius' XII., aufkommende Formen eines mehr oder weniger verhüllten Antisemitismus, die interferierenden Stellungnahmen des katholischen Lehramts, deren spezifischen Sinn zu begreifen nicht nur der jüdischen öffentlichen Meinung schwer fällt (wie im Fall *Dominus Iesus* besonders deutlich geworden ist) - das sind nur einige der in den letzten Jahren sichtbar gewordenen Elemente der Krise.

Die großen Religionen

Dass der Dialog mit den Religionen auf dem Konzil thematisiert wurde, war eher ein Zufall. Das heißt aber nicht, dass es in bestimmten Bereichen des Katholizismus keine Sensibilität dafür gegeben hätte. Zwar brachten die in der Zeit vor dem Konzil von den Bischöfen und den theologischen Fakultäten eingesandten Vorschläge in einigen Fällen die Notwendigkeit zum Ausdruck, hinsichtlich der Beziehungen zum Islam oder den östlichen Religionen Stellung zu nehmen. Doch die Hauptsorge der Bischöfe galt den internen Fragen des Katholizismus. Der Dialog hatte keine Priorität. Erst die Notwendigkeit, das so vieldiskutierte Dokument über die Juden zu retten, verschaffte der Thematik Einlass ins Konzil. Das „Si de Judaeis, cur non etiam de Mahumedanis" des Kardinals Cicognani entwickelte sich vom strategischen Schachzug eines ehemaligen Diplomaten zu einer Chance für einen Umschwung, der schon bald die Lebenskräfte des Katholizismus auf den Plan rief.

Der Dialog zwischen den Religionen konnte nicht auf eine solche Tradition von Pionieren zurückgreifen, wie sie der ökumenische Dialog vorzuweisen hatte. Es gab im Panorama der Religionen keine Einrichtung, die dem protestantischen

ÖRK vergleichbar gewesen wäre. Auch im Innern der ökumenischen Bewegung wurde die Aufmerksamkeit für die anderen Religionen häufig von missionarischen Forderungen überlagert. Es ist kein Zufall, dass erst in den siebziger Jahren innerhalb des ÖRK eine Abteilung für den Dialog mit den „people of living faiths and ideologies" geschaffen worden ist.[11] Die großen Initiatoren des Dialogs mit dem Islam (L. Massignon, P. Gardet) oder den östlichen Religionen (J. Monchanin, H. Le Saux) waren zwar zuweilen einflussreich, aber doch eher Einzelerscheinungen. Selbst das Sekretariat für die Nichtchristen, mit dessen Einrichtung (1964) Paul VI. die in *Ecclesiam Suam* ausgearbeitete Sichtweise von den konzentrischen Kreisen umsetzen wollte, erhielt absichtlich ein so wenig markantes Profil, dass externe Beobachter es - vielleicht ein wenig boshaft - als das „Nichtsekretariat für die Nichtchristen" bezeichneten. Andererseits ist der religiöse Dialog eine komplexe Angelegenheit. Zudem waren die Ziele nicht allzu klar formuliert, und der gemeinsame Weg führte - ebenso wie der ökumenische Dialog - nicht der vollkommenen Einheit entgegen. In diesem Bereich wird die Möglichkeit eines wirklichen Verständnisses für den Anderen schon durch die Unterschiedlichkeit der Ansätze und Kategorien beeinträchtigt. Darüber hinaus fehlt es oft an institutionellen Bezugspunkten, an die man sich wenden kann. Kardinal Pignedoli, der das Sekretariat für den Dialog lange Jahre geleitet hat, hat den Sinn der dort geleisteten Arbeit so zusammengefasst: „Wir sind auf den Dienst an der Freundschaft zu unseren nichtchristlichen Brüdern beschränkt. Diese Freundschaft ist religiös und beruht auf ewigen spirituellen Werten". Die Zeiten des Dialogs zwischen den Religionen unterscheiden sich deutlich von den wieder kleiner gewordenen Zeiteinheiten in der christlichen Ökumene. Auch auf diesem Gebiet darf man die Rechnung nicht ohne das Erbe der Vergangenheit machen. Der Katholizismus hatte die anderen religiösen Welten häufig als Konkurrenten oder als Räume betrachtet, die der Christianisierung offen standen. Das Christentum war oft im Gewand des Kolonialismus aufgetreten. Die Durchdringung der asiatischen Welt war eine der großen Herausforderungen in der Geschichte des Christentums, doch noch am Vorabend des Konzils war die Bilanz alles in allem eher bescheiden, wenn man einmal von den Ausnahmen einiger Länder mit einer bemerkenswert starken katholischen Präsenz absieht. Das Konzil markiert mit der Erneuerung der Missiologie und der Eröffnung des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen den Beginn einer neuen Ära, doch es galt, das Verhältnis zu den Anderen genauer zu definieren und die konträren Forderungen der missionarischen Evangelisierung und der Achtung vor dem Gedankengut anderer Religionen miteinander zu versöhnen. Schon *Nostra Aetate* hatte diesen zweifachen Aspekt herausgestellt, die Frage jedoch offen gelassen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit

und das Leben' (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat." (NA 2) Auf diesen Punkt - weit mehr als auf die Verurteilung des Antisemitismus - hatte sich die Kritik der traditionalistischen Bischöfe der Versammlung im Vorfeld der endgültigen Abstimmung über *Nostra Aetate* konzentriert.

Dieser Punkt stand im Zentrum der theologischen Debatte der vergangenen vierzig Jahre, die aufgrund der einander entgegengesetzten Kritikpunkte von „Relativismus" und „Absolutismus" nicht frei war von Konflikten und Zerreißproben. Die Theologie hat, ausgehend von K. Rahner, zwischen diesen beiden Extremen unterschiedliche und häufig widersprüchliche Antworten gegeben. Vor zwanzig Jahren hat H. Küng in dieser Zeitschrift einen alternativen Weg zwischen den absolutistisch-exklusivistischen und den relativistisch-inklusivistischen Standpunkten vorgeschlagen und diesen als „kritische ökumenische Position" bezeichnet. Es handelte sich dabei um einen - allerdings eher formalen als inhaltlichen - Rückgriff auf die ursprüngliche Einstellung der Pioniere der ökumenischen Bewegung, die „gerade indem sie ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft treu blieben, sich und die Anderen, ja, mit der Zeit beide kirchliche Gemeinschaften überhaupt verändert"[12] haben. Die Arbeit des Sekretariats fand ihren Niederschlag in dem 1991 veröffentlichen Dokument über „Dialog und Verkündigung", das - weit davon entfernt, die Debatte zu beenden - sich um eine mittlere Linie bemühte, die an der Einzigartigkeit des Heilsmittlers Christus ebenso festhält wie an der Wertschätzung der großen Religionsstifter.[13]

Jenseits der theologischen Problemstellungen - die wie in der Geschichte des verstorbenen Paters Dupuis oft zu Spannungen und Brüchen geführt haben - hat sich der Dialog auch auf Impulse Johannes Pauls II. hin in der wechselseitigen Begegnung und im Teilen gemeinsamer Sorgen weiterentwickelt. Der Grundgedanke des Treffens von Assisi 1986 verbindet die Ablehnung jeder Art von Synkretismus - den viele bei seiner Ankündigung befürchteten - und das gemeinsame Engagement für den Frieden, und zwar nicht in der Art des ökumenischen Kongresses, sondern auf dem im engeren Sinne religiösen Weg des Gebets. Diese Einbindung des Dialogs in eine historische Perspektive, die offen ist für die Tragödien der Welt und der Völker, hat sich im Licht der politischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte, dem Ende des Kalten Krieges und dem seit dem 11. September 2001 verstärkt heraufbeschworenen Szenario eines Aufeinanderpralls der Kulturen als in hohem Maße weitsichtig erwiesen.

Im Lehramt Johannes Pauls II. ist der Dialog zwischen den Religionen nie von der Aufmerksamkeit für die Völker und von der Rolle der Religion in den offenen Konflikten der verschiedenen Weltregionen getrennt gewesen. Kann man also sagen, dass *Nostra Aetate* im Licht von *Gaudium et spes* gedeutet worden ist? Mehrfach hat derselbe Papst den Text von GS 22 zitiert, der dem Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Menschen gewidmet ist.[14] Sein Einsatz für den Dialog hat sich zu einem guten Teil im Laufe seiner apostolischen Reisen im direkten Kontakt mit den Verhältnissen vor Ort entfaltet. „In einer Welt, die sich nach Einheit und Frieden sehnt und trotzdem tausend Spannungen und Konflikte

kennt, müssen die Gläubigen nicht die Freundschaft und Einheit unter den Menschen und Völkern, die auf der Erde eine einzige Gemeinschaft bilden, begünstigen?", sagte er 1985 vor jungen Muslimen in Casablanca. Auch dem Engagement Johannes Pauls II. gegen die jüngsten internationalen Konflikte liegen ursprünglich vor allem zwei Anliegen zugrunde: einerseits der Wert des Friedens, aber andererseits die Notwendigkeit, den Dialog mit der muslimischen Welt am Leben zu erhalten.

Das Konzil: unter dem Blick des Anderen leben

Die Dimension des Andersseins bleibt im religiösen Erleben des Katholizismus Benedikts XVI. bestehen und wird wahrscheinlich noch komplexer. Während die inneren Differenzen der historischen Kirchen des Orients und des Okzidents geringer werden, kommen neue Themen auf, die die Aufmerksamkeit der Kirchen nicht nur vorübergehend in Anspruch nehmen. Die Fähigkeit des Katholizismus, Universalität und Partikularismus, Absolutismus der Prinzipien und Offenheit für Unterschiede miteinander in Einklang zu bringen, steht auf dem Prüfstand. Das ist die eigentliche Herausforderung des II. Vaticanums: dass es von einer Kirche rezipiert werden muss, die, was die Konzilsväter angeht, praktisch verwaist, aber zunehmend von den von ihnen festgelegten seelsorgerischen Richtlinien geprägt ist. Der neue Papst trägt das Erbe seines Vorgängers auf den Schultern und wird sich sicherlich nicht auf eine Wiederholung von Gesten und Haltungen beschränken können. Die Ambivalenz des gegenwärtigen Augenblicks besteht in der Möglichkeit, der dialogischen Situation Gestalt zu verleihen, die sich aufgrund der persönlichen Initiativen Johannes Pauls II. etabliert hat. Werden die Kirchen in der Lage sein, aus der Sackgasse des theologisch-institutionellen Dialogs herauszufinden? Man greift heutzutage gerne auf den Gedanken des spirituellen Ökumenismus zurück, und nicht zufällig hat der neue Papst - im Jahr der Eucharistie - einen deutlichen Appell an die Kirchen des Ostens gerichtet, den Weg zur eucharistischen Gemeinschaft zu beschreiten.

Wenn die Einheit unter den Christen weiter fortgeschritten ist, dann können sie sich entsprechend der von Barth in den Jahren nach dem Konzil vorgeschlagenen Perspektive um ein angemessenes Verhältnis zu ihren jüdischen Ursprüngen bemühen. Nur eine geduldige Arbeit an der Einheit der Christen wird die nötigen Voraussetzungen für eine Auseinandersetzung mit Israel und damit für das „fundamentale" Problem des Ökumenismus schaffen. Und auf diesem Weg können dann vielleicht auch die Hegemonieansprüche der einzelnen Kirchen und die politischen Radikalismen überwunden werden, die - in der heiklen Überschneidung religiöser und politischer Faktoren, wie sie für diese Frage schon immer typisch gewesen ist - gerade im Hinblick auf die Problematik des Mittleren Ostens in großem Umfang zutage getreten sind. Doch hier liegt auch der Schlüssel für die Wiederaufnahme eines weniger zerstückelten Dialogs zwischen den Religionen, der nicht länger zwischen der medienwirksamen Dimension des

„großen Ereignisses" und der Notwendigkeit der Konkretisierung hin- und hergerissen ist. Wenn die Einheit unter den Christen weiter fortgeschritten ist, dann wird ihr Dialog mit der Welt der Religionen zweifellos an Authentizität gewinnen. Es herrscht heute Einigkeit über die strategische Bedeutung dieser Herausforderung. Die Tatsache, dass dieses Engagement so wichtig ist, täuscht jedoch nicht über die Schwierigkeiten und das Fehlen gemeinsamer Visionen innerhalb der Christenheit hinweg. Dies hat erst kürzlich einer der Präsidenten des ÖRK, Aram I., erklärt: „Le dialogue [interreligieuse] demeure la dimension la plus complexe et la plus controversée du mouvement œcuménique."[15] Es gibt nicht nur in einigen christlichen Kreisen die Tendenz, den Dialog als das Betätigungsfeld eines „Ökumenismus im weiteren Sinne" zu verstehen, der den historischen Ökumenismus ersetzen soll. Es gibt darüber hinaus verschiedene theologische Sichtweisen und unterschiedliche Auffassungen von Dialog: auf der einen Seite die Befürworter eines vor allem „religiösen" Ansatzes, auf der anderen Seite die Verfechter eines praktischen Zusammenarbeit in den großen sozialpolitischen Fragen der Gegenwartswelt. Auch in Genf macht sich eine anhaltende Spannung bemerkbar: zwischen der Notwendigkeit, zu einer gemeinschaftlicheren Dimension des Dialogs überzugehen und diesen nicht länger den Experten vorzubehalten, und der Forderung, die oft isolierten und widersprüchlichen Initiativen der einzelnen Kirchen besser zu koordinieren.[16]

Die Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts ist in gewisser Weise weit von der der sechziger Jahre entfernt, in denen das Konzil eröffnet wurde. Die politische und religiöse Situation ist eine andere, und anders ist auch die Dimension des Lebens der Menschen selbst. Dennoch ist es nicht nutzlos, sich auf den Geist und auf die Erfordernisse der damaligen Zeit zu besinnen. Am Vorabend des Konzils hat Congar die Aufgabe der Konzilsväter folgendermaßen beschrieben: „Alle, die für das Konzil und auf dem Konzil arbeiten, müssen den Willen haben, ihre Aufgabe so zu erfüllen, als ob sie moralisch gesehen unter den Blicken der ‚Anderen' arbeiten würden. Dann, ja dann kann das Konzil ein Moment der echten Wiederannäherung werden."[17] Der Wunsch des französischen Theologen - der während des Konzils eine breite Umsetzung erfahren hat - bleibt auch heute eine Herausforderung: im Bewusstsein der „Blicke" der Anderen zu leben (die heute nicht mehr vorrangig die Brüder der anderen Konfessionen sind) - und das nicht im Sinne eines Urteils, sondern in Verständnis und christlicher Liebe.

[1] Yves Congar, *Le Concile, l'Eglise et ... „les Autres"*, in: Lumière et vie 45 (1959), 74.

[2] Jan Grootaers, *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972)*, Paris 2005.

[3] Insegnamenti del Santo Padre Paolo VI, VII, 398-401.

[4] So lautet der Titel eines der jüngeren CONCILIUM-Hefte (3/2001), das die notwendige „Entdramatisierung" der lehrmäßigen Unterschiede als Grundlage für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen vorstellt, die darauf ausgerichtet sein soll, „gerade in der Achtung des geordneten Ganzen der Elemente, die das Leben der Kirche bilden, die Absicht Gottes aufscheinen zu lassen, wie sie sich in Jesus von Nazaret manifestiert hat: dass alle eins seien [...]" (José Oscar Beozzo/Giuseppe Ruggieri, *Einladung, die bereits im Vollzug befindliche Einheit anzuerkennen*, in: CONCILIUM 37 (2001), 249-261, hier 252).

[5] Andrea Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio,* Rom/Bari 1996, 97.

[6] Zu dieser Debatte vgl. u.a. *Rekonfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung,* in: Ökumenische Rundschau 54 (2005), Heft 1, mit Beiträgen von Aram I., Konrad Raiser, Fritz Eric Anhelm, W. Thönissen, Wolfgang Beinert und Joachim Willems.

[7] Allan R. Brockway, *Assemblies of the World Council of Churches,* in: The Theology of the Churches and the Jewish People, Genf 1988, 123-140.

[8] Diesen Punkt gilt es - ebenso wie die umfassende Erneuerung der gesamten theologischen Methodologie - noch zu vertiefen, vgl. Peter Hünermann, *La teologia dopo la Nostra Aetate,* in: Il Regno 3 (2005), 72-77.

[9] Geoffrey Wigoder, in: *Documentation Catholique,* 1988, 700.

[10] Alberto Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna,* Torino 2004, 55.

[11] Jan Hendrik Pranger, *Dialogue in Discussion. The WCC and the Challenge of Religious Plurality 1967-1979,* Utrecht/Leiden 1994.

[12] Hans Küng, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen,* in: Concilium 22 (1986/1), 79.

[13] Ein Überblick über die jüngsten Entwicklungen in dieser Debatte und der Vorschlag, die exklusivistischen, inklusivistischen und paralellistischen Positionen mithilfe eines „kairological approach" zu überwinden, findet sich bei A. Houtepen, *Truth enlightening all People. Christianity and Religious Pluralism after Vatican II,* in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hg.), Vatican II and its Legacy, Leuven 2002, 207-232.

[14] „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein." (GS 22)

[15] Bericht Arams I. vor dem ÖRK-Zentralausschuss, Antelias, August 2003.

[16] Diese Problematik spiegelt sich in der internationalen Konferenz „Un moment critique pour le dialogue interreligieuse", die vom 7. bis 9. Juni 2005 in Genf stattfand und an der auch eine Delegation des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog teilgenommen hat.

[17] Congar, *Le Concile,* aaO., 89.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

„Gaudium et spes": Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Erik Borgman

Gaudium et spes, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt, ist *das* Dokument schlechthin des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als das erste und vorläufig einzige Beispiel einer neuen Gattung von Dokumenten - niemand hatte

bis dahin jemals von einer *constitutio pastoralis* gehört - war der Text ein Zeichen des Geistes der Erneuerung, die von Johannes XXIII. auf den Namen „aggiornamento" getauft worden war. Man könnte sagen, dass die katholische Kirche mit *Gaudium et spes* ihre erste große Anstrengung unternommen hat, wirklich modern zu werden. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ist dadurch modern, dass sie davon ausgeht, dass die heutigen Menschen in einer neuen Zeit leben, die man nicht begreifen kann mit Hilfe traditioneller Denkformen und Betrachtungsweisen. Auch nicht mit traditionellen *religiösen und theologischen* Denkformen und Betrachtungsweisen. Die Moderne verlangt neue, zeitgenössische Analyseinstrumente und Beurteilungskriterien.[1]

Schon der allererste Abschnitt der Konstitution war eine theologische und religiöse Revolution ohnegleichen. Diese Revolution hatte - erstens - wichtige Erneuerungsbewegungen in der Kirche und der Theologie der letzten Jahrzehnte ermöglicht. Diese Revolution war - zweitens - das Startsignal für fundamentale theologische Kontroversen in diesen Jahrzehnten, aber sie ist nichtsdestoweniger mehr als je zuvor von fundamentaler Bedeutung auch für die Zukunft. Die Revolution von *Gaudium et spes* ist aber während der letzten vierzig Jahre im Betrieb des kirchenleitenden Handelns offensichtlich neutralisiert worden. Das Dokument wurde zurückverlegt in ebenjenes Flussbett, aus dem es hatte ausbrechen wollen: in die Tradition der katholischen Soziallehre. Aber es gibt gute Argumente für die Behauptung, dass die Revolution von *Gaudium et spes* immer noch die Revolution ist, die Kirche und Theologie nötig haben. Ob und inwiefern diese Revolution in der kommenden Zeit den ihr zukommenden Raum erhält oder einzufordern vermag, hängt von vielen Faktoren ab. Aber die Reflexion darüber, was dabei für fundamentale religiöse und theologische Anliegen auf dem Spiel steht, ist in jedem Fall von größter Wichtigkeit. Versuchen wir also zuerst, die Revolution, die *Gaudium et spes* bedeutet, näher zu beschreiben.

Die Revolution fundamentaler Verbundenheit

Wie schon gesagt, gibt es keinen Präzedenzfall für eine „Pastoralkonstitution für die Kirche in der heutigen Zeit". Dies führte dazu, dass dieser Benennung in dem Dokument eine erklärende Fußnote beigefügt wurde. Darin wird dargelegt, die Konstitution werde „pastoral" genannt, „weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt". Dazu entwickelt das Dokument in einem ersten Teil die kirchliche Lehre „vom Menschen, von der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und von ihrem Verhältnis zu beiden"; in einem zweiten Teil betrachtet es näher „die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft, vor allem Fragen und Probleme, die dabei für unsere Gegenwart besonders dringlich erscheinen", nämlich Ehe und Familie, die Kultur, das sozialökonomische Leben, das Leben der politischen Gemeinschaft und die Sorge für den Frieden. Nachdrücklich wird angemerkt, dass es bei der Analyse dieser

Fragen nicht nur um gleichbleibende, sondern auch um veränderliche Elemente geht und dass daher die „Konstitution also nach den allgemeinen theologischen Interpretationsregeln zu deuten ist, und zwar, besonders im zweiten Teil, unter Berücksichtigung des Wechsels der Umstände, der mit den Gegenständen dieser Thematik verbunden ist".

Auf diese Weise legt diese Fußnote also nahe, dass das Neue von *Gaudium et spes* in der Tatsache liegt, dass das Dokument sich nachdrücklich mit kontingenten geschichtlichen Situationen befasst, statt sich allein an den unveränderlichen lehrmäßigen Ausgangspunkten zu orientieren. Seit aber Leo XIII. 1891 mit der Enzyklika *Rerum novarum* die Tradition der katholischen Soziallehre begründete, hat die katholische Kirche sich immer wieder über geschichtliche und gesellschaftliche Umstände geäußert. Nach dem Bild, das die katholische Kirche von der kirchlichen Soziallehre hat, geschieht dies auf der Basis von Prinzipien, bei denen unterstellt wird, dass sie überzeitlich und von Gott in Jesus Christus der Kirche anvertraut seien. Die Fußnote, die in *Gaudium et spes* eingefügt wurde, weckt den Eindruck, dass diese Konstitution auf dieser Linie liege, wenn auch mit viel ausführlicheren Ausweitungen zur aktuellen Situation. Die Interpretation, die unter Papst Johannes Paul II. in zunehmendem Maße zur offiziellen Interpretation wurde, spiegelt dies wider. Marie-Dominique Chenu hat 1979 in einer wichtigen Studie gezeigt, dass die Soziallehre der Kirche eine „Ideologie" war und dass sie gerade in ihrer behaupteten Überzeitlichkeit stark abhängig war von zeitgenössischen Strömungen im sozialen Denken.[2] Die „Zeichen der Zeit" hat sie gedeutet und sich auf sie eingelassen mit Hilfe von zeitgenössischen Methoden der Analyse und Kritik und in Polemik gegen sie. Das berühmte Adagium von *Gaudium et spes,* dass die Kirche zu allen Zeiten den Auftrag habe, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu prüfen und zu deuten, kann daher verstanden werden als der Versuch, das zu legitimieren, was tatsächlich schon oft geschehen ist. Die offizielle Interpretation, die während des Pontifikates des unlängst verstorbenen Papstes entstand, scheint aber die von Chenu bereits entlarvte Illusion, dass die Kirche auf der Basis überzeitlicher Prinzipien mühelos das Heute beurteilen könne, wiederbelebt zu haben.[3]

Der Ansatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bedeutete aber einen deutlichen Bruch mit der kirchlichen Soziallehre. Dieser Bruch war begründet in einer revolutionären Verschiebung in der Ekklesiologie und letztlich in der Fundamentaltheologie sowie in der Weise, wie theologisch auf die Welt geblickt wurde. Edward Schillebeeckx hat kurz nach dem Konzil geschrieben, dass der theologische Durchbruch bei dieser Betrachtungsweise in ihrem pastoralen Charakter gelegen habe. Schillebeeckx sah die tatsächliche Gefahr voraus, dass die Bezeichnung „pastoral", die von Anfang an von Papst Johannes XXIII. in Verbindung mit dem Konzil verwendet wurde, aufgefasst werden könnte als bezogen auf die konkrete Anwendung einer selbst feststehenden Glaubenslehre.[4] Aber genau diese Sicht wurde durch das Konzil außer Kraft gesetzt. Dass die Kirche als das messianische Volk das Licht der Welt sei, wie das II. Vaticanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG 9) erklärte, war noch zu

versöhnen mit der klassischen Sicht der Kirche als der Bewahrerin einer unveränderlichen Offenbarung, die Gottes erlösendes Geschenk für die Menschheit ist, einer Offenbarung, deren sie sich verantwortlich annimmt. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute gab aber deutlich zu erkennen, dass die Kirche mitten in der Welt Gestalt annimmt und zustande kommt. Sie steht nicht zuerst außerhalb der Welt als Verwalterin der Offenbarung Gottes, um sich erst dann mit der Welt zu verbinden, sondern wird mitten in der Welt gebildet „durch Menschen, die, in Christus vereint, auf ihrem Pilgerweg zum Reich des Vaters durch den Heiligen Geist geleitet werden". Als solche, das heißt inmitten der Welt lebend und „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden", haben die Jünger Jesu, welche die Kirche bilden, „die Heilsbotschaft empfangen, die allen auszurichten ist" (GS 1). Darum ist es die Aufgabe der Kirche als des Volkes Gottes und des Konzils als seiner Vertretung, „die Verbundenheit dieses Volkes mit der ganzen Menschheit und die Sorge und Liebe dieses Volkes zur gesamten Menschheit, von der sie ein Teil ist", zu bekunden und mit der Menschheit ins Gespräch zu kommen über die vielfältig-verschiedenen Probleme, vor denen diese steht.

Das Entscheidende ist, dass in dieser Sicht die Welt der theologische Ort der von Christus zu seiner Kirche zusammengerufenen Jünger ist. Damit schließt *Gaudium et spes* unmittelbar an die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* an. Weil während des Konzils soviel darüber gestritten und diskutiert worden war, ist die bloße Tatsache, dass in *Lumen gentium* das Kapitel über das Volk Gottes dem Kapitel über die Kirche als Hierarchie vorangeht, in der Rezeption von *Lumen gentium* immer sehr stark betont worden. In gewissem Sinn aber ist es noch bemerkenswerter, wie die Kirche dargestellt wird: „Sie ist [...] gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Gott wird vor allem Schöpfer und Erlöser der Welt genannt, der als solcher in der Kirche auf besondere Weise erkannt wird und gegenwärtig ist (LG 2-4). Die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern sie ist ein Zeichen und ein Werkzeug von Gottes Sendung, durch die Gott die Menschheit und die Welt in sein eigenes Leben aufnimmt. *Gaudium et spes* radikalisiert diesen Gedanken dadurch, dass hier die Welt nachdrücklich theologisch qualifiziert wird:

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Promotion an der Katholischen Universität Nijmegen 1990 mit einer Arbeit über die Bedeutung der verschiedenen Arten von Befreiungstheologie für die universitäre Theologie: Sporen van de befrijdende God, Kampen 1990. Seit 2004 ist Borgman Direktor des Heyendaal Instituut der Radboud-Universität in Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Veröffentlichungen u.a.: Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I (London/New York 2003). Borgman ist Redaktionssekretär der Tijdschrift voor Theologie und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt zusammen mit Stephan van Erp: „Welche Botschaft ist das Medium?" in Heft 1/2005. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman-

Die Welt der Menschen also ist es, die dem Konzil vor Augen steht, „das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluss und zur Vollendung zu kommen." (GS 2)

„Présence au monde est présence à Dieu", „In der Welt gegenwärtig zu sein, bedeutet Gott gegenwärtig zu sein", dies war in den fünfziger Jahren der von Dominique Lacordaire (1802-1861) entlehnte Wahlspruch der französischen Bewegung der Arbeiterpriester. Zwölf Jahre, nachdem diese Bewegung auf Befehl von Rom gestoppt worden war, und zwar wegen der zu weit gehenden Neigung, sich „von den Zuständen und Nöten des heutigen Tages"[5] bestimmen zu lassen, wurde durch die Approbation von *Gaudium et spes* am 7. Dezember 1965 ihr Ausgangspunkt offiziell zum Ausgangspunkt der katholischen Kirche erklärt.

Die halbe Verwirklichung dieser Revolution

In der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die theologische Revolution, die *Gaudium et spes* bedeutete, nur selten in ihrem wirklichen Wert gewürdigt. Auf der Ebene der Praxis war der Einfluss des Dokuments groß; dies gilt gewiss für die Zeit unmittelbar nach dem Konzil. U.a. zusammen mit der Friedensansprache Papst Pauls VI. an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965, zusammen mit den Botschaften zum Abschluss des Konzils an die Regierenden, an die Intellektuellen und Wissenschaftler, an die Künstler, die Frauen, die Arbeiter, die Armen und alle, die leiden, zeugte die Konstitution davon, dass die katholische Kirche ein glaubwürdiger Partner im Gespräch über die Weltprobleme der zweiten Hälfte der sechziger Jahre war.
In dem Bemühen, die Resultate des Konzils auf eine Weise zu formulieren, die ihrem eigenen sozialen Kontext angemessen war, organisierte die lateinamerikanische Bischofskonferenz 1968 eine Versammlung in Medellín. Ausgehend von den Worten in *Gaudium et spes,* wonach „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind" (GS 1), bemühten sie sich zu verstehen, was in ihrem eigenen Kontext von Armut, Unterdrückung und Gewalt die in Wort und Tat gelebte Botschaft der Kirche sein müsse. Das Dokument, welches das Ergebnis dieser Zusammenkunft war, markierte den Beginn der Theologie der Befreiung, die, um es mit den Worten von Gustavo Gutiérrez zu sagen, die Solidarität mit den Armen als eine Weise der Kontemplation und des Horchens auf Gott betrachtete.[6] So wurden Gottes Gegenwart und Gottes Botschaft verbunden mit dem eigenen Lebenszusammen-

hang, und in eben diesem eigenen Lebenszusammenhang wurden Gottes Gegenwart und Gottes Botschaft erst wirklich gefunden.[7]
Durch Theologen außerhalb der Dritten Welt wurde die Theologie der Befreiung aber in hohem Maß als Ausdruck eines politisch-sozialen und sozial-ethischen Engagements und als deren Legitimation gewertet. Wie sehr Befreiungstheologen wie Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino sowie Leonardo und Clodovis Boff auch versuchten, die *theologische* Bedeutung der Befreiungstheologie sichtbar zu machen, so gründeten die meisten ihrer westlichen Kollegen deren Legitimität weiterhin auf die klassische theologische Arbeitsmethode. Infolge dieses Ansatzes wurde ein theologischer Inhalt, der erst auf dem Weg über die Analyse der Bibel und der kirchlichen Tradition aufgespürt worden war, erst danach in Verbindung gebracht mit konkreten Situationen. Bis zum heutigen Tag ist dieses Schema von großem Einfluss, wobei man selbstverständlich die Analysen sowohl der Bibel und der Tradition als auch der zeitgenössischen Situation mit Hilfe glaubwürdiger und aktueller Methoden zu erarbeiten versucht. Die fundamentaltheologische Frage, die *Gaudium et spes* impliziert, wird meist gar nicht gesehen, geschweige denn auf eine produktive Weise gestellt: Wie kann die zeitgenössische Situation theologisch erschlossen werden? Wie kann die Theologie, wie können Theologen die Welt, in der konkrete Menschen leben, auf eine verantwortliche Weise zur Sprache bringen als Ort, an dem Spuren Gottes sichtbar sind, Spuren Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender und von daher Gott selbst und Gottes Geschichte mit Menschen?[8] Theologen scheinen sich heute in zunehmendem Maße von dieser Frage abzuwenden, entweder weil sie der Orthodoxie gefährlich werden könnte, oder weil sie meinen, sie sei wissenschaftlich nicht zu beantworten, und weil sie sich unter dem Druck der heutigen akademischen Kultur auf das Studium, die Beschreibung und Erklärung religiöser Praktiken ausrichten. Nichtsdestoweniger ist gerade diese Frage offensichtlich ein wichtiger Teilaspekt der vergessenen Zukunft des Zweiten Vatikanischen Konzils, des Themas, um das es in diesem Heft von CONCILIUM geht.

In der Spur der Inkarnation

1985 erschien in Südafrika nach breit angelegten theologischen und kirchlichen Beratungen und inmitten der Krise, in der sich das Land damals befand, das sogenannte *KAIROS-Dokument* südafrikanischer Christen als ein theologischer Kommentar zur politischen Situation. Zwei Jahre später veröffentlichte der weiße südafrikanische Theologe Albert Nolan eine Reflexion über die Art, Theologie zu treiben, die notwendig sei, um ein solches Dokument zustande zu bringen. In seiner Schrift *God in South Africa* vollzog Nolan eine entschiedene Umkehrung der bekannten Idee, dass der Inhalt des Glaubens über die wechselnden Zeiten hin gleich bleiben müsse, dass aber die Formulierungen des Glaubens sich verändern und der Zeit anpassen müssen. Nach Nolan ist es die *Formulierung* des Glaubens, die gleich bleiben muss: Es musste immer die frohe Botschaft sein, die Menschen

in ihren konkreten Situationen Hoffnung auf Befreiung gab von dem, was sie gefangen hielt und unterdrückte. Der *Inhalt* des Glaubens aber müsse sich daran anpassen; und Nolan zeigte an biblischen Beispielen, dass die Glaubensgeschichte nicht durch ein und dieselbe inhaltliche Überzeugung zusammengehalten wurde, sondern durch eine in einer konkreten Situation immer neue hoffnungsvolle Ausrichtung auf Befreiung aus Leiden, Unterdrückung und Hoffnungslosigkeit.[9]

Nolans Ansatz geht ebenso wie z.B. der von Gustavo Gutiérrez letzten Endes zurück auf das Werk des französischen Theologen und Dominikaners Marie-Dominique Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir.* Es ist ein Zeichen des merkwürdigen Verlaufs der katholischen Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert, dass dieses wichtige und erneuerungskräftige Buch fast fünfzig Jahre lang ungedruckt blieb. 1937 wurde dieser Text von Chenu als Typoskript vervielfältigt und in äußerst beschränkter Auflagenzahl verbreitet. 1942 wurden das Buch und sein Autor verurteilt, und erst 1985 folgte seine wirkliche Publikation.[10] Was dieses Buch theologisch wichtig und kirchlich umstritten machte, ist der Blick auf die Theologie, die Chenu darin entfaltet. Theologie war für ihn letzten Endes Reflexion auf die zeitgenössische menschliche Situation und darauf, inwiefern Gott davon betroffen ist. Nach Chenu selbst war dies seine Interpretation der Ansicht des Thomas von Aquin, dass Glaube das Leben erlebt und Theologie die Welt studiert *sub ratione Dei,* in Bezug auf Gott. Außer Theologe war Chenu auch Historiker, und er zeigte, dass die großen theologischen Visionen der Vergangenheit keine in sich selbst geschlossenen Systeme waren. Es waren Formen von Reflexion auf die zeitgenössische Situation aus einer besonderen Spiritualität und im Rahmen einer ganz bestimmten Kultur. Gottes Offenbarung ist nicht ohne weiteres in der Bibel und in der kirchlichen Überlieferung zu finden, sondern in dem weitergehenden, auf immer neue Situationen reagierenden Glauben von Menschen und in den darauf gerichteten intellektuellen Reflexionen der Theologie. Diese zusammen machen die Tradition aus. Darum kann nach der Überzeugung von Chenu das, was hier und jetzt gläubig getan und theologisch gesagt werden muss, nur entdeckt werden, indem man die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums erkennt und deutet. Die Kirche muss sich seiner Ansicht nach immer aufs Neue befreiend inkarnieren in der Geschichte.[11]

Diese Sicht Chenus ist auch der Hintergrund des Ansatzes von *Gaudium et spes.* Diese Sicht stellt jedoch eindringlich die Frage nach der Identität von Glauben und Kirche. Wenn aber die christliche Botschaft sich nicht substantiell festlegen lässt, sondern gleichsam immer aufs Neue entstehen muss im Antworten auf die Zeichen der Zeit, was ist dann die Basis der Kontinuität dieses Glaubens? Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* weicht dieser Frage dadurch aus, dass sie den Eindruck erweckt, sie wende die gleichbleibende Lehre der Kirche nur auf die aktuelle Situation an. Chenu und Nolan, aber z.B. auch Schillebeeckx, lokalisieren Gottes befreiende Gegenwart letztendlich in der Schöpfung. Von Beginn an ist die Welt von Gott geschaffen im Blick auf Heil und Befreiung, und Jesus bringt diese Zielsetzung und Ausrichtung der Schöpfung ans helle Licht.[12] Es ist die

Aufgabe der Kirche, in der Spur Jesu dasselbe zu tun. Dies bringt Schillebeeckx letzten Endes zu der weitgehenden Schlussfolgerung, dass nicht Jesu Worte und Taten, sondern das Verhältnis zwischen den Worten und Taten Jesu einerseits und ihrem Kontext andererseits, gläubig gesehen, normativ seien. Gläubige hier und jetzt müssen nicht wiederholen, was Jesus gesagt oder getan hat, sie müssen sich vielmehr zu ihrem Kontext so verhalten, wie Jesus sich zu seinem eigenen Kontext verhalten hat. Es geht nach Schillebeeckx nicht um das Gleiche, sondern um das proportional Gleiche, das verhältnismäßig Gleiche.[13] Dies kann aber nahelegen, dass es einer immer aufs Neue wiederholten Inkarnation in der Kirche bedarf, einer jedesmal neuen Fleischwerdung in den jedesmal neuen Kontexten der menschlichen Geschichte, in denen „die Gesinnung, die Jesus Christus hatte" (Phil 2,5), zum Leben kommt. Der Gedanke, dass Gott immer wieder aufs Neue eine neue Initiative ergreifen muss, um den Glauben zu einer angemessenen Antwort auf eine Situation werden zu lassen, untergräbt aber die Einmaligkeit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und ihren bleibenden Wert für die Geschichte nach ihm. Der Gedanke, dass es jedesmal aufs Neue einer schöpferischen Initiative von Menschen bedarf, die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit der Kirche Gestalt verleihen, verdrängt die Einsicht, dass Glaube in christlichem Verständnis immer *Antwort* auf eine Initiative Gottes ist.

Die offene Frage nach der theologischen Epistemologie

Damit sind wir angekommen bei dem, was meines Erachtens die echte „vergessene Zukunft" von *Gaudium et spes* ist. Es ist die Frage einer heutigen theologischen Epistemologie: Wie deuten wir die Zeichen der Zeit „im Licht des Evangeliums"? Und was ist dabei die Rolle dieser Zeichen und was die Rolle des Evangeliums? Diese Fragen können in den wenigen Zeilen, die uns für diesen Artikel noch bleiben, nicht beantwortet werden. Sie fordern noch weitere tiefschürfende Reflexion und Studien. Es ist aber wohl klar, dass es jedenfalls Zeichen geben muss, die gedeutet werden können. Das bedeutet, dass Gottes Gegenwart in seiner Schöpfung und Gottes Inkarnation inmitten doppeldeutiger menschlicher Geschichte dem Gauben und der Theologie vorausgehen. Gottes rettende Gegenwart muss, theologisch gesprochen, gegeben sein und kann nicht das Produkt der theologischen Betrachtung oder des gläubigen Projektes sein. Dasselbe gilt für die Dynamik der Welt in ihrer Ausrichtung auf das Reich Gottes: Theologie ist nur sinnvoll, wenn das Reich Gottes, so wie Jesus es verkündet hat, tatsächlich im Anbruch begriffen ist. Zugleich bedarf es des „Lichtes des Evangeliums", um die Zeichen der Zeit wirklich als Zeichen von Gottes rettender Gegenwart zu sehen und sie als solche auch anderen sichtbar machen zu können. Ohne das Licht, das ausgeht von der Bezeugung eines lebenden Gekreuzigten, erscheint das, was, christlich gesprochen, ein Zeichen von Gottes anbrechender Rettung inmitten von Leiden und Tod ist, nur als *eine* der vielen willkürlichen Wider-

wärtigkeiten des menschlichen Schicksals, denen unsere Existenz nun einmal unterworfen ist. Wo Menschen von der Kirche her und als Kirche wirklich die Zeichen der Zeit als Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes sichtbar machen, dort erscheint die Kirche tatsächlich „gleichsam als das Sakrament, das heißt als das Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).

Inmitten aller auf die Theologie ausgeübten Pressionen, sich zu einer Religionswissenschaft umzuformen, muss sie daran festhalten, dass ihr in diesem Sinn geleisteter Beitrag für die Kirche ein unlöslicher Teil ihrer Aufgabe ist. Die Theologie steht weder im Dienst der Kirche, wie diese derzeit ist, noch steht sie im Dienst des Wunsches der Gesellschaft, eine größere Kenntnis von Religion und eines stärkeren Zugriffs auf Religion zu erlangen. Die Theologie steht letzten Endes im Dienst Gottes, der nach christlicher Überzeugung Befreier und Erlöser ist und als solcher zugleich immer schon der Schöpfer. Wie sehr die Welt dies auch zu verkennen scheint, so hat sie ihr Sein letzten Endes doch von dem Gott, der den Menschen Leben in Fülle gönnt und gibt. Die vornehmste theologische Aufgabe ist die Reflexion darüber, *auf welche Weise* dieses Paradox glaubwürdig gedacht werden kann.

[1] Zu dieser Charakteristik von Modernität vgl. Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* in: ders., Dits et écrits, Paris 1994, 562-578; hier: 568-570.

[2] Marie-Dominique Chenu, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie,* Paris 1979.

[3] Die Rückkehr zur Soziallehre der Kirche begann bereits mit dem Apostolischen Brief Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens* (14. Mai 1971) und wurde vollendet mit den Enzykliken Johannes Pauls II.: *Laborem exercens* (14. September 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30. Dezember 1981) und *Centesimus annus* (1. Mai 1991). In der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis conscientia* (22. März 1986) wird die kirchliche Soziallehre nachdrücklich als Alternative zur Theologie der Befreiung dargestellt; die Befreiungstheologie ist, wie noch deutlich erkennbar werden wird, bei ihrem Entstehen entscheidend durch den Impuls von *Gaudium et spes* bestimmt worden.

[4] Edward Schillebeeckx, *Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden,* Wien 1965.

[5] Zum Konflikt um die Arbeiterpriester vgl. François Leprieur, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers,* Paris 1989: Die zitierte Formulierung, die negativ gemeint ist, stammt aus der Enzyklika Pius' XII., *Humani generis* (12. August 1959), Nr. 11f.

[6] Vgl. Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today,* Maryknoll 1985; s. vor allem Kap. 2. Zu finden im Internet: www.dominicans.org/ecleary/crisis

[7] Dies ist schon deutlich zu erkennen bei Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (1972), Mainz ^{10}1992, aber es ist auch stark ausgearbeitet in ders., *Die historische Macht der Armen* (1983), München/Mainz 1984; ders., *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (1983), München/Mainz 1986.

[8] Vgl. mein Buch: *Sporen van de bevrijdende God,* Kampen 1990. In meinem Beitrag *Theology as the Art of Liberation: Edward Schillebeeckx's Response to the Theologies of the EATWOT,* in: Exchange 32 (2003), 98-108, zeige ich, dass Schillebeeckx eine wichtige Ausnahme in der westlichen akademischen Theologie bildete.

[9] Albert Nolan, *God in South Africa: The Challenge of the Gospel,* Kapstadt/Johannesburg 1987.

[10] Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985.

[11] Vgl. Christophe F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominque Chenu*, Montréal/Kingston 2001, 156-163. Siehe auch: Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu*, Paris 1964; ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966.

[12] Siehe vor allem: Edward Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978, 121-140: Rijk van God: Schepping en heil.

[13] Siehe vor allem Schillebeeckx' Abschiedsrede als Hochschullehrer: *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1989; später teilweise aufgenommen in: *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1989), Freiburg 1990. Schillebeeckx entlehnt diesen Gedanken übrigens von Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (1979), München/Mainz 1983.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vierzig Jahre danach

Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?

Hervé Legrand

Um die vom II. Vaticanum eingeleiteten ekklesiologischen Reformen angemessen beurteilen zu können, bedürfte es einer historischen und sogar interdisziplinären Annäherung. An dieser Stelle soll lediglich eine theologische Annäherung stattfinden, gemäß dem Ziel, das Johannes XXIII. dem Konzil vorgegeben hatte. In einer bemerkenswerten Intuition hatte er pastorale Reform und ökumenische Zielsetzungen miteinander verbunden.[1] Gleichzeitig eine Diözesansynode für Rom und eine generelle Reform des Kirchenrechts anzukündigen bedeutete, dass das *aggiornamento* auf dem Weg der Erneuerung der Diözesankirchen und der Stellung des katholischen Bischofs[2] in Verbindung mit einer ernsthaften Reform der Institutionen stattfände, die das Konzil vorzubereiten hätte.

Dieses Programm wurde zu dem der Bischöfe. Für die meisten stellte die „päpstliche Monarchie", identifiziert mit den Dogmen des I. Vaticanums, ein pastorales und missionarisches Handicap[3] und einen ökumenischen Stein des Anstoßes dar.[4] Ihre dauerhafte Sympathie dem „Einheitssekretariat" gegenüber bezeichnet die Verbindung, die sie zwischen Ökumene und Reform empfanden. Dies wird sich in ihrer Unterstützung für die bischöfliche Kollegialität kristallisieren, die als notwendiges Gleichgewicht zum I. Vaticanum angesehen wurde. Die Intuition von Johannes XXIII. wurde auf diese Weise vollkommen erfasst; aber wurde sie es auch in Bezug auf seine institutionellen Reformen? Es sieht weniger danach aus.

Das II. Vaticanum hat kaum auf die kirchenrechtliche Dimension der Reformen geachtet, die es durchführen wollte.

Von allen Dokumenten des II. Vaticanums hat allein die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* für ihre Umsetzung Sorge getragen, indem sie 49 (!) normative Vorschriften beinhaltet. In der Folge ist es fast ausschließlich das Dekret *Christus Dominus*, das zu dieser Methode greift, wobei es selber mehr Wünsche als Normen enthält.[5] Dies ist die Methode des ganzen II. Vaticanums, das *keine einzige* Plenumsitzung der Reform des *Codex* widmet. Es kritisiert die Kurie scharf, ohne Verordnungen zu ihrer Reform zu beschließen. Seine Wortwahl, bei der man 1135-mal die Vokabel *Kirche* findet und nur fünfmal den Begriff *kanonisches Recht*[6], zeigt deutlich, dass es vermieden hat, ein seiner Ekklesiologie entsprechendes Recht zu entwerfen. Liegt dies nur an der Tatsache, dass das damalige kanonische Recht, abgeschnitten von seiner reichen Geschichte, für die meisten - die von den verschiedenen Neuaufbrüchen beeinflusst und daher ihm gegenüber misstrauisch waren[7] - nur eine verengte Sicht der Ekklesiologie bot? Es liegt bei den Historikern, dieser Frage auf den Grund zu gehen.

Die Behandlung der bischöflichen Kollegialität, obwohl ein zentrales Element der institutionellen Reform des II. Vaticanums, bevorzugt den theologischen Diskurs zu Lasten des Rechts.

Die Konzilsmehrheit setzte ihr Vertrauen in die Theologen. Diese sahen in der Abstimmung zugunsten der Kollegialität „das Rückenmark des gesamten Konzils" und „das Gravitationszentrum des II. Vaticanums"[8]. Der spätere Kardinal Congar schreibt sogar, dass man mit dieser Abstimmung „das Gefühl gewann, dass es geschafft sei: das II. Vaticanum hatte das I. Vaticanum ausgeglichen [...], mit einer Mehrheit, die niemals unter 87 % abfiel."[9]

Ihm zufolge hatte das II. Vaticanum somit sein Ziel erreicht: „Dem Episkopat in der konkreten Verwaltung der Kirche mehr Bedeutung und Initiative zu verleihen, das bisher von einer gewissen Art der päpstlichen Primatsausübung dominiert wird, welche das Kurialsystem und den römischen Zentralismus umfasst"[10], ein System, an dem „alle anderen Kirchen Anstoß nehmen, die sich die Autorität des Papstes als absolutistisch und monarchisch vorstellen"[11]. Als Historiker der Institutionen gelang es ihm, diesen allgemeinen Optimismus ab dem folgenden Jahr zu dämpfen: „Allein die Zukunft und die Praxis werden zeigen, was diese Lehre von der Kollegialität sowohl für die Möglichkeiten des ökumenischen Dialogs, als auch für das Gleichgewicht zwischen der päpstlichen und der bischöflichen Funktion im Innern der katholische Kirche austragen wird. Sie werden uns auch sagen, ob der in *Lumen Gentium* enthaltene und in *Ad Gentes* wieder aufgenommene Ansatz zu einer Theologie der Ortskirchen ein Echo im Leben der Kirche gefunden haben wird und welche ökumenische Auswirkung dies haben wird."[12]

Gibt es nach vierzig Jahren Antworten auf seine Fragen? Was ist aus der *Kollegialität* geworden, dem Ausdruck des Willens der Bischöfe, an der generellen Ausrichtung der Kirche aktiv teilzuhaben? Wie steht es um das Statut der

Bischofskonferenzen, die dazu bestimmt sind, eine Partnerschaft innerhalb der Diözesankirchen ihrer Region und auch der Gesamtkirche zu erlauben? Und hat schließlich die *Rechtsreform* und diejenige der Kurie den Wünschen entsprochen, die das II. Vaticanum geäußert hatte? Die Antworten verteilen sich auf zwei Perioden, auf diejenige des Pontifikats von Paul VI. und auf die von Johannes Paul II.

Die erste Rezeption des II. Vaticanums: die Aufwertung des Episkopats und der Lokalkirchen, getreu dem Wortlaut des II. Vaticanums

Während des Konzils

Als Paul VI. die Stimmung unter den Bischöfen spürte, ergriff er ab November 1963 die Initiative, ihre Stellung aufzuwerten, indem er ihnen eine Reihe von „Fähigkeiten" „zugestand", welche sie teilweise von einer erstaunlichen Unterwerfung unter die römische Kurie befreite.[13] Ebenfalls durch ein *Motu proprio* kanalisierte Paul VI. den Wunsch des Episkopats, generell an der Festlegung der großen Zielsetzungen des Lebens der Kirche teilzuhaben, indem er eine Bischofssynode einrichtete[14], die „direkt und unmittelbar Unserer Autorität unterstellt" ist, weder über ihre Zusammensetzung, noch über ihre Tagesordnung (Nr. III) entscheidet und eine „zeitweilige und gelegentliche Autorität" (Nr. I) darstellt.
Als Paul VI. die Umsetzung des Konzils in die Hand nimmt[15], sind alle seine Reformen von ein und demselben Geist gekennzeichnet. Die Konzilsanträge werden in dem Sinne aufgenommen, dass die um ihren Bischof versammelte Ortskirche eine erste Aufwertung erfährt, ebenso wie das Episkopat in Beziehung zum Heiligen Stuhl, jedoch im unveränderten Rahmen einer „päpstlichen Monarchie", die als untrennbar mit den Dogmen des I. Vaticanums verstanden wird.[16]

Die Aufwertung der um ihren Bischof versammelten Diözesen

Ecclesiae Sanctae (1966) stellt eine wichtige Reform dar. Sie gibt dem Bischof neue institutionelle Partner innerhalb seiner Kirche: den Pfarrgemeinderat (Nr. 15) und den diözesanen Pastoralrat (Nr. 15). Sie setzt die ersten Wegmarken einer Erneuerung der Beziehungen zu den Ordensleuten (Nr. 22-40). Sie führt ein engeres gegenseitiges Verhältnis zwischen dem Bischof und seiner Kirche ein, indem sie das Amt des Bischofskoadjutors und des Auxiliarbischofs einbindet (Nr. 13-14) und eine Altersbegrenzung des Amtes einführt (Nr. 11). Und sie präzisiert schließlich das Statut der Bischofskonferenzen (Nr. 41). Jedoch ist auch weiterhin die gesamte Macht in den Händen des Bischofs konzentriert. Das Kapitel von *Lumen Gentium* über das Gottesvolk ist kaum rezipiert, wie sich an dem Schweigen über die Diözesansynode zeigt.

Die Aufwertung des Episkopats in seinem Verhältnis zum Heiligen Stuhl

De episcoporum muneribus (1966) ordnet, gemäß *Christus Dominus* 8, das Prinzip der Übertragung von Vollmachten durch den Papst an die Bischöfe dem Prinzip des päpstlichen Vorbehalts unter. Auf der prinzipiellen Ebene handelt es sich um eine wesentliche ökumenische und pastorale Reform. Von nun an verfügen die Bischöfe in ihren Diözesen über alle mit ihrem Amt verbundenen Vollmachten, wovon sich der Papst, im Interesse des Allgemeinwohls der Gesamtkirche, nur wenige vorbehält. Doch die Annahme dieser Norm wird kaum praktische Konsequenzen haben.

Jenseits der Diözese wird das Bischofsamt durch die Schaffung oder Bestätigung einer gewissen Anzahl von Institutionen aufgewertet. Die dort, wo sie nicht existierten, verpflichtend gewordenen Bischofskonferenzen werden nur mit einer bescheidenen Stellung in der Koordination der pastoralen Arbeit versehen. Sie wählen ihre Vertreter für die päpstliche Synode. An anderer Stelle werden sich, gemäß *Christus Dominus* 38,5 Vereinigungen von Bischofskonferenzen nach dem Bild der CELAM bilden. Mit einer konsultativen Vollmacht versehen, könnten sie das Bewusstsein der Regionalkirchen stärken. Derart würde eine gewisse Vielfalt in der Einheit gefördert, wie es durch die Patriarchate in der Alten Kirche geschah[17], was die Verwechslung von Katholizität und Universalismus verhindern würde.

Im Jahr 1967 entschied *Pro comperto sane,* dass zum *Plenum* eines jeden Dikasteriums normalerweise sieben Diözesanbischöfe gehören, auch ohne in Rom zu wohnen. Ebenfalls 1967 und durch dasselbe *Motu proprio* und eine neue Verordnung der römischen Kurie wird diese teilweise internationaler und erhält durch die offizielle Errichtung der neuen Sekretariate, insbesondere derer für die Einheit der Christen, für den interreligiösen Dialog und für Gerechtigkeit und Frieden, eine neue Ordnung. Auch wenn die Kurie somit neue Aufgabenbereiche erhält, durch die sie in besserem Kontakt zur Wirklichkeit der Ortskirchen steht, wird doch nichts an ihrem ekklesiologischen Statut verändert.

Die Reformen von Paul VI. – eine erhebliche Umgestaltung des vom I. Vaticanum ererbten Rahmens

Mit großen intellektuellen Vorbehalten und respektvoll gegenüber Personen hat Paul VI. so Reformen großen Umfangs durchgeführt, indem er die Konsultationsstrukturen verallgemeinert hat. Da sie jedoch die lokalen und regionalen Kirchen nicht zu Subjekten des Rechts und der Initiative innerhalb der Gesamtkirche machten, blieben ihre ökumenischen und pastoralen Auswirkungen bescheiden. In der Tat hielten sie auf allen Ebenen (derjenigen der Gemeinden, der Diözesen und der Gesamtkirche) monarchische Strukturen aufrecht[18]; gewiss durch die Beratungsfunktion gemildert, doch recht weit entfernt von den Anträgen auf Mitwirkung, Dezentralisierung und Kollegialität, die beim II. Vaticanum Indizien einer neuen christlichen Gemeinschaftsfähigkeit waren. Da sie dadurch wenig

wirksam waren, wurden diese monarchischen Schemata außerdem im Weberschen Sinn als kulturell „arbiträr", beliebig, empfunden.

Beliebig, da die absolute Macht der „Hierarchie"[19] gewisse säkulare Werte der europäischen Gesellschaften zwischen 1850 und 1950 zu bezeichnen scheint; einer Epoche, in der die Kirche wie auch der monarchische Staat einen ersten Modernisierungsschub rechtlicher und bürokratischer Art erlebt hat, der durch Rationalisierung, Zentralisierung und Uniformisierung[20] gekennzeichnet war. In den noch ländlichen, stark hierarchisch strukturierten und kaum gebildeten Gesellschaften, die sich sehr viel langsamer als heute und von oben her veränderten, hat das päpstliche Lehramt mit Kontinuität von Leo XIII. bis Pius XII. eine Ekklesiologie entwickelt, die „Regierende und Regierte", „Lehrende und Lernende", „Zelebranten und Zuhörer" einander gegenüber stellt und dabei ein kulturelles Ethos unterstützt, dessen Grundwerte Gehorsam und Autorität, kollektive Disziplin, Unveränderlichkeit der Riten und Lehren waren, verbunden mit der Ablehnung von Neuerungen.

In einer städtischen Gesellschaft jedoch, die gebildet, technisch komplex, in schneller Veränderung begriffen und von prinzipieller Gleichrangigkeit geprägt ist, scheint das vorangegangene Ethos eine beliebige Auswahl unter den christlichen Werten vorzunehmen. Außerdem erweist es sich als wirkungslos, wenn es darauf ankommt, die Innovation, die Teilhabe, die Initiative, die Partnerschaftlichkeit, die gemeinsame Beratung und Reformen zu fördern, die mehr ausgehandelt als aufgezwungen wären, während die Veränderungen, welche die wörtliche Wiederholung der Tradition nicht mehr erlauben, zur Auslegung zwingen.

Durch seine Grundentscheidung, das Kapitel über das Gottesvolk vor dasjenige über die Hierarchie (LG 2 und 3) zu stellen und durch seine Forderungen nach Synodalität und Kollegialität, nach Vermittlung zwischen den Verantwortungsbereichen „aller" und „einiger", oder „eines einzigen", hätte es das II. Vaticanum erlaubt, diese neue kulturelle Situation fruchtbar anzugehen, ohne jemals auf demokratische Abwege zu gelangen. In der Tat werden die konzeptionellen Entscheidungen der Rechtsreform, die Johannes XXIII. als notwendig ansah, nur die rechtlichen Modelle universaler Gültigkeit bestätigen, die erneut im letzten Abschnitt des Pontifikats von Johannes Paul II. gefördert wurden.

Der Autor

Hervé Legrand OP, geb. 1935, studierte Philosophie, Kirchenrecht und Theologie in Paris (Saulchoir), Straßburg, Rom und Athen. Er ist Professor emeritus an der Theologischen Fakultät von Paris, wo er u.a. das Institut Supérieur d'Etudes oecuméniques leitete. Gegenwärtig ist er Mitglied in der Kommission der französischen Bischöfe zum Dialog mit der orthodoxen Kirche, im ständigen lutherisch-reformierten Dialogkomitee sowie Gründungsmitglied der internationalen Arbeitsgruppe „Saint Irénée" für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen. Anschrift: 20, rue des Tanneries, Paris, Frankreich. E-Mail : hervelegrandop@yahoo.fr.

Die zweite Rezeption des II. Vaticanums unterstreicht die Vorrechte der Universalkirche gegenüber den Ortskirchen und dem Episkopat

Nach dem Willen von Johannes XXIII. sollte der Codex erneuert werden, um das *aggiornamento* des Konzils umzusetzen. Tatsächlich entfernt sich der CIC von 1983 - und sogar der CCEO von 1990 - durch seine Systematik und sein Vokabular, als auch durch die enge Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst, die in ihm bestätigt wird, von den pastoralen und ökumenischen Zielsetzungen, deren Entfaltung die Konzilsväter unter dem Namen der Kollegialität gewünscht hatten.[21]

Der Aufbau des Codex von 1983 kennt die Aufwertung der Ortskirchen nicht und erschwert das Verständnis der Gesamtkirche als Gemeinschaft von Kirchen

In seinem zweiten Buch, das äußerlich *Lumen Gentium* treu bleibt, das mit dem Gottesvolk beginnt, nimmt der Codex des Kirchenrechts im ersten Teil das Statut der Gläubigen, der Kleriker und Laien in den Blick und behandelt im zweiten Teil (Abschnitt I) die höchste Autorität in der Kirche und das Bischofskollegium. *Nachdem* er also von den Bischöfen gehandelt hat nimmt er ihre Diözesen in den Blick, die er systematisch Teilkirchen nennt (2. Teil, Abschnitt II). Der Codex legt somit ekklesiologisch zuerst fest, was Laien und Kleriker, ein Papst und das Bischofskollegium, die Bischofssynode, das Kardinalskollegium, die römische Kurie und die Apostolischen Nuntii sind, bevor er festgestellt hat, was eine Ortskirche ist! Eine solche Entscheidung im Aufbau erlaubt nicht mehr zu denken, dass die Gesamtkirche eine Gemeinschaft von Kirchen ist und führt ebenfalls dazu, wie wir sehen werden, dass die Gemeinschaft der Bischöfe von der Gemeinschaft der Kirchen[22] losgelöst wird, was logischerweise gleichzeitig zu pastoralen und ökumenischen Sackgassen führt.

Im Gegensatz zum II. Vaticanum, das in der Diözese einen Teil (portio) der Kirche sieht, neigt der Codex dazu, sie zu einem Teilbereich (pars) der Universalkirche zu machen

Die Wahl der Wortneuschöpfung „Partikularkirche" zur technischen und systematischen Bezeichnung der Diözesen hat beträchtliche ekklesiologische Auswirkungen, denn das II. Vaticanum sieht in ihnen einen in sich vollständigen Teil (*portio*) der Kirche, womit es ablehnt, sie als in sich unvollständige Teilbereiche (*pars*) zu verstehen, die nicht das Wesen der Kirche selber in sich trügen. Die Verwendung eines von der Wurzel *pars* abgeleiteten Begriffes, um sie zu bezeichnen, birgt daher das Risiko, ein theologisch unzureichendes Verständnis des Verhältnisses zwischen den Diözesen und der Gesamtkirche zu bewirken. Auf lateinisch, in den romanischen Sprachen, wie auch auf deutsch und englisch ist *partikular* der lexikographische Gegensatz zu *universal.* Selbst unabsichtlich be-

wirkt eine solche Option schlicht und einfach die Unterordnung der Partikularkirchen unter die Universalkirche. Sie als in sich vollständige Teile anzuerkennen hätte sie mit vollem Recht als Partner in der Kirche eingeordnet, was der offenkundigen Absicht des II. Vaticanums entspräche.

Der erneuerte Codex unterstreicht die Autorität des Heiligen Stuhls über die Bischöfe und jeden einzelnen von ihnen

Nach der Lehre von *Lumen Gentium* 27 sind die Bischöfe „Stellvertreter und Gesandte Christi" und „nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen". Der Codex schweigt über dieses Thema und reserviert es für den Papst als „Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche" (can. 331). So gibt es selbst für die Bischöfe „[g]egen eine Entscheidung oder ein Dekret des römischen Papstes [...] weder Berufung noch Widerspruch" (can. 333, § 3); ebenso gilt: „Sache des Papstes ist es, gemäß den Erfordernissen der Kirche die Weisen auszuwählen und auszurichten, in denen das Bischofskollegium seine Aufgabe hinsichtlich der Gesamtkirche kollegial ausüben soll." (can. 337, § 3). Die Formulierungen ihres *Treueeides* seit 1987[23] und diejenigen des neuen Rechts geben ihnen gegenüber dem Papst eine Stellung, die nach den Kanonisten dem eines Generalvikars gegenüber seinem Bischof gleichkommt.[24] Bleibt man so dem Buchstaben des II. Vaticanums treu?

Der Rechtskodex der Ostkirchen von 1990

Obwohl er das Konzept der Kirche *sui iuris* einführt, verstärkt dieser Codex die verwaltungstechnische Uniformisierung der Kirchen. Er vermischt so heterogene kanonische Traditionen wie die byzantinische und äthiopische oder die armenische und syro-indische miteinander. Er tut es trotz der Vorbehalte der Orientalen gegen die Latinisierung auf lateinisch.[25] Und schließlich hat der Papst ihn allein in Kraft gesetzt, ohne die Oberhäupter dieser Kirchen hinzuzuziehen[26] und gewisse Bestimmungen erweitern noch seine Primatsvollmachten.[27] Es ist jedoch festzuhalten, dass die Stellung des Diözesanbischofs in diesem Codex besser gewahrt ist als in demjenigen der Lateiner.[28]

Die Reform der römischen Kurie bestätigt ihre Vorrechte als Instrument des Primats

Nachdem sie beim Konzil einer harschen Prüfung unterzogen wurde, hat die Kurie seitdem einen unvergleichlichen Bedeutungszuwachs erfahren. Der neue Codex bestätigt sie als Instrument des Papstes bei den „täglichen" Regierungsgeschäften der Kirche[29], genau wie *Pastor Bonus* (1988), der ihre letzte Reform darstellt. Ihr Personal hat sich mehr als verdoppelt, die Anzahl ihrer Bischöfe hat sich vervierfacht (von etwa zwanzig zu Zeiten Pius' XII. auf mehr als 80 heute, eine Art ständige Synode ...). Ihre Mitarbeiter und die Diözesanbischöfe sind in gleicher Anzahl vertreten.[30] Außerdem lassen die verschiedenen Dikasterien ihre Dokumente oft vom Papst in besonderer Form bestätigen, sie machen

selber Theologie oder Geschichte[31], während die päpstliche Lehre niemals so reich ausgestattet gewesen ist.[32] Der Wunsch der Konzilsväter, das Prinzip der Subsidiarität stärker verankert zu sehen, hat nur eine anfängliche Umsetzung erlebt.[33]

Zwischen 1992 und 2000 findet die römische Kurie ihre Zentralstellung wieder

Hier ist nicht der Ort, die Entscheidungen zu analysieren, welche die Bischöfe und Theologen, die beim II. Vaticanum gemeinsam herausragende Rollen gespielt hatten, auf ihre angestammten Plätze verweisen. Unter Absehung vom Schicksal der einzelnen Theologen[34] werden wir uns darauf beschränken, die mehr strukturellen Entwicklungen aufzuzeigen.

- Beschränkung der Mitsprache der Diözesansynoden (1997)

Die *Instruktion über die Diözesansynoden,* gemeinsam herausgegeben von den Kongregationen für die Bischöfe und für die Evangelisierung der Völker, untersagt ihnen, einfache „an den Heiligen Stuhl gerichteten Voten" zu formulieren, sofern sie „von der fortwährenden Lehre der Kirche oder dem Päpstlichen Lehramt abweichen bzw. disziplinäre Fragen betreffen, die der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind". Die Ortskirchen sind also nur in sehr begrenzter Weise Rechtssubjekte. Selbst im disziplinarischen Bereich, wo viele Angelegenheiten frei sind, müssen sie die Übereinstimmung mit der „Universalkirche" pflegen.[35]

- Schwächung der unbedeutenden Stellung der Bischofskonferenzen (*Apostolos suos* und *Ad Tuendam Fidem,* 1997)

Lumen Gentium 23 erwartete von den Bischofskonferenzen eine legitime Vielfalt in der Kirche, entsprechend den altkirchlichen Patriarchaten; ein Wunsch, den ihre ursprüngliche kanonische Stellung ihnen nicht zu verwirklichen erlaubte. Für *Apostolos suos* hängt selbst ihre Existenz vom Handeln des Heiligen Stuhls ab, der sie einrichtet und ihre Befugnisse bestimmt (Nr. 13 und 20[36]). Er entzieht ihnen das authentische Lehramt, das sie nach can. 753 des lateinischen Codex - außer im Fall notwendiger Einstimmigkeit - ausübten.[37] Von den „in der Bischofskonferenz versammelten" Bischöfen wird erwartet, dass sie dafür Sorge tragen, „dem Lehramt der universalen Kirche zu folgen und es in angemessener Weise zu dem ihnen anvertrauten Volk gelangen zu lassen." (Nr. 21). Kurz, eine Übermittlungsstelle der Lehre des Heiligen Stuhls zu sein[38], der sich die ausschließliche Kontrolle der Auslegung des christlichen Glaubens in den Kulturen der ganzen Welt vorbehält.

- Die Möglichkeit, die katholische Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen, wird ausgeschlossen (*Communionis notio,* 1992).

Getreu der patristischen Theologie stellte *Lumen Gentium* 23 fest: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche", was es erlaubt, sie als eine Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen, ein Vorschlag von großer ökumenischer Bedeutung. Die Kurie[39] weist diese Interpretation zurück, und zwar sowohl in der Praxis als auch in der Theorie. Den ersten ausgeführten Beleg

für diese Haltung findet man in *Communionis notio:* „Die Universalkirche ist eine ontologisch und chronologisch jeder einzelnen Partikularkirche vorausgehenede Wirklichkeit."
Eine solche Behauptung ist sicherlich zutreffend, in dem Sinne, dass keine Kirche sich katholisch nennen kann außerhalb der Gemeinschaft der Gesamtkirche, außerhalb der Verknüpfung von *Traditio* und *Receptio,* welche die *Catholica* in Raum und Zeit ausmacht. Aber die Fortsetzung des Textes ist weniger überzeugend:

„In der Tat geht nach den Vätern der Kirche die eine und einzige Kirche [...] ontologisch der Schöpfung voraus, und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. [...]
Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis, LG 23) *untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche* (Ecclesiae in et ex Ecclesia)" (CN 9).

Wieder aufgenommen in *Apostolos suos* (1997) und in der *Geheimnote* der Glaubenskongregation (2000), bereitet dieser Gedankengang jedoch weiterhin einige Schwierigkeiten.
Die erste Schwierigkeit: Zieht die ontologische Vorrangigkeit der Universalkirche vor jeder „einzelnen Partikularkirche" ihre Vorrangigkeit gegenüber *allen* Teilkirchen nach sich? Dies würde zwingend zu der Vorstellung führen, dass die Existenz der Universalkirche bereits allen konkreten Abläufen des Bekennens und der Sakramente *vorausgehen* könnte, die sie setzen, und *unabhängig* von eben diesen Abläufen wäre, das heißt abgesehen von den Gläubigen und den Sakramenten des Glaubens. Eine solche Kirche wäre nur mehr ein „geistiges Konstrukt"[40], für das kein zwingender Grund vorläge, nicht einmal durch die Präexistenz der Kirche im Plan Gottes, welcher die Gleichzeitigkeit der Kirche und der Kirchen einschließen könnte. Dieselbe Abstraktion lässt sie hinzufügen, „das Bischofskollegium [sei] eine Wirklichkeit, die dem Auftrag, einer Teilkirche vorzustehen, vorgeordnet ist" (ebd.), und die zahlreichen Bischöfe ohne Diözese als Beleg anführen.[41]
Die zweite Schwierigkeit: Die „Stellung der Universalkirche als Mutter gegenüber den Partikularkirchen" würde diesen Vorrang begründen. Die Mutterrolle der Kirche in Bezug auf den Glauben der Gläubigen ist in der Tradition gut belegt[42], ebenso wie die Mutterschaft einer Gründerkirche gegenüber der von ihr gegründeten Kirche. Die Idee einer Mutterschaft der Universalkirche gegenüber allen Ortskirchen jedoch scheint niemals erwogen worden zu sein.[43]
Die dritte Schwierigkeit: Diese Rede von einer universellen Mutterschaft in Verbin-

dung mit derjenigen einer ausschließlichen Identifikation der katholischen Kirche mit der Universalkirche verlässt - wie in der *Geheimnote*[44] - die ekklesiologische Tradition, die uns mit der orthodoxen Kirche gemein ist.[45] Steht man nicht insbesondere durch die Behauptung, der Nachfolger Petri sei „schon ‚von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche gehörig" (CN 13) in der Gefahr, den Bischof Roms zu einer Art Universalbischof zu machen?
Zusammengenommen erklären diese Schwierigkeiten wahrscheinlich die allgemeine Ablehnung, welche diese Lehrentwicklung von Seiten der Theologenschaft erfährt.[46] Ganz konkret begründen sie auch diejenige des Kardinals Kasper, der eine Verwechslung der Mütterlichkeit der Universalkirche mit derjenigen der Kirche von Rom fürchtet:

„Vollends problematisch wird die Formel, wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, de facto *mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muß es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen."*[47]

Zusammenfassung

Diese vorläufige Bilanz soll mit einer Feststellung abgeschlossen werden: Nach der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger[48] scheint es so, dass weder von der einen noch von der anderen Seite neue Elemente beigebracht worden wären. Wie ist also abschließend das Schicksal der vom II. Vaticanum ausgegangenen Reformen zu beurteilen?
Zu unterstreichen ist die Weite der Reformen: Liturgie und Wort Gottes sind für alle zugänglich; der Ökumenismus hat volles Hausrecht; der interreligiöse Dialog ist legitimiert (dank Johannes Paul II.); ein System der beratenden Funktionen wurde allgemein eingesetzt; die Mentalitäten haben sich sehr gewandelt, ebenso wie das öffentliche Ansehen der Kirche.
Eine wesentliche Frage bleibt jedoch: Haben die Reformen des II. Vaticanums ihr ursprüngliches Ziel erreicht, nämlich die Irrtümer des I. Vaticanums zu korrigieren? Es ist förderlicher, sich diese Fragen zu stellen, als einen Streit darüber anzufangen, ob der Buchstabe oder der Geist des Konzils respektiert wird. Wenn nämlich die Kollegialität auf mehr „affektive als effektive" Weise ausgelegt wurde, wobei das Haupt alles ohne sein Kollegium tun kann, Letzteres aber nichts ohne sein Haupt; wenn alle Instanzen, mit denen die Pfarrer, der Bischof und der Papst versehen wurden, rein beratend bleiben; wenn die Gemeinschaft der Kirchen in der Gemeinschaft der Kirche aufgeht, so kann man sich fragen, ob die Absichten (und nicht etwa der „Geist") des II. Vaticanums tatsächlich umgesetzt wurden. Den eingeleiteten Reformen gelang es nicht, die pastoralen und ökumenischen Sackgassen zu beseitigen, die fortbestehen.

Auf der pastoralen Ebene verfolgten die Reformen die Absicht, universell gültig zu sein und waren daher gezwungen, von „gesetzlich-bürokratischer" Art zu sein; sie sind selten örtlich an die Millionen von Gläubigen angepasst, die in den verschiedensten Kulturen zuhause sind. Ein solches Reformschema hat es weder dem Papst - die Reisen von Johannes Paul II. verfolgten ein anderes Ziel - noch der Kurie mit ihrer eigenen Autorität erlaubt, sich auf die Kirchen zu zentrieren, um ihnen zu helfen, Lösungen zu erarbeiten, die sie allein erstellen könnten. Das angewandte Schema hat die Kirchen auf die römische Kurie zentriert, die Gesetze erlässt - manchmal bis ins letzte Detail - und auf universelle Weise kontrolliert, wodurch sie Gefahr läuft, die Handelnden vor Ort aus ihrer Verantwortung zu entlassen. Daraus folgen wiederkehrende Probleme, die mit den Autoritätsmodellen, der Auswahl der Bischöfe, der so variablen Stellung der Frau und der Ausbildung des Klerus zusammenhängen.[49] Die universelle Kollegialität wird diese Probleme nicht besser lösen können als die Kurie. Die Schaffung großer kontinentaler Verbände würde Lösungsansätze beisteuern[50], sofern ein Klima des Vertrauens und der Geduld entstünde.[51]

Auf ökumenischer Ebene würde eine Entwicklung in diese Richtung auf lange Sicht und sofern andere Bedingungen erfüllt sind, gute Voraussetzungen für die Vereinigung der Christen schaffen, da die uniforme Kirche sich in der Geschichte als der einen Kirche entgegengesetzt erwiesen hat.[52] Auf ökumenischer wie auf pastoraler Ebene sind die dringenden Schritte identisch: an einer theologischen Erneuerung und epistemologisch am Kirchenrecht zu arbeiten und vor allem die Hermeneutik des I. Vaticanums noch vor der des II. Vaticanums zu überarbeiten.

[1] Osservatore Romano vom 26.-27. Januar 1959: „Das Konzil hat nicht nur das Wohl des christlichen Volkes zum Ziel [...], es will auch eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit sein."

[2] Die Arbeiten von Angelo Roncalli über den hl. Karl Borromäus hatten ihn darauf vorbereitet, so zu denken.

[3] Die von *Pastorale munus* (November 1963) übertragenen Rechte lassen in diesem Punkt keinen Zweifel.

[4] Paul VI. selber wird sagen, dass der Papst „das schwerste Hindernis auf dem Weg der Ökumene" sei, in: *Ansprache im Sekretariat für die Einheit*, 1967. In *Ut unum sint* 95 bittet Johannes Paul II. in diesem Punkt um die Mithilfe der anderen Christen.

[5] Das Dekret schließt damit, ihre Erarbeitung einem kommenden Codex zu überlassen, da es selber unter der Nr. 8 nur die verbindlichen Normen bietet. Die anderen Dekrete beschränken sich auf Vorsätze (PO 20 und AG 16 und 29).

[6] LG 45, AG 19, CD 44, OT 16, AA 1.

[7] Bezeichnet der Erfolg von Msgr. J. De Smedt, der in einem Zug „den Triumphalismus, den Klerikalismus und die Verrechtlichung" verurteilte, nicht eine im Zeitgeist liegende Vermischung von Verrechtlichung und Recht?

[8] Ohne seine Quellen zu nennen, schreibt Kardinal Eyt die erste Aussage U. Betti und die zweite A. Wenger zu: *„La collégialité épiscopale". Le deuxième concile du Vatican 1959-1965* (Coll. de l'Ecole Française de Rome 113) Rom 1989, 54.

[9] Yves Congar, *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Paris 1964, 44.

[10] Ebd., 37.

[11] Yves Congar, *Le concile au jour le jour*, Paris 1963, 18.

[12] Yves Congar, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris 1966, 134.

[13] Motu proprio *Pastorale Munus*, in: AAS 56, 1964, 5-12. Um den Text nicht unnötig zu belasten, werden die Dokumente von nun an mit ihrem lateinischen Titel zitiert, ohne Bezug auf die Acta Apostolicae Sedis. Man findet sie in meinen weitergehenden Untersuchungen *Les évêques, les Eglises locales et l'Eglise entière*, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 85 (2001), 461-509 und *La théologie des Eglises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 88 (2004), 461-496. Vgl. auch die Schriftenreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

[14] *Apostolica sollicitudo* (1965).

[15] Im Januar 1966 schafft das Motu proprio *Finis concilio* die zentrale nachkonziliare Kommission, die kein von den Konzilsvätern geschaffenes Fortsetzungskomitee darstellt - die Umsetzung des Konzils und seine Interpretation liegen beim Papst.

[16] Yves Congar hatte diese Möglichkeit erahnt: Das II. Vaticanum „bekräftigt so oft das päpstliche Primat und das Dogma des I. Vaticanums, dass es durchaus möglich ist, dass es in der ersten Zeit den Widerstand der Orthodoxen eher verstärkt, als ihn auszuräumen" - ders., *Le concile au jour le jour*, aaO., 47. Antonio Acerbi schreibt: „Die Anerkennung der Autorität der Bischöfe über die Universalkirche zeigt sich [im Codex] in keinerlei Rechtsbestimmung, die außerhalb der Autorität stünde. Diese bleibt ‚absolut' oder ‚reine Monarchie', wie man möchte" - ders., *Per una nuova forma del ministero petrino*, in: ders., (Hg.), Il ministero del papa in prospettiva ecumenica, Milano 1999, 308.

[17] LG 23 drückt einen dahingehenden Wunsch aus.

[18] Obwohl sie journalistisch ist, scheint eine Bemerkung des Kardinal Schotte, des Generalsekretärs der Bischofssynode, bezeichnend zu sein: „Die Bischöfe sind niemandem Rechenschaft schuldig, außer dem Papst. Und der Papst hat niemandem Rechenschaft abzulegen als Jesus allein", in: The Tablet, 17. November 2001, 1630.

[19] Man benutzt diesen Ausdruck in seinem technischen Sinn nach der Definition von Henri Morel als „politisches Regime, bei dem der Inhaber der an seine Person gebundenen Macht alle Befugnisse in seiner Hand vereint und ohne jegliche Kontrolle herrscht", in: *Dictionnaire de philosophie politique*, hg. von Ph. Raynaud und S. Rials, Paris 1996, 1.

[20] Der Sieg des Ultramontanismus beim I. Vaticanum, die erstmalige Festlegung des kanonischen Rechts 1917, die Uniformierung der Liturgie (Abschaffung des gallikanischen Ritus), der Theologie (Erfolg des „Denzinger", antimodernistische Unterdrückung), des Klerus (allgemeine Einführung des kleinen und großen Priesterseminars, ständiges Tragen der Standeskleidung) usw. bilden eine erhellende Parallele.

[21] Obwohl er im II. Vaticanum nicht vorkommt, benutzt man diesen Begriff, um die Absicht der Mehrheit zusammenzufassen.

[22] Wolfgang F. Rothe hat diese Systematik scharfsinnig so beschrieben: „Sie beinhaltet die Vorrangigkeit des Konzepts der Einzelkirche vor dem der Diözesankirche, des Episkopats in der apostolischen Sukzesson über das Diözesanepiskopat und schließlich der Universalkirche über die Partikularkirche" - ders., *Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche*, in: Forum Katholische Theologie 18 (2002), 224-232.

[23] Dort liest man den folgenden Schwur: „Ich ..., ernannter Bischof von ... werde der heiligen apostolischen römischen Kirche und dem höchsten Pontifex, dem Nachfolger des hl. Apostels Petrus im Primat und Stellvertreter Christi, [...] stets treu ergeben und gehorsam sein. [...] Ich werde darauf bedacht sein, die Rechte und die Autorität der römischen Pontifices (Päpste)

auszudehnen und zu verteidigen; ebenso die Vorrechte ihrer Gesandten und Statthalter (procuratores). [...] Ich werde zu den vorher festgelegten Terminen oder festgelegten Gelegenheiten Rechenschaft über mein pastorales Mandat beim Heiligen Stuhl ablegen und nehme sehr gerne seine Mandate oder Ratschläge an und werde sie mit Eifer in die Tat umsetzen."

[24] Georg Bier beendet so seine Habilitationsschrift *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32), Würzburg 2001, 376. Der Kanon 480 sieht Folgendes vor: „Der Generalvikar und der Bischofsvikar müssen den Diözesanbischof über alle wichtigeren Amtsgeschäfte, einerlei ob sie noch zu erledigen oder bereits erledigt sind, unterrichten und dürfen niemals gegen den Willen und die Absicht des Diözesanbischofs handeln."

[25] Eine nicht unbegründete Befürchtung, vgl. das - nicht ausgeführte - Dekret vom 4. März 1998, das beschließt, alle in Polen tätigen rechtmäßig verheirateten griechisch-katholischen Priester in die Ukraine auszuweisen und sie durch zölibatäre lateinische bi-rituelle Priester zu ersetzen. Text in: Istina 44 (1999), 278-289.

[26] Die päpstliche Approbationsformel der Konzilsdokumente des II. Vaticanums hätte als Vorlage dienen können: vgl. Giuseppe Alberigo, *Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sancto edocta.* Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips, Gembloux 1970, 291-319.

[27] Gemäß can. 412 des CCEO, der aus dem lateinischen Codex übernommen ist, gilt: „Alle Religiosen sind dem Papst als ihrem höchsten Oberen unterstellt, dem Folge zu leisten sie auch kraft des Gehorsamsgelübdes verpflichtet sind." Mehr noch, can. 1008, § 1: „Der Papst hat die oberste Verwaltung und Verfügung über alle zeitlichen Güter der Kirche", was in § 2 präzisiert wird: „Das Eigentum an den zeitlichen Gütern der Kirche steht unter der obersten Autorität des Papstes jener juristischen Person zu, die die Güter rechtmäßig erworben hat." Die Festsetzung eines Höchstwertes für die Entäußerung eines Eigentums hätte eine Formulierung vermeiden können, die von dem orthodoxen Mönchtum falsch verstanden werden wird.

[28] Vgl. Hervé Legrand, *L'évêque éparchial. Quelques évaluations ecclésiologiques et œcuméniques des options systématiques du CCEO,* in: Ius vehiculum caritatis 2004, 117-144.

[29] Diese *cura cotidiana* leitet sich aus can. 349 ab.

[30] Zahlen aus den Umfragen in den 60 und dann 156 vom *Annuario Pontificio* 1954 und 2004 der Kurie gewidmeten Seiten. Auf etwa 2500 Diözesen entfallen nunmehr etwa 2400 Kurienmitarbeiter.

[31] So erklärt die acht Dikasterien gemeinsame Instruktion über die Mitarbeit der gläubigen Laien am Amt des Priesters (1997) mit Schärfe „die theologisch gewisse Lehre und die jahrhundertealte Praxis der Kirche, nach der der einzig gültige Spender [der Krankensalbung] der Priester ist" (Art. 9, § 2). Nach Antoine Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du 3e siècle à la réforme carolingienne,* Lyon 1942, wurde sie oft von einem Mitglied der Familie vorgenommen, und zwar mit einem vom Bischof gesegneten Öl.

[32] Seine *Insegnamenti* erreichen jedes Jahr einen Umfang zwischen 4000 (1982) und 5000 Seiten (1988).

[33] Ein Beispiel: Während man die Entscheidung darüber den Gemeindepfarrern, bei Bedarf mit Unterstützung des Generalvikars, hätte überlassen können, antwortet der Päpstliche Rat für die Auslegung der Gesetzestexte 1992, als er wegen eines *dubium* bezüglich der Möglichkeit für Mädchen, als Messdienerinnen zu dienen, angefragt wird, zustimmend, was das Prinzip „nach den zukünftigen Instruktionen des Heiligen Stuhls" angeht. Vier Voraussetzungen dafür werden ausgeführt in: AAS 86,1994, 541-542.

[34] Die Schaffung der internationalen Theologenkommission (1969) hat nicht alle Erwartungen erfüllt, so dass *Ad Tuendam Fidem* (1998) sich gezwungen sieht, „den Glauben der katholischen Kirche gegen die Irrtümer zu verteidigen, [...] insbesondere bei denen, die sich ernsthaft mit den Disziplinen der heiligen Theologie beschäftigen" [Einleitungssatz].

[35] *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, n. IV, 4, AAS 89, 1997, 706-727.

[36] Nr. 20: „damit aber diese Tätigkeit [ihres vereinten Hirtendienstes] für die einzelnen Bischöfe rechtmäßig und verbindlich ist, ist das Eingreifen der höchsten Autorität der Kirche erforderlich, die durch das allgemeine Recht oder durch besondere Anordnungen bestimmte Entscheidungen der Bischofskonferenz überlässt."

[37] Nr. IV, Art. 1: „Damit die Lehraussagen der Bischofskonferenz [...] ein authentisches Lehramt darstellen und im Namen der Konferenz veröffentlicht werden können, ist es notwendig, dass sie von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden, oder dass sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidrittelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt wurden, die *recognitio* des Apostolischen Stuhls erhalten." Dies ist im geltenden Recht die einzige Forderung nach Einmütigkeit.

[38] Die *recognitio* des Heiligen Stuhls soll außerdem sicherstellen, dass die „lehramtliche Antwort" der Bischöfe „mögliche Aussagen des universalen Lehramtes nicht mit Vorurteilen belegt, sondern diese vorbereitet." (Nr. 22, gegen Ende).

[39] Mit dieser Formulierung sei hier in aller Kürze darauf hingewiesen, dass die hier analysierten Lehren nicht den Glauben als solchen betreffen, auch wenn sie nicht leicht genommen werden dürfen.

[40] Nach Kardinal de Lubac ist „eine als vor oder außerhalb aller Teilkirchen existierend vermutete Universalkirche ein geistiges Konstrukt", in: ders., *Les Eglises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, 54. Er hat sich darin beispielsweise von den Kardinälen Congar und Kasper bestätigt gesehen.

[41] So die Fußnote 55 von *Apostolos suos* (AAS 90, 1998, 650): „Bekanntlich gibt es viele Bischöfe, die nicht die Leitung einer Teilkirche innehaben, aber doch bischöfliche Aufgaben wahrnehmen." Sie machen 43 Prozent des Episkopats aus, viele mit absoluter Weihe, trotz des 6. Kanons des Konzils von Chalkedon.

[42] Vgl. Karl Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles* (Unam Sanctam 46), Paris 1964.

[43] Der Titel „Mater et magistra" aller Gläubigen bedeutet etwas anderes (vgl. IV. Lateranense, can. 2, 4, 5, 236, und II. Lyonense, can.1). Allein Clemens VI. von Avignon (1342-1352) behauptete, dass „[d]ie römische [und nicht die universale] Kirche die Kirchen der Patriarchen, Metropoliten, Kathedralen und aller Ränge aller Arten einsetzte, die in ihrer Mitte existieren. Ihrem Hirten und Meister, dem römischen Pontifex, steht die volle Verfügungsgewalt über alle Kirchen, kirchlichen Ränge, Dienste und Güter zu", zit. n. Rinaldi, *Annales* (Ed. Theiner, Bd. 25, 350).

[44] Nr. 10: „Es muss immer klar bleiben [...] dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist."

[45] An Anselm von Havelberg, der ihm von „Rom, der heiligsten Mutter aller" spricht, antwortet Niketas von Nicomedia (1136): „Wir verweigern der römischen Kirche nicht das Primat unter ihren Schwestern", in: PL 118, 1217 und 1219; der Patriarch Johannes X. Camateros antwortet ebenso an Innozenz III.: „Wo findest du, dass Christus in den heiligen Evangelien gesagt hätte, dass die Kirche der Römer eine allgemeine Mutter sei? [...] Die Kirche der Römer nimmt den ersten Rang unter Schwestern ein, die gleich an Würde und von demselben Vater geboren sind", in: PL 214, 757.

[46] Von den dreißig Ekklesiologen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, zeigte sich ein einziger überzeugt; die Liste wurde hauptsächlich erstellt nach Arturo Cattaneo, *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in: Antonianum 77 (2002), 503-539.

[47] Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreer/G. Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen, München

1999, 32-48, hier 44.

[48] Man findet eine ausgezeichnete Zusamenfassung dieser in drei Schritten geführten Debatte in: Kilian McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, in: Theological Studies 63 (2002), 227-250.

[49] Verlassen wir die allgemeinen Einschätzungen: In Frankreich nehmen die Ordinationen seit 70 Jahren ab. Seit Jahren wird nur noch ein neuer Priester pro Diözese ordiniert. In weniger als zehn Jahren werden viele höchstens noch zehn Priester haben. Die Aufrufe, ein universell gültiges Modell zu erstellen, haben keinerlei Wirkung gezeigt.

[50] In *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, zeigt sich Joseph Ratzinger für diese Perspektive aufgeschlossen (siehe die Seiten 141-143). In der Tat führt die Kollegialität des Codex von 1983, indem sie das Bischofskollegium von der Gemeinschaft der Kirchen abtrennt, zu einer nicht praktikablen Innovation, einem Kollegium von 4500 Bischöfen, die mit einer falschen Gleichrangigkeit ausgestattet sind, die ohne Bezug zum Gewicht und den Problemen der Kirchen sind. Derselbe Verfasser hatte von vornherein die universale Konzeption abgelehnt und bereits die „entscheidende Bedeutung" der regionalen Kollegialität unterstrichen, was nicht national bedeutet, vgl. ders., *La collégialité, développement théologique*, in: Guilherme Barauna (Hg.), *L'Eglise de Vatican II* (Unam Sanctam 51 c), Paris 1966, 786.

[51] In diesem Sinne bat Kardinal Silvestrini beim Konsistorium 2001 um „mehr Spielraum für die Instanzen der Partikularkirchen und mehr Vertrauen in sie; dies ist für ein gutes Regieren notwendig", in: Il Regno 46 (2001), 12, 363.

[52] Nachdem er Hans Dombois zitiert hat mit der Aussage: „Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann" (Hans Dombois, *Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*, in: Martin Roesler/Oscar Cullmann [Hg.], Begegnung der Christen. Festschrift O. Karrer Stuttgart ²1960, 395) kann Joseph Ratzinger selber schreiben: „Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt [...] Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus - alles das sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind" - Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, aaO., 142. Er verweist erneut auf Dombois S. 220.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Die Zeichen der Zeit

José Comblin

Ein mehrdeutiger Sinn

Der Terminus „Zeichen der Zeit" wurde von Papst Johannes XXIII. und vom Zweiten Vatikanischen Konzil in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht, und nicht immer wurde der Unterschied klar genug herausgestellt. Das Verhältnis dieser beiden Bedeutungen ist bis heute nicht genügend geklärt. In erster Linie beziehen sich die „Zeichen der Zeit" auf Ereignisse und Situationen der aktuellen westlichen Gesellschaft oder auf darin sich vollziehende Veränderungen. Wie und warum können diese Veränderungen Zeichen sein? Dieser Frage werden wir uns im Folgenden zuwenden. In zweiter Linie gibt es einen Bezug zu Mt 16,3, d.h. zu den endzeitlichen Zeichen, den Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt. Texte wie etwa die Ansprachen des Papstes neigen dazu, diese beiden Bedeutungen miteinander zu vermengen, so, als ob die Veränderungen der Gesellschaft einen eschatologischen Sinn hätten. Wie wäre das möglich? Wie war es psychologisch möglich, die beiden Bedeutungen miteinander in Verbindung zu bringen und damit in den Veränderungen der Gesellschaft Zeichen des Reiches Gottes zu erkennen?

Anscheinend war dies damals nicht problematisch. Man schenkte einer möglichen Differenz zwischen beiden Begriffen keinerlei Aufmerksamkeit. Für uns heutzutage ist gerade dies problematisch. Damals deutete man die „Zeichen der Zeit" in dem Sinne, dass sich die Kirche vom Traum der „Christenheit" (d.h. einer vom Christentum beherrschten Gesellschaft; d. Übers.) verabschieden und der neuen Gesellschaft anpassen müsse. Aber warum sollte sie sich der neuen Gesellschaft anpassen? Was damals anscheinend kein Problem war, stellt sehr wohl eines für uns heute dar.

Kein Zweifel ist daran möglich, mit welcher Absicht das Konzil den Ausdruck „Zeichen der Zeit" benutzte. Das Konzil wollte damit zum Ausdruck bringen, dass man erkannt hat, dass es die Geschichte gibt, dass sich die Kirche innerhalb der Geschichte bewegt, dass die Epoche der Christenheit bereits vorüber ist und dass sich die Kirche der Moderne öffnen muss. Jahrhunderte lang hatte die Kirche die Moderne verurteilt in der Hoffnung, dass eines Tages die Christenheit wiederkäme. Heute ist es an der Zeit, die Wirklichkeit anzuerkennen: Es existiert eine neue Welt. Dieser allgemeine Sinn ist sehr klar.[1]

Was nicht völlig überzeugt, ist die Theologie, die man bemüht, um diese Option zu formulieren. Warum greift man auf den biblischen Begriff „Zeichen der Zeit"

zurück? Die Zeichen der Zeit beziehen sich in der Bibel auf die Endzeit. Wären demnach also die Anpassung der Kirche an die Moderne und deren Akzeptanz durch die Kirche Bestandteil der christlichen Eschatologie? Und in welchem Sinne?

Der Begriff „Zeichen" ist vieldeutig. Wir können auf der Skala seiner Bedeutungen zwei unterschiedliche Pole erkennen.

Die erste Bedeutung von „Zeichen" ist Signal, Warnung. Ein Zeichen geben heißt Aufmerksamkeit erregen, auf die Anwesenheit einer Wirklichkeit hinweisen, die wichtig ist, aber nicht gesehen wird. In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck in den Ansprachen der Päpste, die das Thema aufgegriffen haben. Die Zeichen waren hier Situationen, Fakten und Strukturen, die eine Veränderung in der Gesellschaft anzeigen - eine Veränderung, deren man sich bewusst werden muss, denn sie könnte eine Gefahr in sich bergen. Diese neue Wirklichkeit erfordert eine Antwort.

Natürlich setzt die Einführung des Begriffs „Zeichen" unausgesprochen voraus, dass sich die Kirche selbst verändern kann und dass die Veränderungen innerhalb der Kirche durch die gesellschaftlichen Veränderungen gerechtfertigt werden können. Die innerkirchlichen Veränderungen können mit den Veränderungen in der Welt in Beziehung gebracht werden. Denn bis dahin war es die herrschende Auffassung gewesen, dass sich die Kirche nicht verändere und unempfänglich für die Veränderungen in der Welt bliebe; dass sie sich in sich selbst verschließen müsse, um nicht angesteckt zu werden und der Versuchung zu unterliegen, sich ebenfalls zu verändern.

Um welche Zeichen der Zeit ging es nun konkret? Was stellte ein Alarmsignal, einen Ruf nach Aufmerksamkeit oder sogar nach einem Richtungswechsel dar? Das wird nicht ausdrücklich gesagt, aber wir können uns aufgrund des Prozesses ein Bild davon machen. Es ist ein Zeichen, dass die Kirche die Herrschaft über die Christenheit verloren hat; dass sich die Gesellschaft den Direktiven der Kirche nicht mehr unterwirft. Natürlich war dies schon lange Zeit - schon seit dem 16. Jahrhundert - offenkundig, aber die Monarchen bewahrten die Etikette. Sie waren sehr religiös und verfolgten eine völlig unchristliche Politik in einem üppigen religiösen Gewand. Der Klerus ließ sich darauf ein, denn er setzte auf das Bündnis mit den Königen, um Kontrolle über die Gesellschaft auszuüben oder die Illusion aufrechtzuerhalten, dass die Christenheit immer noch existiere. Dann kam die Französische Revolution, die als eine vorübergehende Turbulenz interpretiert wurde, die nicht von Dauer sein könne. Es gelte nur, auszuharren, stark zu bleiben, und alles würde wieder zur Normalität zurückkehren. Die Kirche würde ihre Macht zurückerobern. Dies war die Vorstellung des 19. Jahrhunderts. Das Zweite Vatikanische Konzil sollte diesen Illusionen ein Ende setzen. Die Christenheit würde nicht wiederkehren, und es sei notwendig, mit der Moderne zu leben.

In Brasilien war die Illusion, eine neue Christenheit entstehen zu lassen, mehr als deutlich. Als mit dem Entstehen der Republik im Jahr 1889 die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde, verstanden Bischöfe und Klerus diese Situa-

tion nicht als Einladung, sich selbst zu verändern. Sie sahen kein Zeichen, bzw. sie sahen das Zeichen, das darauf verwies, dass man sich weder ändern noch von der Welle der Veränderungen mitreißen lassen könne. Es sei notwendig, zu widerstehen und darauf zu hoffen, dass diese neue Gesellschaft auf der Basis der Republik an sich selbst zugrunde ginge, durch ihre eigene Verderbtheit zerstört werde. Wenn die Kirche die Herrschaft über die Welt verloren hatte, dann war dies ein vorübergehender Zustand, eine Übergangszeit, ähnlich wie die Verfolgungen des Römischen Reiches, die der Kirche zu neuem Ruhm verhalfen. Dies war die vorherrschende Meinung.

In einem zweiten Sinne zeigt das Zeichen der Zeit die einzuschlagende Richtung und die notwendigen Veränderungen an. Johannes XXIII. benutzte den Ausdruck „Zeichen der Zeit" auch und vielleicht sogar überwiegend in diesem Sinne. Denn für ihn gab es in der aktuellen Welt bzw. der Moderne gute Elemente. Die gesellschaftlichen Veränderungen waren ihm zufolge nicht ausschließlich schlecht. Es tat Not, die Welt mit größerem Optimismus zu betrachten, was für ihn hieß, sie unvoreingenommener zu sehen.

Doch die Betrachtung der modernen Welt allein stellte noch kein Zeichen im Sinne von Johannes XXIII. dar. Sie konnte nämlich zur genau gegenteiligen Haltung führen. Seit der Französischen Revolution hatten alle seine Vorgänger die moderne Welt als Feind und Versuchung gesehen. Auch die Betrachtung des Machtverlustes der Kirche war an sich noch kein Zeichen, denn dieser Machtverlust konnte auch anders gedeutet werden. Die Kirche sei zwar unterdrückt und auf einen kleinen Rest zusammengeschrumpft, doch dieser Rest sei im Besitz der Verheißung einer großartigen Zukunft. Dies war die Interpretation vieler konservativer Kreise nach der Französischen Revolution.

In der Linie Johannes' XXIII. wollte die Konzilsmehrheit die guten Elemente der Moderne anerkennen. Sie befürwortete die Veränderungen der modernen Welt und fällte über deren Projekte sowie über viele bereits verwirklichte Intentionen ein günstiges Urteil. Gleichwohl lenkte sie die Aufmerksamkeit auch auf die noch nicht gelösten Probleme und beklagte den geringen Spielraum, den man der Kirche gewährte.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bietet eine Aufzählung der Veränderungen der Moderne. Dabei handelt es sich keineswegs um eine wissenschaftliche, soziologische Abhandlung; es ist vielmehr eine Auflistung der am meisten ins Auge springenden Aspekte ohne jeden wissenschaftlichen Anspruch: Wissenschaften und wissenschaftliche Vernunft, wirtschaftliche Entwicklung, gesellschaftlicher Wandel, Menschenrechte - all dies wurde unter einem optimistischen Blickwinkel betrachtet, was der in der damaligen Christdemokratie vorherrschenden Weltsicht entsprach.

Gaudium et spes ist ein Dokument, dessen Abfassung sich einem christdemokratischen Umfeld verdankt. Es bedeutete die Akzeptanz der liberalen Freiheiten und der Demokratie im Sinne des damaligen Wohlfahrtsstaates bzw. eines Kapitalismus, der durch eine von der sozialdemokratischen und christdemokratischen Mehrheit in Europa erzwungene Sozialgesetzgebung gezähmt wurde. Es verstand

sich von selbst, dass dies auch das Modell war, das in den zurückgebliebenen Ländern Spanien und Portugal durchgesetzt werden sollte, wo man noch nicht so weit war. Unausgesprochen verbarg sich dahinter die Auffassung, dass die Klassenkämpfe durch den Wohlfahrtsstaat überwunden werden könnten.

All dies entsprach der Auffassung der führenden „progressiven" Bischöfe Westeuropas. Genau in diesen Gesellschaften verloren die Kirchen an Einfluss. Dennoch gestand die Konzilsmehrheit ausdrücklich oder implizit ein, dass das Problem darin bestand, dass die Kirche sich dieser Situation einer gemäßigten Moderne nicht angepasst habe. Und deshalb stellte diese Situation der westlichen Welt ein Zeichen dar. Sie war ein Zeichen dafür, dass irgendetwas in der Kirche nicht gut lief und dass die Lösung in einer besseren Anpassung der Kirche an die moderne Gesellschaft und einer Anerkennung vieler ihrer Werte läge.

Die Konservativen meinten, dass alle Probleme von der Welt herrührten, dass das Übel in der Welt zu suchen sei und dass man die aktuelle Welt deshalb bekämpfen müsse. Sie konnten sich in ihrer Argumentation darauf berufen, dass die Kirche genau in jenen Ländern Schwierigkeiten habe, die die Moderne akzeptiert hätten. Dort, wo die Kirche der Idee der Christenheit treu geblieben sei, nämlich in Spanien und Portugal, hielten sich fast alle Menschen noch treu an die Lehren der katholischen Kirche. Doch die vorherrschende Fraktion war die aus Nordeuropa, und diese fand, dass das Übel bei der Kirche zu suchen sei, die nicht angepasst sei. Und sie meinte, dass die Situation der modernen Welt, die der Kirche Probleme bereite, ein Alarmsignal und auch ein Hinweis dafür sei, welcher Weg einzuschlagen wäre: sich auf die Werte der Moderne einzulassen und mit ihr zusammenzuwirken.

War diese Haltung vom Evangelium inspiriert oder eher vom Wunsch bedingt, in der westlichen Gesellschaft verlorenes Terrain wieder gut zu machen? Wollten die Bischöfe des Konzils der Spur des Evangeliums folgen oder die verloren gegangene Macht der Kirche wiedererlangen? Das ist nicht so klar zu entscheiden. Wir dürfen annehmen, dass Johannes XXIII. selbst eher vom Evangelium motiviert war, doch das kann keineswegs von allen Protagonisten der Konzilsmehrheit gesagt werden. Das Problem war, dass sie so sehr davon überzeugt waren, die Sache des Evangeliums sei identisch mit der Sache der Kirche und die Kirche zu fördern sei gleichbedeutend mit der Verkündigung des Evangeliums, dass sie sich ihrer tatsächlichen eigenen Motivation selbst nicht bewusst waren.

Es spricht sehr viel dafür, dass die Motivation der Konzilsmehrheit letztlich

Der Autor

José Comblin, geb. 1923 in Brüssel, studierte in Belgien, Brasilien und Chile. Priesterweihe 1947, Promotion 1950. Er lehrte Theologie an verschiedenen theologischen Fakultäten Europas und Lateinamerikas und war in Chile, Brasilien und Ecuador als Seelsorger tätig. Veröffentlichungen auf deutsch u.a.: Das Bild vom Menschen. Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1987); Der Heilige Geist. Gott, der sein Volk befreit (Düsseldorf 1988). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Krisenerfahrungen in der Geschichte des Christentums" in Heft 3/2005. Anschrift: Caixa Postal 13, Bayeux 58306-970 PB, Brasilien.

dieselbe war wie die der Konzilsminderheit: der Triumph und die Rettung der Kirche. Beide Parteien hatten eine verschiedene Auffassung vom Weg dahin, doch das Ziel war dasselbe.

Wie muss man die Tatsache verstehen, dass die gesellschaftlichen Veränderungen als Zeichen der Zeit, d.h. als eschatologische Zeichen, als Zeichen der Ankunft des Reiches Gottes gedeutet wurden? Die gesellschaftliche und kulturelle Situation und die Moderne für sich genommen konnten noch nicht den Stellenwert eines eschatologischen Zeichens haben. Die Moderne an sich bringt nichts davon zum Ausdruck. Sie existiert einfach und kann auf sehr unterschiedliche Weise interpretiert werden, oder sie ist einfach da, ohne irgendeine Deutung zu erfahren.

Was machte es möglich, dass die Moderne als Zeichen der Zeit aufgefasst werden konnte? Es mag das Licht des Evangeliums oder eine christliche Inspiration gewesen sein. Doch es kann auch die Sorge um die Zukunft der Kirche gewesen sein. Aus den Konzilstexten geht dies nicht klar hervor. Die Quelle kann das Evangelium oder die Situation gewesen sein - so etwas wie das Zeichen für den Überlebensinstinkt der Institution. Alle Unternehmen und Institutionen müssen auf Anzeichen von Veränderungen achten, die sie dazu zwingen, ihre eigenen Programme zu ändern. War es dies, was auf dem Konzil geschah, oder stand wirklich die Inspiration des Evangeliums dahinter? Was die Sache noch komplizierter macht, ist, dass das Verständnis der Bischöfe vom Evangelium nicht ausdrücklich formuliert und offen zu Tage lag, dass es unbewusst blieb und dass es alle von Amts wegen gewohnt waren, eine erbauliche Darstellung ihrer Vorhaben und Entscheidungen zu präsentieren. Wir können den öffentlichen Reden nicht trauen, denn diese geben wieder, wie die Bischöfe sich selbst entsprechend ihrer gesellschaftlichen Position darstellen wollten. Ihre ständige Sorge ist es, dass die Kirche erfolgreich sei. Die dauernde und strenge Kontrolle der Ortskirchen durch Rom ist wesentlich von diesem Aspekt bedingt. Niemals stellt man einem Bischof die Frage, ob in seiner Diözese das Evangelium gelebt wird, man fragt ihn ständig bloß nach messbaren Ergebnissen.

Wenn wir die Zeichen der Zeit im Sinne des Evangeliums, d.h. im eschatologischen Sinne auffassen, dann sind sie zu allen Zeiten festzustellen; immer werden Zeichen der großen Umwandlung der Welt vom Reich des Teufels zum Reich Gottes sichtbar. Zu allen Zeiten muss man der Zeichen der Zeit gedenken und sie zu deuten versuchen, um zu wissen, was gerade jetzt zu tun ist, damit die von Jesus angekündigten Zeiten Wirklichkeit werden. Diese Zeichen der Zeit beziehen sich nicht speziell auf die Moderne, aber sie sind zu allen Zeiten gegenwärtig.

Es hat den Anschein, als habe Johannes XXIII. den Ausdruck „Zeichen der Zeit" in diesem evangeliumsgemäßen bzw. eschatologischen Sinne benutzt, als er sagte, nun sei die Zeit der Barmherzigkeit und nicht der Verurteilungen, und als er sagte, man müsse die kulturellen Formen und das kulturelle Gewand der neuen Kultur der Welt anpassen. Auf diese Weise relativierte er jedwedes kulturelle Gewand, das die Kirche im Lauf der Jahrhunderte angelegt hatte.

Wollte der Papst etwa sagen, dass es Zeiten gebe, in denen es zu verurteilen gelte

und in denen man eine Kultur in vollkommenem Gegensatz zur Kultur des Landes aufrechterhalten müsse? Dies war keineswegs der Fall. Seine Rede könnte dies auf den ersten Blick nahe legen, doch es ist klar, dass er nicht so dachte. Er akzeptierte den Weg der Verurteilung für keine Zeit. Es gab eine Zeit, in der das Evangelium die Rechtfertigung der Inquisition, der Kämpfe gegen die Häretiker und so fort zuließ. Es gab eine Zeit, in der das Evangelium sagte, es sei notwendig, innerhalb einer unbeweglichen Kultur zu verharren mit dem Ergebnis, dass man eine in die Gesellschaft eingeschlossene Gegenkultur schuf.

Woran dachte der Papst also? Er meinte, dass die Kirche in diesen Zeiten der Veränderung die Chance habe, zum gelebten Evangelium zurückzukehren. Er wollte sagen, dass man den Augenblick der Unsicherheit und Unbestimmtheit nutzen solle, jenen Augenblick, in dem sich die Kirche nicht mehr sicher sei, auf dem richtigen Weg zu sein. Er sei die Chance, sich auf das Evangelium Jesu zu besinnen, das ein Evangelium der Barmherzigkeit und des Dienstes und nicht der Herrschaft sei. Doch es versteht sich, dass er als Papst dies nicht in dieser Form zum Ausdruck bringen konnte. Dies würde ja bedeuten, dass die Kirche lange Zeit nicht dem Weg Jesu gefolgt wäre. Dies kann kein Papst eingestehen.

Er wollte also sagen, dass es jetzt an der Zeit sei, zum Evangelium Jesu zurückzukehren. Er wollte sagen, dass es Zeiten gebe, in denen sich Durchbrüche eröffnen, in denen einige Änderungen möglich werden, und dass das Evangelium sich diese Momente zunutze machen könne. Es gibt Zeiten, in denen sich die Institution Kirche stärker am Evangelium orientieren kann. Er wusste, dass dies nicht immer möglich war, aber dass es nun eine mögliche Durchbruchstelle für das Evangelium gab.

Es gibt in der Tat solche Augenblicke. In Brasilien hatten wir eine solche verschenkte Chance. Als mit der Ausrufung der Republik (1889) die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde, war die kirchliche Hierarchie überrascht und perplex. Da meldete sich P. Julio Maria, ein berühmter Missionar und der erste Redemptorist Brasiliens, zu Wort. Julio Maria war ein glänzender Rechtsanwalt gewesen, bevor er mit 47 Jahren Ordensmann wurde. Bald wurde er zu einem berühmten Redner und erwarb sich hohes Ansehen in der Gesellschaft. P. Julio schrieb und lehrte, dass diese Trennung von Kirche und Staat eine Gnade Gottes und ein Zeichen sei: Wenn die Kirche vom Staat unabhängig sei, könne sie anerkennen, dass die wahren Christen die Armen sind, und ihr Handeln an ihnen orientieren, anstatt ihr Heil von den Mächtigen zu erwarten. Er entdeckte ein Zeichen der Zeit.

Wie wir wissen, dachten die Bischöfe nicht im Traum daran und arbeiteten vielmehr einen Plan zur Wiedererlangung der verlorenen Macht aus. Sie bedienten sich dabei der Werkzeuge, die die Republik allen Bürgern zugestand. Sie verstanden es nicht, die Zeichen der Zeit zu entdecken.

Die Zeichen der Zeit bei Matthäus 16,3

Alles deutet darauf hin, dass Johannes XXIII. von den Zeichen der Zeit im Sinne von Mt 16,3 reden wollte. Die Zeiten, von denen er sprach, waren nicht speziell die Zeiten der Moderne oder der herrschende Kulturtyp unserer Epoche. Er spielte in erster Linie auf die eschatologischen Zeiten an. Er wollte sagen, dass wir uns in den Zeiten der Ankunft des Gottesreiches befinden, eines Reiches der Barmherzigkeit und des weltweiten Rufs. Zugleich glaubte er, dass die historische Stunde günstig sei, um die Zeichen des Gottesreiches zu verkünden. Der Papst wollte jedoch keine exegetische Auslegung von Mt 16,3 liefern; dies war nicht seine Aufgabe.

Es ist interessant, explizit herauszuarbeiten zu versuchen, was es mit den Zeichen der Zeit auf sich hat, von denen Jesus sprach.

Der Kontext ist der Kampf der Autoritäten Israels gegen Jesus. Sie erwarteten die Ankunft eines Messias, der sie in ihrer Macht und in ihren Privilegien bestätigte. Jesu Anklage lautet nun, dass diese Autoritäten die Zeichen der Zeit nicht zu deuten verstünden. Um welche Zeiten handelt es sich? Ganz offensichtlich um die messianische Zeit. Die Pharisäer und Sadduzäer erwarteten den Messias, aber *ihren* Messias.

Jesus verkündet die Ankunft des Reiches Gottes. In diesem Reich ist kein Platz mehr für Pharisäer und Sadduzäer. Es wird keinen Tempel mehr geben, kein Gesetz, keine Heiligkeit, die durch den Menschen selbst erworben werden könnte. Die Sadduzäer und Pharisäer verstanden sehr gut, dass Jesus ein Reich Gottes verkündete, in dem es keinen Platz mehr für sie geben würde. Sie würden in diesem Reich nicht die Herrschaft ausüben können. Deshalb können sie die Zeichen nicht anerkennen: Sie können diese messianischen Zeiten nicht akzeptieren, und deshalb sträuben sie sich dagegen, die Zeichen anzuerkennen.

Die Zeichen der Zeit machen deutlich, dass die Zeit der Herrschenden und ihres gesamten religiösen Systems bereits abgelaufen ist. Es gibt keine Zeit mehr für dieses System, das sie aufrecht erhalten wollen, weil dieses System ihre Macht sichert.

Jesus kennt zwei radikal entgegengesetzte Zeiten: Die Zeit des herrschenden religiösen Systems und die Zeit des Reiches Gottes. Jesus meinte nicht, dass diese neuen Zeiten bereits das Ende der Welt seien. Die neuen Zeiten sind die Zeiten, die uns vom Ende der Welt trennen und in denen der Weg Jesu das Gesetz ersetzt, aus dem die in Israel Herrschenden eine Macht und ein Privileg gemacht hatten.

Dieser Text beeinflusste das Denken Johannes' XXIII. Auch er verkündete das Ende einer Epoche mitsamt allem, was sie ausmachte, und den Beginn einer neuen Epoche. Diese neue Epoche ist nicht völlig neu. Sie ist von der Neuheit Jesu und seines Weges geprägt. Die neue Epoche ist der Beginn der Epoche Jesu. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Johannes XXIII. an die Religion der Gegner Jesu gedacht oder dieses System mit dem in der katholischen Kirche vorherrschenden System verglichen hätte. Er kündigte neue Zeiten an, und diese Zeiten

sind genau jene, die Jesus beschrieben hat. In seiner Denkstruktur war implizit eine Analogie zwischen dem System der Gegner Jesu einerseits und dem katholischen System der letzten Jahrhunderte andererseits vorhanden. Doch diese Analogie dürfte ihm nicht bewusst gewesen sein. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte es sich für einen Papst nicht geziemt, darauf in einer offiziellen Rede anzuspielen.

Sowohl Johannes XXIII. als auch das Konzil wiederholen bis zum Überdruss, dass das Neue, das sie errichten wollen, nichts an den grundlegenden Strukturen der katholischen Kirche ändere. Sie vermeiden stets jegliche Anspielung auf institutionelle Veränderungen. Und sie bekräftigen, dass die gesamte Institution unveränderlich bleiben müsse. Es war klar, dass die Partei der Konservativen sehr stark war und die Bischöfe, ja sogar den Papst selbst einschüchterte. Weder der Papst noch die Bischöfe wollten dieser Partei entgegentreten.

Sie erweckten den Eindruck, als wollten sie sich selbst davon überzeugen, dass einige oberflächliche Veränderungen der Lehre und Änderungen der persönlichen Beziehungen eine Antwort auf die Zeichen der Zeit sein könnten. Das Konzil war sehr furchtsam und eingeschüchtert, da die konservative Partei sehr stark, überheblich und anmaßend war. Die Mehrheit war der Überzeugung, dass man ihnen zahllose Zugeständnisse machen müsse, damit sie einige oberflächliche Veränderungen akzeptierten, die die Machtstrukturen in der Kirche überhaupt nicht antasteten und an der totalen Herrschaft des Klerus über die Laien, d.h. das christliche Volk, keineswegs rüttelten. Die Reformer erreichten viel weniger, als sie dachten. Doch es war immerhin ein erster Schritt und eine Hilfe für alle, die innerhalb der Kirche eine Rückkehr zum Evangelium Jesu gegen einen kompletten bürokratischen Apparat anstrebten, der sich im Lauf der Jahrhunderte gebildet hatte. Doch dieser erste Schritt war noch sehr weit von den Hoffnungen des christlichen Volkes entfernt.

Die Konzilstexte über die Zeichen der Zeit

Die Konzilstexte über die Zeichen der Zeit bleiben sehr vieldeutig. Es handelt sich im Einzelnen um *Gaudium et spes* 4, 11, 44b; *Presbyterorum ordinis* 9b; *Unitatis redintegratio* 4; *Apostolicam actuositatem* 14c. Der Text, der den anderen - in zweien von ihnen findet sich nicht ausdrücklich der Terminus „Zeichen der Zeit", sie enthalten aber vergleichbare Formulierungen - als Orientierung zu dienen scheint, ist *Gaudium et spes* 4.

Grundsätzlich sind hier die Zeichen der Zeit die derzeitige Welt, die moderne Welt, die neue Situation der Welt, die Gesamtheit der Phänomene der derzeitigen Welt mit ihren Errungenschaften und Problemen. Die Zeichen werden beschrieben, als handle es sich um objektive Fakten einer Welt, die sich außerhalb der Kirche befindet, um Fakten, die auf objektive Weise betrachtet werden könnten. Warum soll man aber eine soziologische Erhebung Zeichen der Zeit nennen? Die Daten werden vermutlich durch den Blick des Glaubens, der sie beurteilt, zu

Zeichen der Zeit. Wie aber kann der Glaube eine historische Situation so beurteilen, als ob er die Fähigkeit objektiver Betrachtung hätte, um eine Welt außerhalb seiner in den Blick zu nehmen?

Es ergeben sich in der Tat einige Schwierigkeiten. Zunächst kann die Beschreibung der modernen Welt gar nicht objektiv sein. Wir können keinen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen, um diese mit unparteiischem Blick zu betrachten. Wir befinden uns in der Welt; das gilt auch für die Kirche wie für alle Menschen. Folglich urteilen alle von ihrem Standpunkt in der Geschichte aus. Jede Sicht der Welt ist subjektiv. So entspricht die Beschreibung der modernen Welt und ihrer Probleme der Sichtweise der europäischen Bourgeoisie, der Sichtweise der christdemokratischen und sozialdemokratischen Parteien. Es ist die Sichtweise derer, die grundsätzlich mit diesem System übereinstimmen. Ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, waren die Bischöfe ideologisch von der zu jener Zeit in Westeuropa dominierenden politischen Partei geprägt. Sie sahen nicht, dass die in *Gaudium et spes* dargebotene Sicht der Welt ideologisch ist, der Überzeugung einer bestimmten Partei entspricht und nicht den Anspruch wissenschaftlicher Objektivität erheben kann. Auf diese Weise bemerkten die Bischöfe nicht, dass sie schlicht und einfach das politische Regime Westeuropas legitimierten. Sie interessierten sich, wenn überhaupt, dann nur am Rande und aus der Sicht des Westens für den Rest der Welt oder für die Beziehungen Westeuropas zu diesem Rest der Welt.

Unbewusst ist der Episkopat von der Sichtweise der Bourgeoisie der kapitalistischen Gesellschaft geprägt, vor allem der Westeuropas. Das Konzil machte sich die Sichtweise der Bourgeoisie seiner Zeit zu eigen. Bereits in die Beschreibung der zeitgenössischen Gesellschaft fließen ein Urteil und eine Parteilichkeit mit ein. Bereits die Beschreibung enthält das Urteil und das Programm für die Praxis. Man könnte sagen, dass nach der Betrachtung der Dinge das Licht des Glaubens ins Spiel kommt. Doch dieses ist bereits befangen, es ist bereits in eine bestimmte Richtung gelenkt, denn das Urteil ist bereits bei der Betrachtung der Dinge am Werk. Die Bischöfe hatten davon nicht die geringste Ahnung, denn sie bildeten eine geschlossene Gesellschaft, die gegen das Denken und die Kritik immun war. Wenn sie ihre Dokumente der Kritik der Intellektuellen jener Zeit überlassen hätten, wären sie darauf aufmerksam gemacht worden und hätten erkannt, dass sie sich zu Sprachrohren einer Ideologie machten.

Dann taucht eine zweite Schwierigkeit auf, die mit der ersten in engem Zusammenhang steht. Was ist das für ein Glaube, aus dem sich das Urteil ergibt? Was ist das für ein Licht, das er auf die Dinge wirft? Die Konzilsväter scheinen vorauszusetzen, dass das Licht des Glaubens ihre Grundoption, ihr Projekt und ihre Interpretation des Christentums ist. Jedenfalls geben sie dazu keine Erklärung ab - so, als ob diese Sache klar wäre, als ob jeder wüsste, was denn der Glaube ist, der die Welt beurteilt, und welchen Prinzipien dieses Urteil folgt.

Darüber hinaus wird alles so dargestellt, als könnte das Licht des Glaubens für jedes einzelne gesellschaftliche Problem eine Lösung aufzeigen oder als könnte es die Widersprüche der modernen Gesellschaft auflösen bzw. wenigstens einen

Beitrag dazu leisten. Als gäbe es ein Licht, das in jedem einzelnen Element die Auflösung des Widerspruchs entdecken ließe. In der Praxis zeigt sich nichts davon. Die Kirche bietet nichts von eigener Originalität an. Sie macht dieselben Vorschläge wie die christdemokratischen und sozialdemokratischen Parteien.

Wenn man wissen will, wie nun das konkrete Programm aussieht, das *Gaudium et spes* verkündet, dann muss man zur Kenntnis nehmen, dass hier nichts Neues steht und nur das wiederholt wird, was alle sagen. Das Licht des Glaubens kann nichts Originelles beisteuern und der modernen Welt nicht mehr an Orientierung bieten. Die Lehre von den Zeichen der Zeit besteht konkret darin, die moderne Welt zu akzeptieren. Die Kirche verzichtet darauf, die alte Christenheit wiederzuerrichten, sie nimmt zur Kenntnis, dass die Bedingungen dafür nicht mehr vorhanden sind, und entschließt sich nun, diese Welt zu akzeptieren; das beinhaltet unter anderem, das demokratische System, wie es in Westeuropa vorherrscht, zu legitimieren. Die Kirche wiederholt das, was die katholische Soziallehre ausmacht oder sich zumindest so nennt. Ohne sich dessen bewusst zu sein, macht sie sich zum Handlanger der westlichen Bourgeoisie.

Wir dürfen dieses Resultat jedoch nicht unterschätzen. Wenigstens die Hierarchie gibt den Traum auf, die Christenheit wiederzuerrichten. Diese Konzilsdokumente sind noch heute von Bedeutung - nach einem Pontifikat, das alles Mögliche dafür getan hat, um mit den Mitteln und Instrumenten der Moderne selbst die Christenheit wiederherzustellen. Darin besteht das Programm des *Opus Dei:* sich die Moderne zunutze zu machen, um eine neue Christenheit zu errichten. Das ist das genaue Gegenteil dessen, was dem Konzil vor Augen stand. Mit dem Konzil musste die Kirche aufhören, alle neuen Errungenschaften der Moderne zu verdammen, und all das anerkennen, was darin von Wert ist, das heißt, sie musste eine positive Grundhaltung einnehmen. Dies ist das Gegenteil der römischen Position während dieses Pontifikates (gemeint ist das Pontifikat Johannes Pauls II.; d. Übers.). Deshalb ist die Hinterlassenschaft des Konzils nicht gering zu schätzen. Nicht vorhersehbar war, wie rasch die Kirche zu ihren alten Plänen zurückkehren würde.

Das Konzil hat den Anfang damit gemacht, auf die Welt selbst zu hören. Die Welt, auf die man hörte, war die Welt der europäischen Bourgeoisie jener Zeit, doch die Tatsache, dass man überhaupt gehört hat, war schon ein großer Fortschritt. Auch muss man zugeben, dass die Bourgeoisie jener Zeit nicht so rücksichtslos, herrschsüchtig, heuchlerisch und gegenüber dem Leid der Welt gleichgültig war wie die Bourgeoisie der heutigen Welt.

Heute befindet sich die christdemokratische Gesellschaft der Konzilszeit in Auflösung; an ihre Stelle tritt eine globalisierte Gesellschaft, in der niemand mehr die Herren über das Geld kontrolliert. Die Kirche kann nur zur Kenntnis nehmen, dass sie innerhalb dieser neuen Gesellschaft keinen Einfluss mehr hat. Sie kann von den Geldbesitzern benutzt werden, doch sie kann diese nicht beeinflussen. Ein neues Konzil täte Not, das sagen könnte, was die Kirche in einer Gesellschaft tun soll, die ihr keinerlei Wert mehr zugesteht.

Schlussfolgerung

Abschließend sei es mir gestattet, eine andere Interpretation der Zeichen der Zeit vorzuschlagen. Misstrauisch macht, dass in *Gaudium et spes* und beim Konzil insgesamt die Armen weit davon entfernt sind, so gewürdigt zu werden, wie es vom Evangelium und vom Neuen Testament allgemein her zu erwarten wäre. An zentraler Stelle steht die Moderne bzw. die Entwicklung. Alles gestaltete sich so, als wären die Bischöfe allesamt in die Falle der Entwicklungsideologie getappt. Sie meinten, die Armut sei ein Unfall der Evolution und die Entwicklung würde die Lösung bringen. Man kümmerte sich kaum um das Problem der Armut; nur eine kleine Minderheit wollte diese Problematik einbringen, jedoch ohne Erfolg. Der kleinen, um dieses Thema besorgten Minderheit gelang es nicht, sich mit dem Thema Gehör zu verschaffen. Offensichtlich fehlten die Bedingungen dafür.[2]

Unser Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Licht des Glaubens. Wenn man nicht ausdrücklich herausarbeitet, was dieses Licht des Glaubens ist, wird man nichts erreichen, und der Glaube wird einfach das herrschende System bestätigen und es mit frommen Ermahnungen garnieren.

Was das Licht des Glaubens ist, geht klar aus dem Neuen Testament hervor. Der Glaube besteht nicht darin, mit dem Verstand einzelnen in der Bibel enthaltenen Wahrheiten zuzustimmen. Er besteht vielmehr darin, sich Gottes Vorhaben, nämlich das Kommen des Gottesreiches, zu eigen zu machen. Es geht darum, den Weg des Volkes Gottes in unserer Zeit zu erkennen.

Das Reich Gottes ist weder eine Situation noch eine Institution, es ist vielmehr eine Bewegung. Genauer noch: Das Reich Gottes ist die Bewegung der Befreiung von der Herrschaft, davon, dass Menschen andere mit Gewalt, Betrug und Lüge etc. unterdrücken. Das Kommen des Reiches Gottes ist ein Kampf gegen unterdrückende menschliche Gewalten und Institutionen.

Jesus stellte sich einer grundlegenden Form der Herrschaft entgegen: der religiösen. Eine kleine Kaste von Priestern, Schriftgelehrten und Großgrundbesitzern herrschte über das Volk mittels einer von ihnen geformten Religion, die als Gottes Wort ausgegeben wurde. Das Leben Jesu war ein Kampf um die Befreiung seines Volkes vom Reich der Lüge, der Ungerechtigkeit und der Gewalt. Jesus zieht den Schleier weg und deckt die Lüge auf. Jesus kämpft nicht gegen eine geheime Sünde, die sich in einem Winkel des individuellen Gewissens verbirgt. Jesus kämpft gegen eine Sünde, die man beim Namen nennen kann und die sehr konkret ist; er kämpft gegen ganz konkrete Institutionen: den Tempel, das Priestertum, das Gesetz.

Das in dieser Hinsicht deutlichste Kapitel ist Joh 8. Doch alle vier Evangelien bezeugen diesen Kampf Jesu und damit zugleich das Kommen des Gottesreiches. Als Mensch hatte Jesus seine Grenzen und konnte nicht den Kampf mit allen unterdrückenden Mächten der Geschichte aufnehmen. Er konzentrierte sich auf die signifikanteste, hinterhältigste, verborgenste Form der Unterdrückung: auf die religiöse Herrschaft. Sie ist die gefährlichste, weil sie sich auf die Autorität Gottes stützt.

Paulus zufolge ist die neue Zeit vom Kampf des Geistes gegen das Gesetz gekennzeichnet. Das Gesetz der Geschichte sieht er im dramatischen Kampf zwischen Geist und Gesetz in Tod und Auferstehung Jesu. Als Mensch konnte Jesus sich nur auf beschränkte Weise dem Kampf zwischen Sünde und Gottesreich, zwischen der Lüge der Herrschenden und der Emanzipation der Beherrschten widmen. Nach ihm geht dieser Kampf weiter, doch die Umstände ändern sich, und die Herrschaft nimmt andere Formen an. Es geht nicht mehr darum, dieselbe Sache wortwörtlich wieder aufzugreifen. Die von Paulus attackierte Form des Gesetzes ist in dieser konkreten historischen Gestalt verschwunden, doch es ist in anderer Weise in der heutigen Welt wirksam. Heute gibt es andere Formen der Herrschaft und der Zerstörung des Lebens, und es gibt andere Weisen, diese soziale Sünde, diese Sünde der Welt, ja sogar diese institutionelle Sünde zu bekämpfen.

Das Licht des Glaubens zeigt auf, was wirklich ist und was die Wissenschaften, die Medien und der herrschende Diskurs leugnen oder verschleiern wollen. Die Zeichen der Zeit machen deutlich, was in der Welt wirklich geschieht, was aber im Verborgenen bleibt, weil die Menschen es verbergen wollen, und nicht, weil es an sich ein Geheimnis wäre. Die Sünde der Welt ist keineswegs ein Geheimnis. Sie ist für die Opfer sehr deutlich sichtbar, während sie die Privilegierten in Abrede stellen. Es geht nicht darum, das zu entdecken, was den offiziellen Diskursen zufolge objektiv geschieht, wie es noch *Gaudium et spes* unternimmt. Es ist das Licht des Glaubens, welches das Dunkel der Sünde durchdringt. Es gibt nicht alle Funktionsmechanismen der Gesellschaft zu erkennen, es deckt jedoch die geheimen Motive auf, die die Strukturen verschleiern wollen. Das Gegenteil von Licht ist nicht Unwissenheit, sondern Finsternis. Das Licht des Glaubens muss den Menschen nicht das zeigen, was sie nicht wissen, sondern das offenbar machen, was sie verbergen wollen.

Die Zeichen der Zeit wären die Zeichen des Kampfes um Befreiung der Unterdrückten jener Zeit gewesen Sie hätten deutlich machen müssen, wo Christus und wo seine Gegner waren, und wo die Auseinandersetzung stattfand. Sie hätten aufzeigen müssen, wo die Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten, und wo die Befreiungsbewegung des Reiches Gottes war. Eine kleine Minderheit wusste, dass es so sein müsse. Doch die große Mehrheit wusste nicht einmal, worum es ging. Sie hatten eine rein religiöse Vorstellung vom Christentum und hatten das Evangelium nicht verstanden. Deshalb herrschte unter ihnen eine optimistische, ideologische Weltsicht vor, die Weltsicht der westeuropäischen Bourgeoisie.

Einem künftigen Konzil möge dies eine Warnung sein. Für Jesus zählen weder wissenschaftlicher und technischer Fortschritt noch wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen. Ihm geht es um die Befreiung der Unterdrückten. Dies ist heute aktueller denn je.

[1] Die ausführlichste Studie zu den „Zeichen der Zeit" beim Zweiten Vatikanischen Konzil bietet Clodovis Boff, *Sinais dos tempos. Principios de leitura*, São Paulo 1979. Die unmittelbar nach dem Konzil verfassten Kommentare sind allesamt sehr euphorisch; sie spiegeln die Gefühlslage während der ersten Jahre nach dem Konzil wider.

[2] Der Autor spielt hier offensichtlich auf die - informelle - Gruppe „Jesus, die Kirche und die Armen" an, die sich auf dem Konzil konstituierte und durch mancherlei Initiativen hervortrat. Kardinal Lercaro aus Bologna war die führende Gestalt dieser Gruppe, aus Lateinamerika gehörte ihr u.a. Dom Hélder Camara (Recife, Brasilien) an. Vgl. dazu: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Bd III.: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963-September 1964, Mainz/Leuven 2002, 194-195. (Anm. d.Übers.)

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

Das vergessene Konzil?

Hans Küng

Ist das Zweite Vatikanische Konzil vergessen?

An unserem Familientisch in Sursee/Schweiz, wo ständig politisiert wurde, brachten unsere Eltern hin und wieder die Rede auf den Ersten Weltkrieg, der für uns Kinder drei, vier Jahrzehnte zurücklag. Aber alle Gespräche und Bilder hinterließen uns Kindern doch nur einen sehr vagen, verschwommenen Eindruck von dem welthistorischen Geschehen. Es fehlte das eigene Erleben.

Daran denke ich jetzt oft zurück, wenn ich vom welthistorischen Geschehen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) rede, das für uns Heutige auch schon vier Jahrzehnte zurückliegt und das folglich die Hälfte unserer Bevölkerung nur noch vom Hörensagen oder von Bildern kennt. Nicht zuletzt deshalb habe ich in meinen *Erinnerungen* die dramatische und komplexe Geschichte dieses Konzils nacherzählt, wie ich sie selber miterleben und zu einem ganz kleinen Teil mitgestalten durfte. Das dispensiert mich hier von der Aufgabe, über den Hergang zu berichten, Impressionen wiederzugeben, Anekdoten einzustreuen, Päpste und bestimmte Bischöfe und Theologen zu charakterisieren. In diesem Beitrag darf ich mich auf das Wesentliche konzentrieren unter den beiden Schlüsselworten: Erbe und Auftrag.

Erbe

Erbe: ein kostbares, wenngleich problematisches Erbe hat uns das Vaticanum II mit seinen Konstitutionen und Dekreten, Beschlüssen und Impulsen hinterlassen. Ein Erbe, das man statt anzutreten und fruchtbar zu machen auch ausschlagen oder zumindest ungenutzt lassen kann. Aber wie arm dran wären die katholische Kirche und die Christenheit insgesamt ohne dieses Konzil! Keine andere Kirche hat seit der Reformationszeit eine solche Reform vollzogen - geordnet und ohne große Abspaltung:

Punkt 1: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann würde man in der katholischen Kirche Religionsfreiheit und Toleranz noch immer als verderbliche Produkte des modernen Zeitgeistes ansehen, würde man in katholischen Ländern

anderen („häretischen") Religionsgemeinschaften die Religionsfreiheit verweigern.

Das Vaticanum II hat, nach langwierigen harten Auseinandersetzungen, eine für Unfehlbarkeitsideologen schwer nachvollziehbare Wende vollzogen: Jeder Mensch habe das Recht auf Religionsfreiheit, dürfe ungehindert von allem Zwang gerade in religiösen Dingen nach seinem Gewissen handeln. Jede Religionsgemeinschaft habe das Recht auf ungehinderte öffentliche Religionsausübung nach ihren eigenen Gesetzen.

In der Tat: Seit dem Vaticanum II hat auf das Ganze gesehen die Diskriminierung von Protestanten in katholischen Ländern aufgehört. Keine Verhinderung mehr der Ausbildung von Pastoren, der Errichtung von kirchlichen Gebäuden, der Verbreitung der Bibel und der Mitgestaltung im gesellschaftlichen Leben. Solche gelebte Religionsfreiheit kam selbstverständlich auch Katholiken zugute, die in protestantisch „beherrschten" Regionen lebten.

Punkt 2: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann würde sich die katholische Kirche noch immer der ökumenischen Bewegung versagen, würde gegen andere Konfessionen noch immer kalte Kriege mit spitzer Feder und Zunge führen. Noch immer polemische Abgrenzung, gar kämpferische Ausgrenzung in Theologie und Gesellschaft - alles freilich gegenseitig!

Das Vaticanum II hat, wenngleich mit einigem Hängen und Würgen, die katholische Mitschuld an der Kirchenspaltung und die Notwendigkeit der steten Reform anerkannt: nicht mehr simpel „Rückkehr" der anderen zu einer unverändert starren katholischen Kirche, sondern Erneuerung der eigenen Kirche in Leben und Lehre nach dem Evangelium als Voraussetzung für eine wünschenswerte Wiedervereinigung. Die anderen Christen werden als kirchliche Gemeinschaften oder Kirchen angesprochen. Auf neue Dogmen und Verurteilungen aber hat das Konzil auf Geheiß von Papst Johannes ausdrücklich verzichtet.

Wahrhaftig, seit dem Vaticanum II hat sich in der katholischen Kirche weithin eine ökumenische Haltung eingebürgert. Auf allen Ebenen haben gegenseitiges Kennenlernen, Dialog und Zusammenarbeit eingesetzt, auch gemeinsame Gebete und wachsende gottesdienstliche Gemeinschaften. Ökumenische Annäherung auch in der Theologie: besonders deutlich in der Bibelexegese, in Kirchengeschichte, Religionspädagogik und Praktischer Theologie, unübersehbar aber auch in der Dogmatik. Dies lässt fragen, warum man nicht auch in Deutschland (wie in den USA) im Zeichen der Ökumene und der Mittelknappheit öffentlicher Haushalte die Integration der theologischen Fakultäten vorantreibt. Bei uns in Tübingen waren wir unmittelbar nach dem Konzil weiter, als wir es heute sind. Aber auch das Verhältnis der christlichen Gemeinden untereinander und besonders ihrer Pfarrer hat sich unter dem Einfluss des Vaticanum II und gleichzeitig auch des Weltrates der Kirchen entscheidend verbessert, ist in vielen Fällen kollegial, ja freundschaftlich geworden.

Punkt 3: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann wären die übrigen Weltreligionen für die Kirche noch immer vor allem Objekt der negativ-polemischen Auseinandersetzung und missionarischer Eroberungsstrategien. Feind-

schaft vor allem zu den Muslimen und besonders den Juden. Der rassisch bedingte nationalsozialistische Antisemitismus wäre ja unmöglich gewesen ohne den jahrhundertelangen religiösen Antijudaismus der christlichen Kirchen.

Für das Vaticanum II aber bilden alle Völker mit ihren verschiedenen Religionen eine Gemeinschaft: Auf verschiedene Weise versuchen sie zu antworten auf dieselben fundamentalen Fragen nach Lebenssinn und Lebensweg. Nichts dürfe deshalb verworfen werden von dem, was in anderen Religionen wahr und heilig ist - Strahlen der einen Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet. Worte der Hochachtung für Hinduismus, Buddhismus und besonders den Islam, der - nach dem Vorbild Abrahams - mit den Christen den Einen Gott anbetet und Jesus als Gottes Propheten ehrt. Die Feindschaft zwischen Christen und Muslimen müsse Verstehen und gemeinsamem Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit Platz machen. In einzigartiger Weise aber sei die christliche Kirche mit der jüdischen Religion verbunden, aus der sie hervorgegangen und deren heilige Schriften auch die ihren seien. Zum ersten Mal wird von einem Konzil eine „Kollektivschuld" des damaligen oder gar des heutigen jüdischen Volkes am Tod Jesu strikt in Abrede gestellt, wird gegen eine Verwerfung oder Verfluchung des alten Gottesvolkes Stellung genommen, ja werden „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben", beklagt und zugleich „gegenseitige Kenntnis und Achtung" versprochen (Erklärung *Nostra aetate*, 4).

Es lässt sich nicht übersehen: Seit dem II. Vaticanum hat die Kenntnis und Hochschätzung der anderen Religionen und besonders des Judentums gewaltig zugenommen - in Predigt, Katechese, Studien und Gesprächen. Jede Diskriminierung aus Gründen von Rasse, Hautfarbe, Stand oder Religion ist seither verpönt. Man bekennt sich zur Geschwisterlichkeit aller Menschen unter dem Einen Gott. Auch die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, ja sogar von gutgläubigen, d.h. gewissensorientiert lebenden Atheisten, wird ausdrücklich anerkannt.

Punkt 4: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, wäre die katholische Liturgie noch immer eine in unverständlicher Fremdsprache gehaltene Klerikerliturgie, der das Volk nur passiv „beiwohnt", in lateinischen „Hochämtern" und „Winkelmessen", gegen die Wand geflüstert.

Das Vaticanum II machte die Eucharistiefeier wieder zum Gottesdienst des

Der Autor

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee/Luzern, studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an der Sorbonne sowie dem Institut Catholique in Paris. 1960 Berufung an die Universität Tübingen als Professor für Fundamentaltheologie. 1962 wurde er von Papst Johannes XXIII. zum Konzilsberater ernannt. 1963–96 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung (seit Konflikt mit Rom 1980 fakultätsunabhängig). Seit 1995/96 Professor emeritus und Präsident der Stiftung Weltethos Tübingen/Zürich. Gastdozent in vielen Teilen der Welt und Ehrendoktor mehrerer Universitäten. Jüngere Veröffentlichungen u.a.: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (1999); Die Frau im Christentum (2001); Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft (2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über die Frage „Ist der Irakkrieg legitim?" in Heft 3/2003. Anschrift: Waldhauserstraße 23, D-72076 Tübingen.

ganzen priesterlichen Volkes: verständliche Gestaltung, aktive Teilnahme aller in gemeinsamem Beten, Singen und Empfangen des Abendmahles. Alles eine erfreuliche Verwirklichung reformatorischer Anliegen: die mittelalterlichen Privatmessen zugunsten der gemeinsamen Feier praktisch abgeschafft; Laienkelch zumindest unter bestimmten Umständen gestattet; Einführung der Volkssprache und so Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Nationen, schließlich Vereinfachung und Konzentrierung der Riten auf das Wesentliche.

Punkt 5: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann würde Theologie und Spiritualität der Bibel in der katholischen Kirche in Predigt, Schultheologie und privater Frömmigkeit noch immer vernachlässigt, praktisch die kirchliche Tradition in Theorie und Praxis der Heiligen Schrift übergeordnet und das Lehramt über beides. Die biblische Erneuerung stieß wie die liturgische auf viele Schwierigkeiten. Gegen die modernen Methoden der Schrifterklärung verhielt man sich ablehnend.

Das Vaticanum II hat, leider ohne klare Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, die herausragende Bedeutung der Bibel anerkannt: Alle kirchliche Verkündigung, Predigt, Katechese und überhaupt das ganze christliche Leben solle von der Schrift genährt und gelenkt sein. Das Lehramt stehe nicht über dem Gotteswort, sondern habe ihm zu dienen. Die historisch-kritischen Bibelstudien werden ermutigt. Das Schriftstudium müsse gleichsam die Seele der Theologie sein.

In der Tat wird die Berechtigung einer echten historisch-kritischen Exegese seit dem Vaticanum II nicht mehr bestritten und, von Ausnahmefällen abgesehen, kaum noch behindert. Die sogenannte Irrtumslosigkeit der Schrift wird bestenfalls für die Heilswahrheit, nicht aber für die rein naturwissenschaftlich-historischen Aussagen in Anspruch genommen. Der Zugang zur Schrift für alle Gläubigen durch gute und zum Teil auch ökumenische Übersetzungen erleichtert. Im Gottesdienst verständliche Lesung der Schrift nach einer neuen, abwechslungsreicheren Perikopenordnung. Kein Sonntagsgottesdienst ohne Predigt. Wiederherstellung des Wortgottesdienstes auch unabhängig von der Eucharistiefeier, unter Umständen von Laien geleitet.

Punkt 6: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann würde die Kirche noch immer als ein übernatürliches „Imperium Romanum" verstanden: an der Spitze als absoluter Alleinherrscher der Papst, darunter die „Aristokratie" der Bischöfe und Priester, schließlich in passiver Funktion das „Untertanenvolk" der Gläubigen. Aufs Ganze gesehen ein klerikalistisches, verrechtlichtes und triumphalistisches Kirchenbild.

Das Vaticanum II kritisiert dieses Kirchenbild und versteht - wenngleich mit verhängnisvollen Kompromissen zwischen mittelalterlichem und biblischem Kirchenbild - die Kirche wieder grundlegend nicht als hierarchische Pyramide, sondern als Glaubensgemeinschaft, als *Communio*, als Volk Gottes, das in der Welt dauernd unterwegs ist. Ein Pilgervolk in Sündhaftigkeit und Vorläufigkeit, das bereit sein muss zu ständiger Reform. Amtsträger stünden nicht über, sondern im Gottesvolk, nicht seine Herrscher, sondern seine Diener. Das allgemeine

Priestertum der Gläubigen müsse hochgehalten werden.
Tatsächlich werden seit dem II. Vaticanum die Ortskirchen im Rahmen der Gesamtkirche wieder ganz anders ernst genommen: Als Gottesdienstgemeinschaften sind sie ursprünglich Kirche. Die Bischöfe sollen, unbeschadet des päpstlichen Primats, eine gemeinsame, kollegiale Verantwortung für die Leitung der Gesamtkirche wahrnehmen - dafür Einsetzung einer Bischofssynode. Überall gibt es jetzt Diözesanräte und Kirchengemeinderäte aus Geistlichen und Laien. Aber auch außerhalb der katholischen Kirche werden Kirchen und kirchliche Gemeinschaften anerkannt: Das Konzil lehnt eine Gleichsetzung von Kirche Christi und sichtbarer katholischer Kirche ab.
Punkt 7: Wenn es dieses Konzil nicht gegeben hätte, dann würde die säkulare Welt noch immer vor allem negativ gesehen. Noch im 20. Jahrhundert hat sich die katholische Kirche, welche die mittelalterliche Herrschaft über die Welt seit Reformation und Aufklärung verloren hatte, gerne als belagertes Bollwerk verstanden. Defensiv und offensiv suchte sie ihre traditionellen Rechte zu sichern, unfreundlich, ja oft ablehnend gegenüber dem wissenschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen Fortschritt der modernen Menschheit.
Auch bezüglich der säkularen Welt hat das Vaticanum II eine positive Wende vollzogen. Die Kirche will jetzt mit der ganzen Menschheit solidarisch sein, mit ihr zusammenarbeiten, Fragen nicht ablehnen, sondern beantworten. Statt Polemik Dialog, statt Eroberung überzeugendes Zeugnis.
Kein Zweifel, dass die katholische Kirche seit dem II. Vaticanum viele Anliegen der Aufklärung aufgenommen hat und heute entschieden eintritt für Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, für Entwicklung und Verbesserung der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Institutionen, für gesunde Dynamik alles menschlichen Schaffens. Belege dafür: uneingeschränkte Ablehnung des Krieges, Bejahung der Demokratie und der freundlichen Trennung von Staat und Kirche, Mitarbeit an einer internationalen Völkergemeinschaft, Eintreten für die Schwachen (Völker wie Einzelne) im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben; Betonung der partnerschaftlichen Liebe, der persönlichen Verantwortung im Eheleben, zeitgemäßere Sexualmoral ...
Eine zeitgemäßere Sexualmoral - in Rom? Spätestens an diesem Punkt werden viele Leser Einspruch erheben: zeitgemäßere Sexualmoral - und wie verhält sich dazu die Enzyklika *Humanae Vitae* gegen Empfängnisverhütung? Gehört auch sie zum Erbe des Vaticanum II? Leider muss ich Ihnen sagen: ja und nein. Sie ist zwar kein Konzilsdokument, aber doch eine konziliare Hypothek! Sie beruht auf einem der zahlreichen verhängnisvollen Kompromisse zwischen einer überwältigenden reformgesinnten Mehrheit und einer winzigen kurialen Partei, die über die Macht des Apparats in Kommissionen und Generalsekretariat des Konzils verfügte. So kann ich es denn nicht länger verschweigen, dass die Erbschaft des II. Vaticanums neben vielen Guthaben eben auch Hypotheken umfasst: Kompromisse, Dunkelheiten, Auslassungen, Einseitigkeiten, Rückschritte, Fehler - Erblasten, die uns in den vergangenen vier Jahrzehnten unendlich viel zu schaffen machten.

Auftrag

Natürlich hofften wir, die übergroße Mehrheit reformfreudiger Bischöfe und Theologen, 1965, dass die im Konzil weggeschobenen oder aufgeschobenen, verschwiegenen oder verbotenen Fragen nach dem Konzil von Papst, Bischofssynode und Bischofskonferenzen positiv beantwortet werden könnten. Aber es ist wohlbekannt: Die reformfreudige Majorität samt der zum unwirksamen Beratungsorgan degradierten Bischofssynode wurde nach dem Konzil konterkariert durch einen reformunwilligen kurialen Apparat, der das Konzil von vornherein nicht wollte, es im Ablauf ständig behinderte und sich nachher seinem Auftrag verweigerte. Mit zunehmender Unverfrorenheit blockierte er die Reformen mit reaktionären Enzykliken und Deklarationen und vor allem durch eine gezielte Personalpolitik: Bischof und Kardinal wird nur, wer den römischen Securitytest bestanden hat. Je länger, desto deutlicher wird: Das im 11. Jahrhundert sich durchsetzende römische System des Absolutismus, Klerikalismus und Zölibatismus war durch das Konzil zwar zutiefst erschüttert, aber eben doch nicht beseitigt worden. Vielmehr gab sich die kuriale Bürokratie alle erdenkliche Mühe, dieses System „urbi et orbi" zu restaurieren, obwohl es das zentrale Hindernis für eine Versöhnung mit den orthodoxen Kirchen des Ostens und den reformatorischen Kirchen des Westens darstellt.

Zwar hat die Kurie das Erbe des Konzils nicht in aller Form zurückgewiesen wie die katholischen Traditionalisten unter Erzbischof Lefebvre. Aber sie hat das Erbe doch vielfach brach liegen lassen und zum Teil auch vertan. Von der Kurie dem Konzil abgetrotzte konservative Konzilspassagen wurden zu Leitsätzen. Alles wurde entschieden nach rückwärts interpretiert und die nach vorwärts weisenden epochalen Neuansätze an entscheidenden Punkten übergangen. Trotz der Forderung des Konzils keine Aufnahme bibelwissenschaftlicher (und dogmengeschichtlicher) Erkenntnisse, vielmehr eine immer wieder neu reproduzierte, langweilige neuscholastische Schultheologie und ein neufrisierter autoritärer *Codex Iuris Canonici.*

Und dabei wäre es mit gutem Willen und etwas mehr theologischem Sachverstand ein Leichtes gewesen, die anstehenden Probleme einer Lösung zuzuführen. In meiner bereits am Ende des Konzils 1965 veröffentlichten und Papst Paul VI. zugesandten knappen Konzilsbilanz habe ich nach Heraushebung der positiven Resultate auch auf die in der nachkonziliaren Zeit drohenden Gefahren hingewiesen: Krise einer nur äußerlichen Autorität, Spannungen zwischen Kirche und Kurie, gefährdete Freiheit der Theologie, schwierige Interpretation der zweideutigen konziliaren Formulierungen, Erstarrung in einem nachvatikanischen Katholizismus, besonders im Kirchenrecht. Zugleich aber habe ich acht vom Konzil nicht gelöste Fragen aufgelistet, auf die ich weiter unten zurückkommen werde. Doch in einem freundlichen vertraulichen Schreiben des Papstes wurde mir als Antwort zuteil: „Ist aber nicht die Frage berechtigt, ob man der Kirche einen echten Dienst erweist durch vorbehaltlose Fragen, die den äußeren und inneren Bestand und die Zukunft der Kirche berühren, und dies in einer Art, die

hier und da die notwendige verantwortungsbewusste Überlegung vermissen lässt?" So Papa Montini.

Aber war es nicht der Auftrag des Konzils an die Kirche - und damit bin ich bei meinem zweiten Stichwort angekommen -, die Reformbeschlüsse mutig in die Praxis umzusetzen? Die Erneuerung nicht zu stoppen, sondern auszuführen, im Sinne der *Ecclesia semper reformanda?* Unter Paul VI. ist das in beschränktem Ausmaß noch geschehen, vor allem in der Liturgiereform und in der ökumenischen Verständigung. In drei von acht dem Papst genannten Reformanliegen sind noch in seinem Pontifikat deutliche Fortschritte erzielt worden: in der Mischehenfrage bezüglich Gültigkeit der Ehe und Kindererziehung, in der Buß-, Beicht- und Fastenpraxis, auch in der freilich zaghaften Reform der Prälatenkleidung und -titel ...

Und die weiteren fünf Reformanliegen? So oft denke ich: Wie anders stünde die katholische Kirche vierzig Jahre nach dem Konzil da, wenn man auch diese fünf Anliegen, die von vielen in Konzil und Kirche geteilt wurden und werden, positiv aufgegriffen hätte, statt sie zu ignorieren.

Wie leicht wäre es doch für den kurienerfahrenen Montini-Papst Paul VI., mit dem Ökumenischen Konzil hinter sich, gewesen, eine grundlegende Kurienreform durchzuführen: eine Dezentralisierung und Internationalisierung, aber nicht nur verschiedene Nationalitäten, sondern auch verschiedenartige Mentalitäten, ein „Kabinett" aus Reformern? Stattdessen entschloss sich Papa Montini nur zu einer Modernisierung der Kurie - im Geist des alten Absolutismus. Die römischen Bastionen nicht schleifen, sondern konsolidieren: eine zum Teil noch verstärkte Zentralisierung, mit dem Erfolg, dass die Kurie bald wieder genauso stark und selbstherrlich war wie vor dem Konzil.

Wie leicht wäre es zweitens gewesen, nach dem Konzil eine überzeugende Enzyklika über die Sexualität herauszugeben, einen Weg der vernünftigen Mitte zwischen einem permissiven Libertinismus und einem weltfremden Rigorismus, wobei die verhängnisvolle traditionelle Verurteilung jeglicher Empfängnisverhütung korrigiert und gleichzeitig zur Verantwortung aufgerufen worden wäre? Stattdessen kam die genannte Enzyklika *Humanae vitae* gegen empfängnisverhütende Mittel: der erste Fall in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, bei dem die überwältigende Mehrheit von Volk und Klerus dem Papst in wichtiger Sache den Gehorsam verweigerte (heute z.B. 97 Prozent der US-Katholiken zwischen 20 und 40 Jahren). Und dies, obwohl es sich nach päpstlicher Auffassung faktisch um eine „unfehlbare" Lehre des „ordentlichen" Lehramtes von Papst und Bischöfen (Artikel 25 der Kirchenkonstitution) handelt, genauso wie die von Johannes Paul II. auch ausdrücklich als „unfehlbar" erklärte Verwerfung der Frauenordination für Zeit und Ewigkeit. Die fast totale Abwesenheit der historisch-kritischen Exegese auf dem Konzil macht sich auf Schritt und Tritt bemerkbar.

Wie leicht wäre es drittens gewesen, auch die Frage des Zölibatsgesetzes, die auf dem Konzil zu diskutieren verboten war, zu lösen: nach wie vor Bejahung der schriftgemäß freien Berufung zur Ehelosigkeit (auf Zeit oder für immer), jedoch

Aufhebung des lebenslangen mittelalterlichen Zwangszölibats für Priester, der weder schrift- noch zeitgemäß ist? Stattdessen auch hier wieder die einsame Entscheidung des Papstes: eine Enzyklika, die das Zölibatsgesetz bestätigt - gegen den Wunsch vieler Bischöfe in dieser gerade auch für die Kirche der priesterarmen Kontinente Lateinamerika und Afrika hochwichtigen Frage. Ein Hauptgrund dafür, dass die Zahlen der Priesteramtskandidaten und Neupriester selbst in manchen traditionell katholischen Ländern wie Irland und Spanien heute auf einen historischen Tiefstand abgesunken sind und mancherorts bald die Hälfte der Pfarrstellen nicht mehr besetzt werden kann. In Deutschland gab es 1969 360 Priesterweihen, 1989 noch 297, 2002 nur noch 131, bei entsprechendem Rückgang der Theologiestudenten, selbst in Bayern seit 1986 um 60 Prozent. Verheiratete Diakone oder Laientheologen mit geschmälerten Vollmachten, jetzt erlaubt, sind kein Ersatz für Pfarrer.

Wie leicht wäre es viertens gewesen, bei der Wahl der Bischöfe nach alter katholischer Tradition die betroffenen Kirchengebiete über die nun geschaffenen Priester- und Pastoralräte, Klerus und Laien, einzuschalten, damit die Bischöfe besser die im Zeitalter der Demokratie notwendige Akzeptanz finden? Stattdessen blieb man bei dem kurialen Geheimverfahren, in welchem die Kandidaten vor allem nach römischer Stromlinienförmigkeit ausgesucht werden. Der größte Skandal in der modernen Kirchengeschichte vor allem (aber nicht nur) der USA, der sexuelle Kinder- und Jugendlichenmissbrauch durch Priester, wurde systematisch vertuscht von Bischöfen, die zu 90 Prozent alle vom gegenwärtigen Pontifex ernannt, aber weniger auf Wahrhaftigkeit denn auf Gehorsam gegenüber dem Papst verpflichtet wurden.

Wie leicht wäre es schließlich fünftens gewesen, die Papstwahl vom römischen Kardinalskollegium auf die universal-repräsentative Bischofssynode zu übertragen? Stattdessen überlässt man die Papstwahl dem erst seit dem Mittelalter zuständigen Gremium aus Kardinälen, die nach römischen Gesichtspunkten von Papst und Kurie ausgesucht wurden und die in umstrittenen Fragen - neuestens die Schwangerschaftskonfliktberatung und die Abendmahlsgemeinschaft - mehr die Machtinteressen der römischen Zentrale als die Anliegen ihres Kirchenvolkes vertreten, das zu 80-90 Prozent auch in diesen beiden Fragen anderer Meinung ist.

So wurden denn die Probleme negiert statt gelöst oder mit rückwärts gewandten Lösungen ausgesessen. Konsequenz: Die katholische Kirche steckt vierzig Jahre nach dem II. Vaticanum in einer „Impasse" und einem enormen Problemstau und Kirchenfrust.

Was die Zukunft betrifft: Ob man in Rom unter dem neuen Pontifikat angesichts des wachsenden Drucks der Probleme (Aussterben des Klerus, Auszug der Frauen, fehlende kirchliche Integration der Jugend, Zusammenbruch der Seelsorge, Sexskandale, Finanznöte ...) schließlich doch unter der Inspiration des Evangeliums das Erbe des Konzils, sein großes geistiges Vermächtnis, wieder neu ernst nehmen muss? Ob statt der Parolen eines erneut konservativ-autoritären Lehramtes wieder die Programmworte Johannes' XXIII. und des

Konzils gelten werden? Zahllose Menschen in und außerhalb der katholischen Kirche wünschen:

- erneut „aggiornamento" im Geist des Evangeliums statt der traditionellen integralen „katholischen Lehre" rigoristischer Moralenzykliken und traditionalistischer Katechismen;
- erneut „Kollegialität" des Papstes mit den Bischöfen statt eines straffen römischen Zentralismus, der sich bei Bischofsernennungen und der Besetzung theologischer Lehrstühle über die Interessen der Ortskirchen zugunsten der Gefügigen hinwegsetzt;
- erneut „apertura" zur modernen Welt statt Anklagen, Beklagen und Verklagen der angeblichen „Anpassung" an den Zeitgeist;
- erneut „Dialog" statt lehramtlichen Monologs, Inquisition und praktischer Verweigerung der Gewissens- und Lehrfreiheit in der Kirche;
- erneut „Ökumenismus" statt des Akzentuierens alles eng Römisch-Katholischen: auch in der Frage der Eucharistie Anwendung der berühmten Unterscheidung Johannes' XXIII. zwischen der Substanz der Glaubenslehre und ihrer sprachlich-geschichtlichen Einkleidung, einer „Rangordnung der Wahrheiten", die nicht alle gleich wichtig sind.

Eines ist jedenfalls trotz aller Widerstände und Rückfälle sicher: Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist auch für die katholische Kirche das Mittelalter samt der Gegenreformation abgelaufen! Genauer: Das römisch-mittelalterliche, gegenreformatorisch-antimoderne Paradigma hat sich überlebt. Viele Anliegen der Reformatoren und der Aufklärung sind von der katholischen Kirche aufgenommen worden, und der Paradigmenwechsel zu einer modern-nachmodernen Konstellation, von oben gebremst, ist von unten her bereits weit fortgeschritten. Trotz aller Enttäuschungen: Das Konzil hat sich gelohnt, seine Bilanz ist aufs Ganze gesehen positiv! Die nachkonziliare Kirche ist eine andere als die vorkonziliare, keine Frage. Der große Streit um die Zukunftsgestalt der katholischen Kirche und des Christentums geht freilich weiter.

Zur Vertiefung:

Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen,* München 2002, bes. Kap. V–IX.

Hans Küng, *Kleine Geschichte der katholischen Kirche,* Berlin 2001, bes. Kap. VIII.

Der übersehene „Text"

Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils[1]

Peter Hünermann

I. Kampf und Streit um die Auslegung des Konzils

Bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt ein Ringen um die angemessene Auslegung der Konzilstexte ein. Sichtbarstes Zeichen dessen ist die „nota explicativa praevia" zu *Lumen gentium*. Die Gründung der Zeitschrift „Concilium" im unmittelbaren Anschluss an das Konzil und das Erscheinen der internationalen katholischen Zeitschrift „Communio" von 1971 ab, gleichsam als Gegeninstanz, markieren den weitergehenden Streit[2] ebenso wie die Auseinandersetzungen um die kirchenrechtliche Umsetzung des Konzils: Einen Brennpunkt bilden die Diskussionen um die *Lex Ecclesiae Fundamentalis*[3] und die Strukturen des neuen CIC. Die allgemeinen Auslegungsregeln für das II. Vaticanum, welche die Bischofssynode 1985 publiziert[4], sind eine Antwort auf die unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze, welche von der traditionalistischen Konzilsablehnung bis zur Stellung jener progressiven Kreise reichen, die eine Überwindung des II. Vaticanums um des Geistes dieses Konzils selbst willen fordern.[5] Ein anschauliches Beispiel, wie sich diese Auseinandersetzung heute fortsetzt, stellt die Diskussion zwischen Avery Kardinal Dulles und John W. O'Malley in der Zeitschrift „America", 2003, dar.[6]

Bei diesen Auseinandersetzungen geht es nicht einfach um Abklärung theoretischer Fragen. Es geht um die Ausrichtung der Kirche. Die Teilnahme hoher und höchster Würdenträger an dieser Debatte - hier ist u.a. auf Kardinal Ratzinger, den jetzigen Papst, die Kardinäle de Lubac, Kasper, Lehmann, Dulles hinzuweisen - lässt die umfassende Bedeutung dieses Interpretationsstreites deutlich erkennen. Zugleich wird eine spezifische Problematik des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Rezeption deutlich. Zweifellos haben die Stellungnahmen der Kardinäle und der zahlreichen, auch international bekannten Theologen gewisse Klärungen gebracht. Zugleich aber zeigt sich in diesem Streit auch, dass die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils trotz der minimalen Anzahl von Gegenstimmen, mit denen sie jeweils verabschiedet wurden, nicht als Bezugspunkte eines die ganze Kirche umgreifenden Konsenses wahrgenommen werden, sondern als Anlass zu Kontroversen.

Zu dieser Situation, die zweifellos lähmend auf die Kirche wirkt, hat eine Interpretationstendenz nicht unwesentlich beigetragen, die von Anfang an von einem Gegensatz zwischen Majorität und Minorität im Konzil ausging[7] und die konziliaren Texte wesentlich als Kompromisspapiere charakterisiert. So spricht Pottmey-

er von der „inneren Inkohärenz der konziliaren Texte"[8], O'Malley nennt die Konzilsdokumente „Komitee-Dokumente, voll von Kompromissen und Ambiguitäten"[9], Pesch schließlich spricht mit Seckler sogar von einem „kontradiktorischen Pluralismus"[10], welcher die Lösung der Fragen einer kommenden Synthese überlässt. Zahlreiche Autoren finden sich bei solchen oder ähnlichen Urteilen durch Paul VI. bestätigt, der in seiner Ansprache am Konzilsende feststellte, dass das Konzil nicht die Absicht hatte, alle aufgeworfenen Probleme zu lösen, sondern einige „zum Zweck des weiteren Studiums zurückgestellt wurden, das die Kirche darüber anstellen will, andere in begrenzten und allgemeinen Ausdrücken darstellt, die deshalb offen bleiben für ein weiter und tiefer gehendes Verständnis und eine Vielzahl von Applikationen".[11]

Die Konsequenzen dieser Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen sich unter anderem darin, dass z.B. von Kanonisten die Position vertreten wird, die Veröffentlichung des CIC von 1983 gebe die Grundregel für die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, insofern sich hier das päpstliche Lehramt ausdrücklich auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückbezieht und eine eindeutige, die Ambiguitäten und Komplexitäten des Konzilstextes auflösende Interpretation gegeben habe.

Eine gewisse Veränderung der Debatte über die Hermeneutik des Konzils ist in jüngster Zeit dadurch eingetreten, dass einzelne Theologen, die auf der Semiotik beruhenden Textanalysen und die korrespondierenden Interpretationen als Instrumentar für die Textauslegung aufgegriffen haben. So unterscheidet Ormond Rush zwischen einer „Hermeneutik der Autoren", der „Hermeneutik des Textes" und der „Hermeneutik der Empfänger".[12] Er fasst unter „Hermeneutik der Autoren" die weithin vorherrschende Interpretationsweise zusammen. Im Rahmen einer „Hermeneutik des Textes" grenzt er das Genus der Dokumente des II. Vaticanums von den voraufgehenden konziliaren Lehrdokumenten ab. Das Ziel des Konzils bestand nicht in der Abwehr spezifischer Irrtümer, etwa in der Form von Canones, sondern in seiner pastoralen Absicht, die Kirche „im Licht von drängenden zeitgenössischen Fragen zu erneuern".[13] Er nennt als weitere Charakteristiken die rhetorischen und stilistischen Merkmale der Dokumente, ihrer Struktur, Intra- und Intertextualität der verschiedenen Texte. Erst aus einem solchen Aufweis der Eigentümlichkeiten des Textes ergebe sich auch der „Geist" des Konzils, der die Interpretation leiten müsse.

Von dieser „Hermeneutik des Textes" unterscheidet Rush die „Hermeneutik der Empfänger". Er geht dabei von der Feststellung Ratzingers aus, dass das Konzil zwar seine Erklärungen verbindlich formuliert hat, dass sich die historische Bedeutung aber erst im Rezeptionsprozess entfaltet, jenem Prozess der Erläuterung und der Abklärung, welche Texte im Leben der Kirche finden.[14] In diesem Zusammenhang behandelt Rush die in der modernen Textanalyse erörterte Bedeutung des aktiven Lesers.[15] So mündet seine Reflexion in ein Plädoyer für die Bedeutung der Rezeption durch den *sensus fidei* der Glaubenden in den einzelnen Ortskirchen mit ihrer jeweiligen Kultur, ihren sozialen Differenzen etc. Daran schließt sich an eine Zurückweisung verschiedener Formen,

geschichtliche Kontinuität zu denken[16] und eine werbende Rede für eine „Pneumatologie der Rezeption", die mit „Mikro-Brüchen" im Strom der Tradition rechnet. Den Schlüssel zu dieser Art des Umgangs mit dem Konzil und seiner im Geist erfolgenden Interpretation sieht Rush gegeben in dem einleitenden Satz von SC 14:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, dass alle Gläubigen zu jener vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, die vom Wesen der Liturgie selbst erfordert wird und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk' (1 Petr 2,9; vgl. 2,4f), kraft der Taufe das Recht und die Pflicht hat."

Der Sinn dieses Satzes wäre von der einschränkenden Bezugnahme auf liturgische Feiern auf das gesamte gläubige, kirchliche Leben zu erweitern.[17]
Die Zusammenfassung, welche Ormond Rush von der bisherigen Diskussion um die Interpretation des II. Vaticanums bietet und die Anreicherung dieser Diskussion durch die Einbeziehung von Momenten der Texthermeneutik und der Adressatenhermeneutik ist höchst verdienstvoll. Es stellt sich aber zugespitzt am Ende die Frage: Bedarf es, um zu diesem von ihm vorgeschlagenen Umgang mit der Tradition und der Glaubensüberlieferung zu kommen, des Zweiten Vatikanischen Konzils? Bedarf es dafür eines Studiums seiner Texte? Sind dies nicht so allgemeine Perspektiven, dass man dazu die Texte des II. Vaticanums und des konziliaren Ringens um Einzelformulierungen gar nicht mehr benötigt?[18] Verliert das Konzil damit nicht seine orientierende Funktion?
Hinzu kommen sachliche Bedenken, und sie beziehen sich auf den Zusammenhang jener drei Hermeneutiken, von denen der Autor spricht: der Hermeneutik der Autoren, der Hermeneutik des Textes und der Hermeneutik der Empfänger. Sie stehen in diesem Entwurf in gewisser Weise nebeneinander, ohne miteinander verflochten zu sein.
Um in dieser komplexen Frage des angemessenen Verständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils einen Schritt weiter zu kommen, soll im Folgenden - im Anschluss an die Unterscheidung einer „Hermeneutik" der „Autoren", des „Textes" und der „Empfänger" - zunächst eine zentrale, aber in der gesamten Diskussion bislang nicht behandelte Frage gestellt werden, die Frage nämlich nach dem Textgenus der konziliaren Dokumente. Von der so entfalteten Problematik her soll dann in weiteren Schritten eine Annäherung an den Text erfolgen.

II. Eine zentrale, nicht behandelte Frage

Sowohl bei den Autoren, die Rush unter dem Stichwort „Hermeneutik der Autoren" zusammenfasst, wie bei Theologen, die wie Ormond Rush selbst, O'Malley oder Gerhard Hall von einer notwendigen, textanalytische Fragen der Rhetorik, des Stils einbeziehenden „Hermeneutik des Textes" und von einer „Hermeneutik

der Leser" als Komplement zur „Hermeneutik der Autoren" ausgehen, wird eine Frage ausgeschlossen. Die zentrale, nicht behandelte Frage für alle diese Interpreten ist die Frage nach dem Textgenus der Dokumente.[19]

Der übersehene „Text"

Die großen Konzilien der Kirche haben von Nikaia ab Canones beschlossen, lehramtliche Definitionen und Gesetzestexte, die die Lebensordnung der Kirche betreffen.[20] Matthias Joseph Scheeben ordnet demgemäß - nach dem I. Vaticanum - die konziliaren Beschlüsse formal der *potestas jurisdictionis* zu.[21] Das Textgenus dieser Konzilsbeschlüsse sind „Urteile" und „Gesetze". Scheeben spricht deshalb von „Lehrvorschriften". Offensichtlich repräsentieren die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht dieses Textgenus. Es finden sich bei einer Reihe von Interpreten des Zweiten Vatikanischen Konzils bzw. bei Teilnehmern an der hermeneutischen Diskussion Klagen darüber, dass man - im Gegensatz zu anderen Konzilien - keine klar verurteilten Positionen findet. Andere sprechen davon, dass dieses Konzil, weil es sich selbst als pastorales bestimmt hat und keine Definitionen vorgelegt hat, im Rahmen der dogmatischen Definitionen der voraufgehenden Konzilien - nämlich des I. Vaticanums und des Trienter Konzils - zu interpretieren sei. Mit was für einem Textgenus aber hat man es dann zu tun? Ormond Rush konstatiert:

„Das Genus der Dokumente des II. Vatikanums ist einzigartig in der konziliaren Lehrgeschichte. Pastoral in der Ausrichtung, beabsichtigte das Konzil bewusst nicht, spezifische Irrtümer anzugreifen, sondern die Kirche im Licht von drängenden zeitgenössischen Fragen zu erneuern."[22]

Diese Auskunft umschließt zwar generelle Aussagen hinsichtlich der Textintention, *nennt* aber nicht das spezifische Textgenus, sondern grenzt es lediglich negativ gegenüber den „Lehrvorschriften" jurisdiktioneller Art der früheren Konzilien ab.

Die Antwort, welche im Konzil selbst auf die Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der einzelnen Dokumente gegeben wird, verweist auf den Text selbst[23], statuiert, dass „Definitionen" nur dort gegeben sind, wo dies aus den Texten selbst hervorgeht, und unterstreicht im Übrigen den verbindlichen Charakter aller Aussagen.

Warum ist die Frage nach dem Genus der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils so bedeutsam? Weil sich vom Genus des Textes her allererst die genaue

Der Autor

Prof. Dr. Dr. hc. Peter Hünermann, geb. 1929 in Berlin. Studium der Philosophie und Theologie in Rom. 1955 Priesterweihe. 1958 Promotion zum Dr. theol. 1967 Habilitation in Freiburg i.Br. 1968 Gründung des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland zusammen mit Bernhard Welte. 1971–1982 Professor für Dogmatik in Münster. Ab 1982 Professor für Dogmatik in Tübingen. 1989–1995 Gründungspräsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. 1996–2002 Gründungspräsident des Internationalen Netzwerkes der Gesellschaften für katholische Theologie. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie (Münster [2]1997); Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen (Münster 2003); Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde. (als Herausgeber, Freiburg u.a. 2004–2005); H. Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (als Herausgeber, Freiburg u.a. [40]2005). Anschrift: Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg. E-Mail : peter.huenermann@uni-tuebingen.de.

Zuordnung der Autoren und ihrer Intentionen hinsichtlich des Textes ergibt. Ebenso resultiert aus dem Genus der Texte selbst die grundlegende Weise, in welcher Leser bzw. Adressaten an den Text und seine Orientierung bzw. seine Aussage gebunden sind und in welchem Sinne sie ihre Kreativität einzusetzen haben.

Drei kleine Beispiele mögen dies verdeutlichen:

a) Ein Brief - als Textgenus - ist wesentlich durch die Intention des Verfassers bestimmt; er möchte dem Empfänger eine wichtige Botschaft oder auch nur ein freundliches Lebenszeichen übermitteln. So ist die Textintention wesentlich von der Intention des Autors her bestimmt, wenngleich ein Brief auch etwas über Dinge und Sachverhalte verraten mag, die gar nicht unmittelbar in der Intention des Autors liegen, wie etwa der kulturelle Hintergrund des Schreibers etc. Zugleich ist der Leser gefordert, sich primär an diese Intention des Verfassers zu binden und nicht etwa wie bei einem lyrischen Gedicht alle möglichen ästhetischen Fragen und Erwägungen in Betracht zu ziehen. Er würde damit den Text überfordern.

b) Ganz anders stellt sich die Lage bei einem lyrischen Gedicht dar: Die empirische Intention des Autors, seine unmittelbare Absicht tritt fast ganz hinter der Intention des Textes zurück. Der Text, einmal publiziert, steht gleichsam in sich und entfaltet seine eigene Intention. Zur Interpretation, zum Ermessen seiner Bedeutsamkeit wird die ganze ästhetische und geschichtliche Potentialität der Leser eingefordert. Dies bedeutet aber keine Beliebigkeit, da die Auslegung sich immer wieder am Text selbst und den von dort her sich ergebenden begründbaren Verweisen festmachen muss.[24]

c) Greifen wir als dritte Textsorte auf ein Gesetz zurück. Ein Gesetz bindet Richter in einer ganz spezifischen Weise. Dabei steht z.B. im englischen Privatrecht der Wortlaut des Textes (*golden rule*) im Vordergrund; die Intention des Gesetzgebers wie das frühere *common law* kommen als zusätzliche Referenzpunkte für das Verständnis (*mischief rule*) in Betracht. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts gilt der „zweckorientierte Ansatz" (*purposive approach*): „... the litteral meaning of the words is never allowed to prevail where it would produce manifest absurdity or consequences which can never have been intended by the legislator ..."[25] Damit ergibt sich auch hier - rein durch das Textgenus - eine ganz bestimmte Zuordnung von Autoren und Empfängern, die sich auf spezifische Weise vom poetischen Textgenus oder vom Brief als Text unterscheiden.

Die Frage stellt sich damit unabweislich: Wie ist das Textgenus des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bestimmen?

III. Reflexionen zum Textgenus des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die folgenden Schritte der Reflexion nähern sich der Bestimmung des Textgenus jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven, wie man sich einem nur ungefähr

bekannten Objekt nähert, in dem man es gleichsam aus unterschiedlichen Blickwinkeln in Augenschein nimmt.

a) Die Dokumente des II. Vaticanums sind ein „Konzilstext"

Diese Feststellung scheint eine Banalität auszusprechen, ist aber von hoher Relevanz.[26] Eine Reihe von Verstehensmöglichkeiten sind dadurch ausgeschlossen. Ein Konzil besteht nicht einfach aus „empirischen Personen", es bringt nicht einfach die Meinungen dieser Personen zum Ausdruck. Ein legitim einberufenes Konzil - und das II. Vaticanum verstand sich als ein solches - repräsentiert das Magisterium der Kirche, es ist mit dem Papst zusammen die höchste lehramtliche Instanz. Es beansprucht - auch dort, wo es nicht feierlich definiert - die Offenbarung Gottes selbst authentisch auszulegen. Es bindet damit die Gläubigen vom Papst bis zu den Laien, die einzelnen Glaubenden, wie die Gemeinden, die Ortskirchen, die Gesamtkirche und ihre respektiven Organe.

Daraus folgt im Hinblick auf die „Hermeneutik der Autoren": die „Intention der Autoren" tritt wesentlich hinter der „Intention des Textes" zurück. Nur in der „Intention des Textes" tritt das „Magisterium" zu Tage. Die historischen Untersuchungen zu Absichten oder Bedeutungen einzelner Texte, die sich mit dem Namen einzelner Konzilsväter oder Gruppen von Konzilsvätern verbinden, sind infolgedessen lediglich Hilfsmomente zum Verstehen des Textes. Dies gilt auch von Gruppen wie „Mehrheit", „Minderheit" etc. Solche historisch feststellbaren Einzelmomente müssen grundsätzlich von der „Intention des Textes" her gedeutet werden. Einen Konzilstext kann man folglich auch nicht einfachhin als Juxtaposition verschiedener Meinungen verstehen, da die Anbahnung des Textes, der historische oder der empirische Werdeprozess im Ergebnis eine neue Qualität gewinnt: Der Text wird zum Text des Konzils, beansprucht authentische und verbindliche Auslegung des Glaubens zu sein.

In Bezug auf die Hermeneutik des Empfängers folgt aus der aufgestellten „banalen" These, dass der Text dem Leser Verbindliches sagen will, und zwar in allen seinen Abschnitten und Kapiteln. Damit ist jede „Auswahlhermeneutik" ausgeschlossen. Der „Hermeneutik des Lesers" sind vom Text selbst her bindende Orientierungen vorgegeben, die jede ungebundene, ungebührliche „Kreativität" verbieten. Zugleich sind mit dieser Feststellung, dass es sich bei den Dokumenten des II. Vaticanums um einen „Konzilstext" handelt, alle jene allgemeinen Regeln gegeben, die z.B. Walter Kasper in seinem Beitrag zur Hermeneutik des Konzils hervorhebt[27]: Interpretation im Gesamtkontext von Schrift und Tradition etc.

b) Das II. Vaticanum ist ein spezifisches Konzil

Die allgemeinen Aussagen, die unter a) getroffen wurden, bekommen einen zugespitzten Sinn durch die Eigenart des II. Vaticanums. Diese Eigenart leuchtet auf im Vergleich mit Trient und dem I. Vatikanischen Konzil.

Das Trienter Konzil verabschiedet lehramtliche Definitionen und Reformdekrete angesichts der Missstände in der Kirche und der lehrmäßigen Thesen der Reformation. Durch die konziliare Arbeit löst das Konzil eine Wirkungsgeschichte aus,

die zu einer wesentlichen Erneuerung kirchlichen Lebens in allen Bereichen führt.

Ähnlich antwortet das I. Vaticanum mit Definitionen auf die Unbedingtheitsansprüche der modernen Wissenschaftsgesellschaft und den unbedingten Souveränitätsanspruch moderner Staaten.[28] Auch dieses Konzil löst eine breite Wirkungsgeschichte aus. Die Kirche gewinnt ein verändertes Antlitz. Ausdruck dessen ist - neben vielen anderen Momenten - die Neufassung des kirchlichen Rechts.

Das II. Vaticanum reiht sich in diese Tradition ein, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass dieses Konzil sich nicht genötigt sieht, definierende Ausgrenzungen vorzunehmen. Es zielt vielmehr unmittelbar auf jene Erneuerung der Kirche und des kirchlichen Lebens, welche sich im Gefolge von Trient und dem I. Vaticanum als Wirkungsgeschichte ergeben hat. Diese Eigenart des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt sich ebenso aus der Zusammenrufung des Konzils durch Johannes XXIII.[29] wie den Entscheidungen der Konzilsväter, vor allem während der ersten Sitzungsperiode[30], der von ihnen entfalteten Arbeitsweise[31], den wichtigen Aussagen Pauls VI. über Sinn und Arbeit des Konzils.[32]

c) Annäherung an das spezifische Textgenus – eine Qualitätenbestimmung

Befanden wir uns im Teil b) in weitgehender Übereinstimmung mit Ormond Rush, so führen der jetzt anstehende und die folgenden Schritte darüber hinaus.

Eindeutig ist, dass das Spezifikum des Textgenus und die Eigentümlichkeit des Konzils eine Einheit bilden. Umfasst das Proprium des Konzils, wie es in der Einberufung, in den Arbeitsweisen und Entscheidungen der Konzilsväter zum Ausdruck kommt, die *konstitutiven Schritte der Textgenese*, so ist das Textgenus nichts anderes als der Ausdruck und das Resultat dieser Textgenese: die Gestalt, die grundsätzlich dem Corpus der Konzilsdokumente ihre Identität verleiht. Nähern wir uns also der Bestimmung des Textgenus, indem wir das Proprium des Konzils in seinen mannigfaltigen Manifestationsweisen als Orientierung benutzen.

1. Das Textgenus ist geprägt durch eine *Grundlagenreflexion.* Paul VI. hat die Aufgabe des Konzils, wie sie von Johannes XXIII. vorgezeichnet und vom Konzil aufgegriffen und ausgestaltet wurde, in die Frage gefasst: „Kirche, was sagst du von dir selbst?“[33] Die Konzilsdokumente stellen eine Grundlagenreflexion dar auf das, was Kirche in der modernen Welt ist, was sie zu tun hat, wie sie sich in Beziehung zu den Menschen, den Religionen, den modernen Entwicklungen zu setzen hat. Grundlagenreflexion meint in diesem Kontext eine theologische Reflexion, die aber nicht angestellt wird, um Fragen der Gotteslehre, der Christologie, der Pneumatologie etc. näher zu erläutern. Es ist eine theologische Reflexion, die die Grundorientierung der Kirche in ihrem geschichtlichen Dasein erhellen soll. Entsprechend setzt etwa die Offenbarungskonstitution mit einer Rückbesinnung auf den sich selbst offenbarenden Gott ein, spricht von Offenbarung in der alttestamentlichen Heilsökonomie und charakterisiert Jesus Christus, sein Leben

und Zeugnis, seinen Tod, seine Auferstehung und die Sendung der Jünger, um von dort aus die Präsenz der göttlichen Offenbarung und ihre Weitergabe durch Schrift und Tradition zu charakterisieren, bis hin zu Grundprinzipien der exegetischen Arbeit und der Rolle der Schriftmeditation im gläubigen Leben der Einzelnen und der Gemeinden.[34]

Weil es um eine theologische Grundlagenreflexion im Blick auf die Kirche und das kirchliche Leben der Glaubenden geht, werden die fundamentalen Fragen notwendigerweise auf jeweils unterschiedlichen Ebenen abgehandelt. Die verschiedenen Ebenen besitzen jeweils ihre eigene Sachlogik, müssen aber in einem Verhältnis der Homologie gesehen werden. Zugleich waltet hier ein jeweiliger Fundierungszusammenhang.[35]

2. Das Textgenus präsentiert die *Prinzipien* der Lebens- und Sozialordnung der Kirche. Die im voraufgehenden Abschnitt angesprochene theologische Grundlagenreflexion ist derart strukturiert, dass über die Brechung auf die verschiedenen Ebenen die Prinzipien der Lebens- und Sozialordnung der Kirche sichtbar werden. Theologische Grundlagenreflexion kann in unterschiedlichen Horizonten und mit unterschiedlichen Akzentsetzungen erfolgen. Es geht in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils um die Herausarbeitung jener *Prinzipien,* die das gläubige Leben und das Miteinander in der Kirche, mit den Menschen und der Welt ermöglichen, tragen und bestimmen sollen. Auch diese Charakteristik zeigt sich sehr deutlich in der großen Diskussion, welche zur Absetzung des vorbereiteten Schemas über das Verhältnis von Schrift und Tradition und zur völligen Neuerarbeitung des Offenbarungsschemas führte.[36] Es ist auffällig, mit welcher Intensität die Konzilsväter darauf hinwiesen, dass man zu den Menschen heute nicht so sprechen könne, wie das vorbereitete Schema dies tue. Immer wieder wird in einer generellen Weise auf den mangelnden pastoralen Charakter der Äußerungen hingewiesen.

3. Das Textgenus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dadurch charakterisiert, dass es beansprucht, *Richtmaß* aller kirchlichen Aktivitäten zu sein. Bezeichnen die Prinzipien jene Wurzeln, aus denen gläubiges Leben und kirchliches Miteinandersein sich jeweils speisen, von woher ihr lebendiges Sich-Entfalten und das Miteinandersein jeweils erwachsen, so steht mit dem Stichwort vom *„Richtmaß"* der normative Charakter, der sich mit den Prinzipien verbindet, vor Augen. Das bedeutet, dass das Corpus der Konzilstexte die kirchliche Wirklichkeit nicht einfach abbildet, aber auch nicht einfach ein Ideal entwirft, ohne auf die nötige „Erdung" zu achten. Die Dokumente stellen ein Genus dar, das Normen, und zwar für die unterschiedlichen Ebenen, enthält. Das bedeutet, diese Normen spielen nicht einfach auf der juridischen Ebene, sie beziehen sich ebenso auf die Ebene der Ethik und Sozialethik wie auf die Praxis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, der Frömmigkeit individueller und gemeinschaftlicher Art. Es sind operationable Normen. Dabei beansprucht das Konzil keineswegs enzyklopädische Vollständigkeit. Es möchte Grundorientierungen normativer Art herausarbeiten, und die Konzilsväter greifen öfter auf typische Situationen und modellhafte grundsätzliche Antworten zurück. Diese „Mischung" entspricht der oben aufge-

zeigten theologischen Grundlagenreflexion und der Herausarbeitung der Prinzipien der Lebens- und Sozialordnung der Kirche.

4. Das Textgenus ist dadurch bestimmt, dass sich die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils als Ausdruck des *Basiskonsenses* der katholischen Kirche präsentieren.

Der *Basiskonsens* umschließt eine Fülle von Referenzpunkten. Der Text beansprucht zum einen die Identität des Glaubens, wie er durch Schrift und Tradition bezeugt in der heutigen Zeit auszulegen ist. Hier ist also der Assenz, die Zustimmung zu den maßgeblichen Zeugnissen der Offenbarung und der Überlieferung des Offenbarungsgeschehens ebenso impliziert wie die Berücksichtigung der gegenwärtigen Lebenssituation der Menschen bzw. der Menschheit und der Welt. Dieser grundlegende Glaubenskonsens wird bezeugt durch das gesamte Bischofskollegium unter seinem Haupt, dem Papst, versammelt im Konzil. Der Text beansprucht darüber hinaus, den Konsens der unterschiedlichen Ortskirchen und der Universalkirche zu repräsentieren, die diese Dokumente faktisch und rechtlich rezipiert haben, mit Ausnahme der kleinen Gruppe um Erzbischof Lefèbvre, die mit ihm ins Schisma gegangen ist. Als ein solches Dokument des *Basiskonsenses* übt dieser Text ebenso eine Legitimations- wie eine Streitentscheidungsfunktion aus. Zugleich erfüllt er eine Limitationsfunktion in Bezug auf die Ausübung von Autorität in der Kirche.

5. Es handelt sich schließlich um ein Textgenus, das einen Vorrang gegenüber allen übrigen autoritativen Weisungen und Verlautbarungen besitzt, die von Autoritäten in der Kirche gegeben werden können.

Durch Beschluss und Inkraftsetzung sind Papst und Bischöfe ebenso wie die übrigen Christgläubigen auf diesen Text verpflichtet. Im Hinblick auf alle Formen von Autoritätsausübung ist dieser Text zu beachten und zu respektieren. Die Vorordnung kommt klar zum Ausdruck, beispielsweise in der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* und im Vorwort des CIC von 1983. Die Kodexreform „sollte nämlich gemäß den Beratungen und Grundsätzen erfolgen, die vom Konzil selbst erst noch festgelegt werden mussten".[37]

Wie lässt sich nun das Textgenus der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, das durch die oben gekennzeichneten Qualitäten bestimmt ist, benennen?

d) Die angemessene Bezeichnung des Textgenus

Traditionellerweise umfasst eine angemessene Bezeichnung eines Sachverhaltes „genus" und „differentia specifica". Das Genus fasst den entsprechenden Sachverhalt mit einer Reihe von anderen Sachverhalten zusammen, die eine Familienähnlichkeit aufweisen, die *differentia specifica* unterscheidet den entsprechenden Sachverhalt von den ähnlichen Sachverhalten. Die erste Frage, die sich stellt, lautet also, wo gibt es ähnliche Texte, welche die oben aufgeführten Eigenschaften aufweisen?

Hier lässt sich auf Verfassungstexte verweisen. Verfassungstexte entstehen zumeist aus einer Krise oder einem wesentlichen Innovationsbedürfnis eines Staa-

tes.[38] Sie repräsentieren eine auf die Lebensordnung der Menschen in einer staatlichen Gemeinschaft angestellte Grundlagenreflexion, in der zugleich die tragenden Prinzipien, aus denen sich die Lebens- und Sozialordnung ergibt, benannt werden. Eine Verfassung gibt den normativen Rahmen, das Richtmaß für das rechtliche und politische Handeln, aber auch für die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten vor. Es ist Ausdruck eines fundamentalen gesellschaftlichen Konsenses und legitimiert die grundlegenden Autoritäten, zugleich limitiert es ihre Funktionen. Schließlich ist eine Verfassung im staatlichen Bereich die höchste Form einer solchen „Grundordnung". Sie ist umfassend, d.h. erstreckt sich auf alle Bürger und die Fremden in einem gegebenen Staat, sie wirkt in alle Lebensbereiche hinein und ist infolgedessen nicht einfach punktuell oder partikular.[39]
Gehören die Konzilsdokumente als Textcorpus zum Genus von Verfassungstexten, so ist auch die *differentia specifica* gegenüber staatlichen Verfassungen zu markieren. Ein Aspekt der *differentia specifica* wird bereits in historischer Sicht erkennbar: Staatliche Verfassungen entstehen in der Neuzeit angesichts des Zusammenbruchs der monarchischen Staatsgewalt, die sich aus originärem bzw. göttlichem Recht legitimierte. Verbunden mit der Verfassung und ihrem Konsens war somit die Konstitution einer neuen höchsten Staatsgewalt. Die Kirche hat demgegenüber im I. Vaticanum die Autorität in der Kirche aus göttlicher Einsetzung hergeleitet. Wie in staatlichen Verfassungen wird aber auch in den Texten des II. Vaticanums von Kompetenzen und Kompetenzbegrenzungen der Autorität in der Kirche gehandelt, insbesondere von der Art und Weise, wie diese Kompetenzen auszuüben sind, welcher Geist die institutionellen Beziehungen etc. zu prägen hat.
Ein zweiter grundlegender Unterschied in Bezug auf den Verfassungstext eines Staates besteht darin, dass der staatliche Verfassungstext sich auf die rechtlich-politische Dimension des öffentlichen Lebens bezieht, der Konzilstext hingegen auf die institutionell-öffentlich-rechtliche Dimension ebenso wie auf die moralisch-sittliche Ebene und die Fragen der Glaubenspraxis und Glaubensüberzeugungen. Man wird folglich das Textgenus des II. Vaticanums als „Verfassung gläubigen kirchlichen Lebens" oder kurz als „Constituante des Glaubens" bezeichnen können. Letzterer Ausdruck ist wahrscheinlich vorzuziehen, da er das naheliegende Missverständnis vermeidet, es handle sich lediglich um die rechtliche institutionelle Verfassung der Kirche, wie sie in der *Lex Fundamentalis Ecclesiae* ins Auge gefasst worden war.

IV. Einige Folgerungen aus der Bestimmung des Textgenus

a) Ambiguitäten und der „kontradiktorische Pluralismus"

Die schärfste Kritik am Text des II. Vaticanums besteht wohl im Vorwurf, es sei ein Kompromisstext, es sei „im Extremfall nicht selten mit dem Kompromiss des ‚kontradiktorischen Pluralismus' zu rechnen"[40]. Nun konstatieren Verfassungs-

rechtler ausdrücklich, dass Verfassungstexte zumeist einen Fragment- und Kompromisscharakter haben[41]: Verfassungen haben sehr häufig einen Fragmentcharakter, weil sie Grundlagenreflexionen vorlegen und Prinzipien angeben, ohne immer Vollständigkeit zu erreichen, und die Ausführung den verschiedenen kompetenten Organen überlassen. Verfassungen haben häufig Kompromisscharakter, weil sie eine „Friedensordnung" konzipieren, die unterschiedliche Gesichtspunkte einschließen muss. Die konkrete Vermittlung kann von der verfassunggebenden Versammlung vielfach gar nicht geleistet werden. Gilt dies allgemein vom Textgenus Verfassungen, so auch von der „Verfassung des Glaubens", wie vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt.

Greifen wir als Beispiel auf das von Pesch angeführte 3. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zurück, wo Kollegialität der Bischöfe und Primatialgewalt des Papstes gelehrt werden.[42]

Beide Momente, Kollegialität und Primatialgewalt, werden offensichtlich vom Konzil als wesentlich erachtet. Die Kirche hat und braucht eine Primatialgewalt, und sie ist wesentlich geprägt durch die Kollegialität des gesamten Episkopats.[43]

Selbstverständlich bedarf die Zusammengehörigkeit und Vermittlung beider Momente einer theologischen und vor allem einer praktischen Vermittlung. Die Richtung, wie die theologische und die praktische Vermittlung aussehen könnte, ist durch die Hinweise auf die Bischofssynode in *Lumen gentium* selbst gegeben[44], wenngleich das Konzil keineswegs behauptet, mit der Einführung der Bischofssynode - die im Übrigen unterschiedlich ausgestaltet werden kann - sei die Frage nach der Vermittlung beider Prinzipien bereits beantwortet oder realisiert. Die Art, wie Johannes Paul II. diese Frage nach dem „Wie" der Primatialgewalt in seiner Enzyklika *Ut unum sint* aufgreift, weist in die gleiche Richtung.[45]

Dass der Sinn und die Funktion der Primatialgewalt auch bei weitgehender synodaler Bearbeitung der regulären Regierungsgeschäfte gewahrt bleiben, wenn etwa aus gewichtigen Gründen ein primatiales Veto möglich ist bzw. bei außerordentlichen Situationen eine primatiale Handlungskompetenz besteht, kann kaum geleugnet werden.[46]

Ausgehend vom gegebenen Textgenus sieht man hier weder Möglichkeit noch Notwendigkeit, in Bezug auf die Aussagen über Primat und Kollegialität in *Lumen gentium* von „kontradiktorischem Pluralismus" zu sprechen. Eine solche Möglichkeit ergibt sich lediglich, wenn man von einem Konzilstext ausgeht, der vom Genus her die Urteils- bzw. Gesetzesform besitzen würde.

b) Spezifische Gefährdungen und Grenzen des genannten Textgenus

Verfassungen bilden ein Textgenus, das trotz seiner Autorität höchst gefährdet und nicht einfach absicherbar ist. Dies gilt mutatis mutandis auch vom Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Verfassungstexte bilden nicht einfach die faktische „Verfassung einer Gesellschaft" ab. Die realen Machtbalancen, die „Hackordnungen" können erheblich von dem im Verfassungstext vorgezeichneten Gefüge abweichen. Es ist selbstverständlich, dass die unterschiedlichen

Machtzentren immer wieder ihre Einflusszonen zu erweitern suchen. Dementsprechend bleibt ein Verfassungstext nur solange faktisch in Kraft, als er von dem entsprechenden Konsens aller getragen und gestützt wird. Ein Verfassungsgericht ist keineswegs in allen Staaten vorgesehen. Es ist sicher ein bedeutsames Mittel, das Gewicht einer Verfassung immer wieder ins Gedächtnis zu rufen und die verantwortlichen Akteure auf ihre Bindung an die Konstitution hinzuweisen. Ein absolutes Sicherungsinstrument ist ein Verfassungsgericht nicht. Es gibt genügend Verfassungen in der Staatenwelt, die faktisch nur auf dem Papier stehen und keine Bindungskraft ausüben.[47]

Ein solcher Zustand kann durch eine „Verfassungsaushöhlung" einsetzen. Es handelt sich bei solcher Aushöhlung noch nicht um förmliche Verfassungsbrüche. Grimm beschreibt Verfassungsaushöhlungen wie folgt: „Von verfassungsaushöhlender Verfassungswirklichkeit kann man sprechen, wenn sich politische Einrichtungen oder Praktiken entwickeln, die von der Verfassung weder zugelassen noch verboten sind, aber die Verwirklichung verfassungsrechtlich gesetzter Ziele oder das Funktionieren von verfassungsrechtlich vorgesehenen Institutionen und Prozeduren beeinträchtigen".[48] Verfassungs*brüche* liegen dann vor, wenn Vorschriften der Verfassung direkt durchbrochen werden, insbesondere wenn solche Durchbrechungen zur gängigen Praxis werden.

Gefährdungen und Grenzen des Textgenus „Verfassung" liegen folglich darin, dass die Verfassung auf den freiheitlichen Konsens, insbesondere der unterschiedlichen Autoritäten angewiesen ist.

Diese Gefährdung und dieser bestimmte Typus von Grenze ist auch beim Textcorpus des II. Vaticanums gegeben. Die Erfahrungen der Kirchengeschichte zeigen, wie anfällig auch kirchliche Autoritäten für die Versuchung der Macht sind. Dass mit der Moderne ganz neue Typen von Machtakkumulationen gegeben sind, liegt auf der Hand. Auf Grund der veränderten Kommunikationsmöglichkeiten, der immens intensivierten Organisationsmöglichkeiten, sind Formen der Massenbeeinflussung, der Schaffung zentralistischer Regierungs- und Administrationsformen entstanden, die vorher unbekannt waren. Die Frage entsteht, inwiefern die Vorgaben des II. Vaticanums sich in dieser Situation behaupten können, sowohl mit ihren Akzentsetzungen wie mit ihren autoritätsbegrenzenden Aussagen. Auch hier gibt es Möglichkeiten der „Aushöhlung" und des „Verfassungsbruches". Gewahrt wird der „Text" des II. Vaticanums nur, wenn die unterschiedlichen Gruppen, die verschiedenen Autoritäten, das Volk Gottes sich auf das II. Vaticanum berufen und seine Geltung und Normativität immer erneut einfordern und zur Geltung bringen. Theologen und Kanonisten wird bei dieser Arbeit ein besonderes Gewicht zukommen.

c) Das Textgenus, die Rezeptionsgeschichte und die Zukunft des II. Vaticanums

Den Beschluss der vorliegenden Skizze soll eine kurze Rückbesinnung auf die Rezeptionsgeschichte und ein Vorblick auf die Zukunft des II. Vaticanums bilden. Unmittelbar im Anschluss an das Konzil hat eine erste Welle der Rezeption

eingesetzt, mit der eine tiefgreifende Reform, entsprechend den Vorgaben des Konzils verbunden war. Liturgiereform und Revision des CIC sind nur die sichtbarsten Zeichen dafür. Nicht minder beachtlich sind die durch das Konzil ausgelösten Transformationen im Bereich der Theologie, insbesondere bei der Ausbildung eigener Theologietypen in den verschiedenen Kontinenten und Kulturräumen.[49] Am bedeutendsten aber dürften die Veränderungen im Volke Gottes sein, in der Entfaltung eines Bewusstseins von der Mündigkeit, Selbstständigkeit, Verantwortlichkeit insbesondere der Laien.

Es ist unübersehbar, dass sich im Verlauf der Rezeptionsgeschichte relativ bald auch die faktische Machtbalance in der Kirche zur Geltung gebracht hat. Diese Vorgänge trugen zum Teil die Züge der Verfassungsaushöhlung, indem in den jeweiligen Begründungen von solchen Erlassen und Dekreten auf selektive Zitationen des II. Vaticanums zurückgegriffen wurde. In jüngsten Verlautbarungen zur Liturgie wurden eine Reihe konziliarer Weisungen außer Kraft gesetzt.[50] Noch entscheidender als solche Vorgänge dürfte es allerdings für die Zukunft sein, ob es gelingt, das Textcorpus des II. Vaticanums als *bleibende Richtschnur* zu rezipieren. Nur wenn der Text des II. Vaticanums nicht in einmaliger Funktion erfüllt, sondern für jeweils anstehende Probleme und deren Aufarbeitung immer wieder neu herangezogen wird, kommt sein Charakter wahrhaft zur Geltung.

Dies bedeutet, dass auch die bisherige Revision kirchlicher Lebensordnungen - die auf Grund der ersten Rezeptionswelle erfolgt - von Zeit zu Zeit wieder auf den Prüfstand gestellt werden muss. Es bedeutet nicht, dass die gesamte bisherige Rezeption fraglich gemacht wird. Wohl aber ist das Augenmerk auf jene Bereiche zu richten, in denen im heutigen kirchlichen Leben dringende Fragen und Probleme entstehen, etwa hinsichtlich des Zentralismus in der Kirche, der von vielen Bischöfen und Ortskirchen beklagt wird. 40 Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Frage nach dieser fortdauernden kritischen Funktion des Konzilstextes die entscheidende hermeneutische Frage.

[1] Ins Einzelne gehende Analysen und Begründungen wie weiterführende Literatur findet sich in dem Beitrag des Verfassers in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (HThK Vat. II), hg. v. Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 5: „Der Text - Gestalt, Werden, Bedeutung" (Freiburg 2005).

[2] Die Schärfe und Bitterkeit in diesem Streit wird deutlich in den Erinnerungen von Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln/Freiburg 1996, 476-483.

[3] Winfried Aymans, *Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl/H. Müller/H. Schmitz, Regensburg 1983, 68ff.; Paolo La Terra, *La formalizzazione die doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di lex ecclesiae fundamentalis fino al codex iuris canonici del 1983* (Pontificia Universitas Lateranensis, Thesis ad Lauream), Rom 1994.

[4] Vgl. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85.* Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg 1986, sowie das Themenheft *Synode 1985 - eine Auswertung*, Concilium 22 (1986), 6.

[5] Vgl. Hermann Josef Pottmeyer/Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua (Hg.), *Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils,* Düsseldorf 1986, besonders den Beitrag von Menozzi.

[6] Vgl. America 188 (2003), Heft 6 (24. Februar) 7-15, Heft 9 (17. März) 14f.29f., Heft 11 (31. März) 11-17.

[7] Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium"* (Collana nuovi saggi teologici 4), Bologna 1975 und Max Seckler, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre,* in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz/Wien/Köln 1972, 45-57.

[8] Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils,* in: Pottmeyer/Alberigo/Jossua (Hg.), Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, aaO., 47-65.

[9] John W. O'Malley, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II* (Theology and Life Series 26), Willmington/Del. 1989, 45.

[10] Vgl. Seckler, aaO. (Fn. 7), 56f.; Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte,* Würzburg 1993, 150-154.

[11] Ansprache in der öffentlichen Sitzung des II. Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965, vgl. HThK Vat.II, Bd. 5 (Anhang).

[12] Vgl. Ormond Rush, *Still Interpreting Vatican II, Some Hermeneutical Principles,* New York/Mahwah, N.J. 2004.

[13] AaO., 36.

[14] Vgl. Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie,* München 1982, 391f.

[15] Es wird dabei nicht eigens bedacht, dass es bei der Entwicklung der Idee des „idealen Lesers" im Unterschied zum empirischen Leser vornehmlich um poetische Texte und deren Verständnis geht.

[16] Vgl. Rush, aaO., 58-63; 72-76; John W. O'Malley, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II,* Wilmington, Del. 1989, 44-81; ders., *The Style of Vatican II. The „how" of the church changed during the council,* in: America 188 (2003), Heft 6 (24. Februar), 12-15 und Joseph A. Komonchak, *Vatican II as an „Event",* in: Theology Digest 46 (1999), 337-352.

[17] Vgl. Rush, aaO., 81f.

[18] Diese Fragen drängen sich vor allem bei der Schlussreflexion von Rush auf, in der er einige sehr generelle Maximen über Sinn und Umgang mit den Dokumenten aufstellt.

[19] O'Malley stellt die Frage nach dem neuen „Genre" der Texte des II. Vaticanums und weist auf den Unterschied zu den vorangegangenen Konzilien hin. Er fordert eine Ergänzung der Auslegungsregeln um diesen Punkt. Er verfolgt die Frage nach dem Genre jedoch nicht weiter, sondern legt den Akzent auf den Stil der Sprache. Vgl. John W. O'Malley, *Vatican II: Official Norms. On interpreting the council, with a response to Cardinal Avery Dulles,* in: America 188 (2003), Heft 11 (31. März), 11-14, hier: 14. O'Malley formuliert als Leitfrage „Wie lehrte das Konzil?", „Wie sagte es, was es sagen wollte?" Hier sei das Konzil in ein „neues Sprachspiel" eingetreten. Die hier gestellte Frage nach dem Textgenus geht über eine solche Frage nach dem „wie" hinaus. Sie zielt nicht auf den individuellen Stil, sondern auf „typische" Formen von Texten und ihre spezifische Pragmatik.

[20] Die Einfügung in das Glaubensbekenntnis, welche das Konzil von Nikaia vornimmt, wird durch den gleichfalls verabschiedeten Kanon abgrenzend genau bestimmt.

[21] Vgl. Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik Bd. 1, Theologische Erkenntnislehre,* Freiburg 1959, 72-80. „Die autoritative Lehrvorschrift [...] gehört als ein gesetzgebender, resp. richterlicher Akt ebenso wie die die Lehre betreffenden verwaltenden

und beaufsichtigenden Akte offenbar formell nicht zur potestas ordinis, sondern zur potestas jurisdictionis resp. zu dem besonderen Zweig derselben, den man technisch Lehrgewalt nennt" (aaO., 73).

[22] Rush, aaO., 36.

[23] Vgl. *Notificatio* vom 15. November 1965: „Unter Berücksichtigung des konziliaren Brauchs und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert diese heilige Synode nur das von den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten als von der Kirche festzuhalten, was sie selbst als solches ausdrücklich erklärt hat. Das Übrige aber, was die heilige Synode vorlegt, müssen alle und die einzelnen Christgläubigen als Lehre des höchsten Lehramtes der Kirche annehmen und umfassen entsprechend der Absicht der heiligen Synode selbst, die entweder aus dem zugrunde liegenden Gegenstand oder aus der Redeweise deutlich wird, gemäß den Richtlinien der theologischen Auslegung", zitiert nach HThK Vat II., Bd. I, Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 2004, 386.

[24] Umberto Eco sagt zur Rolle des Lesers von poetischen Texten: „Der Leser - als aktives Prinzip der Interpretation - gehört zum generativen Rahmen ein und desselben Textes" (Umberto Eco, *Lector in fabula*, München/Wien 1987, 8.)

[25] Vgl. Dieter Henrich/Peter Huber, *Einführung in das englische Privatrecht*, Heidelberg 2003, 29-31.

[26] Vgl. dazu Peter Hünermann, *Zu den Kategorien „Konzil" und „Konzilsentscheidung" - Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums*, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum - Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums Bd. 1), Paderborn 1998, 67-82.

[27] Vgl. Walter Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 290-299.

[28] Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5), Mainz 1975.

[29] Vgl. u.a. die Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959, die Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, die Eröffnungsansprache des Konzils „Gaudet Mater Ecclesia". Die Konzilsankündigung liegt kritisch ediert vor bei: Alberto Melloni, *„Questa festiva ricorrenza". Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 Gennaio 1959)*, in: Rivista di storia e letteratura religiosa 28 (1992), 607-643; zur kritischen Textausgabe der Eröffnungsrede: Alberto Melloni, *Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II „Gaudet Mater Ecclesia" di Giovanni XXIII.*, in: Fede Tradizione Profezia, Studi su Giovanni XXIII. e sul Vaticano II, vol. 21, Brescia 1984, 239-283. Weitere Dokumente finden sich in: HThK Vat.II, Bd. 5 (Anhang).

[30] Herauszuheben ist die Diskussion über das vorbereitete Schema der dogmatischen Konstitution über die Quellen der Offenbarung vom 14. bis 21. November 1962: vgl. Giuseppe Ruggieri, *La discussione sullo schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del Concilio Vaticano II*, in: É. Fouilloux (Hg.), Vatican II commence ... Approches Francophones, Leuven 1993, 315-328.

[31] Vgl. Ruggieri, aaO. Ferner: Giuseppe Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-63)*, in: Cristianesimo nella storia 13 (1992), 115-164.

[32] Vgl. die Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Konzils vom 29.9.1963, HThK Vat.II, Bd. 5 (Anhang).

[33] Rede von Kardinal Montini am 3. Dezember 1962 in der Konzilsaula. AS I/4, 229.

[34] Vgl. HThK Vat.II, Bd. 3, 695-831.

[35] Die Struktur des Textes von DV bietet ein mustergültiges Beispiel der Abfolge dieser

verschiedenen Ebenen, von der höchsten Ebene der göttlichen Selbstkommunikation angefangen bis hin zu ganz handgreiflichen geschichtlichen Konkretionen des Umgangs etwa mit der Schrift. Bezeichnenderweise findet sich diese Struktur nicht nur in den großen Konstitutionen. Sie hat sich ebenso durchgesetzt in den Diskussionen um Dekrete wie etwa *Presbyterorum ordinis*, die ursprünglich nicht von einer theologischen Grundlagenreflexion ausgehen, sondern direkt die Praxis aufgreifen sollten. Ganz ähnlich der Prozess in *Ad Gentes*, dem Missionsdekret. Vgl. die Kommentare zu PO und AG in: HThK Vat.II, Bd. 4.

[36] Vgl. Ruggieri, aaO. (Fn. 30). Vgl. ferner die zahlreichen Aussagen in PO, in denen aufgezeigt wird, wie der erhöhte Herr, im Geiste präsent, durch Dienst und Leben der Priester und in diesem alltäglichen Geschehen sein Werk vollzieht: „Tatsächlich wirkt nämlich Christus, um eben diesen Willen des Vaters in der Welt durch die Kirche unablässig zu tun, durch seine Diener [...]" PO 14,2. „Das Ziel also, das die Presbyter durch ihren Dienst und ihr Leben verfolgen, ist es, für die Ehre Gottes, des Vaters, in Christus zu sorgen. Diese Ehre liegt darin, dass die Menschen das in Christus vollendete Werk Gottes bewusst, frei und dankbar annehmen und es in ihrem ganzen Leben kundtun." PO 2,4. Ähnlich etwa die Aussagen in AA 2, 4 und 5 über den Apostolat der Laien; AA 1,2 spricht vom „offensichtlichen Wirken des Heiligen Geistes, der die Laien heute mehr und mehr der eigenen Verantwortlichkeit bewusst macht und sie überall zum Dienst an Christus und der Kirche anspornt". In AG 9,2 wird die missionarische Tätigkeit der Kirche wie folgt charakterisiert: „Die missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als die Kundmachung bzw. Epiphanie und Erfüllung des Ratschlusses Gottes in der Welt und in ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Geschichte des Heils handgreiflich vollzieht."

[37] Vgl. *Codex des kanonischen Rechts*, Lat.-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1989, XXXVII.

[38] Vgl. Paolo Pombeni, *La dialettica evento-decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee. I parlamenti e le assemblee costituenti*, in: Maria Teresa Fattori/Alberto Melloni (Hg.), L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II, Bologna 1997, 17-49.

[39] Die entscheidenden Stichworte zur Charakteristik von Verfassungstexten sind entnommen: Dieter Grimm, *Verfassung*, Staatslexikon Bd. V, Freiburg-Basel-Wien [7]1989, 633-643.

[40] Otto Hermann Pesch, *Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965)*, Würzburg 1993, 151. Pesch erläutert den Ausdruck „kontradiktorischer Pluralismus" wie folgt: „Auf dem II. Vatikanischen Konzil nun kam es zu einem Typ von Kompromiss, wie ihn nach Max Seckler keine Kirchenversammlung sich je erlaubt hätte und hat. Er hängt mit den ‚gruppendynamischen Prozessen' auf dem Konzil selbst zusammen. Und er wurde erleichtert durch die Tatsache, dass das Konzil, entgegen manchen Erwartungen, ganz bewusst darauf verzichtet hat, Beschlüsse in der Form des letztverbindlichen Dogmas zu fassen [...] Das Ergebnis ist nicht nur ein Textmaterial, das nicht völlig ausgeglichen ist - das ist bei Gremientexten von solcher Ausführlichkeit selten der Fall; auch nicht nur, dass es logische Sprünge gibt - das hatte sich früher und hätte sich trotz des Zeitdrucks auch jetzt vermeiden lassen. Entscheidend ist, dass mancher Text nur durchgebracht werden konnte nach dem Prinzip: nimmst du meinen Text, dann konzidier' ich dir den deinen. Boshaft - im Blick auf die menschliche Haltung dahinter, nämlich verständnisinniges Augenzwinkern - nennt Seckler das den ‚Kompromiss der reziproken Unehrlichkeit'. Sachlich muss man nach Seckler vom ‚Kompromiss des kontradiktorischen Pluralismus' sprechen." (aaO. 152f.)

[41] Vgl. Grimm, aaO. (Fn. 39).

[42] Pesch bemerkt dazu: „Im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution, wo nach vielen Auseinandersetzungen die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe festgeschrieben werden sollte und auch wurde, ist im Endergebnis mehr von der Primatialgewalt des Papstes die Rede als selbst auf dem I. Vatikanischen Konzil. Und in der „Erläuternden Vorbemerkung" (*Nota praevia*) findet sich die bis dahin unerhörte Aussage, der Papst könne seine Vollmacht jederzeit *ad placitum*, also ‚nach Gutdünken' ausüben. Es ist verständlich, dass die in die Verteidigung

gedrängte Minderheit ihr Heil in der Häufung der Hinweise auf den Papst suchte - und dass die Anderen ihnen das konzidierten, weil sonst nur in massiver Kampfabstimmung ihre Anliegen durchzusetzen gewesen wären" (aaO., 153).

[43] Der Text, welcher von der Kommission ausgearbeitet worden war, spricht ausdrücklich von beiden Momenten, der Primatialgewalt und der Kollegialität. Die *Nota explicativa praevia,* zunächst der Kommission zugleitet, dann im Plenum vom Konzilssekretär „im Namen einer höheren Autorität verkündet", bringt abgesehen von der Ungewöhnlichkeit des Vorganges keine inhaltlich neuen Momente ins Spiel. Vgl. vom Verf. den Kommentar zu *Lumen gentium,* in: HThK Vat.II, Bd. 2, 539-547.

[44] Vgl. LG 22, dazu: HThK Vat.II, Bd. 2, 420-428.

[45] Vgl. AAS 87 (1995), 921-982, bes. Nr. 96.

[46] Vgl. HThK Vat.II, Bd. 2, 420-428, sowie Peter Hünermann, *Gesucht: ein neues Paradigma des Petrusdienstes,* in: H. Schütte (Hg.), Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Paderborn/Frankfurt am Main. 2000, 189-218.

[47] Vgl. Grimm, aaO. (Fn. 39).

[48] AaO., 637.

[49] Vgl. Peter Hünermann, *Dogmatik 1949-1997. Wandlungen einer Disziplin,* in: Gebhard Fürst (Hg.), Zäsur: Generationswechsel in der katholischen Theologie, Stuttgart 1997, 9-27; Margit Eckholt, *Poetik der Kultur,* Freiburg/Basel/Wien 2002.

[50] Vgl. Reiner Kaczynski, *Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkung zu einer neuen Übersetzer-Instruktion,* in: Stimmen der Zeit 126 (2001), 651-668; HThK Vat.II, Bd. 2, 110f.

Das II. Vaticanum heute

Joseph Doré

Es schien mir kaum möglich, mich der freundschaftlichen Bitte Alberto Mellonis zu entziehen, einen Beitrag für den Schlussteil dieser Nummer von CONCILIUM anlässlich des 40. Jubiläums des II. Vaticanums zu schreiben. Ich habe in der Tat einen sehr starken Bezug zu diesem großen kirchlichen Ereignis und zwar aus mindestens drei Gründen.

Da ich im Jahr 1961 und somit vor der Eröffnung des Konzils zum Priester geweiht wurde, hatte ich das große Glück, einen Teil meiner Studien in Rom gerade während seines Verlaufs zu absolvieren. Ich sehe mich noch als jungen Studenten, der im St.-Sulpicius-Seminar wohnte und mit dem Kontakt zu verschiedenen Bischöfen und Theologen beauftragt war, als Zeuge (und manchmal Teilnehmer) ihrer Diskussionen, vor allem aber als Teilhaber an ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst", um das Vokabular eines Konzilsdokumentes aufzunehmen, nämlich das der Konstitution *Gaudium und spes*. Diese Zeiten habe ich niemals vergessen. Man erlaube mir hinzuzufügen, dass kurze Zeit später die Lektüre dieses Neulings unter den theologischen Zeitschriften mit dem bezeichnenden Namen CONCILIUM nicht ohne Bedeutung für mein im Aufbau befindliches theologisches Denken geblieben ist.

Als ich dann Theologe war, wurde ich dazu gebracht, mich auf die Christologie, Ekklesiologie und Fundamentaltheologie zu spezialisieren und schließlich auf die Theologie der Religionen. In allen diesen Bereichen haben die Materialien des Konzils seit ihrer Veröffentlichung für mich eine wesentliche Quelle dargestellt, derart, dass ich ganze Abschnitte der Konzilsdokumente wie *Lumen Gentium* oder *Dei Verbum* auswendig hersagen konnte, übrigens auf lateinisch ebenso wie auf französisch. Als ich dann Lehrer am Priesterseminar in Nantes wurde, sodann Direktor an demjenigen der Karmeliter in Paris und gleichzeitig Lehrbeauftragter an der benachbarten theologischen Fakultät, da bestand ein Teil meiner Tätigkeit darin, die Konzilstexte zu kommentieren, sie mit der Tradition und der Erfahrung zu konfrontieren, sie den Studenten nahe zu bringen und ihre tatsächliche Anwendung zu überprüfen.

Seitdem ich nun Bischof geworden bin, übe ich meine Verantwortung gemäß den Grundintuitionen des Konzils aus. Ich habe meine Bischofsweihe als Eintritt in die Fülle des Weihesakraments erlebt und gleichzeitig als Zulassung zu einem Kollegium, das dazu berufen ist, in solidarischer Gemeinschaft mit dem Nachfol-

ger Petri die Verantwortung für die Kirche zu tragen. Es kommt vor, dass ich an die Bischöfe meiner Jugend und meiner Seminarzeit denke, von denen das Episkopat erlebt wurde als eine „Würde", deren spezifisch sakramentaler Bezug ungewiss blieb und als eine „subalterne" Verantwortung in einer stark zentralistischen Kirche. Ich für meinen Teil bin glücklich, gemäß dem II. Vaticanum Bischof zu sein.

Im Namen dieser dreifachen Erfahrung werden meine Ausführungen die Form einer begründeten und reflektierten „Verteidigung und Darstellung" dieses großen Konzils annehmen. Ich bin nämlich, was mich betrifft, ein überzeugter Anhänger - und dies als Christ und Theologe und Hirt in einer Zeit, da manche, so sagt man, es mehr oder weniger grundsätzlich in Frage stellen möchten ...

Ich werde meine Ausführungen in drei Abschnitte gliedern: Zuerst werde ich zeigen, dass nach dem II. Vaticanum nichts mehr ganz so sein wird wie vorher. Sodann werde ich untersuchen, was meines Erachtens vom Konzil am besten rezipiert wurde und wofür im Gegensatz dazu noch eine Anstrengung der Kirche erwartet wird. Zum Schluss werde ich die Folgen skizzieren, die meiner Ansicht nach in Betracht gezogen werden müssen, damit dieses große Abenteuer, das vor 40 Jahren eingeleitet wurde, auch weiterhin seine Früchte unter uns tragen kann.

I. Nichts wird mehr ganz so sein wie vorher

„Nichts wird mehr ganz so sein wie vorher" - dies war der Titel, unter dem in der Zeitschrift *Esprit et Vie* ein Vortrag veröffentlicht wurde, den ich bei einem vom 11. bis 14. März 1999 auf Schloss Klingenthal im Elsass stattfindenden Kolloquium gehalten hatte, das sich mit der Endphase des II. Vaticanums beschäftigte.[1]

Es schien mir angemessen, diesen Satz als ersten Titel des ersten Abschnitts meiner Ausführungen zu übernehmen, da er kein Slogan ist, sondern eine authentische Weise, die tatsächliche Bilanz dessen auszudrücken, was das Konzil als *ein Vorher und ein Nachher* im Leben der katholischen Kirche definiert, dergestalt, dass sich zahlreiche kirchliche Ereignisse tatsächlich deutlich in Bezug darauf einordnen lassen.

Meine Aufmerksamkeit wurde geweckt durch einen neueren Vortrag des Zeremonienmeisters der liturgischen Feiern des Papstes, Msgr. Piero Marini, den er im November 2003 in Neapel gehalten hat und der kurz darauf in dem französischen Pressedienst *Documentation Catholique* veröffentlicht wurde.[2] Die päpstliche Liturgie, von der dieser Text handelt, ist wirklich ein Bereich, in dem man keine sehr einschneidenden Veränderungen zu finden erwartet. Doch kann man an dieser Stelle Folgendes zum Thema finden:

„Um die Veränderung zu begreifen [...] reicht es, ein Beispiel zu geben: der Einzug des Papstes zu den Gottesdiensfeiern. Bis zum Konzil zog der Papst bei den Hochfesten zum Schall silberner Trompeten, gekrönt mit der Tiara und mit Handschuhen und Schuhen in den liturgischen Farben in den Petersdom ein; er wurde auf dem Rücken

von Sänftenträgern geleitet, umgeben von ‚Flabelli' (Fächerträger) und einer Wolke zusammengewürfelter Figuren, Laien und Prälaten, ein jeder in dem seiner Funktion entsprechenden Gewand, um so den Adelsstand, das römische Patriarchat und die verschiedenen Wachformationen und die anderen Würdenträger des päpstlichen Hofes zu repräsentieren. Es war ein feierlicher Einzug, der den Papst als einen von seinem Hofstaat umgebenen Fürsten dieser Welt darstellte.
Seit dem Konzil sind wir gewohnt, den Papst zu sehen, wie er an einem liturgischen Einzug in die Basilika des Vatikans teilnimmt, gekleidet wie die Bischöfe der katholischen Kirche, [...] umgeben nicht von Figuren des päpstlichen Hofes, sondern von den Konzelebranten und denjenigen, die eine Rolle in der Messfeier spielen."[3]

Liest man diesen Vortrag, so begreift man sofort, wie man sagen kann, dass nach dem Konzil „nichts mehr ganz so ist wie vorher": Es gibt Dinge, die noch vor fünfzig Jahren ganz normal und gewöhnlich erschienen und uns heute quasi unerträglich geworden sind. Zwischen diesen beiden relativ nahe beieinander liegenden Zeiten hat ein Ereignis stattgefunden, das unpassend und überholt erscheinen lässt, was die meisten Gläubigen bis dahin ohne Schwierigkeiten akzeptierten - und dieses Ereignis ist selbstverständlich das Zweite Vatikanische Konzil.

Man wird vielleicht einwenden, dass ich mit der Liturgie ein einfaches Terrain ausgewählt habe, da es ja offensichtlich ist, dass in diesem Bereich - der sehr die Sinne und das Sichtbare berührt - die spektakulärsten Veränderungen stattgefunden haben. Das von Msgr. Marini genannte Beispiel ist jedoch von einer Art, die uns begreifen lässt, dass die wichtigsten der vorgenommenen Veränderungen nicht äußerlich sind, wenn auch die Äußerlichkeiten gewiss besonders auffällig sind. Nun aber zu einigen der *inneren* Veränderungen, die wirklich umgesetzt wurden:

- auf der Ebene, die man anthropologisch nennen könnte, die Weigerung, einen Menschen, unabhängig von seiner Würde und der Bedeutung seiner Aufgabe, von anderen Menschen tragen zu lassen und mit übertriebenen Ehrenbezeigungen zu umgeben;
- auf der ekklesiologischen Ebene der Verzicht der Kirche auf die irdische Macht und ihre Attribute, gepaart mit der Wiederentdeckung der ursprünglichen Funktion des Papstes als Bischof von Rom;

Der Autor

Joseph Doré, geb. 1936 in Grand-Auverné, Frankreich, ist seit 1997 Erzbischof von Straßburg. Er empfing die Priesterweihe 1961 und studierte in Paris, Rom und Münster. Promotion zum Doktor der Theologie am Angelicum in Rom 1964. 1965 wurde er Professor für dogmatische Theologie in Nantes, von 1971 bis 1997 lehrte er an der theologischen Fakultät des Institut Catholique in Paris und nahm dort neben der Lehre verschiedenste Aufgaben wahr. Mitarbeit an mehreren theologischen Zeitschriften und Buchreihen; u.a. war er theologischer Berater in der Sektion Dogmatik von CONCILIUM. Von 1992 bis 1997 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikan. Veröffentlichungen u.a.: Jésus-Christ – „Première Bibliothèque de Connaissances Religieuses" (Paris 1987); Le christianisme et la foi chrétienne – Manuel de Théologie (Paris 1991); Le Livre des Merveilles (Paris 1999). Anschrift: Archevêché de Strasbourg, 16 rue Brûlée, F-67081 Strasbourg Cedex, Frankreich.

- auf der theologischen Ebene die Suche nach einer größeren Entsprechung zu einem Christus, der nicht mit großem Prunk in Jerusalem eingezogen ist, sondern als Gesandter des Herren, der kommt, um zu dienen, und nicht, um bedient zu werden.

In meinem Vortag vom März 1999 habe ich insbesondere auf die tiefgreifende *ekklesiologische* Wandlung verwiesen, die wir dem II. Vaticanum verdanken. Getreu einer vom Konzil geschätzten Unterscheidung, deren künstlichen Charakter man manchmal kritisiert hat, aber die man trotzdem als unumgänglich anerkennen muss, habe ich diese ekklesiologische Wandlung auf zwei Ebenen durchgespielt: derjenigen der *internen* Organisation und Funktionsweise der Kirche und derjenigen - *äußerlichen* - des gegenseitigen Verstehens von Kirche und Welt. Ich verweise hierzu auf die Ausführungen, die ich derzeit diesen beiden Aspekten gewidmet habe. Ich vertiefe lediglich ein wenig das liturgische Beispiel, das ich gerade zu analysieren begonnen habe.

a. Die interne Organisation und Funktionsweise der Kirche

Eine erste Veränderung betrifft hier das grundsätzliche Verständnis, das die Kirche von sich selbst hatte. Es ist klar, dass die triumphale Prozession, wie sie vor der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform üblich war, einer „Auffassung von der Kirche [entspricht], die sie vor allem als eine hierarchisch strukturierte Gesellschaft beschrieb und verstand, die von ihrer einzigen Spitze her definiert wird und von ihr her funktioniert, sowohl im Aufbau der Leitungsstruktur, als auch in dem der Lehre und des Verhaltens“[4].

Der Übergang von dem prunkvollen Umzug zur liturgischen Prozession bedeutet daher viel mehr als das Bemühen, zur Einfachheit zurückzukehren. Er drückt theologisch aus, dass man eine juristisch-administrative Auffassung (bei der zuerst die Machtverteilung zählt) zugunsten einer heilsgeschichtlichen hinter sich lässt. Er ruft zur Bekehrung einer Macht-Kirche hin zu einer Communio-Kirche.

Die zweite, ebenfalls entscheidende, ekklesiologische Veränderung rührt daher, dass der Papst zu großen Teilen auf diese äußerlichen Attribute verzichtet hat, die ihn so sehr von den anderen Bischöfen unterschieden. Dieser Punkt verweist uns auf die großen Entscheidungen des Konzils bezüglich des Episkopats: die Erklärung seiner Sakramentalität, die Anerkennung der Kollegialität, aber auch die Entwicklung der Bischofskonferenzen und die Schaffung einer Bischofssynode, wodurch jeweils die „tatsächliche Verwirklichung einer bis dahin unbekannten Form bischöflicher Zusammenarbeit“[5] verwirklicht wurde - jedenfalls was die letzten Jahrhunderte angeht.

b. Das Verständnis der gegenseitigen Beziehung von Kirche und Welt

Man sieht deutlich, welcher Weg zurückgelegt wurde, einerseits zwischen einer Kirche, die darauf bedacht war, ihre Überlegenheit über die Völker und ihre Herrscher zu festigen, einer Kirche, deren Chef sich als zeitlicher Herrscher

definiert - und zur Schau stellt -, und der Kirche von heute. Wir kommen her von einem Modell der „christlichen Gesellschaft", demjenigen einer Kirche, die sich zu einer „perfekten Gesellschaft" erklärte, die über jeder anderen zivilen oder politischen Macht steht. Mit dem II. Vaticanum jedoch haben wir eine Kirche entdeckt, die sowohl die rechtmäßige Unabhängigkeit der politischen Macht als auch das Recht auf die Religionsfreiheit anerkennt.
Wer könnte heute noch eine Kirche ertragen, die sich an die Stelle der zeitlichen Mächte setzen wollte, oder einen Papst, der dazu neigte, sich als politischer Machthaber in (auch militärischer) Auseinandersetzung mit anderen zu gebärden? Diese Auffassung ist außerhalb der Kirche, bei denen, die die nostalgische Versuchung der klerikalen Macht kritisieren, ebenso unerträglich geworden wie bei den Christen selber, jedenfalls bei den allermeisten von ihnen ... Es stimmt schon, dass nach dem II. Vaticanum nichts mehr ganz so ist wie vorher, sowohl für die Kirche in sich selber, wie auch für ihren eigenen Umgang mit der Welt, in der sie zu leben gerufen ist.

II. Das theologische und das pastorale Moment – ein umgekehrtes Verhältnis

Es ist bekannt: Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in erster Linie als ein „pastorales" Konzil verstanden. Sein Vorgehen, sein „Stil" - wie ich in dem bereits zitierten Artikel sagte - wollte sich von dem der meisten Konzile abheben, die ihm in einer zweitausendjährigen Kirchengeschichte vorausgegangen waren. Das von Papst Johannes XXIII. angegebene Ziel bestand ja nicht zuerst darin, eine dogmatische Ausdrucksweise zu finden, die sich sowohl in neuen Behauptungen (versehen mit der Pflicht, sie anzunehmen) als auch durch die Verurteilung irrtümlicher und sogar gefährlicher Auffassungen zeigen sollte (obwohl es nicht unterblieb, einige von ihnen als solche zu kennzeichnen).
Nachdem dies gesagt ist, muss gleichzeitig ein Korrektiv hinzugefügt werden, da manche Gegner des Konzils sich auf diesen Stil stützen wollten, den es einführen wollte, um die Bedeutung seiner Dokumente zu relativieren unter dem Vorwand, sie seien eben gerade „*nur* pastorale Dokumente". Es muss ganz deutlich gesagt werden: Es ist klar, dass das II. Vaticanum wirklich und wahrhaftig ein *theologisches* Ereignis war und dies zweifellos in größerem Maße als viele früher zusammengetretene Konzile.
In dieser Hinsicht muss man in erster Linie den entscheidenden Stellenwert der theologischen Experten in allen Stadien der Umsetzung hervorheben, angefangen bei der ersten Vorbereitungsphase, insofern zahlreiche Bischöfe sinnvollerweise auf eine derartige Mithilfe Wert gelegt haben, um den von ihnen erbetenen Beitrag zu verfassen, nämlich eine begründete Zusammenstellung der Themen, die ihrer Meinung nach vom Konzil angesprochen werden sollten. Es ist ebenfalls unvermeidlich, zu unterstreichen, dass in der Folgezeit die Beteiligung der Theologen nicht schwächer wurde: Sie geschah in aller Öffentlichkeit ebenso wie

hinter den Kulissen, besonders dank der zahlreichen am Nachmittag in Rom für die Bischöfe der verschiedenen Sprachgruppen organisierten Vorträge. Und schließlich darf man die vielfältigen theologischen Beiträge am Ende des Konzils nicht vergessen, die es erlaubt haben, seine großen Intuitionen und Ausrichtungen in Ausführungsbestimmungen umzusetzen.

War es also ein „Expertenkonzil", wie manche sagten? Die Bezeichnung ist nicht zutreffend, da die Bischöfe das Ruder nicht aus der Hand gegeben haben. Es ist hingegen angemessen, von einem Konzil zu sprechen, das ganz eng mit der theologischen Entwicklung verbunden war - wobei diese Verbindung übrigens auf Gegenseitigkeit beruhte. Das II. Vaticanum wäre nicht das gewesen, was es war, wenn ihm nicht eine lebendige „theologische Bewegung" vorausgegangen wäre, wie gleichzeitig auch diese Bewegung einige seiner besten Früchte nicht ohne den hervorragenden Antrieb hervorgebracht hätte, welche das Konzil für die Theologen darstellte.

Wenn man dann von der Vorbereitung und Durchführung des Konzils zur Frage der Aufnahme übergeht, die es gefunden hat, so möchte ich eine These aufstellen, für die ich sogleich die Begründung liefern werde: Die Rezeption dieses angeblich „mehr pastoralen als theologischen" Konzils war in der Tat in der Welt der Theologie effektiver und besser als in derjenigen der pastoralen Wirklichkeit!

a. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Welt der Theologie

Da es theologisch gut vorbereitet und durchgeführt wurde, war davon auszugehen, dass dieses Konzil von den Theologen positiv aufgenommen würde. Und tatsächlich gab es keinen Bruch zwischen der theologischen Forschung als solcher und den vom Konzil hervorgebrachten Texten: Trugen sie nicht in sich selber Spuren gerade dieser Forschung? Manche von ihnen stellten durchaus eine Etappe einer Dynamik dar, die fast naturgemäß dazu bestimmt war, sich fortzusetzen.

Die Studien über die Kollegialität der Bischöfe endeten nicht mit dem Tag der Verkündigung von *Lumen Gentium*, das vielmehr eine Einladung darstellte, sie fortzusetzen. Das Konzil behauptete übrigens nicht, das letzte Wort über die angesprochenen Themen zu sprechen, sondern die Richtung zu bestimmen, in die die weiteren Überlegungen führen sollten.

Die Theologie des Laientums folgte demselben Prinzip: Wir sehen ja, dass sie sich bis heute maßgeblich entwickelt hat, auch im Bereich der Ämterlehre, welche das Konzil seinerseits kaum angesprochen hatte und die Laien eher auf die Präsenz in der Welt beschränkt hatte. Nun erscheint uns heute deutlicher, dass eine gesunde Theologie des Laientums sich in Wirklichkeit nicht denken lässt, ohne die unverzichtbare Präsenz in der säkularen Wirklichkeit mit einer sachdienlichen Einbindung der Laien in die spezifischen Aufgaben des Amtes zu verbinden.

Und schließlich kann man nicht leugnen, dass die Ökumene und der interreligiöse Dialog erhebliche theologische Fortschritte gemacht haben, und zwar in

grundsätzlicher Weise.[6] Von diesem Standpunkt aus ist die Unterzeichnung der lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigung ein „Zeichen der Zeit" von allergrößter Bedeutung![7]

Es ist wichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass das Konzil zu „rezipieren" keineswegs bedeutet, sich darauf zu beschränken, seine Entscheidungen festzustellen, wie es der etwas zweideutige Ausdruck „allein das Konzil" nahelegen könnte. Das Konzil zu „rezipieren" bedeutet vielmehr, die Furche weiter auszuziehen, die es aufgebrochen hat. Daran arbeiten die Theologen.

b. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der pastoralen Wirklichkeit

In Entsprechung dazu kann man auf Seiten der Pastoral anscheinend sowohl große Fortschritte als auch einen enttäuschenden Stillstand feststellen.

Unter den großen Fortschritten kann ich - in der weltweiten Amtsstruktur der Kirche - die Einführung eines erneuerten Amtes der ständigen Diakone nennen. Und gerne unterstreiche ich in diesem Zusammenhang, dass und wie sehr die katholische Amtswirklichkeit heute als die reichste und vielfältigste unter allen christlichen Konfessionen erscheint. Umfasst sie nunmehr etwa nicht drei klar unterschiedene Ebenen - die Lebensformen eingeschlossen, die sie voraussetzen - innerhalb des einzigen Sakraments des *Ordo*, mit einem zusätzlichen offenen Feld für die Laienämter?[8]

Im Bereich der Pastoral selber stelle ich auch den spektakulären Fortschritt des ökumenischen und interreligiösen Dialogs fest, welchen unter anderem auch die Anerkennung der Religionsfreiheit ermöglicht hat. Wie hätte die Begegnung von Assisi stattfinden können, wenn das Konzil nicht dafür den Weg bereitet hätte? Und was soll man von den herrlichen Früchten des Dialogs und des gemeinsamen Gebetes nicht nur mit Evangelischen und Orthodoxen, sondern auch mit unseren „älteren Geschwistern", den Juden, und unseren muslimischen Freunden sagen?

Aber es gibt auch Stillstand. Ich empfinde ihn insbesondere im Zusammenhang mit den großen theologischen Fortschritten der Konstitution *Lumen Gentium*. Sie konzentrieren sich einerseits auf das Wesen der Beziehungen zwischen Bischofskollegium und Papst und andererseits, auf noch grundsätzlicherer Ebene, auf das Wesen der Kirche selbst als Volk Gottes.

Konnte und wollte man alle Konsequenzen aus der Behauptung ziehen, nach der die Kirche zuerst die Versammlung aller Christusgläubigen ist, bevor man sich Fragen über die unter ihnen vorzunehmenden Unterscheidungen nach Rang und Ordnung stellt: Hat *Lumen Gentium* nicht sehr wohl darauf Wert gelegt, das Mysterium der Kirche zuerst grundsätzlich darzustellen, bevor es ab Nr. 18 auf seine hierarchische Verfassung zu sprechen kommt?

Die im Kapitel V eingeführte allgemeine Berufung zur Heiligkeit wurde zweifellos durch die zahlreichen von Johannes Paul II. - der ja Konzilsvater war - vorgenommenen Heiligsprechungen in großen Ehren gehalten, aber wird sie von unseren Katecheten wirklich ernst genommen?

Selbst wenn riesige Schritte zurückgelegt wurden, bleiben noch Schlüsse aus

einer gewissen Zahl von Prinzipien zu ziehen, die im Bereich der *Liturgie* erklärt wurden oder an die erinnert wurde. An dieser Stelle ähneln die Stillstände manchmal Rückschritten. Während die Reform in großen Teilen darauf zielte, Zugang zum Ostermysterium zu gewähren, zu seiner Feier, wöchentlich am Sonntag und jährlich im Osterzyklus, so sieht man an vielen Orten Verehrungen aufleben, die Gefahr laufen, seinen Sinn zu verdunkeln. War es wirklich nötig, in den *universalen* Kalender Feiertage der heiligen Rita oder Pater Pios einzufügen? Und wie steht es vielerorts mit der Umsetzung des großen Wunsches, die Heiligenfeste zu verringern, um die Feier des Sonntags stärker hervorzuheben?

III. Das letzte der Konzilien?

Ein Beitrag von Kardinal Martini bei einer der letzten Synoden wurde von der Presse so verstanden, als ob ein drittes Vatikanisches Konzil einberufen werden sollte: Der Urheber dieser Aussage musste sie präzisieren und erklären, dass er in Wirklichkeit vielmehr eine Weiterentwicklung der konziliaren Vorgehensweise wünsche als die Einberufung eines neuen Konzils.

Ich muss zugeben, dass ich mich in dieser Sicht der Dinge gut wiederfinde.

In gewisser Weise hat das II. Vaticanum eine Grenze erreicht: 2500 Bischöfe der ganzen Welt versammelt im Petersdom, aufgerufen, sich zu den meisten der Themen, die das christliche Leben betreffen, zu äußern und dies in Sitzungen, die über einen Zeitraum von drei Jahren verteilt waren! Heute hat sich die Zahl der katholischen Bischöfe etwa verdoppelt und, was ein noch größeres Phänomen darstellt, ihre kulturelle Herkunft hat erheblich an Vielfalt gewonnen. Wenn Afrika und Asien beim II. Vaticanum präsent waren, so waren sie es doch oft durch *Missions*-Bischöfe, die aus Europa oder Nordamerika stammten. Alle waren übrigens dazu aufgerufen, sich auf lateinisch auszudrücken, der Sprache, in der sie zumindest einen Teil ihres Theologiestudiums absolviert hatten, und allein wenige ostkirchliche Prälaten weigerten sich, sich dieser Norm zu unterwerfen. Wie sollte es da heutzutage möglich sein, eine echte Verständigung unter allen Teilnehmern eines hypothetischen III. Vaticanums zu gewährleisten?

Die materiellen Voraussetzungen wären in der Tat bereits ein ernsthaftes Hindernis für eine solche Versammlung, aber es ist noch hinzuzufügen, dass ein solches in doppelter Hinsicht universelles Konzil - sowohl durch seine Teilnehmer, als auch durch die von ihm behandelten Themen - nicht mehr unbedingt wünschenswert erscheint. Die Bischöfe brauchen den gemeinsamen Austausch; nun steht aber zu befürchten, dass eine solche Versammlung derart schwerfällig und formalistisch wäre, dass gerade dieser Austausch zweifellos sehr darunter leiden müsste.

a. Ein lokaler konziliarer Prozess

Die Erfahrung der Bischofskonferenzen zeigt gleichzeitig die Notwendigkeit und die Früchte regelmäßiger Treffen unter Bischöfen desselben geographischen

Gebiets. Warum sollten also nicht „Provinzialkonzile" stattfinden - und man braucht nicht zu zögern, diesen Begriff zu verwenden, da das kanonische Recht ihn selber benutzt - und zwar auf lokaler, nationaler und vielleicht sogar kontinentaler Ebene?

Derartige Synoden könnten sich ganz einfach auf eine unbestreitbare lokale kirchliche Tradition stützen, die vom christlichen Altertum bis in jüngere Zeit reicht. Spräche nicht einiges dafür, dass die Bischöfe Schwarzafrikas, um nur ihr Beispiel zu nennen, sich - natürlich in effektiver Gemeinschaft mit Rom - auf konziliare Weise versammeln, um die spezifischen Probleme ihres Kontinents zu behandeln (liturgische Inkulturation, Heirat nach der Tradition, Stammeskonflikte ...)? Doch die Frage gilt ebenso - natürlich in angemessener Entsprechung und wiederum nur beispielsweise - für die französischen Bischöfe. Gewiss führt sie ihre Bischofskonferenz in regelmäßigen Abständen zusammen, doch diese Versammlungen im Abstand von ein oder zwei Jahren erschöpfen nicht alle vorstellbaren Möglichkeiten der Zusammenarbeit unter ihnen ...

b. Ein internationaler konziliarer Prozess

Während das II. Vaticanum sich ununterschieden als „sacrosanctum Concilium" (vgl. das Vorwort der Liturgiekonstitution) oder als „sacrosancta Synodus" verstand (vgl. den ersten Satz von *Dei Verbum*), so ist es zur Gewohnheit geworden, die regelmäßige Versammlung der Delegierten der nationalen Bischofskonferenzen um den Papst, um dieses oder jenes strittiges Thema zu behandeln, als „Bischofssynode" zu bezeichnen. Diese Institution der Synode ist eine Frucht des Konzils. Am 14. September 1965 von Papst Paul VI. in seiner Eröffnungsrede der vierten Sitzungsperiode des Konzils angekündigt, bildet sie tatsächlich ein regelmäßiges Forum für die Bischöfe der ganzen Welt durch diejenigen, die sie als Vertreter entsandt haben. Die Teilnehmer dieser Versammlungen spiegeln außerdem die kulturelle Katholizität der Kirche, da sie von allen Kontinenten stammen.

Geben wir jedoch zu, dass diese Praxis zumindest derzeit nur teilweise das Ideal der *Konziliarität* verwirklicht, das sich auf allen Ebenen der Kirche entwickeln könnte. Einerseits werden die Themen einer recht strengen Vorauswahl unterzogen, und es ist den versammelten Bischöfen kaum möglich, die Tagesordnung wesentlich zu verändern, um eventuell ihre augenblicklichen eigenen Schwerpunkte einzubringen. Andererseits stellt sich das Ergebnis jeder Synodalsitzung in Form einer nachsynodalen „Exhortatio" dar, die, auch wenn sie sicherlich den Gehalt der Debatten wiedergibt, doch klar hinter einem Konzil zurückbleibt, bei dem alle Dokumente von der Mehrheit per Abstimmung durch die Bischöfe selber bestätigt wurden. Könnte die Versammlung nicht selber - natürlich in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom - besser ihre eigenen Überzeugungen und Zielsetzungen ausdrücken?

c. Ein unumkehrbarer Prozess

Ich habe es bereits weiter oben gesagt: Das II. Vaticanum hat zuerst durch den neuen „Stil" beeindruckt, den es mit sich brachte. Nachdem dies festgehalten ist, muss man hinzufügen, dass es, auch wenn es von den Katholiken als XXI. ökumenisches Konzil anerkannt wurde, vielleicht das letzte einer Reihe sein könnte, die es dann gleichzeitig zu seinem Ziel und Abschluss gebracht hätte.

Andererseits hat aber das II. Vaticanum auf allen Ebenen der Kirche eine Saat der *Synodalität* bzw. der *Konziliarität* ausgestreut. Keine Gemeinde und ebenso keine Diözese ohne Pfarrgemeinderat bzw. Diözesanrat ... Kein Land mehr ohne Bischofskonferenz ... Der „monarchische" Aufbau, der für die katholische Ekklesiologie wesentlich ist (ein Pfarrer pro Gemeinde, ein Bischof pro Diözese, ein Papst in der Universalkirche) wurde sicherlich nicht verleugnet; doch er wurde glücklicherweise durch diese Synodalität vervollständigt und ausgeglichen, die auf allen Ebenen eine echte Bereicherung mit sich bringt. Einerseits ist jeder Verantwortliche in der Hierarchie umgeben von einem *Rat*, andererseits sind die Verantwortlichen einer Ebene dazu aufgerufen, sich regelmäßig zur *kollegialen* Ausübung ihrer Verantwortung zusammenzufinden.

Man kann davon ausgehen, dass dieser bereits weit vorangeschrittene Prozess unwiderruflich ist. Das II. Vaticanum hat somit beigetragen zum Übergang von einer *Kirche, die Konzilien einberuft*, hin zu einer *Kirche, die konziliar lebt.* Ist dies nicht im Grunde das schönste Erbe, das dieses Konzil uns bereiten konnte; und besteht nicht die schönste Würdigung ihm gegenüber darin, diesen Fortschritt anzuerkennen und ihm zu erlauben, sich fortzusetzen?

[1] Joseph Doré, *Rien ne sera plus tout à fait comme avant*, in: Esprit et Vie, Nr. 19, Oktober 2000, 3-11.

[2] Piero Marini, *Liturgie et beauté: expériences de renouveau de certaines célébrations pontificales* [Liturgie und Schönheit - Erfahrungen der Erneuerungen einiger päpstlicher Feiern], in: La Documentation Catholique, Nr. 2323, 7. November 2004, 909-918. Der italienische Originaltext erschien in der Zeitschrift Asprenas 50 (2003); englischer und italienischer Text auch im Internet unter: www.vatican.va/news_services/liturgy/2004/documents/ns_lit_doc_20040202_liturgia-bellezza_en.html.

[3] Piero Marini, aaO., 910.

[4] Doré, aaO., 5.

[5] Ebd., 7.

[6] Vgl. Joseph Doré, *Aspects de la réception de Nostra Aetate dans l'Église de France*, in: La Documentation Catholique, Nr. 2227, 4. Juni 2000, 525-531.

[7] Joseph Doré, *Enjeux et contenu de la Déclaration commune luthéro-catholique sur la justification*, in: Documents-Épiscopat, Nr. 14, Oktober 1999.

[8] Vgl. Joseph Doré/Marciano Vidal (Hg.), *Des ministres pour l'Église*, Paris 2002.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Der Mensch – Zentrum und Gipfel der Erde?

Lukas Vischer

Am Ende der dritten Session des Konzils (1964) wurde das *Dekret über den Ökumenismus* verabschiedet. Eine Art von Wende war damit vollzogen. Die römisch-katholische Kirche, die vorher Kontakte mit andern Kirchen nur mit größter Zurückhaltung gepflegt hatte, verpflichtete sich vor aller Welt, aktiv an der „Wiederherstellung der Einheit" mitzuwirken. Sie erklärte ausdrücklich ihre Bereitschaft, sich an der ökumenischen Bewegung, die unter den Kirchen bereits im Gange war, zu beteiligen. Dieser Schritt wirkte sich, wie sich bald zeigen sollte, wie ein Dammbruch aus. In kurzer Zeit fielen die Schranken, die noch kurz vorher sorgsam behütet worden waren. Christen aller Konfessionen begannen sich als Brüder und Schwestern zu begegnen. Der 21. November 1964 wird darum in den Annalen der ökumenischen Bewegung auf alle Zeiten als entscheidendes Datum in Erinnerung bleiben.

Sofort stellte sich aber die Frage, welche konkreten Folgen das Dekret haben werde. Noch war das Konzil nicht zu Ende. Die Themen, die auf der Tagesordnung der Vierten Session standen, waren so etwas wie ein Test. Von der „Mission der Kirche" sollte die Rede sein. Würde es gelingen, ein gemeinsames Verständnis der Mission der Kirche zu formulieren oder doch die Grundlage für eine gemeinsame Formulierung und Praxis zu legen? Vor allem aber sollte sich das Konzil mit dem Zeugnis der „Kirche in der heutigen Welt" befassen. Seit dem Ende der ersten Session stand fest, dass sich das Konzil nicht nur mit internen Problemen der Kirche beschäftigen dürfe, sondern das Wagnis eingehen müsse, ihren Standort in der heutigen Welt zu umreißen. Ein Konzil nicht nur *ad intra,* sondern auch *ad extra.* Immer wieder hieß es, dass das Konzil letztlich zusammengekommen sei, um die „Zeichen der Zeit zu lesen". Wie würde sich das Dekret über den Ökumenismus auf diesen Versuch auswirken? Würde es gelingen, die „Zeichen der Zeit *gemeinsam* zu lesen" oder doch die Grundlage dafür zu legen, dass sie in Zukunft gemeinsam gelesen werden konnten?

Zwischen der dritten und vierten Session fand ein intensiver Austausch über diese Fragen statt. Die Hoffnungen gingen nur zum Teil in Erfüllung. Sowohl das Dekret über die Mission als auch die *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* sprechen ausdrücklich von der Notwendigkeit, sich mit den „getrennten Brüdern" abzustimmen. Zu einem wirklich gemeinsamen Lesen kam es aber nicht. Die *Pastorale Konstitution* blieb ein Wort der *römisch-katholischen* Kirche an die Welt. Und bis heute geht die römisch-katholische Kirche davon aus, für das Zeugnis *der* Kirche in der Welt allein zuständig zu sein.

Am 8. Dezember 1965 fand zum Abschluss des Konzils auf dem Petersplatz eine große Manifestation statt. Eine Reihe von Sprechern wandte sich im Namen des Konzils an verschiedene Sektoren der Öffentlichkeit - Wissenschaftler, Arbeiter usw. - und bot ihnen aufgrund der *Pastoralen Konstitution* einen offenen und transparenten Dialog an.

Wie steht es damit vierzig Jahre danach? War die *Pastorale Konstitution* wirklich das Wort der Kirche, das gehört werden musste? Wenn ich den Text heute wieder lese, habe ich im Blick auf diese Frage nicht nur Zweifel, sondern komme mehr und mehr zum Schluss, dass das Konzil eine Option festgeschrieben hat, die den „Zeichen der Zeit" nicht gerecht wurde. Die *Pastorale Konstitution* war kein prophetisches Wort. Die Kirche hat sich mit diesem Text in erster Linie dem Geist der sechziger Jahre angepasst.

Die Konstitution hat gewiss beträchtliche Auswirkungen gehabt. Sie hat wesentlich dazu beigetragen, dass sich das Bild der römisch-katholischen Kirche in der Öffentlichkeit zu verändern begann. Sie hat dem sozialen Engagement der Kirche neues Gewicht gegeben. Die Ansätze des Konzils wurden kurz nach dem Konzil von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Populorum Progressio* noch vertieft. Was aber *heute* erstaunt, ist der Umstand, dass in der Konstitution jeglicher Hinweis auf die ökologische Krise fehlt. Das Thema des Textes ist der Mensch, der dank seiner Intelligenz und seiner außerordentlichen Gaben die Natur mehr und mehr zu beherrschen vermag. Er ist berufen, eine gerechtere und menschlichere Gesellschaft aufzubauen. Gewiss spricht der Text auch von der Zweideutigkeit menschlichen Handelns, die Betonung liegt aber auf den wissenschaftlichen und moralischen Errungenschaften, deren das menschliche Wesen fähig ist. Kein Wort über die Zerstörungen, die menschliches Handeln in Gottes Schöpfung anrichtet, über die Plünderung der Ressourcen und die Verschmutzung von Wasser, Luft und Boden.

Es wäre nicht gerecht, den Autoren der Konstitution diesen Mangel zum Vorwurf zu machen. Zur Zeit des Konzils wurde der Ernst der ökologischen Krise nur von wenigen gesehen. Obwohl die Entdeckungen im Bereich der atomaren Forschung manche aufgeschreckt hatten, war das Vertrauen in Wissenschaft und Technik noch ungebrochen. Kontinuierliches wirtschaftliches Wachstum schien keine Probleme aufzuwerfen, sondern konnte uneingeschränkt gepriesen werden. Die Priorität des Konzils bestand darin, den Kontakt mit der modernen Welt herzustellen. Es ist darum verständlich, dass es sich nicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Moderne einließ. In den folgenden Jahren, vor allem seit 1990, hat das Magisterium neue Akzente gesetzt. Die Gefahr, dass der Mensch sein eigenes Überleben auf diesem Planeten in Frage stellt, wird in mehreren päpstlichen Texten erwähnt und es fehlt nicht an Aufrufen zu mehr Verantwortung gegenüber den Gaben von Gottes Schöpfung. Lässt sich also sagen, dass der Mangel der Konstitution inzwischen korrigiert und behoben ist?

Das Problem der *Pastoralen Konstitution* liegt meines Erachtens tiefer. Die ökologische Krise wirft die Frage nach der Stellung des Menschen im Ganzen der Schöpfung auf. Wer sind wir, menschliche Wesen, inmitten der Gesamtheit von

Der Mensch – Zentrum und Gipfel der Erde?

Gottes Geschöpfen? Welche Rolle kommt uns zu? Von vielen Seiten ist heute der Vorwurf zu hören, dass die jüdisch-christliche Tradition Mitschuld an der heutigen ökologischen Zerstörung trage. Mehrere Argumente werden vorgebracht. In erster Linie wird immer wieder auf den Auftrag hingewiesen, Gott den Menschen bei ihrer Erschaffung gegeben hat: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels und das Vieh und alle Tiere, die sich auf der Erde regen." (Gen 1,28) Die Kritiker fügen hinzu, dass die Betonung der totalen Andersartigkeit Gottes in der christlichen Tradition den göttlichen Charakter der Natur in Frage stelle und damit der Ehrfurcht vor dem Leben den Boden entziehe. Die Natur wird durch den christlichen Glauben zum bloßen Objekt degradiert und so in die Hände des Menschen gelegt.

Es lässt sich leicht zeigen, dass dieser Vorwurf auf einer Missdeutung der biblischen Texte beruht. Die Berufung des Menschen besteht nicht darin, die Welt zu beherrschen, sondern sie zu pflegen. Das Zeugnis des Alten Testaments in seiner Gesamtheit ist ein Aufruf zur Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer. Mehrere Psalmen sind diesem Thema gewidmet. Israel lebte im Kontakt mit der Erde. Es war davon überzeugt, Kanaan von Gott selbst als Wohnung erhalten zu haben. Es war sich seiner Verantwortung für diese Gabe bewusst. Es musste dafür Sorge tragen, dass das Land fruchtbar blieb. Eine lange Reihe von Gesetzen des Alten Testaments haben diese Verantwortung zum Gegenstand. Denken wir an die Gesetze, die sich auf Aussaat und Ernte beziehen. Denken wir vor allem an das Sabbatgebot, die Verpflichtung, die Arbeit am siebten Tag einzustellen und der Erde Ruhe zu gewähren. Ökologische Imperative spielen in der Tora, dem jüdischen Gesetz, im Gegensatz zum römischen Recht eine zentrale Rolle. Die These, dass der Mensch dazu berufen sei, die Natur zu beherrschen, ist keine biblische Perspektive, sondern nichts anderes als das Credo des Menschen der Moderne.

Der Autor

Lukas Vischer, geb. 1926 in Basel, Schweiz, ist reformierter Theologe und Pfarrer. Studium der Theologie und Geschichte in Basel, Straßburg, Göttingen und Oxford. Promotion 1952 in Basel. Nach einigen Jahren als Gemeindepfarrer in Schaffhausen wirkte Lukas Vischer zwei Jahrzehnte am Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf und leitete danach bis zu seiner Pensionierung die Evangelische Arbeitsstelle „Ökumene Schweiz" in Bern. Von 1980 bis 1992 war er Professor für ökumenische Theologie an der Universität Bern. Als Beobachter des ÖRK nahm er am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Veröffentlichungen u.a.: Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil (Zürich 1966); Churches on climate change: a collection of statements and resolutions on global warming and climate change (als Herausgeber im Auftrag des ÖRK, Bern 1992); Verantwortliche Gesellschaft? Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte (Neukirchen 2001). Anschrift: 29 chemin de Grange-Canal, CH-1223 Cologny, Schweiz. E-Mail: lvischer@bluewin.ch.

Nun muss aber sofort hinzugefügt werden, dass die christliche Tradition, vor allem die Kirchen des Westens, diese biblische Sicht nicht zu allen Zeiten hochgehalten hat. Seit Augustin hat sich in der christlichen Theologie ein unbiblischer Anthropozentrismus durchgesetzt. Die besondere Rolle des Menschen in der Schöpfung wird überbetont. Er ist das Ziel und die Krone der Schöpfung. Er ist Gottes Ebenbild und hat allein die

Fähigkeit, auf seinen Anruf zu antworten. Die Gabe der Vernunft hebt ihn aus allen übrigen Geschöpfen heraus, und er ist darum auch das Maß aller Dinge. Die Tatsache, dass er laut dem biblischen Zeugnis Teil der Schöpfung ist, wird in den Hintergrund gedrängt. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass dieses Verständnis des Menschen zur ökologischen Unvernunft vor allem der westlichen Nationen beigetragen hat und bis zum heutigen Tag weiter beiträgt.

Und genau an dieser Stelle liegt die Schwäche der *Pastoralen Konstitution.* In fast karikaturaler Weise stimmt sie in diese Überbetonung ein. Sie stellt folgende Frage: Was denkt die Kirche über den Menschen? Welche Orientierungen müssen vorgeschlagen werden für den Aufbau der heutigen Gesellschaft? Welche Bedeutung kommt dem Menschen im Universum letztlich zu? Ihre Antwort beginnt dann mit dem lapidaren Satz: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist." (GS 12) Damit ist der Ton für den Rest der Antwort gegeben. Hören wir, was der Text über den Menschen zu sagen hat:

In Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes urteilt der Mensch richtig, dass er durch seine Vernunft die Dingwelt überragt. In unermüdlicher Anwendung seiner Geistesanlagen hat er im Laufe der Zeit die empirischen Wissenschaften, die Technik und seine geistige und künstlerische Bildung sehr entwickelt. In unserer Zeit hat er mit ungewöhnlichem Erfolg besonders die materielle Welt erforscht und sich dienstbar gemacht [...] Die Vernunft ist nicht auf die bloßen Phänomene eingeengt, sondern vermag geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist (GS 15).

Oder: *Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht [...] Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen verschafft (GS 17).*

Wird durch diese Auszüge nicht deutlich, dass die Konstitution die ökologische Krise nicht nur nicht erkannt hat, sondern sogar Akzente gesetzt hat, die in die entgegengesetzte Richtung weisen? *Mit ihren Thesen von der Rolle des Menschen im Ganzen der Schöpfung hat sie sich im Grunde das Credo der Moderne zu eigen gemacht.*

Nochmals zurück zum Anfang. Der Rückblick auf das Konzil nach vierzig Jahren zeigt, wie sehr manche Aussagen der Erfahrung der sechziger Jahre verhaftet sind. Das gilt für die Äußerungen über die ökumenische Bewegung. Durch das Dekret über den Ökumenismus ist vieles angestoßen worden. Eine neue Situation ist entstanden. Sie muss gemeinsam analysiert und interpretiert werden. Ein neuer Aufbruch ist angesagt. Das gilt aber auch für den Versuch des Konzils, die Zeichen der Zeit zu lesen. Die Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt

erweist sich heute als zutiefst unzureichend. Die Horizonte haben sich in den vier vergangenen Jahrzehnten in vieler Hinsicht verschoben. Wir stehen vor neuen Herausforderungen, die nach einer Antwort rufen. Zeichen der Zeit, die bisher unbeachtet geblieben waren, sind unmissverständlich sichtbar geworden. Sollten wir darum nicht Wege finden, sie *gemeinsam* zu lesen und zu beantworten?

Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Mythenbildung und historischer Erforschung

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), hg. von Giuseppe Alberigo, Mainz: Grünewald/Leuven: Peeters

Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), dt. Ausg. hg. von Klaus Wittstadt, 1997, 587 S., (Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerks € 42,50)

Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962-September 1963 / dt. Ausg. hg. von Klaus Wittstadt, 2000, 721 S., € 65,50 (Subskription € 50,30)

Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio, September 1963-September 1964, dt. Ausg. hg. von Klaus Wittstadt, 2002, 648 S., € 59,00 (Subskription € 50,00)

Nichts kann ein großes Ereignis zuweilen besser charakterisieren als ein scheinbar unbedeutendes Detail. Fürst Alessandro Tortolani wurde für die Dauer des Zweiten Vatikanischen Konzils ad personam zum päpstlichen Thronassistenten ernannt. Das entnehmen wir einer Anmerkung, die Klaus Wittstadt in seinem Beitrag für die von Giuseppe Alberigo besorgte „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" gemacht hat. Mehr schreibt der deutsche Kirchenhistoriker dazu nicht. Dabei war der Vorgang überaus ungewöhnlich. Jahrhunderte hindurch hatten das Amt des „principe assistente" nur die bedeutendsten römischen Adelsgeschlechter ausgeübt, zu denen die Tortolanis nun gewiss nicht gehörten. Das waren vielmehr die Fürsten Colonna und Orsini. Diesen war das Amt im 18. Jahrhundert erblich übertragen worden. Daran hatte sich auch bis zum Jahr 1962, als das Konzil begann, nichts geändert. So wurde Fürst Aspreno Colonna auf Grund seiner erblich erworbenen Thronassistenten-Würde zum Kustos der Kirchenversammlung ernannt. Doch Fürst Filippe Orsini blieb dieses Amt verwehrt. Fürst Orsini hatte in den Jahren zuvor durch eine dramatische Liebesaffäre mit der amerikanischen Filmschauspielerin Belinda Lee von sich reden gemacht. Jahrelang hatte diese Affäre die Klatschkolumnnisten der Regenbogenpresse in Atem gehalten. Und sie hatten dem Publikum tatsächlich einiges zu bieten: geheime Treffen, eine eifersüchtige Fürstengattin, Ultimaten, Selbstmordversuche, unglückliche Trennungen, den Tod des Filmstars in einem zerfetzten

Sportwagen und den Kampf um die sterblichen Überreste zwischen dem Gatten und dem Liebhaber. Erbliches Recht hin oder her - der Fürst, so die Ansicht des Heiligen Stuhls, war nach diesem öffentlichen Skandal nicht mehr würdig, ein kirchliches Amt auszuüben. Jahrhunderte zuvor wäre das Papsttum wohl nicht so pingelig gewesen. Wenn es darum ging, sich mit den Großen der Welt gut zu stellen, konnte man über einiges hinwegsehen. Aber zu Beginn der 1960er Jahre war dies nicht möglich. Keine Institution mit dem Anspruch auf globale Gültigkeit ihrer Normen konnte es sich zu dieser Zeit leisten, Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit aufkommen zu lassen.

Es war die Zeit, in der die „heiße Phase" des Kalten Kriegs durch die Entspannungspolitik und den „friedlichen Wettbewerb der Systeme" ersetzt wurde. Gewiss gab es noch Bedrohungsszenarien wie in der Berlinkrise oder der Kubakrise. Aber sie waren integrale Bestandteile des Ringens um Glaubwürdigkeit. Das schärfte der Beraterstab des Weißen Hauses dem amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy immer wieder ein. Die jeweils propagierten Normen einer künftigen globalen Friedensordnung mussten vor der Weltöffentlichkeit als glaubwürdig erscheinen. Ein Papst, der jahrzehntelang im diplomatischen Dienst geschult war, vermochte diese „Zeichen der Zeit" offenbar wahrzunehmen. Mit seinem Konzilsprojekt beteiligte er die katholische Kirche am „friedlichen Wettbewerb der Ideen". Damit leitete er eine grundlegende Neuorientierung des römischen Katholizismus ein.

Vierzig Jahre nach Ende des Konzils ist davon - vor allem im deutschen Sprachraum - zumeist nur der Mythos geblieben, die Kirche auf den Weg zur Aussöhnung mit der Moderne geführt zu haben. Es ist auffällig, wie wenig die deutsche Kirchengeschichtsforschung an der historischen Aufarbeitung dieses Ereignisses beteiligt ist. „Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils" gewesen zu sein ist dagegen ein geradezu inflationär vergebenes Prädikat für einzelne deutsche Theologen und Gruppen von Kirchenreformern, die bisweilen herzlich wenig mit dem historischen Ereignis zu tun gehabt haben.

Das Bedürfnis, das Konzil für kirchenpolitische Zwecke - gleich welcher Couleur - zu instrumentalisieren, ist bis heute aber nicht nur in der deutschen Theologie mächtiger als das Bedürfnis nach umfassender historischer Erforschung. Die Aufnahme und Rezeption der fünfbändigen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils", die unter Leitung von Giuseppe Alberigo von einer internationalen Forschergruppe erarbeitet wurde, ist von innerkirchlichen Auseinandersetzungen geprägt. Inspiriert durch Arnold Angenendt verlieh die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster dem Bologneser Kirchenhistoriker für sein Werk den Ehrendoktortitel. Der „Osservatore Romano" kritisierte bei Erscheinen eines jeden Bandes die Ergebnisse der internationalen Forschergruppe in Grund und Boden. Dabei sind es zwei Thesen, die die römischen Kritiker besonders attackieren: dass das Konzil einen radikalen Bruch mit der vorkonziliaren Epoche darstelle und dass die Konzilstexte nur aus dem Geist des Konzils heraus interpretiert werden könnten. Dass die Forschungen allerdings auf einer immensen Fülle an Quellenmaterial beruhen, müssen selbst die Kritiker

neidvoll zugestehen und lassen die in alle Weltsprachen übersetzten Sammelbände umso „gefährlicher" erscheinen.

Die italienische Ausgabe liegt seit 2001 vollständig vor. Die deutsche Übersetzung ist unter Leitung von Klaus Wittstadt bisher bis zum dritten Band (Band vier ist für das Frühjahr 2006 angekündigt) fortgeschritten. Sie erscheint im Mainzer Grünewald-Verlag. Damit sind die Bände über die Vorbereitungsphase von 1959 bis 1962, sowie die 1. und 2. Konzilssession 1962 und 1963 in Deutsch verfügbar.

Kein anderes Kirchenereignis des 20. Jahrhunderts hat die Weltöffentlichkeit so lange und so intensiv beschäftigt wie das Zweite Vatikanische Konzil. Dank der Medienberichterstattung war das Wissen über das, was während der Sitzungsperioden in Rom geschah, trotz aller Geheimhaltungsvorschriften schon immer recht groß. Die Aufsehen erregenden Ereignisse wie die Zurückweisung des Konzilsschemas „De Fontibus" oder die Anklagen des Kölner Kardinals Frings gegenüber dem Heiligen Offizium wurden in aller Welt wahrgenommen. Die Stärke der Konzilsgeschichte von Alberigo besteht nun darin, die Bedeutung der Arbeiten während der monatelangen Sitzungspausen, die ohne öffentliches Medieninteresse stattfanden, herausgearbeitet und minutiös rekonstruiert zu haben. Erst dadurch wird verständlich, wie es zur Entstehung der Texte und den Ausgangskonstellationen für die Debatten im Konzilsplenum kam.

Die einzelnen Teile des Werkes sind allerdings von unterschiedlicher Qualität. Étienne Fouilloux liefert im ersten Band (S. 61-101) eine herausragende Skizze der Situation der katholischen Kirche am Ende der 1950er Jahre. Sie illustriert eindrücklich, dass die Ankündigung des Konzils keineswegs der innerkirchlichen Dynamik nach dem Pontifikat Pius XII. entsprang, sondern einer Revolution von oben gleichkam. Die Motive des Roncalli-Papstes für die Abhaltung des Konzils, die im ersten Band von verschiedenen Autoren in ihren Beiträgen reflektiert werden (S. 1-60: Guiseppe Alberigo; S. 394-401: Joseph A. Komonchak; S. 483-503: Klaus Wittstadt), bleiben, wie Komonchak treffend herausgearbeitet hat, letztlich in sich widersprüchlich und „unerklärlich". Eins wird allerdings deutlich: Ohne diesen Papst hätte es das Konzil nicht gegeben. So wird die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" - durchaus unbeabsichtigt - zu einer eindrucksvollen Beschreibung über die Macht und Gestaltungsfreiheit des Papstes innerhalb der heutigen katholischen Kirche.

In dem Maße, wie die Autoren sich bemühen, die Geschehnisse im Umfeld des Konzils farbig darzustellen, machen sie die Lektüre zu einem intellektuellen Erlebnis. So gelingt es etwa Hilari Raguer, selbst ein so trockenes Thema wie die Zusammensetzung der Versammlung (Bd. 2, S. 203-223) spannend zu erzählen. Er vermittelt dadurch einen Eindruck, welch prägendes Erlebnis das Konzil für viele Teilnehmer gewesen ist. Gerald P. Fogarty (Bd. 2, S. 83-127) liefert eine vorzügliche Analyse der Impulse, die einzelne Konzilstheologen (Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx, Congar) zu Beginn der Verhandlungen gegeben haben. Seine Darstellung der päpstlichen Friedensinitiative während der Kubakrise ist dagegen weltfremd. Er behauptet einen entscheidenden Einfluss des Papstes auf die

Politik Nikita Chruschtschows. Aufgrund der üblichen Schmeicheleien kommunistischer Führer lässt er sich zu dieser Fehleinschätzung verleiten. Die päpstliche Diplomatie selbst war sich dagegen stets ihrer geringen Einflussmöglichkeiten in der Weltpolitik bewusst. Überhaupt werden mit Ausnahme des Beitrags von Fouilloux die Darstellungen immer dann trivial, wenn sie sich dem allgemeinen historischen Umfeld zuwenden. Das zeigt sich nicht nur, wenn die Rede auf das Verhältnis zum Kommunismus kommt. Faschismus und Nationalsozialismus, Antisemitismus, Völkermord und Holocaust als prägende Erfahrungen des 20. Jahrhunderts werden weitgehend ausgeblendet. Zumindest in den ersten drei Bänden spielen sie bei der Erörterung des Schemas über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum so gut wie keine Rolle. Für die Darstellung des Konzils des *aggiornamento* ist das zu wenig. Die „Aussöhnung mit der Welt" sollte nicht zuletzt eine unverstellte, differenzierte Wahrnehmung der Umwelt anstoßen. Diese Vision der beginnenden 1960er Jahre scheint nicht nur im Katholizismus ebenso stecken geblieben zu sein wie die globalen Friedensvisionen in der internationalen Politik. Sie scheint auch bei der katholischen Selbstinterpretation der eigenen Geschichte durch primär kirchenpolitische Motive überlagert zu sein.

Nichtsdestoweniger ist die „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" ein Meilenstein. Die Beiträge der einzelnen Bände regen gerade durch ihre Heterogenität dazu an, sich ein eigenes Urteil über das Konzilsereignis zu bilden. Das deutsche Lesepublikum wird darüber hinaus umfassend mit dem Forschungsstand in anderen Ländern bekannt gemacht. Es bleibt zu hoffen, dass dadurch auch deutscherseits zum intensiveren Studium des Zweiten Vatikanischen Konzils und seines historischen Umfelds angeregt wird.

August H. Leugers-Scherzberg

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. IV: Die Kirche als gemeinschaft. Dritte Sitzungsperiode und Intersessio September 1964-September 1965, Mainz: Grünewald: 2006, 648 S., € 59,00 (Subskription € 50,00)

Karl-Heinz Haus (Hg.): *Das gelebte Konzil. Mutter Marie Therese und das II. Vatikanum*, Mainz: Grünewald 2005, 176 S., € 14,80

Thomas Weiler: *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil.* Geleitwort von Joseph Ratzinger, Mainz: Grünewald 2005, CD-ROM, € 19,80

Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg: Herder: 2004/2005, je Bd. 600-960 S., € 65,00-75,00/Band

Franz Xaver Bischof/Stephan Leimgruber (Hg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg: Echter 2004, 424 S., € 30,00

Günther Wassilowsky (Hg.): *Zweites Vaticanum - vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae, Bd. 207), Freiburg: Herder 2004, 206 S., € 22,90

Knut Wenzel: *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg: Herder 2004, 256 S., € 11,90

Alberto Melloni/Silvia Scatena (Hg.): *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact.* International Colloquium Bruges 2003, Münster: Lit 2005, 728 S., € 69,90

Luigi Bettazzi: *Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit,* Würzburg: Echter 2002, 100 S., € 9,90

Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte,* Mainz: Grünewald 2001, 450 S., € 12,90

Islam und Aufklärung – aufgeklärter Islam – Islam als Aufklärung

Erik Borgman und Pim Valkenberg

Der 11. September 2001 ist weltweit zu einem Symbol geworden. Die Bilder der beiden Flugzeuge, die in die Türme des World Trade Centers in New York hineinfliegen, die wieder und wieder in den Medien der ganzen Welt gezeigt wurden, symbolisieren seither die vermeintliche Bedrohung des friedlichen Westens durch einen aggressiven Islam. Die Bombenanschläge in Madrid am 11. März 2003 und in London am 7. und 21. Juli 2005 bestätigten in den Augen vieler Beobachter, dass Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations* („Zusammenstoß der Zivilisationen") Realität geworden sei. Es gibt eine Verteidigungslinie der christlichen Werte gegenüber dem Islam, die einen ausgesprochen religiösen Charakter hat; ihr Repräsentant ist US-Präsident George Bush. Eine neue Erscheinung ist hingegen die Polemik gegen den Islam und die Art und Weise, wie er gegenwärtig nach den liberalen Maßstäben der Aufklärung beurteilt wird, an welchen es ihm ernstlich ermangele.

Die jüngsten Entwicklungen in den Niederlanden, von denen einige internationale Schlagzeilen machten, können als Beleg dafür gelten. Zuerst brach der populistische Politiker Pim Fortuyn das Tabu, indem er den muslimischen Glauben angriff, weil er für eine „rückwärts gewandte Kultur" stehe. Nach der Ermordung Fortuyns am 6. Mai 2002 hielt man dies für mutig und für einen längst überfälligen Bruch mit einer repressiven politischen Korrektheit. Der Kolumnist, Medienmensch und Regisseur Theo van Gogh nannte Muslime regelmäßig „geiteneukers" (Menschen, die sexuellen Verkehr mit Ziegen haben). Derselbe Theo van Gogh ist Autor des Films *Submission 1;* er machte ihn zusammen mit Ayaan Hirsi Ali, einer niederländischen Politikerin somalisch-islamischer Herkunft, die sehr präsent in den Medien ist und den Islam schonungslos als frauenfeindlich und tyrannisch kritisiert, als Hindernis für die Freiheit und Würde der Menschen. *Submission 1* wirft dem Islam und dem Koran vor, Gewalt gegen Frauen zu befürworten. Theo van Gogh wurde am 2. November 2004 grausam ermordet von Mohammed Bouyeri, einem selbst ernannten Verteidiger des Islams. Bouyeri hinterließ eine Nachricht bei van Goghs Leichnam, worin er erklärte, warum er Hirsi Ali *nicht* ermordet hatte, obwohl dies in einem gewissen Sinn für ihn naheliegend schien. Im Zuge all dieser Ereignisse - und während Hirsi Ali und andere Parlamentsmitglieder heimlich in anderen Wohnungen untergebracht und

monatelang rund um die Uhr von Leibwächtern bewacht wurden - schlug die beinahe sprichwörtliche niederländische Toleranz für religiöse Unterschiede um in eine Haltung, die manchmal nach eklatanter Islamophobie aussieht und nicht selten nach einem Hass auf alles Religiöse.

Im ersten Teil dieser Ausgabe von CONCILIUM wird die Frage gestellt, was aus der westlichen Umgangsweise mit dem Islam und den Muslimen geworden ist und warum sich diese Umgangsweise so sehr verändert hat. *Theo de Wit* zeigt, wie sich die Dinge in den Niederlanden entwickelt haben und was dabei die internationale Aufmerksamkeit erregte. Er stellt klar, dass die Frage nach einer Politik der Toleranz wieder auf der Tagesordnung steht, nachdem sich ein oberflächlicher Multikulturalismus als Illusion erwiesen hat. *Marcel Poorthuis* analysiert und kritisiert das Bild der islamischen und westlichen Welt in dem einflussreichen Buch *What Went Wrong?* („Was ging schief?") des amerikanischen Islamwissenschaftlers Bernard Lewis. Lewis' Ansatz scheint exemplarisch zu sein für die derzeitige Darstellung des Islams und seiner Geschichte in der westlichen Welt. *Marc De Kesel* gräbt nach der fundamentalistischen Logik in Mohammed Bouyeris Brief, den jener bei Theo van Goghs Leichnam zurückgelassen hat, und arbeitet heraus, dass der Fundamentalismus nicht so antimodern ist, wie das für gewöhnlich dargestellt wird, und dass er in seinem Innersten von einer Todesobsession beseelt ist. *Karen Vintges* beschäftigt sich damit, wie Islam und Aufklärung zueinander in Kontrast gesetzt werden und wie insbesondere der Feminismus einen Kontrast abgibt in den Selbstdarstellungen und Medienpräsentationen einflussreicher Islam-Kritikerinnen wie Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden und Chahdortt Djavann in Frankreich. Wir sollten uns Islam und Feminismus nicht als Alternativen denken, schreibt Vintges, sondern uns einlassen auf einen Prozess des gegenseitigen Lernens zusammen mit der wachsenden Bewegung des islamischen Feminismus.

Die Gegenüberstellung einer freien, friedliebenden und säkularen westlichen Moderne einerseits und eines tyrannischen, gewalttätigen und religiös rückständigen Islam andererseits verzerrt die Wirklichkeit in gravierender Weise. Dadurch werden nicht nur die Gewalt der westlichen Moderne und ihre himmelschreienden weltweiten Auswirkungen verschleiert, sondern es werden auch die Vielfalt und die intensiven Diskussionen innerhalb des Islams übergangen. Das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt, Religion und Unterdrückung, Religion und Politik, Religion und Demokratie wie auch zwischen Religion und Befreiung wird in der islamischen Welt mindestens so heftig debattiert wie im Christentum. Aus diesen Debatten heraus hat der Islam einen Beitrag zu leisten zu den Versuchen, die Zukunft der Welt zu gestalten, und dieser Beitrag verdient es, ernst genommen zu werden. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es gewalttätige Tendenzen in der islamischen Welt - wie auch in anderen Religionen - gibt, dass es Gruppen von Muslimen gibt, die Diskriminierung und Gewalt gegen Frauen verteidigen und Krieg gegen die moderne Zivilisation predigen. Doch wenn Islamisten und Säkulare in merkwürdiger Einigkeit behaupten, all dies sei typisch für die Religion im Allgemeinen und ein unveräußerliches Merk-

mal des Islams im Besonderen, dann sollte dies keinesfalls fraglos akzeptiert werden.

Der zweite Teil dieser Ausgabe von CONCILIUM thematisiert neue Entwicklungen innerhalb der islamischen Tradition, die nicht allgemein bekannt sind. *Nelly van Doorn* stellt weibliche und feministische Interpretationen des Korans vor und zeigt, wie Frauen den Koran als Charta für ihre Rechte nutzen. *Asma Afsaruddin* erläutert, wie die *Hadith*-Literatur, die islamischen Überlieferungen der Worte und Taten des Propheten, heute interpretiert wird. *Thomas Michel* führt in die neo-sufistische Spiritualität des türkischen Gelehrten Fethullah Gülen und seiner Anhänger ein, für die Dialog und ethische Verantwortung zentrale Werte sind. *Erik Borgman* stellt drei Intellektuelle aus dem muslimischen Kulturkreis vor, denen für ihre Beiträge zur Kultur der Gegenwart 2004 der renommierte Erasmus-Preis verliehen wurde: Fatema Mernissi, Sadik Al-Azm und Abdolkarim Soroush.

Als Zeitschrift sieht sich CONCILIUM schon immer der Überzeugung verpflichtet, dass die religiösen Überlieferungen von großer Wichtigkeit sind, denn sie bieten fruchtbare und befreiende Visionen des Menschseins und der Welt, Visionen der Bedeutung von Befreiung und wie sie erreicht werden kann. Ein wichtiger Punkt in diesem Heft ist es deshalb zu zeigen, dass der Islam eine bedeutsame Tradition gerade in dieser Hinsicht ist, weshalb christliche Theologen den Dialog mit dem Islam auch unbedingt verstärken sollten, trotz des gegenwärtigen Klimas und ohne die verschiedenen Probleme zu leugnen, mit denen wir uns dabei konfrontiert sehen. Den dritten Teil dieser Ausgabe eröffnet *Hans Küng,* der kürzlich ein viel gepriesenes Buch über den Islam veröffentlichte und nun im hier vorliegenden Artikel entfaltet, worin er die Bedeutung der muslimischen Tradition in der Welt von heute sieht. *Pim Valkenberg* diskutiert, in welchem Sinn das Verständnis von Judentum, Christentum und Islam als „abrahamitischen Religionen" noch immer eine Zukunft hat. *Erik Borgman* schließlich tritt für die Idee ein, dass Christentum und Islam einander gegenseitig helfen können, zu einem Raum befreiender Aufklärung zu werden, indem sie nach dem transzendenten und verborgenen, jedoch gegenwärtigen Gott, zu dem sie sich beide bekennen, auf der Suche bleiben.

Dieses CONCILIUM-Heft schließt mit einem dokumentarischen Teil, worin *Theodore Gabriel* aufzeigt, wie sehr sich das Bild von Islam und Muslimen in den Medien von deren Selbstbild unterscheidet, und *Lucinda Ory* die Reaktionen britischer Religionsvertreter auf die Bombenanschläge in London dokumentiert.

Als Herausgeber möchten wir Hille Haker, Maureen Junker-Kenny, Solange Lefebvre, Luiz-Carlos Susin und Natalie Watson für ihre Hilfe und Vorschläge bei der Vorbereitung dieses Hefts herzlich danken.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Die notwendige Desillusionierung

Die Niederlande in Verwirrung nach dem Mord an Theo van Gogh

Theo W.A. de Wit

Turbulente Niederlande

In den letzten Jahren haben ausländische Kommentatoren begonnen, sich für das kleine Land an der Nordsee zu interessieren, das seit langem bekannt war für seine alte und ehrenwerte Demokratie und eine lange Tradition von Verträglichkeit zwischen Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Religion oder ethnischer Herkunft; für eine Nation auch, die in mehr als fünf Jahrhunderten keinen politischen Mord erlebt hatte - bis im Mai 2002 der Politiker Pim Fortuyn während der Zeit des niederländischen Wahlkampfs durch einen Umweltaktivisten erschossen wurde und bis im November 2004 der Filmemacher und Kritiker Theo van Gogh auf grauenhafte Weise ermordet wurde von einem jungen Muslim, der bis zum heutigen Tag überzeugt ist, dass ihn sein Glaube zu dieser Tat verpflichtet habe.

So hat der französische Islamexperte Olivier Roy gegen Ende 2004 in einem Interview mit einer niederländischen Tageszeitung seine Verwunderung über die rasche Entwicklung der niederländischen Debatte über die Integration von Zuwanderern und vor allem über den Umgang mit muslimischen Bevölkerungsgruppen ausgesprochen: „Wozu wir dreißig Jahre gebraucht haben, das schafft ihr in fünf Jahren!", rief er bei dieser Gelegenheit aus. Das Urteil des bekannten amerikanischen Kolumnisten William Pfaff war unverblümter und auch härter: Seiner Ansicht nach hatte allzu lange eine merkwürdige und fatale Kombination von „guten Absichten und Illusionen" die niederländische Politik beherrscht.[1] Ich denke, dass beide mit ihrem Urteil Recht hatten.

Es hat tatsächlich etwas Rätselhaftes an der Art und Weise, wie man in den Niederlanden zunächst das Ideal einer „multikulturellen Gesellschaft" gutmütig oder gar übereifrig gepflegt hat, um dann - in den letzten fünf Jahren - nach hitzigen Debatten wieder Abschied davon zu nehmen. Dies hinterlässt bei Außenstehenden sicherlich den Eindruck einer gewissen Oberflächlichkeit, einer Instabilität und eines Mangels an politischem Selbstbewusstsein. Den Zweifeln am „Multikulturalismus", am wohlmeinenden Willkommenheißen kultureller Identitäten in den „vielfarbigen Niederlanden" folgte in meinem Land schnell eine kritische Beurteilung der „Öde" einer Toleranzkultur, welche die undurchdachte und unverbindliche Umarmung kultureller Vielfalt möglich gemacht habe. Wer

bloß „tolerant" ist, so lautete ein Kernargument dieser Kritik, erhebt keinen Anspruch darauf, auch von anderen ernst genommen zu werden. Die politische Debatte über die Integration von Zuwanderern nahm so auch die Form einer öffentlichen Diskussion über die „Werte" an, welche die Toleranz tragen, aber die sie auch begrenzen. Bereits vor dem Mord an van Gogh, der bekannt war als aggressiver Kritiker des Islams, konzentrierte sich die öffentliche Diskussion dann auf die Freiheit der Meinungsäußerung und den öffentlichen Umgang mit dem Islam sowie auf die „richtige" Beziehung zwischen demokratischer Politik und Religion im Allgemeinen.

Nach diesem Mord entbrannte in Tageszeitungen, in Wochenblättern, in Fernsehsendungen und in der Politik eine heftige Debatte über Terrorismus und Fundamentalismus, über den Charakter und das Wesen des Islams, eine Debatte, die bisweilen die Form eines wahren Kulturkampfes zwischen unversöhnlichen Prinzipien annahm. „Aufklärung" und Humanismus wurden dabei dem „Fundamentalismus" und sogar der Religion im Allgemeinen gegenübergestellt. Und es blieb nicht bei einem mit Worten ausgefochtenen Streit. Es gab eine Hausse von rassistischen Übergriffen wie Brandstiftung an islamischen Schulen und Gottesdienstgebäuden. Ernst zu nehmen sind natürlich auch die Folgen, die der Mord an van Gogh für das politische Leben gehabt hat: Parlamentarier und Meinungsmacher, die mit dem Tod bedroht wurden und untertauchen mussten, Behinderung der freien Bildung von Parteien, drohende Selbstzensur bei Künstlern usw.

Mehr und mehr hatte es den Anschein, dass der technokratischen Entpolitisierung, welche in den letzten zehn Jahren die Gestaltung des Gemeinwesens gekennzeichnet hatte, eine in diesem Land ungewöhnliche Kulturalisierung politischer Probleme folgte, wobei manchmal sogar ein apokalyptischer Ton angeschlagen wurde. Dieses Land drohte nach der Meinung besorgter Kommentatoren ein Land schnell wechselnder Stimmungen zu werden, während es in der jüngeren Vergangenheit ein Land mit mehr oder minder beständigen politischen Ideologien gewesen war. Eine „Kultur des Schnellkochtopfs", in der die politischen Emotionen und Ängste bei jedem durch die Medien registrierten und noch verstärkten Vorfall hochkochen, hatte das Land tatsächlich schon vor dem politisch motivierten Mord an dem glänzenden Politiker Pim Fortuyn erfasst, der es genial verstanden hatte, sich der Medien zu bedienen, dem es vor allem gelang, in Fernsehauftritten das politische Establishment in kurzer Zeit herauszufordern und schachmatt zu setzen. Die evidente Unsicherheit und Verlegenheit der politischen Elite gegenüber dem, was schon bald „das Phänomen Fortuyn" genannt wurde, offenbarte eine moralische Öde und eine Politik angesichts eines Machtvakuums, die nicht ohne Beziehung war zu einem wichtigen, aber brüchig gewordenen Fundament der niederländischen Toleranzkultur. Denn die Verteidigungslinie, auf welche die Regierungsparteien sich in der Konfrontation mit ihrem Herausforderer Fortuyn zurückzogen, blieb schwach: Dieser Politiker führe eine rechtsextreme Intoleranz in den Niederlanden ein und verletze damit ein allgemeines Tabu; und nicht Fortuyn, sondern die regierende Koalition habe sich dafür eingesetzt, den vorigen Krieg zu gewinnen, den Weltkrieg gegen den rassisti-

schen Nationalsozialismus. Aber im Gegensatz zu dem, was man (auch im Ausland) oft meinte, war Fortuyn kein Rassist, sondern ein charismatischer Populist. Die schnelle Entwicklung der Debatte über Integration und über die Niederlande als Einwanderungsland, über die Roy sich gewundert hatte, kann auch auf eine andere, sachlichere Weise beschrieben werden. In meinem Land standen in den letzten Jahrzehnten verschiedene politische und politisch-philosophische Antworten zur Verfügung auf die ebenso einfache wie zentrale Frage, was eigentlich der *finis ultimus* der „Integrationspolitik" sein solle (deren Notwendigkeit von keiner einzigen politischen Strömung bestritten wurde). Es geht hier im Kern um fünf Antworten oder um Kombinationen aus diesen.[2] Sie implizieren zugleich eine Antwort auf die Frage nach der Art der politischen Einheit, die man im Auge hat, also nach dem „Wir", das den Horizont bildet oder das verteidigt werden muss.

Eine erste Antwort lautet, dass Integration kein einseitiger Prozess ist, sondern dass Niederländer sich zusammen mit den Migranten und ihren Kindern auf den Weg machen müssen zu einer neuen multikulturellen Gesellschaft. Integration ist dann gelungen, wenn dieser Gesellschaft Gestalt verliehen wird. Innerhalb dieser Gesellschaft sind das „Recht auf Verschiedenheit" und „Diversität" wichtige Grundsätze, die sich polemisch verhalten zu der asymmetrischen Forderung nach Anpassung und Assimilation von Seiten der Zuwanderer.

Eine zweite Antwort betont, dass Migranten und Zuwanderer ebenso wie die Niederländer die allgemein geltenden Menschenrechte achten müssen. Integration ist dann gelungen, wenn jeder sowohl im eigenen Umkreis als auch im Umgang mit Menschen außerhalb davon die Menschenrechte respektiert. Hier steht ein potentiell universalistisches und kosmopolitisches „Wir" den Formen von (kulturellem, nationalem oder religiösem) Partikularismus gegenüber, die noch nicht in Übereinstimmung stehen mit den Menschenrechten oder die sich dieser Übereinstimmung verweigern.

Eine dritte, mehr pragmatische Antwort betrachtet die Integration als gelungen, wenn die Zuwanderer gute schulische Leistungen erzielt haben und Erfolg auf dem Arbeitsmarkt haben. Die Niederlande, hier vornehmlich als erfolgreiche Konkurrenzgesellschaft und als Teil des ökonomischen Globalisierungsprozesses verstanden, definieren hier das „Wir", das man im Auge hat. Innerhalb des von diesem Vokabular bestimmten Gefüges werden die sogenannten „erfolgreichen Allochthonen" den *loosers* in der Schule und auf dem Arbeitsmarkt als Beispiel vorgestellt.

Eine vierte Antwort betont, dass Migranten „moderner" werden müssen. Hier gilt die Integration als gelungen, wenn diese sich mehr und mehr säkularen und „aufgeklärten" westlichen Bürgern angleichen. Säkulare Bürger werden hier als Gegensatz und als Vorbild für Menschen mit „fundamentalistischen", traditionell-religiösen, ethnischen und von Stammesdenken bestimmten Loyalitäten hingestellt.

Eine fünfte und letzte Antwort lautet, dass Migranten sich in der niederländischen Kultur integrieren müssen. Integration ist in dem Maße gelungen, wie Migranten nicht bloß Kenntnis von der niederländischen Kultur und der nationa-

len Geschichte nehmen, sondern sich auch mit niederländischen Gewohnheiten, Empfindlichkeiten und Überempfindlichkeiten identifizieren. Das „Wir" ist hier der Nationalstaat Niederlande mit seiner nationalen Kultur und seinem historischen Erbe.

Nun war in der niederländischen Gesellschaft und Politik in den letzten zehn und besonders in den letzten fünf Jahren eine schnelle Verschiebung von den ersten hier genannten zu den zuletzt genannten Antworten zu beobachten. Selbstverständlich sind die meisten praktisch-politischen Orientierungsvorschläge in den Niederlanden Kombinationen dieser Antworten, die ich hier in ihrer prägnantesten und polemischsten Form vorgestellt habe. In dieser Form umfassen sie nach meiner Meinung in ihrer politisch-philosophischen Beurteilung bezüglich ihrer praktischen Konsequenzen sowohl brauchbare Elemente als auch unrealistische und inhumane Aspekte. Fürs erste aber gibt vor allem die in der ersten, „multikulturalistischen" Antwort beschriebene, anfänglich scheinbar elastische Umarmung, auf die aber dann eine heftige Abweisung folgt, zu denken. Mit anderen Worten: Was sind die wichtigsten „guten Absichten und Illusionen" (Pfaff) entsprechend ihrer politisch-philosophischen Dimension, welche die niederländische politische Kultur beherrscht haben und sogar immer noch beherrschen? Ich werde versuchen, diese Frage im nächsten Abschnitt kurz zu beantworten. Diese (untereinander zusammenhängenden) Illusionen, die man in den Niederlanden sowohl bei den großen linksliberalen als auch bei den rechtsliberalen Parteien und Strömungen antreffen kann, betreffen tatsächlich bestimmte Konzeptionen des „Multikulturalismus", der Bedeutung von Toleranz und Freiheit der Meinungsäußerung sowie des Status der Religionen in Bezug auf die demokratische Politik und die Bürgerrechte und Bürgerpflichten. Nur ein Prozess der Ernüchterung auf dieser Ebene, der in meinem Land noch nicht zu Ende ist, kann meiner Meinung nach die niederländische pluralistische Demokratie auf den richtigen Weg bringen. Ich schließe deshalb auch ab mit einigen Anmerkungen zur Notwendigkeit eines neuen Gleichgewichts in dieser Demokratie.

Das Scheitern des „Toleranz-Multikulturalismus"

Um sich ein deutliches Bild von den theoretischen und praktischen Problemen des Multikulturalismus machen zu können, ist es sinnvoll, zwischen einem Multikulturalismus im starken Sinn und einem Multikulturalismus im schwachen Sinn zu unterscheiden. Die philosophischen und ethischen Inkonsistenzen eines „starken" Multikulturalismus sind in der internationalen politisch-philosophischen Diskussion schon seit langem bekannt und wohl am scharfsinnigsten beschrieben worden von Alain Finkielkraut 1987 und von Stanley Fish 1994.[3] Ich kann mich darum auch auf den Kern davon beschränken. Ein Multikulturalist im starken Sinn bin ich, wenn ich überzeugt bin, dass alle Kulturen in ihrem Kern einen tiefen Respekt verdienen, dass sie das Recht haben auf die Bildung ihrer eigenen Identität und auf die Pflege ihrer eigenen Vorstellung von dem, was human ist.

Toleranz ist in diesem Falle für mich das höchste Prinzip. Ich gerate in diesem „Toleranz-Multikulturalismus" in ein Dilemma, sobald ich konfrontiert werde mit Kulturen oder Religionen, die Toleranz, Mäßigung gegenüber anderen oder die Einbeziehung von Andersdenkenden verweigern. Ich kann die Intoleranz dieser Kultur oder dieser Religion dann respektvoll gelten lassen. Aber in diesem Fall ist Toleranz nicht mehr mein Leitprinzip. Ich kann diese Intoleranz auch verwerfen, aber dann respektiere ich diese Kultur gerade nicht in dem Punkt, in dem die wesentliche Verschiedenheit liegt.

Konzentrieren wir uns zunächst auf den ersten Fall: Ich bin dann bereit, auf der Basis des Rechts, verschieden zu sein, jemandem das Recht zuzuerkennen, ebendieses Recht auch aufzukündigen. Oder ich finde mich bereit, aus einer gutgemeinten (Selbst-)Kritik an der Eurozentrik, das Loblied der Ethnozentrik des anderen zu singen. Ich bin dann Universalist gegenüber dem Eigenen und Partikularist gegenüber dem Anderen oder Fremden. Ich gerate also in die paradoxe Situation, die Finkielkraut so beredt formuliert: Aus Humanismus und Respekt, also aus „guten Absichten" komme ich dazu, für ein „Recht auf Unterwürfigkeit" zu plädieren.

Ein zweites Problem dieser Haltung ist, dass ich im Kern wehrlos bin gegenüber den Ethnozentrikern meiner eigenen Kultur. Denn Rechtsextreme können sich die Argumente des Multikulturalismus mühelos zu eigen machen und sich ausdrückliche, aber problematisch gewordene rassistische Begriffe ersparen. Verteidigen Sie das Recht, verschieden zu sein? Hören wir nur Jean-Marie Le Pen und seinen Gefolgsleuten in vielen europäischen Ländern zu: „Die Völker können nicht zugleich als höherstehend oder niedrigerstehend qualifiziert werden. Sie sind verschieden, und man muss diesen physischen und kulturellen Unterschieden Rechnung tragen."[4] Während das zugrunde liegende Prinzip dieses Multikulturalismus (das „Recht auf Verschiedenheit") hier unterschrieben wird, und zwar mit Einschluss eines bestimmten romantischen Kulturbegriffs („unsere Ausdrucksweisen sind notwendigerweise der Ausdruck einer bestimmten Kultur"), ist nur die politische Folgerung daraus bei den Rechtsextremen eine andere als die des gastfreundlichen Multikulturalisten. Die Schlussfolgerung dieser Vertreter eines „Rassismus ohne Rasse" lautet, dass es eine tragische Verirrung wäre, Gemeinschaften mit einer andersartigen Zivilisation nahe nebeneinander leben zu lassen, weil Kollisionen dann unvermeidlich wären. Sprüche wie „Frankreich den Franzosen", „das eigene Volk zuerst" usw. werden dann zu Schlagworten.

Das Besondere der Situation in den Niederlanden war meiner Ansicht nach, dass der Multikulturalist in starkem Sinn des Wortes diesem Typ peinlicher Paradoxien lange Zeit aus dem Weg gehen konnte. Hier stoßen wir auf eine zentrale liberale Illusion, die in diesem unseren Land lange Zeit gepflegt wurde: Solange ich davon ausgehen kann, dass kulturelle Unterschiede *per definitionem* nichts anderes sind als Unterschiede im Lebensstil (die nun einmal eine Sache von jedermanns eigener Wahl und eigener Vorliebe sind), wird meine eigene Identität, aufs Ganze gesehen, nicht getroffen oder verletzt durch andere Formen von Eigenheit oder Identität. Es gibt dann doch ganz und gar keine Fremdheit und

Andersartigkeit mehr, die mich (ver-)stören könnte oder die mir auch nur auffallen könnte. Man kann hier von einer Toleranz-ohne-Kontakt sprechen, von der aseptischen Toleranz des *vive la différence!*

Die notwendige Desillusionierung

Daher rührt meine Vermutung bezüglich der Frage, warum die Idee einer multikulturellen Gesellschaft im Sinne selbstverständlicher Harmonie sich in diesem Land so lange hat halten können. Dieser Traum konnte andauern durch die Kombination einer liberalen Utopie und einer kollektiven moralischen Verpflichtung. Der liberale Traum ist der Traum von einer - auch durch den wirtschaftlichen Wohlstand in den Niederlanden der neunziger Jahre genährten - postpolitischen Gesellschaft oder gar von einer Welt ohne tiefgehende (kulturelle oder religiöse) Unterschiede zwischen Menschen. Darum können wir diese Unterschiede allesamt als eine Art kultureller Folklore hinnehmen oder sogar willkommen heißen. Es ist die Utopie einer Welt ohne Fremdheit und schließlich auch ohne kollektive Abgrenzung. Damit verbunden ist eine bestimmte Konzeption der Freiheit der Meinungsäußerung. Diese ist nicht mehr so wie früher in der klassischen liberaldemokratischen Tradition das Vehikel der öffentlichen Debatte über das Gemeinwohl, sondern der persönliche oder von Gruppen getragene Ausdruck der selbstgewählten Identität eines jeden einzelnen. „Worte" sind ja in einer postpolitischen Gesellschaft im Kern ungefährlich, denn sie sind sozial und politisch bedeutungslos geworden.

Die kollektive moralische Verpflichtung betrifft das treue Festhalten am antirassistischen Reden, einem Erbe der Traumata des Zweiten Weltkriegs und des Antisemitismus. Dadurch werden Zweifel am Multikulturalismus in den Niederlanden schon schnell gleichgesetzt mit Diskriminierung und Xenophobie.

Im zweiten Fall, wo ich die Grenzen der Toleranz aufzeige, muss ich den Multikulturalismus im oben genannten Sinn aufgeben. Ich kann dann höchstens noch Multikulturalist im schwachen Sinn des Wortes sein, ein *boutique multiculturalist*, um es mit einer Formulierung von Stanley Fish zu sagen. Ein Gutteil der Desillusionierung, die in den Niederlanden bezüglich der „multikulturellen Gesellschaft" stattgefunden hat, hat zu tun mit dem wachsenden Bewusstsein vieler Multikulturalisten, dass sie in Wirklichkeit Multikulturalisten im schwachen Sinn des Wortes geblieben sind. Ein *boutique multiculturalist* ist in den Niederlanden jemand, der von einem zum anderen multikulturellen Festival wandert, der eifersüchtig ist vor Neid auf die körperliche

Der Autor

Dr. Theo W.A. de Wit, geb. 1953, studierte Theologie und Philosophie in Nijmegen. Seit 1986 ist er Dozent für sozialpolitische Philosophie und Kulturphilosophie an der Katholisch-Theologischen Universität zu Utrecht. Er promovierte über die politische Philosophie von Carl Schmitt (De onontkoombaarheid van de politiek, Nijmegen 1992). Zu seinen gegenwärtigen Interessenfeldern gehören Fragen von Demokratie und Macht, Politik und Religion sowie Multikulturalität und Toleranz. Unter seiner (Mit-)Herausgeberschaft erschienen in den letzten Jahren: Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek (Amsterdam 1999); De ordening van het verlangen (Zoetermeer 1999); Gevoel zonder grenzen. Authentiek leven, medelijden en sentimentaliteit (Nijmegen 2000); De nieuwe achteloosheid (Kampen 2001); Humanisme en Religie (Delft 2005). Anschrift: Alexander Numankade 41, NL-3572 KR Utrecht, Niederlande. E-Mail: tdewit@ktu.nl.

Geschmeidigkeit der Leute von den Antillen oder den Kapverden, der kulturelle Unterschiede schätzt, solange sie als sekundär betrachtet werden können im Hinblick auf eine für allgemeingültig erachtete Identität, die wir als Menschen gemeinsam haben. Dieser Kulturliebhaber, für den „Kultur" doch vor allem etwas ist, das (exotische) andere besitzen, kann das Tragen eines Kopftuchs vielleicht noch hinnehmen als eigensinniges Verhalten, aber er beginnt zu schaudern beim *nicaab*, einem das ganze Gesicht bedeckenden Schleier, den manche Musliminnen seit einigen Jahren auch in den Niederlanden tragen, sowie bei manchen anderen kulturell oder religiös legitimierten Praktiken wie z.B. Frauenbeschneidung, rituellem Schlachten, Ehrenrache, Zwangsheiraten usw. Was so jemand bewundert, ist das allgemeinmenschliche *Vermögen*, eigene Entscheidungen zu treffen, nicht aber die tatsächlich und in konkreten Traditionen oder Religionen inkarnierten Entscheidungen selbst. Diese letztgenannten sind möglicherweise auch ein Hindernis für individuelle Autonomie. Überdies können kulturelle Entscheidungen andere nicht hindern oder anderen nicht auferlegt werden, z.B. durch „Gruppenrechte" oder durch den Staat. Diese Entscheidungen sind geradeso wie die Religionen keine kollektive Angelegenheit, sondern nur Privatsache. Der Multikulturalismus im schwachen Sinn des Wortes ist also im Kern ganz und gar kein echter Multikulturalismus, sondern entpuppt sich schon bald als ein universalistisch denkender Liberalismus, der die Vorbehalte und Naivitäten des Multikulturalismus im schwachen Sinn des Wortes von sich abgeschüttelt hat.

In den letzten Jahren offenbarte sich in den Niederlanden vor allem die grimmige Seite dieses Liberalismus, und zwar gewiss immer dann, wenn er einhergeht mit einer rationalistischen Fortschrittsideologie, nach der die Menschheit unaufhaltsam auf dem Weg ist zu einem durch die Wissenschaft angeführten humanistischen Atheismus. Denn wer dennoch eine kollektive, aber partikuläre Identität bewahren will, irrt sich nach Meinung des als Multikulturalist verkleideten Liberalen in der richtigen Hierarchie: Er bevorzugt das Partikuläre gegenüber dem Universalen, das Unterschiedliche gegenüber der Gleichheit. Er oder sie muss als ein *„in-fans"*, als ein unmündiges Kind verstanden werden, das noch erzogen werden muss; oder aber als ein Fundamentalist, der bekämpft werden muss, weil er solche Nebensächlichkeiten wie seine Religion verabsolutiert. So entstand in den Niederlanden gleich nach dem Mord an van Gogh ein Klima, in dem der Islam als solcher von einer die universale Vernunft propagierenden selbst ernannten liberalen Avantgarde vor Gericht gestellt wurde. Es ist kein Zufall, dass in diesem polemischen Klima auch der Begriff „Aufklärungsfundamentalismus" geboren wurde. Auf die hier skizzierte Weise ist der Multikulturalismus im starken Sinn des Wortes, der bereits in der postpolitischen Idylle einer multikulturellen Gesellschaft harmonischer, weil ungefährlicher Identitäten zu leben meinte, umgeschlagen in einen kämpferischen Liberalismus, der manchmal sogar sein klassisch-liberales Erbe (wie die demokratische Toleranz und die Gewissensfreiheit) opfert auf dem Altar eines säkularistischen Autoritarismus, der eher an eine jakobinische revolutionäre Tradition denken lässt. Aus diesem Grund vermute ich, dass der notwendige Prozess der Ernüchterung in den Niederlanden noch nicht weit

genug fortgeschritten ist, denn weder das folkloristische Ideal eines *living apart together*, eines Mosaiks kultureller Identitäten, noch der neokoloniale Ton gegenüber kulturellen und religiösen Minderheiten bringen uns voran.

Identität und Offenheit

Um begreifen zu können, warum die öffentliche Diskussion in den Niederlanden sich in den letzten Jahren mehr und mehr auf die „nationale Identität" und auf den Platz der Religionen in diesem Land konzentriert, müssen wir zunächst eine ökonomische Wirklichkeit ins Auge fassen, die heute überall in Europa sichtbar geworden ist. Die europäischen Nationalstaaten haben seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre demokratische Legitimität in ihrer Fähigkeit, im Rahmen eines bestimmten Territoriums und einer gemeinsamen nationalen Geschichte soziale und gesellschaftliche Kräfte zu repräsentieren und dann auch - als „Versorgungsstaaten" - in der Gesellschaft zu intervenieren. In dem Maße, in dem dies gelang, wurde es möglich, Staatsbürgerschaft, Nationalität und demokratische Souveränität gleichzusetzen. Während aber die demokratische politische Souveränität durch die wirtschaftliche Globalisierung und durch den Verlust der politischen Souveränität immer mehr durchkreuzt wird, erscheinen gleichzeitig die nationalen Kulturen durch das Entstehen eines transkulturellen Raumes mehr und mehr als provinzielle, anfechtbare, kurzum als kontingente Zivilreligionen. Es ist diese Erfahrung der Kontingenz des liberalen und in mancherlei Hinsicht sogar libertären niederländischen Gesellschaftsmodells - das von vielen Migranten keineswegs als eine Evidenz erfahren und schon dadurch ungewollt „profaniert" wird -[5], welche die Niederlande in Verwirrung gestürzt hat und vieles am heutigen „Kulturkampf" erklärt. Denn diese Erfahrung bringt uns zu Bewusstsein, dass eine offene Gesellschaft wie die niederländische verletzlich ist und dass die sprichwörtliche Toleranz dieses Landes an besondere Bedingungen geknüpft und keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. Dass mit dem Mord an van Gogh das weltweite Phänomen der terroristisch gewordenen Frömmigkeit in diesem Land zutage getreten ist, hat das Kontingenzbewusstsein selbstverständlich stark anwachsen lassen. So wie verletzliche und verängstigte Menschen geneigt sind, sich abzukapseln, so gilt das auch für verängstigte Staaten. Daher rührt die andauernde Popularität populistischer Politiker. „Händler der Angst", so hat der bekannte niederländische Historiker Geert Maak diese Politiker vor kurzem polemisch umschrieben.[6] Vor langer Zeit hat der Literatursoziologe Leo Löwenthal im selben Sinn über die „umgekehrte Psychoanalyse" des Populisten gesprochen.[7] So wie ein guter Psychoanalytiker seine Patienten lehrt, mit ihren Ängsten und Neurosen zu leben und so wieder Autonomie zu zurückzuerobern, so geht der Populist darauf aus, die Ängste gerade zu verstärken und so sein Publikum an sich zu binden und sein eigenes politisches Kapital zu vermehren.

Ich möchte jedoch dafür plädieren, die Bedeutung diesbezüglicher populistischer

Tendenzen und nationalistischer Proteststimmen gegen die politische Elite nicht zu verkleinern. Denn in dem Maße, wie internationale Entwicklungen wie Migration, wirtschaftliche Globalisierung und europäische Einigung mitsamt ihren sozial-kulturellen Folgen von Politikern und Technokraten als ein unvermeidliches und unkontrollierbares Fatum dargestellt werden, kann sich im Protest dagegen ein echter Impuls zur demokratischen Selbstbestimmung verbergen. Die heutige niederländische Selbstreflexion und die Suche nach der eigenen Identität kann auch eine Bemühung sein, ein neues Gleichgewicht zu finden zwischen Tradition und Freiheit, zwischen dem Gespräch mit den Vorfahren (J. B. Metz' „anamnetische Solidarität") und persönlicher Autonomie, kurzum zwischen Dankbarkeit für das Vorgegebene und dem heutigen Auftrag, zusammenzuleben in einer auf Dauer pluralistischen Gesellschaft.

Bezeichnend für die heutige Verwirrung in den Niederlanden ist schließlich auch das ambivalente Verhalten hinsichtlich der Vielheit von Religionen. Während einige, nicht selten aus Angst vor der „Islamisierung der Kultur" (Pim Fortuyn), die Religionen (noch weiter) in die Privatsphäre drängen wollen, plädieren andere eben deshalb für eine sichtbarere Präsenz von Religion im öffentlichen Leben als Beitrag zur „sozialen Kohäsion" oder sogar für eine neue Form von Zivilreligion.[8] Rechtverstandene Religion aber lässt sich weder einschließen noch politisch instrumentalisieren. Was man aber aus demokratischem Blickwinkel sehr wohl von den Religionen erwarten kann, ist, dass sie als Weltbilder oder *„comprehensive doctrines"* (J. Rawls) den Anspruch aufgeben, der Gesellschaft als ganzer Gestalt zu verleihen. Dieses Akzeptieren des Unterschieds zwischen ihren Wahrheitsansprüchen und deren praktischer Realisierung in der Gesetzgebung heißt in der Demokratie *Toleranz.*

[1] William Pfaff, *Europe pays the price for its cultural naïveté,* in: The International Herald Tribune, 25. 11. 2004.

[2] Die vier letzten Antworten werden grosso modo auch von Siep Stuurman genannt: *Godsdienst is niet per se anti-modern,* in: NRC-Handelsblad, 7. 10. 2003.

[3] Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée,* Paris 1987; Stanley Fish, *„Boutique Multiculturalism",* in: ders., The Trouble with Principle, London 1999, 56-72. (1. Aufl. 1994.)

[4] Jean-Marie Le Pen, zitiert bei Pierre-André Taguieff, *Réflexions sur la question antiraciste,* in: Lignes. Revue no. 12, Penser le racisme, Dezember 1990, 15-53; 42.

[5] Zu dieser Erfahrung von (ungewollter) „Profanierung" in einer multikulturellen Gesellschaft siehe Rudi Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosophie van de multiculturaliteit,* Amsterdam 2005.

[6] Geert Maak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid,* Amsterdam/Antwerpen 2005.

[7] Zum Phänomen des Populismus in Europa siehe: *Populismus in Europa,* ZEITdokument 4, 2002. Darin (S. 11) auch der Verweis auf Löwenthal.

[8] Zu den verschiedenen Positionen in diesem Punkt siehe z.B. B. C. Labuschagne (Hg.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat. Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving,* Nijmegen 2004.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Was ging schief mit Bernard Lewis?

Die problematische Debatte über den Islam und die Aufklärung

Marcel Poorthuis

I. Die Rhetorik der europäischen Debatte über Islam und Aufklärung

Sobald die Frage nach dem Islam und der Aufklärung in Europa auf den Tisch kommt, gewinnt man den Eindruck, dass die Fragen stärker zunehmen als die Antworten. Hört man das Wort Aufklärung, denkt man kaum an die oft zu wenig bekannten Fakten, wie die Tatsache, dass die Stadt Bagdad ab dem zehnten Jahrhundert ein wichtiges Zentrum philosophischen und religiösen Austausches war. Juden, Christen und Muslime studierten die Schriften der jeweils anderen, und sogar die Anhänger des Zarathustra und die Manichäer wurden in die Debatten mit einbezogen. Diese Debatten wurden zwar heftig geführt und endeten nicht immer friedlich, aber aus ihnen geht eine verblüffende Kenntnis der Tradition der anderen hervor. Denkt man nun auch noch an den Einfluss der Philosophie als Mittel, die eigene religiöse Überzeugung mit Argumenten der Vernunft und nicht nur mit Schriftbeweisen zu untermauern, kann hier eindeutig von einem religiös erleuchteten „Humanismus" gesprochen werden. Wie bekannt, findet man einige Jahrhunderte später in Spanien ein ähnliches Bild einer intellektuellen interreligiösen Kultur, und auch wenn das sogenannte „Goldene Jahrhundert" bei genauerer Betrachtung weniger glänzend war, als gemeinhin angenommen wurde, war auch dort der Austausch zwischen den Religionen im Lichte der Vernunft möglich. Diese aufgeklärten Formen des Austauschs sind vor allem das Verdienst der östlichen Welt, die über eine gemeinsame Sprache verfügte, das Arabische, und die allen, wenn auch über den Filter der arabischen Sprache, eine gemeinsame Philosophie, nämlich den Platonismus und die Philosophie des Aristoteles zur Verfügung stellte.[1]

Auch wenn diese Formen aufgeklärten religiösen Denkens sehr wichtig sind und auch wenn ihr nichteuropäischer Ursprung zu denken geben sollte, ist mit der Frage, ob der Islam eine Aufklärung braucht, etwas anderes gemeint. Bei der entsprechenden Diskussion verschwinden die historischen Daten oft völlig in den Hintergrund. Es handelt sich um eine Diskussion, die bei den aktuellen Auseinandersetzungen in sehr überraschenden Kontexten auftaucht. Einige prominente Beispiele: Der belgische Kardinal Godfried Danneels argumentierte, der Islam

brauche eine „Französische Revolution", wie sie die katholische Kirche nach seiner Meinung mitgemacht habe.[2] Diese Position überrascht. Bis heute ist die Einstellung der katholischen Kirche den Errungenschaften der Französischen Revolution gegenüber nicht unbedingt durchgehend als positiv zu bezeichnen: Die Forderung nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" ging ja zusammen mit einem frontalen Angriff gegen die Religion. Das Ergebnis war die radikale Trennung zwischen Kirche und Staat in Frankreich, die berühmt-berüchtigte „laicité". Aber gerade die Reichweite und die Grenzen jener radikalen Trennung stehen heute zur Diskussion, da die Religion in den privaten Bereich verbannt zu werden scheint und jeder Einfluss der Religion auf die Politik als unzulässig gebrandmarkt wird. Die Neutralität der „laicité" scheint so als ideologisches Instrument gegen die Religion eingesetzt zu werden, und die Betonung der Toleranz bekommt paradoxerweise intolerante Züge. Die Kopftuchdiskussion ist wohl der Höhepunkt dieser Spannung zwischen Toleranz und Intoleranz. Übrigens haben nicht nur der Islam und der Katholizismus ein schwieriges Verhältnis zur Französischen Revolution, auch die Emanzipation des Judentums seit der Französischen Revolution hat ein doppeldeutiges Gesicht: einerseits Befreiung und Gleichberechtigung, andererseits Einengung und Reduktion des Judentums zu einer privaten Konfession auf Kosten der dieses Judentum genauso sehr kennzeichnenden ethnischen Aspekte einer bestimmten Sprache, eines bestimmten Rituals und eines bestimmten Landes.

Die Trennung zwischen Religion und Politik darf nicht mit der Trennung zwischen Kirche und Staat verwechselt werden. Im Gegenteil: Eine starke Demokratie vermag es, gerade den vielfarbigen Beitrag von Religionen und Weltanschauungen zu mobilisieren. Offensichtlich will Kardinal Danneels den Islam auf die Bedeutung der Trennung zwischen Religion und Staat aufmerksam machen, und hierzu benutzt er die „Französische Revolution" als „Chiffre". Die Doppelsinnigkeit der „Französischen Revolution" für die Religionen bis heute bleibt hierbei unterbeleuchtet. Es ist deutlich, dass der Standpunkt des Kardinals zunächst mehr Fragen aufwirft, als er beantwortet. Übrigens hat gerade die Türkei, die sich für das vereinte Europa bewirbt, sich unter der Führung Atatürks stark an der westlichen Trennung zwischen Kirche und Staat orientiert.

Ähnliches kann über die Auffassung von Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., gesagt werden bei seinem Plädoyer für ein Europa, das sich seiner religiösen Wurzeln bewusst ist. Dieses fesselnde Plädoyer legt zu Recht den Finger auf ein intellektuelles Vergessen der ethischen und religiösen Tradition zugunsten eines nicht durchdachten Relativismus, der nicht nur die eigenen Werte hintansetzt, sondern hinter dem sich auch keine wirkliche Wertschätzung anderer Überzeugungen und Wahrheitsansprüche verbirgt.[3] Zugleich aber wirft das Plädoyer von Ratzinger zahlreiche, vorerst unbeantwortete Fragen auf. Ratzinger spricht von einer „jüdisch-christlichen Tradition" die die Grundlage der europäischen Normen und Werte sei. Diese „jüdisch-christliche Tradition" wird sogar als Argument gegen den Beitritt der Türkei in die EU angeführt. Aber war die Konjunktion des Jüdischen und des Christlichen tatsächlich so ein

Was ging schief mit Bernard Lewis?

unverrückbares Fundament für Europa? Wäre es hier nicht angebracht, darauf hinzuweisen, dass Europa seine jüdischen Wurzeln in seiner Geschichte durchgehend verkannt hat, mit dem Mord an sechs Millionen Juden im Herzen Europas als traurigem Tiefpunkt? Wie kann man dann das Jüdisch-Christliche als Argument, ja als Puffer gegen den Islam in der Türkei anführen? Darüber hinaus drängt sich die Frage auf, ob wir nicht vielmehr von einer Verbundenheit von Judentum, Christentum *und* Islam sprechen müssen, wie dies das maßgebliche katholische Dokument über die anderen Religionen, die Konzilserklärung *Nostra Aetate* von 1965 tut, indem es von Abraham als Vater der *drei* Religionen spricht.

Aus diesen Beispielen für die Auffassung, dass der Islam eine Aufklärung braucht, geht hervor, dass auf unserer Seite genauso sehr eine gründliche Selbstreflexion als auch eine korrekte Kenntnis des Islams Not tut. Dies gilt nicht nur für Christen, die sich diesbezüglich äußern, sondern auch für diejenigen, die von einer postchristlichen Perspektive ausgehen. Der Debatte über europäische Werte und Normen, die auch als Puffer gegen den Islam dienen sollen, gelingt es auch auf Dauer nicht, die in Frage kommenden Werte zu bestimmen, geschweige denn sie abzugrenzen von dem, was im Islam gelehrt wird. Auf mein eigenes Land bezogen, sehe ich eine doppelte Perspektive bei den Auffassungen über den Islam. Da sind erstens die Kirchen, die für ein gutes Verhältnis eintreten und die - mit Ausnahme konservativ-protestantischer und evangelikaler Strömungen - eine religiöse Verbundenheit zwischen Christen, Juden und Muslimen feststellen. Daneben besteht aber auch eine postchristliche Perspektive, vertreten von Kulturphilosophen, die die monotheistischen Religionen oft als Quellen der Intoleranz und der Gewalt brandmarken und im Christentum und Judentum bestenfalls domestizierte Formen davon sehen. Bei den letzten Argumentationen schreckt man nicht davor zurück, essentialistisch vom Islam zu reden und ihm eine *wesenhafte* Neigung zur Gewalttätigkeit und Intoleranz anzuhängen. Hierdurch werden die Muslime in den Niederlanden nach meiner Meinung auf gefährliche Weise marginalisiert. Solche Darlegungen haben zwar zweifellos die Absicht, gegen extremistische Formen des Islams anzugehen, aber stattdessen begünstigen sie die gesellschaftliche Isolierung des Islams in Europa. Will man die Muslime als Verbündete im Kampf gegen religiösen Extremismus und Terrorismus gewinnen, wofür in den Niederlanden zu Recht plädiert wird, müsste man ihnen an erster Stelle das Gefühl geben, dass sie völlig akzeptiert sind und das

Der Autor

Marcel J.H.M. Poorthuis, geb. 1955 in Hilversum, studierte Theologie und Judaistik. Er promovierte über die Philosophie von Emmanuel Levinas, danach schloss er ein Musikstudium am Konservatorium in Hilversum ab. Gegenwärtig ist er Koordinator eines Forschungsprojekts über die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum und Dozent für Interreligiösen Dialog an der Katholisch-theologischen Universität zu Utrecht. Er ist Mitherausgeber der internationalen Buchreihe „Jewish and Christian Perspectives" (Brill, Leiden) und des Sammelbandes „The three rings. Textual studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity and Islam" (zus. mit B. Roggema und P. Valkenberg, Leuven 2005). Er veröffentlichte außerdem zahlreiche Schriften über Philosophie, Judentum und das frühe Christentum. Anschrift: Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht, Niederlande.

Recht haben, ihre Religion in aller Freiheit zu leben. Dagegen hat der Ruf nach einer Aufklärung des Islams in den Niederlanden eine Atmosphäre der Bevormundung und Intoleranz hervorgerufen, die die Muslime nicht als eine Einladung zu einem gemeinsamen Bündnis erleben können.

Auch der inzwischen international bekannte Film *Submission 1* der somalischen Politikerin Ayaan Hirsi Ali und des von einem Muslimextremisten ermordeten Filmemachers Theo van Gogh legt eine zwingende Verbindung zwischen dem Koran und dem Verprügeln von Frauen nahe, wenn dort ein Korantext auf die nackte Haut einer Frau projiziert wird.

So ist schon das Reden von einem Islamterrorismus statt von einem Al-Qaida-Terrorismus eine unbewusste Einstufung des gesamten Islams als einer von Natur aus gewalttätigen Religion. Auch Ausdrücke wie „das islamische Problem" oder „Was ging schief mit dem Islam?" suggerieren eine monokausale Erklärung für sehr unterschiedliche Probleme aus sehr weit auseinander liegenden geographischen und kulturellen Kontexten, die oft nicht gut auseinander gehalten werden (auf rhetorischer Ebene vergleichbar mit der Art und Weise, wie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der „Judenfrage" bzw. dem „Judenproblem" die Rede war, wobei man besser von einem „Problem der Nichtjuden" gesprochen hätte. Vielleicht verbirgt sich hinter solchen Argumentationen eine innere Unsicherheit über die Werte und Normen Europas bzw. über die Aufklärung, die dem Islam als Bedingung vorgehalten werden. Während die Aufklärung auch als Aufruf zur Toleranz den anderen Religionen gegenüber bzw. als Kritik einer bestimmten Form des Ethno- und Eurozentrismus verstanden werden kann, wird sie hier eurozentrisch dem Islam als Forderung vorgehalten. Ein treffendes Beispiel für diese Unsicherheit über den tatsächlichen Inhalt der Normen und Werte Europas lieferte unlängst der niederländische Minister für administrative Erneuerung und Königreichsangelegenheiten Alexander Pechtold. Dieser wandte sich am 3. September 2005 in der Zeitung *Trouw* gegen die Dämonisierung des Islams in den niederländischen Medien. Im selben Atemzug fügte er hinzu, es kämen schon seit dem Mittelalter Muslime in die Niederlande und sie seien „keine Nacktheit und schon ganz und gar nicht unsere niederländischen Spermashows gewohnt".

In den Worten des Ministers zeigt sich eine originelle und vielleicht auch nicht ganz unwahre Sicht auf die europäischen Normen und Werte, die sich aber auf jeden Fall stark von den oben genannten kirchlichen Auffassungen unterscheidet! Etwas allgemeiner formuliert: Mit europäischen Normen und Werten meinen Letztere offensichtlich Urteile darüber, was gut und böse ist, welche aber nicht allgemein geteilt werden. Eine entsprechende allgemein *geteilte* Kultur ist trotz Danneels und Ratzinger faktisch nicht vorhanden, und diese Abwesenheit ist nahezu ein Kennzeichen Europas. Stattdessen sind „offene", also gerade nicht eindeutig definierte und ausgefüllte Werte gegeben: Recht auf Meinungsfreiheit, Toleranz, Freiheit. Die Konfrontation mit dem Islam erinnert Europa sowohl an die Bedeutung dieser Werte als auch - auf peinliche Weise - an ihre Grenzen.

II. Bernard Lewis, *What went wrong?*

Was ging schief mit Bernard Lewis?

Die Rolle der Islamforscher in der Debatte, ob der Islam eine Aufklärung braucht, ist bemerkenswert. Einige verweisen auf die glänzenden Errungenschaften des Islams (etwa wie ich es in meiner Einführung tat), warnen vor kategorischen Urteilen und spielen sich mehr oder weniger als Verbündete der Muslime in Europa auf. Ihnen wird oft vorgeworfen, dass sie die schweren Probleme des Islams mit der modernen Zeit übersehen zugunsten von politisch korrekten Betrachtungen über bestimmte Perioden in der islamischen Geschichte oder bestimmte Interpretationen des Korans, die heutzutage im Islam selbst keine wichtige Rolle mehr spielen. Andere Islamologen tischen allerlei historische Daten auf in der Absicht zu zeigen, dass die heutigen Probleme mit dem Islam und der modernen Zeit kein Zufall sind, sondern tiefe, dem Islam inhärente Wurzeln haben. Der bekannteste und auch deutlichste Vertreter der letzten Gruppe ist wohl der nordamerikanische Wissenschaftler Bernard Lewis. Seine beeindruckenden wissenschaftlichen Leistungen verleihen seinen Aussagen über den Islam großes Prestige, so dass sie die öffentliche Meinung und gar die US-Politik stark beeinflussen.

In der Fortsetzung meiner Darlegung werde ich zeigen, dass dieses Prestige zu Unrecht besteht.

Bei einer aufmerksamen Lektüre der Argumentation in Bernard Lewis' Buch *What went wrong?* (2002)[4] stellt sich heraus, dass die meisten Aussagen dort auf rhetorischer Übertreibung und unerlaubten Schlussfolgerungen aus willkürlich ausgewählten Daten beruhen. Dies lässt den Ruf Lewis' als Islamforscher und profunden Kenner bestimmter Perioden der islamischen Geschichte unberührt. Selbst kann ich damit nicht konkurrieren, und zudem bin ich mehr auf das Judentum und das frühe Christentum spezialisiert. Meines Erachtens liegt es also nicht an der Kenntnis bestimmter historischer Fakten, sondern an den Fragestellungen, weshalb einiges bei Lewis schief ging. Oft sind die von ihm gestellten Fragen zu komplex, und es wird eine zu schnelle Verbindung zwischen historischen Fakten und der Aktualität hergestellt. Verbliebene Lücken werden allzu leicht mit nicht zur Diskussion gestellten privaten Überzeugungen und mit politischen und kulturellen Betrachtungen eigener Machart gefüllt. Hiermit nehme ich aber die Schlussfolgerung dieses Artikels vorweg.

Der Titel *What went wrong?* suggeriert dasselbe wie die hier oben skizzierte essentialistische Betrachtungsweise. Demnach gebe es *ein* islamisches Problem mit *einer* Ursache, wobei diese in der islamischen Welt zu suchen sei. Wie geht Lewis vor? Er fängt an mit einer durchaus sachkundigen Übersicht über die Geschichte der Kriege zwischen dem Islam und dem Westen. Er zeigt, wie der Islam in den ersten Jahrhunderten militärische Erfolge verbuchte, sich aber in den späteren Jahrhunderten auf dem Rückzug befand: Die westliche Technik überflügelte die der arabischen Länder. Die aufgeführten Fakten sind ohne Weiteres richtig. Sie werden aber auf merkwürdige Weise interpretiert, als ob die militärische Rückständigkeit Teil des islamischen Problems sei. Es wäre aber

genauso logisch zu denken, dass der *Vorsprung* des Westens, vom kalten Krieg bis zu den Kernwaffen, Teil des Problems ist! Das Gleiche gilt von Lewis' Sicht der Kultur. Die arabische Welt hätte zum eigenen Schaden die westliche Kultur süffisant negiert. Als Beweis hierfür erinnert Lewis an die Tatsache, dass erst 1929 in Istanbul eine äußerst bemerkenswerte Karte aufgefunden wurde, nämlich eine türkische Version der verloren gegangenen Karte des Kolumbus von der neuen Welt. „Unbekannt und nie eingesehen", so Lewis. Aber genauso begründet kann man sagen: Die türkische Zivilisation hat eine Weltkarte bewahrt, die im Westen verloren gegangen ist, vielleicht aus Desinteresse. Auch ein türkisches Buch über die Flora und Fauna der neuen Welt aus dem 16. Jahrhundert „blieb unbekannt, bis es 1729 in Istanbul gedruckt wurde", so Lewis. Auch hier ist die negative Schlussfolgerung, dass die arabische Welt sich nicht für die Gesellschaft des Westens interessiere, von Lewis' Blickrichtung vorgegeben. Ist es stattdessen nicht bemerkenswert, dass es schon im 16. Jahrhundert ein türkisches Buch über die neue Welt gab, das auch noch 1729 gedruckt wurde?

Anschließend argumentiert Lewis, die westliche Welt habe sich angestrengt, die Sprachen des Orients zu erlernen, während dies umgekehrt nicht der Fall gewesen sei. Das ist gewiss wahr, und die wissenschaftlichen Leistungen der Orientalisten sind beeindruckend. Inzwischen ist aber zur Genüge nachgewiesen, wie sehr die entsprechenden Studien mit der kolonialen Herrschaft verbunden waren. Wie wir die Dinge auch immer drehen und wenden, eine Kolonisation Amerikas und West-Europas durch den Islam hat nicht in demselben Maße stattgefunden. Hierbei wird von Lewis selbst wieder zugegeben, dass dennoch viele arabische Studenten im 19. Jahrhundert in den Westen gegangen sind, um sich in die westlichen Sprachen und die westliche Technik zu vertiefen.

Die Grundthese des Buches *What went wrong?*, nämlich dass der Islam nicht mit den westlichen Entwicklungen der letzten zwei Jahrhunderte Schritt halten konnte, verdient es, näher in Betracht gezogen zu werden, muss aber zugleich kritisch geprüft werden. Stimmt es, dass die arabischen Länder nicht mit der westlichen Musik mitgehalten haben, oder haben sie sich mit gutem Recht dafür eingesetzt, die eigene musikalische Tradition und das eigene musikalische Idiom zu erhalten? Wenn dann auch noch die westliche Musik als ein Produkt der Zusammenarbeit und des Teamgeistes dargestellt wird, die im mittleren Orient fehlen würden, ist dies einfacher Obskurantismus. Vielmehr ist das romantische einsame Genie kennzeichnend für die westliche klassische Musik ab dem 19. Jahrhundert, wodurch sogar unser Bild der Komponisten des 18. Jahrhunderts (Beethoven!) tiefgehend beeinflusst worden ist. Zudem hat manch einer das Symphonieorchester mit einer Diktatur verglichen, ein Vergleich, der genau so bizarr ist wie der von Lewis, wenn auch in entgegengesetzter Richtung. Lewis vergleicht den „enormen Rückstand" des Orients im Bereich der klassischen Musik nicht mit dem zweifellos genauso großen Rückstand des Westens gegenüber den orientalischen Musikformen und Spieltechniken. Lewis registriert ein Interesse für die Popmusik in der arabischen Welt, aber der wachsende Einfluss „exotischer" Musikstile auf die Popmusik (Rai zum Beispiel) lässt er

unerwähnt. Seine Argumentation hat nur dann Hand und Fuß, wenn man davon ausgeht, dass die europäische Musik die Norm für die ganze Welt ist.
Dagegen ist ein großer, wirklich existierender Unterschied zwischen Ost und West die Entstehung des frühen Kapitalismus im Westen. Lewis lässt aber die zahlreichen Theorien, die die Entstehung des Kapitalismus im Westen erklären wollen, etwa die von Tawney und Weber, um nur die bekanntesten zu nennen, unbeachtet. Es ist nicht unmöglich, dass das Verständnis von Sparsamkeit, Arbeitsmoral und Askese und daher auch die Gewinnakkumulation, die vielleicht auf einer bestimmten Form des Protestantismus beruhen, eine Erklärung bieten, durch die auch die unterschiedliche Entwicklung in Europa und dem Nahen und Mittleren Osten verständlich wird. Bei der weitgehend säkularisierten Gesellschaft Europas ist aber eine rein religiöse Erklärung zu einseitig. Das mit einer gewissen „Alterung" Europas verbundene ernorme Wachstum der asiatischen Wirtschaft in Fernost, ganz zu schweigen vom derzeitigen *Wirtschaftswunder* in China, kann auf diese Weise genauso wenig erklärt werden. Noch komplizierter ist die Frage, ob der Wert einer Kultur an der wirtschaftlichen Expansion gemessen werden muss. Bekannt ist hier der Unterschied zwischen den kulturell tiefsinnigen Griechen, die keine Technik entwickelten, und den pragmatischen Römern, die große Baumeister waren.
Für Lewis sind bestimmte Kulturen anderen überlegen, mal wegen ihres militärischen Übergewichts, mal wegen ihrer wirtschaftlichen Expansion. Dies sind aber dubiose und offensichtlich widersprüchliche Kriterien. An anderer Stelle prangert Lewis den Islam wegen seines vermeintlichen militärischen Charakters an! Auch das Öl, immerhin ein wichtiger wirtschaftlicher Trumpf in Händen des Islams, wird von Lewis wegrelativiert mit der Aussage, dieses Öl werde bald durch andere Energiequellen ersetzt! Dabei wage ich anzumerken, dass die USA sich vorläufig doch noch recht stark für das Öl interessieren.
Der Westen scheint hier auch selbst in eine schwierige Debatte verstrickt zu sein: Wo soll er den Wert und die Identität der eigenen Kultur, seine eigenen Normen und Werte hernehmen, wenn gerade deren jahrhundertelanges Fundament, die Religion, sich auf dem Rückzug befindet? Die egalitäre westliche Gesellschaft würde letztendlich den Fortschritt stärker begünstigen als die muslimischen Länder, in denen anfangs zwar Gleichheit gepredigt wurde, in denen Juden und Christen aber immer eine untergeordnete Position gehabt hätten. Aber war es nicht gerade eine europäische Gesellschaft, und nicht ein arabisches Land, in dem so viele Juden umgebracht worden sind?
Die Abschaffung des Sklavenhandels wäre ein weiterer Faktor, bei dem der Westen seine Überlegenheit gezeigt habe. Aber war dies im Westen nicht genauso schwer wie im Orient, wo die Sklaven es übrigens immer besser gehabt haben? Auch hier verstrickt Lewis sich in Widersprüche. Der Sklavenhandel war in der Vergangenheit für den Westen zweifellos eine Basis und so auch ein Beweis für seine wirtschaftliche Überlegenheit - man denke an das holländische „Goldene Jahrhundert". Aber jetzt soll zudem auch noch seine Abschaffung Überlegenheitsbeweis sein?

Was am meisten kritisch zu hinterfragen ist, ist die stillschweigende Annahme, ein Zusammenprall der Kulturen habe das „Problem" verursacht. Lewis geht nicht ein auf die offensichtlichste Ursache der gesamten Problematik des *clash* zwischen dem Westen und den arabischen Ländern, einschließlich der prekären Situation von Amerika im Irak. Diese ist nach meiner Meinung der Wegfall der Sowjetunion beim Abschreckungsgleichgewicht, das, wie bedrohend es auch empfunden wurde, eine gewisse Stabilität im Nahen und Mittleren Osten garantierte. Amerika wäre, so meine ich, nicht in den Irak einmarschiert, wenn Russland noch die Stärke von vor 25 Jahren gehabt hätte. Man braucht nicht ultralinks zu sein um einzusehen, dass die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Amerika und Saudi-Arabien - übrigens die wirkliche Brutstätte für Terroristen - eine Militäraktion in jenem Land verhindert haben. Also kein „clash of civilisations", wodurch die Unruhen im Nahen und Mittleren Osten ausgelöst werden, sondern wirtschaftliche Interessen und das Fehlen eines militärischen Gleichgewichts. Der kulturelle Rückstand der arabischen Welt dem „überlegeneren" Westen gegenüber erscheint so in einem ganz anderen Licht. Wahrscheinlich ist hierbei schon Lewis' Ausgangspunkt, bei dem er eine Konkurrenz der Kulturen konstruiert, dubios und zum Scheitern verurteilt.

Die Frage nach der Integration der Muslime in den Niederlanden, die oft in einem Atemzug mit der genannten politischen Problematik genannt wird, hat kaum etwas mit den Verhältnissen auf Weltebene zu tun. Lewis' Betrachtungen tragen daher auch nichts bei zur Lösung der von mir oben skizzierten Spannungen, wie wir diese zum Beispiel auch in den Niederlanden kennen. Im Gegenteil: Seine essentialistischen Auffassungen über den Islam wirken eher in Richtung einer Marginalisierung und Isolierung der Muslime in Europa, weil sie die Herabsetzung des Islams intellektuell „salonfähig" machen. Würden Niederländer in welcher (nicht-westlichen) Kultur auch immer nicht wenigstens genauso viele Integrationsprobleme haben wie die Muslime hier, vorausgesetzt, dass sie sich nicht in kulturellen Enklaven einschließen, wie dies heute so oft der Fall ist?

Lewis kann sich nicht von seiner eurozentristischen Sicht befreien, und die Art und Weise, wie er die Daten interpretiert, tragen nicht zu einer Lösung bei, sondern sind viel mehr Teil des Problems. Wie Danneels und Ratzinger versäumt es auch Lewis, eine Analyse des Islams mit einer gründlichen Selbstreflexion über die westliche Kultur und die Werte, die dieser tatsächlich oder auch nicht zugrunde liegen, vorzunehmen. Darum gehen auch die Diagnosen so sehr auseinander: Während die Kardinäle das Christentum als konstitutives Element Europas sehen, wenn auch bei Danneels in der geläuterten Form der Trennung von Kirche und Staat, ist für Lewis nicht das Christentum als solches, sondern besagte Trennung das positive Element des Westens.

Lewis hat zahlreiche hervorragende Bücher aufzuweisen, und doch ist die Schwäche seines Buches *What went wrong?* einfach zu erklären. Gerade dort, wo Lewis die Grenzen seines Faches, die Geschichte des Islams, überschreitet, degeneriert seine historische Analyse zu einem Nachplappern der eigenen persönlichen politischen Überzeugung und zu einer Kulturbetrachtung, wie man sie

an Stammtischen findet. Der sogenannte Vergleich der Kulturen führt bei ihm dauernd zu Ungereimtheiten und Widersprüchen und zu einem selektiven Umgang mit den Daten. Vielleicht kann nur eine solche Kultur als geistig hochstehend gelten, die wirklich Respekt für andere aufbringt, möchte ich, Lessing variierend, sagen. Und das kann sich jede Kultur, sei sie islamisch oder westlich, zu Herzen nehmen. Will das Christentum seine Glaubwürdigkeit nicht verlieren, darf es das, was es an Wertvollem für Europa bedeutet und aufzuweisen hat, nicht gegen den Islam missbrauchen lassen.

[1] Siehe Marcel Poorthuis/Barbara Roggema/Pim Valkenberg: *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Löwen 2005.

[2] Godfried Danneels, *The Role of Ethics in an Enlarged Europe*, Vortrag am 23. September 2004, unveröffentlicht. Siehe einen vergleichbaren Text von Danneels in: Donald Loose/Stefan Waanders (Hg.), Europa werkelijkheid en opgave. Verkenningen in het spoor van Guardini, Budel 2004.

[3] Joseph Ratzinger, *If Europe Hates Itself*, in: Avvenire, 14. 5. 2004, im Internet unter: www.comunioneliberazione.org/articoli/eng/RatzAvv140504.htm.

[4] Bernard Lewis, *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response*, Oxford 2002.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

Der rechte Gebrauch des Todes

Die fundamentalistische Logik in Mohammed Bouyeris *"Offenem Brief an Ayaan Hirsi Ali"*

Marc De Kesel

Am Abend des 2. November 2004 ermordete Mohammed Bouyeri in Amsterdam den Filmemacher Theo van Gogh. Es war eine bewusste Tat. Das geht allein schon aus dem Abschiedsbrief hervor, den man auf seiner eigenen Leiche finden sollte (denn er hatte damit gerechnet, von der Polizei erschossen zu werden), und aus dem offenen Brief an Hirsi Ali, den er auf der Leiche seines Mordopfers hinterlassen hatte. Dieser letztere legt umständlich die Motive dar, und zwar nicht, warum er van Gogh „hingerichtet" hat, sondern warum er dies Hirsi Ali *nicht* angetan hat, wenn auch sie es war, die er mit der Ermordung van Goghs treffen wollte.

Es lohnt die Mühe, diesen zweiten Brief aufmerksam zu lesen. Er zeigt, wie Bouyeris fundamentalistischer Diskurs um eine gesteigerte Empfindlichkeit kreist, die auch dem modernen Denken nicht fremd ist. Diese gesteigerte

Empfindlichkeit bezieht sich auf den Tod, und genauer genommen, den Umgang mit dem Tod, den Gebrauch, den man davon machen kann. Dies ist, so werde ich zeigen, eines der Elemente, an denen erkennbar wird, wie modern der fundamentalistische Diskurs ist, auch - und gerade da -, wo er sich am härtesten gegen das moderne Denken richtet.

Recht auf Verschiedenheit

Der Brief wendet sich an Ayaan Hirsi Ali, eine Allochthone islamischer Herkunft, Mitglied der Zweiten Kammer des niederländischen Parlaments und für Bouyeri eine „ungläubige Fundamentalistin" wie kaum eine andere. Auf dem Weg über sie wendet er sich gegen alle westlichen modern denkenden „ungläubigen Fundamentalisten". Dies erhellt jedoch eher aus dem Ton, den er anschlägt, als aus den Argumenten. Die sind in dem Brief nur spärlich, wenn überhaupt vorhanden. So sehr unterstellt der Autor, dass sie ohnehin schon „bekannt" sind.

Das sind sie übrigens auch. Es geht hier um den üblichen Fächer von kritischen Vorwürfen, die aus der Ecke muslimischer Fundamentalisten von den großen islamischen Kritikern des 20. Jahrhunderts wie Sayyid Qutb[1] und Ali Shari[2] - um nur diese beiden zu nennen - erhoben worden sind: Der Westen ist dekadent in seinen Sitten, promisk in seiner Sexualmoral, religiös abtrünnig, politisch imperialistisch. Bouyeri wiederholt dies alles nicht in seinem Angriff auf Hirsi Ali. Er nimmt ihr das Übel, das sie anrichtet, nicht einmal persönlich „übel". Die Muslime haben ihren bedauerlichen Zustand zunächst und vor allem anderen sich selbst zu verdanken.[3] Und sei es auch nur deswegen, weil sie ihre Wehrhaftigkeit verloren haben. Und die haben sie verloren, weil sie genauso wie die Christen im Westen ihrem Gott untreu geworden sind. Darum sind sie auch dem untreu geworden, was sie selber sind: nämlich Muslime, eine Gemeinschaft - eine „Umma" -, die sich um den Einzigen Gott zusammenschließt, indem sie laut aus dem einzigartigen Buch des einzigartigen Propheten liest. Die Muslime von heute, verhöhnt und erniedrigt wie sie sind, erhalten nur, was sie verdienen, so Mohammed Bouyeri.

Aus dieser selbstkritischen Position meint Bouyeri auf Hirsi Ali eindreschen zu dürfen. Als Mitglied der Zweiten Kammer des Parlaments hatte sie irgendwann vorgeschlagen, „die Muslime bei Bewerbungen auf ihre Ideologie zu überprüfen". Dann ist es jetzt an ihr, ihre eigene politische Clique zu überprüfen, so äußert Bouyeri. Darinnen sitzen ja Juden, so behauptet er, und damit ist sie von einer Ideologie durchdrungen, die mindestens ebenso arg ist wie diejenige, die man den Muslimen vorwirft.[4] Danach zitiert er aus dem Talmud u.a., dass „nur Juden Menschen sind", dass „nichtjüdische Frauen Tiere genannt werden" oder dass „selbst die Besten der Gojim (der Nichtjuden) getötet werden sollten". Behandle deine jüdischen Freunde nun nur auf dieselbe Weise, wie du uns Muslime behandelst, und verbiete ihnen, weiterhin aus dem Talmud zu unterrichten. Aber, so schließt er vorläufig: Dazu bist du nun mal zu „schlapp".

Mohammed Bouyeri befasst sich hier vor allem mit sich selbst, mit seiner eigenen Identität und damit, wie er in einer Welt von Freiheit und Gleichheit diese Identität in ihrer besonderen Eigenheit bewahren kann. Denn dies ist ihm nach seinem Empfinden in unserer modernen Gesellschaft nicht vergönnt. Er kann nicht *anders* als die anderen sein; er kann nicht *er selbst* sein. Und wenn er darin verkannt wird, dann will er zumindest, dass auch andere verkannt werden, da der Grund dafür auch bei ihnen nachweisbar ist. Kurzum, so Bouyeri gegen Hirsi Ali, wenn du die Muslime demütigst aufgrund dessen, was ihr Koran sagt, dann demütige auch deine jüdischen Parteigenossen aufgrund eben desselben, was auch in ihrem Talmud steht.

Mohammed Bouyeri steht hier dem modernen Denken näher, als ihm selber lieb ist, so sehr sitzt er in einer typisch modernen Problematik gefangen. Er will Anerkennung als „Gleicher" für eine Identität, die nicht ohne weiteres mit jedem „identisch" oder jedem „gleich" ist. Auf seine Weise formuliert er weniger das Problem des wahren Islams, sondern eher das Problem der modernen politischen Identität und ihres Verhältnisses zu dem, was sie ermöglicht: zu der Tatsache, dass alle Menschen in all ihrer Verschiedenheit in politischer Hinsicht gleich sind.

Der Tod und das Urteil

Gleich darauf wettert Mohammed Bouyeri in seinem offenen Brief gegen einen anderen politischen Vorschlag von Hirsi Ali. Sie habe den Gedanken geäußert, junge muslimische Kinder ausdrücklich vor die Wahl zu stellen zwischen dem Islam oder der modernen Kultur, zwischen „ihrem Schöpfer und der Verfassung". Es ist an erster Stelle an dir, zu erkennen, dass du vor die Wahl gestellt bist, erwidert ihr Bouyeri und fügt dann noch hinzu: „Sie, Frau Hirsi Ali, erhalten diese Chance, um ihr Recht ein für allemal in die Buchseiten einzukerben." Nicht das Recht, das sie augenblicklich verkündet, so wird hier klar erkennbar, sondern das „wahre" Recht. Sie könne sich von neuem in eine der „Buchseiten" von Gottes Buch einschreiben - „einkerben" -, das in der launenhaften, sündigen Welt die Wahrheit von den Lügen scheidet.

Was ist die Wahrheit, die in das Buch „einzukerben" sie aufgefordert wird? „Der Tod", so lautet die Antwort. Der Tod ist es, um den der gesamte Brief Mohammed Bouyeris kreist. Der Tod als die einzige Gewissheit, die wir im Leben haben. Aber auch der Tod als die Gewissheit, *von der wir Gebrauch machen können,* mit der wir schreiben können, uns z.B. in das Buch einschreiben können, in dem alle Gewissheit und Wahrheit zu Protokoll genommen ist. Mohammed Bouyeris Brief bietet eine berührende Beschwörung des Todes als der einzigen Gewissheit, die uns Menschen bleibt:

„Es gibt nur eine *Gewissheit in der gesamten Existenz der Schöpfung; und das ist die Gewissheit, dass alles sein Ende kennt. Ein Kind, das zur Welt kommt und mit seinen*

ersten Lebensschreien seine Anwesenheit in diesem Universum zu erkennen gibt, wird letztendlich mit einem Todesschrei diese Welt verlassen. Ein Grashalm, der seinen Kopf aus der dunklen Erde hervorreckt und der dann durch das Sonnenlicht gestreichelt und durch den herniederfallenden Regen genährt wird, wird letztendlich verwelken und zu Staub zerfallen. Der Tod, Frau Hirsi Ali, ist das gemeinsame Thema alles dessen, was existiert. Sie, ich und der Rest der Schöpfung können uns nicht von dieser Wahrheit abkoppeln."

Der Ton dieser Worte ist religiös und erhaben, aber diese Beschwörung liest sich auch als Anflug eines typisch modernen Lebensgefühls angesichts unserer Endlichkeit. Niemand hat die absolute Wahrheit in Pacht, denn niemand kann sich unserer Sterblichkeit entziehen.
Auf diese relativierenden Sätze folgt aber prompt eine lange eindringliche Beschwörung des „Tages des Gerichts", des „Tages des Urteils":

„Es wird ein Tag kommen, an dem die eine Seele der anderen nicht helfen kann. Ein Tag, der einhergeht mit schrecklichen Folterungen und Qualen. Ein Tag derart, dass die Ungerechten schauerliche Schreie aus ihren Lungen pressen; Schreie, Frau Hirsi Ali, die einem Schauder über den Rücken jagen werden; Tage, an denen einem die Haare zu Berge stehen werden. Man wird Menschen wie betrunken (vor Angst) sehen, die nicht betrunken sind, ANGST wird an diesem großen Tag die Atmosphäre erfüllen [...]."

Lass dann deine spontane Angst sprechen, so will Mohammed Bouyeri, an die Adresse von Hirsi Ali gerichtet, sagen; denn diese wird dich lehren, dass alles und alle unter der Herrschaft eines urteilenden Gottes steht und stehen, eines Gottes, der so gut gewesen ist, sich selbst und sein Urteil zu offenbaren; und das ist eine Offenbarung, welche die *Umma* der Muslimbrüder und der Muslimschwestern hochhalten und die auch du hochhalten solltest, bevor es zu spät ist.
Bouyeri spricht nicht davon, dass dieses Urteil an Theo van Gogh bereits vollstreckt ist. Die Anwesenheit von van Goghs Leichnam macht diese Erwähnung überflüssig. Bouyeri hat übrigens nach seiner eigenen Aussage nur das Urteil vollstreckt, das van Gogh selber dadurch auf sich herabgerufen hat, dass er Allahs Prophet - und damit Allah selbst - beleidigt hat. Es konnte nun einmal nicht ausbleiben, dass die gequälten Muslime, die schon so lange die Beleidigungen ungläubiger „Aggressoren" hatten schlucken müssen, endlich einmal zur Tat übergingen. Und diese Tat hat nur den „Tod" bestätigt, in dem van Gogh schon jahrelang herumirrte. Denn wie ist sein vom lebendigen Gott abgeschnittenes, abtrünniges Scheinleben denn schon anders zu nennen? Schon vor Jahren hat er sich „auf ewig verdammt", und mit der Tat, die an ihm vollzogen worden ist, wurde nur „rechter Gebrauch vom Tode" gemacht, um auf diese Weise ihn und alle Menschen das Urteil erkennen zu lassen. Aber das werdet ihr als Ungläubige ganz und gar nicht begreifen, klagt Bouyeri sogleich.[5]
Und dennoch ist Hirsi Ali nach seiner Überzeugung nicht aller Hoffnung bar.

Allein die Tatsache, dass er nicht sie, sondern Theo van Gogh ermordet hat, zeigt dies an. Sie hat noch eine Chance, so Bouyeri, und zwar, wenn auch sie *rechten Gebrauch vom Tode macht.* Das ist der rettende Ausweg, den er für sie in petto hat. Sein ganzes *Theater der Grausamkeit* war darauf ausgerichtet:

„Wenn Sie wirklich an all das glauben, dann muss die folgende Herausforderung für Sie keine Behelligung sein. Ich fordere Sie denn auch mit diesem Brief auf, um Ihnen Recht zu erweisen. Dazu brauchen Sie nicht viel zu tun: Frau Hirsi Ali: Wünschen Sie den TOD, wenn Sie wirklich von Ihrem Recht ÜBERZEUGT sind."

Das ist der Kern von Bouyeris Brief, und es verrät, wie modernes Denken und reaktionäre Religiosität hier ineinandergreifen. Es kann „für Sie keine Behelligung" sein, so hält er Hirsi Ali vor, sich selbst den Tod zu wünschen. Für Sie gibt es doch keinen Gott, keinen letztgültigen Sinn des Lebens. Für Sie ist Tod doch bloß Tod: Das ist die ultimative Verkennung der islamischen Botschaft, die ultimative Form der Abtrünnigkeit. Und doch ist dies nicht ganz inkompatibel mit dem, was der Prophet mit Menschen Ihres Schlages vorhat, so zeigt er es ihr mit Hilfe einer Koranstelle:

„Sprich: ‚Wenn eure künftige Wohnung bei Allah für euch besonders ist und nicht für die anderen Menschen, so wünschet euch den Tod, wenn ihr wahrhaftig seid.' Nimmer aber vermögen sie's zu wünschen wegen dessen, was ihre Hände vorausgesandt. Und Allah kennt die Frevler." (Sure 2, Verse 88 u. 89.)

Rechten Gebrauch vom Tode machen: Das ist für Mohammed Bouyeri das einzige, was Hirsi Ali noch tun kann. Sie kann das Urteil, das die Gottheit über sie sprechen würde und das der treue Jünger seines Propheten normalerweise an ihr vollstrecken sollte, auch *selbst* vollstrecken. Dieses Todesurteil, an sich selbst vollstreckt, wird sie auf dem Fallreep noch retten können aus den Händen der Ungläubigen. Sie mag dann den Tod an sich selbst vollstreckt haben, weil für sie der Tod ebenso wie das Leben sinnlos ist; und doch ist ihre Tat darum nicht weniger eine Ode an den durch Gott garantierten Sinn des Lebens und ein Dienst an der *Umma*, an der weltweiten Gemeinschaft der gläubigen Muslime. Es ist eine Tat wahren Martyriums, eine Weise, sich endgültig „in die Seiten einzukerben", in die Seiten des von Allah geschaffenen Buches des Lebens. Diese Tat wird sie übrigens Bouyeri

Der Autor

Marc De Kesel studierte Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Leuven und promovierte an der Katholischen Universität Nijmegen. Gegenwärtig unterrichtet er Philosophie an der Arteveldehogeschool in Gent, am Heyendaal Instituut der Radboud-Universität in Nijmegen, und an der Jan van Eyck Akademie in Maastricht. Veröffentlichungen zur Philosophie von Bataille, Lefort, Derrida, Lacan, Žižek u.a. Demnächst erscheint die englische Übersetzung seines Buchs über Lacans Ethikseminar: „Eros & Ethics: Reading Jacques Lacan, Séminaire VII". Anschrift: Radboud Universiteit, Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1 (19.18), Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen. E-Mail: M.deKesel@hin.ru.nl.

gleich machen, denn auch er wird *rechten Gebrauch vom Tode machen* und also „den Tod wünschen".[6] Vergebens, so könnte es scheinen: denn er wurde nicht von Kugeln durchsiebt, wie er gehofft hatte.

Allein dieser „rechte Gebrauch vom Tode" garantiert die Gewissheit der Überwindung und lässt „diesen entbrannten Kampf anders sein als alle vorangegangenen". „Keine Diskussion, keine Demonstrationen, keine Aufmärsche, keine Petitionen: Nur der TOD wird die Wahrheit von den Lügen scheiden", heißt es danach. Alle modernen diskursiven Methoden, mit denen wir unsere Probleme in der Öffentlichkeit vortragen und auch dem Islam einen Platz geben wollen innerhalb unserer pluralistischen, multikulturellen Gesellschaft, lehnt Bouyeri ab. Es sind falsche Wege, um zur Wahrheit zu gelangen. Der einzige Weg ist der des „TODES". Genau dies ist es, dem Ungläubige aus dem Weg gehen wollen, sagt er gleich darauf: Sie verkennen die urteilende Kraft des Todes.[7]

Verlangen nach dem Tod als Verkennung des Todes

„Untergehen", „Sterben", „Tod": Das ist das große Thema in Bouyeris Abhandlung. Es gibt ihm ein Emfinden für das moderne Denken, in dem der Bezug auf Endlichkeit und Tod alles in ein relativierendes helles Tageslicht rückt. Für Bouyeri und andere muslimische Fundamentalisten aber liegt dort zugleich die Ursache, warum die Moderne sich in einer Krise befindet. Da der Tod der einzige absolute Herr ist, der uns noch übriggeblieben ist, heißt das vor allem, dass alle über uns herrschenden Herren tot sind, auch Gott. Kein Wunder also, so lautet ihre Argumentation, dass der moderne Westen so in die Irre gegangen ist - in religiöser, wirtschaftlicher, militärischer, sexueller und moralischer Hinsicht.

Nach Bouyeris muslimisch-fundamentalistischer Logik machen wir modernen westliche Menschen einen *falschen* Gebrauch vom Tod. Noch genauer gesagt: Wir machen überhaupt *keinen* Gebrauch vom Tod, wir betrachten den Tod sogar als etwas, von dem niemand - selbst Gott nicht - Gebrauch machen *kann*. Und das ist nun genau der Grund, warum wir so maßlos gottlos geworden sind. Es ist ja nicht der Tod, der Herr über Leben und Tod ist, sondern Gott, so hat uns unsere eigene Religion früher gelehrt, und so müssen wir nun vom Islam lernen, weil wir unsere eigene Religion haben verkümmern lassen. Darum ist es auch die heilige Pflicht des muslimischen Fundamentalisten, den Glauben nicht bloß zu predigen, sondern ihn auch mit Terror - also mit Todesangst - zu säen. Allein die Angst vor dem Tod kann ja bewirken, dass der moderne entwurzelte Mensch wieder ein Empfinden bekommt für die urteilende Macht des Todes. Ihr westlichen Menschen verkennt dies und versucht daher, dem Tod aus dem Weg zu gehen, so schloss Bouyeri seine Abhandlung, und er wies „Amerika", „Europa", „die Niederlande" und „Hirsi Ali", die „ungläubige Fundamentalistin", darauf hin, dass sie „untergehen" werden. Und, so fügte er zugleich, sich wiederholend, noch hinzu: „Ich weiß das sicher."

Ist er denn wirklich so sicher, dass er selbst mitsamt seiner eigenen Sicherheit

nicht „untergehen" wird? Hier liegt sowohl der Kern als auch das schwache Kettenglied der gesamten Argumentation, und hier kommt der paranoide Charakter seiner fundamentalistischen Logik zu Tage. Der Tod, den er gebraucht, um ihn anderen bewusst zu machen, indem er sie darauf hinweist - „wie ihr sicher wisst!" -, dass sie untergehen werden, lässt er nicht für sich selbst gelten. Nicht dass er nicht wüsste, dass auch er untergehen wird. Ja, sogar im Gegenteil: Er nimmt ihn dabei gerade vorweg in einer Flucht nach vorne und „wünscht den Tod"; denn das ist es, was einem Muslim, ja sogar einer abgefallenen Muslima wie Hirsi Ali, durch Gottes Gnade gegeben ist. Aber diese Flucht nach vorne in den Tod ist darum nicht weniger eine harte *Verkennung* des Todes. Es macht ihn eins mit Demjenigen, der über den Tod hinaus lebt. Sein Tod ist ein Wechsel auf die Ewigkeit, eine Garantie dafür, dass er nach dem letzten Urteil - der Ur-Teilung oder Ur-Scheidung zwischen Leben und Tod - am Tisch der Lebenden sitzen wird.

Die fundamentalistische Besessenheit vom Tod ist also vor allem eine Strategie, um die Realität des Todes zu leugnen. Und das macht selbstverständlich zugleich blind für die Realität. In ihren Augen ist diese ja so sehr durch Sünde und Sittenverderbnis gezeichnet, dass man sie tatsächlich schon als Tod ansehen muss. Wenn man das einmal begriffen hat, wird man sich bewusst, dass man nicht mehr in dieser Wirklichkeit lebt, sondern schon in einer Welt, die aus der Asche der sündigen Wirklichkeit auferstehen wird. Die bestehende Welt muss vernichtet werden. Der Welt dienen erhält so die Bedeutung: sie vernichten. Dasselbe gilt für die Gemeinschaft. Die *Umma,* aus der der Fundamentalist lebt, ist nicht die real existierende Gemeinschaft der Muslime, sondern die *Umma,* von der er träumt, die es geben wird, nachdem aus ihr alle Ungläubigen, auch alle „schwachen", gemäßigten und (daher) verdorbenen Muslime weggesäubert sein werden.

Diese dem Fundamentalismus eigentümliche Verhaltensweise kann auch einem Kampf *gegen* den Fundamentalismus zugrunde liegen. In dem Maße, wie der Kampf einer Kriegslogik folgt, wird dieses Risiko größer. Der Feind wird dann je länger um so mehr dazu dienen müssen, um die eigenen Defizite auf ihn zu projizieren und sie dann zu leugnen. Diese „perverse" Gefahr bedroht in unseren Tagen den „war on terror", den „Krieg gegen den Terror", den der derzeitige amerikanische Präsident weltweit organisiert.

Religion, in der auch Tod und Endlichkeit eine zentrale Stellung einnehmen, ist ebenso wenig immun gegen diese Verhaltensweise. Mohammed Bouyeris offener Brief ist beispielhaft für die Art und Weise, wie die islamische Logik dem zur Beute werden kann. Aber auch die christliche Logik ist an sich nicht resistent gegen dieses Übel. Ja, im Gegenteil: Wie bei keiner anderen Religion spielt im Christentum der Tod eine zentrale Rolle, und die Lehre von der Auferstehung und vom ewigen Leben kann auch auf eine Verkennung von Tod und Endlichkeit hinauslaufen. Sobald man im Namen dieses verkannten Todes zu sprechen beginnt, sobald man sich anmaßt, im Namen Gottes zu sprechen und sich als Dolmetscher seines Urteils zu wähnen, läuft diese Verkennung Gefahr, die per-

verse Form anzunehmen, die wir bei Bouyeri am Werk gesehen haben.
Die Religion ist aber immer auch eine kulturell ausgebaute Art und Weise, um eben diese perverse Gefahr zu parieren, sowohl im Islam als auch im Christentum. Als Monotheismus huldigt sie der Überzeugung, dass niemand behaupten kann, Gott zu sein, weil *allein Gott Gott* ist. Dies ist die kritische - und selbst die religionskritische - Seite des Monotheismus. Anstatt sich in der Sicherheit einzunisten, dass unser Gott der Gott schlechthin ist, fordert der Monotheismus eine unaufhörlich kritische Haltung, die einen immer wieder aufs neue aus dieser festen Sicherheit austreibt. Wenn man schon den Namen Gottes in den Mund nehmen kann, dann nur dazu, um zu sagen, dass niemand ohne weiteres in dessen Namen sprechen kann, nicht einmal in ebendiesem Augenblick, wenn man dies sagt. Dennoch ist auch mit einem solchen Paradox diese Sache für die monotheistische Kultur noch nicht erledigt: Dieses Paradox erinnert an das bleibende Verlangen des Menschen, in Gottes Namen zu sprechen und mit Gottes Fülle ineins zu fallen, und es kommt hier weder darauf an, dieses Verlangen aus der Welt zu schaffen (was unmöglich ist), noch es ohne Umstände gelten zu lassen, sondern es „in Kultur zu bringen", um es als etwas zu kultivieren, womit wir niemals ins Reine kommen und *glücklicherweise* niemals ins Reine kommen, und sei es auch nur deswegen, weil diese Art von Reinheit unser Verlangen auslöschen würde. Und, um es mit Jacques Lacan zu sagen: Wir *sind* Verlangen, uneinlösbares, unstillbares Verlangen.

[1] Sayyid Qutb (1906-1966), anfänglich Dichter und Literaturkritiker. Entwickelte sich zum großen Ideologen der ägyptischen Muslimbruderschaft und wurde deswegen 1966 zum Tode verurteilt. John Gray (in: *Al Qaeda and What it Means to be Modern*, London 2003) weist hin auf eine fast gerade Linie, die Qutb mit Bin Laden verbindet in dem Sinn, dass der Letztgenannte an der König-Abdul-Aziz-Universität von Dschidda bei dem Bruder von Sayyid, Muhammad Qutb, Vorlesungen gehört hat.

[2] Ali Shari'ati (1933-1977) ist einer der Auslöser der iranischen Revolution. Genau so wie Qutb hat auch er eine Zeit lang im Westen gelebt (u.a. in Paris). Er hat u.a. Che Guevara und Frantz Fanon übersetzt.

[3] „Die Tatsache, dass Sie so in aller Öffentlichkeit ihre Bosheit ausspeien können, ist nicht Ihnen selbst zu verdanken, sondern der islamischen Umma. Sie hat ihre Pflicht zum Protest gegen das Unrecht und das Böse ruhen lassen und hat sich hingelegt, um ihren Rausch auszuschlafen." Dieses Zitat und alle weiteren Zitate aus Mohammed Bouyeris *Offenem Brief an Hirsi Ali* sind entnommen aus: www.nos.nl/nieuws/achtergronden/briefverdachtevangogh.html. Zitate, die nicht mit einer Quellenangabe versehen sind, kommen alle aus diesem Text. Bouyeris gelegentliche fehlerhafte Schreibweise wurde in den Zitaten beibehalten.

[4] „Ihr Vorschlag ist sehr interessant, um so mehr, als dessen Einleitung das verkommene Gesicht Ihrer politischen Herren zum Vorschein bringt (natürlich dann, wenn er ehrlich auf sie hin geprüft würde und wenn sie ihre wahre Ideologie öffentlich erkennen ließen). Tatsache ist, dass die niederländische Politik von vielen Juden beherrscht wird, die ein Produkt talmudischer Lehrmeinungen sind; so auch Ihre politischen Parteigenossen."

[5] „Sie als ungläubige Fundamentalistin glauben natürlich, dass es keine Höchste Macht gibt, die das gesamte Universum regiert. Sie glauben nicht, dass Ihr Herz, mit dem Sie die Wahrheit verwerfen, vor jedem Pulsschlag der Zustimmung dieser Höchsten Macht bedarf, um schlagen zu können. Sie glauben nicht, dass Ihre Zunge, mit der Sie die Regierung durch diese Höchste

Macht leugnen, deren Gesetzen untertan ist. Sie glauben nicht, dass Leben und Tod von dieser Höchsten Macht geschenkt werden."

[6] „Um zu verhüten, dass mir dasselbe vorgeworfen werden könnte wie Ihnen, werde ich diesen Wunsch noch vor Ihnen wünschen: Mein Herr, schenke uns den Tod, um uns froh zu machen durch das Martyrium. Allahoemma. Amin."

[7] Er bezieht sich hier auf Sure 62, Vers 8: „Sprich: ‚Siehe, der Tod, vor dem ihr flieht, siehe, er wird euch einholen. Alsdann müßt ihr zurück zu dem, der das Verborgene und Sichtbare kennt, und verkünden wird er euch, was ihr getan.'" (Zit. nach der Ausgabe in der Üs. von Max Henning, *Der Koran*, Stuttgart 1960)

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Zwischen Medienrummel und Hoffnung: Frauen und Islam in den westlichen Medien

Karen Vintges

Im September 2005 wurde Frau Ayaan Hirsi Ali, eine niederländische Politikerin somalischer Herkunft, vom Beirat der Universität von Amsterdam eingeladen, anlässlich des Beginns des Studienjahres eine Rede zu halten. In ihrem Vortrag vertrat Hirsi Ali die Ansicht, dass die islamische Religion keine Neugier erlaube und deshalb mit der Wissenschaft unvereinbar sei. Sie forderte die Studierenden der Universität auf zu erforschen, in welcher Weise die islamische Kultur und Religion in der Rückständigkeit der islamischen Welt eine Hauptrolle spielen, und sie bezichtigte das Lehrpersonal der Universität von Amsterdam, „politisch korrekt" zu sein, weil es diese Frage meide. In einer Debatte in der Wochenzeitung der Universität, die dieser Rede folgte, wurden diejenigen, die gegen die Einladung Hirsi Alis durch die Universität protestierten, zusammen mit den Kritikern und Kritikerinnen ihrer Rede als „billig", „gefährlich zweideutig" und „unmoralisch" angeprangert.

Tradition gegen Moderne

Der Tenor dieser Debatte ist bezeichnend für das heutige angespannte Klima in den Niederlanden, wo das Thema Frauen und Islam eine wichtige Rolle spielt. Vor allem seit den Anschlägen vom 11. September 2001 gibt es nicht nur in den Niederlanden, sondern in der gesamten westlichen Welt eine Polarisierung

bezüglich der Frage, ob der Islam mit der Moderne in Einklang gebracht werden kann. In diesen Auseinandersetzungen bezeichnet „Moderne" oft die Verschmelzung von Fortschritt, der auf Wissenschaft und Vernunft basiert, Demokratie, Individualismus, Emanzipation der Frauen und Säkularismus. Sie gilt als ursprünglich westlich. Im Gegensatz dazu erscheint die islamische Welt als rückständig, da sie als tief verwurzelt in einer religiösen Tradition gesehen wird. „Moderne gegen Tradition" ist der Rahmen für diese Debatte über den Islam, die den gegenwärtigen politischen Diskursen über die soziale Organisation der Gesellschaft zugrunde liegt.

Ein Großteil der niederländischen Bevölkerung ist der Überzeugung, dass islamische Kultur und Religion extrem frauenfeindlich sind. Aber nicht nur in den Niederlanden, sondern in ganz Europa ist die Unterdrückung von Frauen durch den Islam zu einem äußerst wichtigen Thema geworden, z.B. in Belgien und vor allem in Frankreich. Viele Menschen in Frankreich (einschließlich der Feministinnen) glauben, muslimische Frauen und Mädchen sollten per Gesetzgebung gerettet und daran gehindert werden, das Kopftuch zu tragen, das Franzosen und Französinnen als Symbol der Unterdrückung an sich betrachten. Der Streit über Frauen im Islam wurde in diesen Ländern besonders augenfällig durch das Vorgehen einiger Frauen, die sich vom Islam losgesagt haben und um die in den Medien viel Rummel gemacht wurde. In den Niederlanden behauptet Hirsi Ali in Artikeln, Vorträgen und Interviews, dass der Islam wegen seiner inhärenten Unterdrückung der Frau „rückständig" sei. Sie kritisiert die Linke und beteuert, dass diese „einerseits Ideale der Gleichheit und Emanzipation unterstützt, in diesem Fall jedoch [bei der Stellung der Frau in muslimischen Gemeinschaften] nichts dafür tut; ja, sie fördert sogar die Unterdrückung." Sie nennt dies das „Paradox der Linken"[1].

Nicht zuletzt durch die Unterstützung einiger einflussreicher feministischer Politikerinnen und Meinungsführerinnen hat Hirsi Ali eine prominente Rolle im öffentlichen Leben der Niederlande errungen. Inzwischen gibt es jedoch andere, darunter ebenfalls viele Feministinnen, die argwöhnen, dass die lautstark geäußerte Sorge um die Unterdrückung islamischer Frauen statt einer echten Sorge tatsächlich eine Ausrede sein könnte, um Muslime anzugreifen und zu unterdrücken. Im Laufe der letzten Jahrzehnte haben viele Frauen der Dritten Welt den westlichen Feminismus beschuldigt, seine eigenen Wertvorstellungen allen Frauen weltweit aufzudrängen. In den vergangenen Jahren haben sich daher viele Feministinnen gegenüber Frauen aus anderen Kulturen zurückgehalten und sich gefragt, wie eine feministische Sicht, die jede Unterdrückung der Frau beenden will, mit einem multikulturellen Ansatz, der andere Kulturen respektiert, zu vereinbaren ist. In all ihren Werken greift Hirsi Ali diese Zurückhaltung wie auch den multikulturellen Ansatz an. Sie hat zwei Bücher veröffentlicht, *De zoontjesfabriek* („Die Söhnchenfabrik") und *De maagdenkooi* („Der Jungfrauenkäfig").[2] Um ihre Position besser zu verstehen, müssen wir ihren ausdrücklichen Verweis auf die einflussreiche feministische Philosophin Suzan Moller Okin in *De zoontjesfabriek* einbeziehen.

Liberale Grundsätze

Okin schrieb einen berühmten Essay mit dem Titel *Is Multiculturalism Bad for Women?* („Ist der Multikulturismus schlecht für Frauen?", 1999) wie auch einen früheren Artikel, worin sie beklagte, dass in den vergangenen Jahren der globalen Bewegung für die Rechte der Frauen die intellektuelle und politische Unterstützung fast aller westlichen Feministinnen fehlte, „die sich aus Respekt gegenüber kultureller Vielfalt geradezu überschlagen."[3] Nach Okin soll der Liberalismus die universelle Norm eines globalen Feminismus sein. Sie kritisiert die multikulturalistische Ansicht, dass Minderheitskulturen durch Sonderrechte zu schützen seien. Die kulturellen Praktiken, die damit gemeint sind, beziehen sich zum großen Teil auf die persönliche, familiäre und reproduktive Seite des Lebens, und wenn diese kulturellen Praktiken verteidigt werden, hat dies weit größere Auswirkungen auf das Leben von Frauen und Mädchen als auf das von Männern und Jungen. Viele dieser kulturellen Praktiken verletzen die Rechte der Frauen im häuslichen oder privaten Bereich. Somit ist es „schlecht für Frauen", Gruppenrechte festzuschreiben, die ermöglichen sollen, dass Minderheitskulturen sich selbst erhalten. Okin macht geltend, dass Polygamie, Zwangsehe, genitale Verstümmelung bei Mädchen und Frauen, Bestrafung von Frauen, weil sie vergewaltigt wurden, und ungleiche Wehrlosigkeit gegenüber Gewalt Praktiken und Zustände darstellen, die in vielen Teilen der Welt nicht außergewöhnlich sind, während die Norm der geschlechtlichen Gleichheit von liberalen Staaten des Westens zumindest formal befürwortet wird. Es wäre für Frauen besser, wenn bestimmte Kulturen „ausstürben" oder vorzugsweise dazu angehalten würden, sich selbst zu ändern, statt erhalten zu werden. Lediglich jene Minderheitskulturen, die die Grundsätze des Liberalismus respektieren, sollten staatlich gefördert werden.

Okins Position entsprechend befürwortet Hirsi Ali ein Verbot islamischer Schulen und eine aktive Intervention des Staates, um die Beschneidung von Mädchen und Frauen und Ehrenmorde zu verhindern. Durch Okins Appell an die „Grundsätze" des Liberalismus eindeutig inspiriert, wechselte sie im Jahre 2003 von der Sozialdemokratischen Partei zur Liberalen Partei, für die sie ins Parlament einzog. Seitdem ist sie in den Medien allgegenwärtig. Im Sommer 2004 hat sie selbst einen wahren Medienrummel verursacht, indem sie einen Film mit dem Titel *Submission 1* im niederländischen Fernsehen herausbrachte. In diesem Kurzfilm werden Texte aus dem Koran auf nackten Körpern von Frauen gezeigt, die physisch misshandelt wurden. Als ein muslimischer Extremist den Regisseur des Films, Theo van Gogh, im Herbst 2004 ermordete, drohte dieser, Hirsi Ali sei als Nächste dran. Sie tauchte zunächst unter. Als sie nach einigen Monaten wieder in die Öffentlichkeit zurückkehrte, gab sie bekannt, dass sie nicht schweigen, sondern weiterhin für islamische Frauen eintreten würde. Seitdem hat Hirsi Ali eine Geheimadresse und wird jeden Tag 24 Stunden lang bewacht. Dieses Jahr hat *Time Magazine* sie auf die Liste der hundert einflussreichsten Menschen in der Welt gesetzt. Ihre Botschaft in den Medien entspricht völlig den Ansichten,

die sie auch in ihren Büchern, Interviews und Reden im Parlament vertritt, in denen sie behauptet, der Islam sei rückständig und inhärent repressiv gegenüber Frauen, weswegen sie sich gezwungen sehe, im Namen islamischer Frauen ihre Stimme zu erheben.

In Frankreich wird dieselbe Rolle, die Hirsi Ali in den Niederlanden spielt, der französisch-iranischen Autorin Chahdortt Djavann zugewiesen, die das berühmte Büchlein *Bas les voiles!* („Runter mit den Schleiern!", 2003) geschrieben hat.[4] Djavann wurde gezwungen, nach der iranischen Revolution zehn Jahre lang den Schleier im Iran zu tragen, bis sie aus ihrem Land flüchtete. In ihrem Buch verleiht sie ihrer Wut Ausdruck und vergleicht den Schleier mit dem gelben Stern, den zu tragen die Juden von den Nazis gezwungen wurden. Wie Hirsi kritisiert Djavann die Auffassung, Immigranten und Immigrantinnen wegen ihrer Religion oder ethnischen Zugehörigkeit als Mitglieder selbständiger Gemeinschaften zu betrachten, die respektiert werden sollten. „Weiß Gott, welche gemeinsame Identität das sein soll und wovon der Schleier eins der Symbole sein soll!" In ihrem neuesten Büchlein *Que pense Allah de l'Europe?* („Was denkt Allah über Europa?", 2005) warnt Djavann vor einer islamischen „Inbesitznahme" von Europa.[5]

Wie Hirsi Ali in den Niederlanden wurde Djavann von einigen einflussreichen Feministinnen wie Elisabeth Badinter unterstützt, die eine erklärte große Bewunderin von Simone de Beauvoir ist. Badinter widmete ein Kapitel ihres neuesten Buches *Fausse route* („Falscher Weg", 2003) dem Thema Schleier, den sie, wie Djavann, als ein Symbol der Unterdrückung von Frauen schlechthin betrachtet.[6] Sowohl Djavann als auch Hirsi Ali behaupten, alle muslimischen Mädchen und Frauen seien Opfer einer repressiven Religion und Kultur und der westliche Säkularismus sei der einzige Weg zur Emanzipation. Beide werden von einflussreichen Meinungsführern und -führerinnen mit offenen Armen empfangen und in den Medien als feministische Heldinnen dargestellt, die den Mut aufgebracht haben, gegen die Unterdrückung von Frauen im Islam aufzustehen. Ihre Artikel und Interviews werden in den wichtigsten nationalen Zeitungen veröffentlicht und beide werden eingeladen, in allen öffentlichen Foren ihres jeweiligen Landes Vorträge zu halten. Somit spielen Hirsi Ali und Djavann im Westen eine prominente Rolle in der gegenwärtigen Debatte über den Islam, die im Rahmen der Streitfrage „Moderne gegen Tradition" stattfindet.

Eine weitere „Medien-Stimme" in dieser Debatte ist Irshad Manji, eine kanadische Journalistin, die sich selbst als Lesbe und muslimische Gläubige bezeichnet. Manji wird zwar oft im gleichen Atemzug mit Djavann und Hirsi Ali genannt, z.B. auf Web-Seiten von rechten Extremisten, wie der des belgischen „Vlaams blok" und der niederländischen Web-Seite mit dem Namen „Dutchdisease", aber sie selbst weigert sich, gegen den Islam als solchen Partei zu ergreifen. In ihrem Buch *The Trouble with Islam* („Der Kummer mit dem Islam", 2003) ruft sie die Muslime zum Praktizieren des *ijtihad* auf, der muslimischen Tradition des selbständigen Denkens, die im goldenen Zeitalter des Islams zwischen 700 und 1200 der christlichen Ära ihre Blüte hatte.[7] Im Gegensatz zu säkularistischen

Positionen gibt Manji ihre muslimische Identität nicht auf, sondern verlangt Neuinterpretationen des Korans und eine Wandlung der islamischen Tradition von innen heraus. In ihrem Fall entspricht die Aufmerksamkeit, die die Medien ihr schenken, häufig nicht ihrer eigenen Botschaft. In der europäischen Presse wird sie oft eindimensional als Islam-Kritikerin reinsten Wassers im Zusammenhang der Fragen zu Islam und Frauen dargestellt und kann deshalb bei den muslimischen Frauen und Mädchen, die sie erreichen möchte, kaum Anklang finden.

Islamischer Feminismus

Überall in Europa fühlen sich viele muslimische Frauen und Mädchen durch die wiederholte Botschaft beleidigt, dass alle muslimischen Frauen und Mädchen Opfer einer repressiven Religion und Kultur seien. In den Niederlanden sind viele dieser Menschen über Hirsi Alis Feldzug entsetzt und sperren sich gegen das, was sie als pauschalen Angriff auf ihre Identität erleben. Oft beteuern sie, dass „nicht der Koran, sondern die Männer" das wirkliche Problem seien, und sie suchen nach einem Zugang zum Streit über Islam und Frauen, der den Islam mit dem Feminismus versöhnen kann, statt beider Unvereinbarkeit zu betonen.

Im Gegensatz zu einem stark säkularen Feminismus finden wir in den vergangenen Jahrzehnten eine neue Einstellung hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Islam und Feminismus, die sowohl diese Stimmen muslimischer Frauen und Mädchen als auch die feministischen Anliegen Hirsi Alis und Manjis berücksichtigen kann. Seit den neunziger Jahren werden neue Perspektiven und eine neue Praxis entwickelt, die beweisen, dass Islam und Geschlechtergerechtigkeit nicht von Natur aus unvereinbar sind. Neuinterpretationen des Korans und der islamischen historischen Überlieferungen beziehen sich auf die dynamische und vielfältige Geschichte des Islams. Sie heben den egalitären Geist der ethisch-spirituellen Botschaft des Islams und die aktive Rolle von Frauen in der Geschichte des Islams hervor. Andere Studien zeigen die aktive Rolle von Frauen in islamischen Gesellschaften heute und beweisen, dass islamische Frauen keineswegs die passiven, unterdrückten Geschöpfe sind, für die viele westliche Feministinnen sie halten.

In ihrem Klassiker *Women and Gender in Islam* („Frauen und Geschlecht im

Die Autorin

Karen Vintges unterrichtet Politische Philosophie und Sozialphilosophie am Philosophie-Department der Universität von Amsterdam. Sie war Gründerin und Herausgeberin der niederländischen Zeitschrift „Krisis" und organisierte die Konferenz „Frauen und Islam: neue Perspektiven" in Amsterdam im Mai 2005. Derzeit arbeitet sie an einem Projekt, in dem es um die Neufassung von S. de Beauvoirs „Das zweite Geschlecht" aus einer globalen Perpektive geht. Veröffentlichungen u.a.: Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir (Bloomington 1996); Feminism and the Final Foucault (als Mitherausgeberin zus. mit Dianna Taylor, Urbana/Chicago 2004). Anschrift: Nieuwe Doelenstraat 15, NL-1012 CP Amsterdam, Niederlande. E-Mail: K.V.Q.Vintges@uva.nl.

Islam", 1992) thematisiert Leila Ahmed die ethisch-spirituelle Seite des Islams. Sie geht auf die dynamische und vielfältige Geschichte islamischer Religion ein und artikuliert ihre Ambiguität hinsichtlich der Rolle der Frau.[8] Während der Koran ausdrücklich sagt, dass Männer und Frauen in den Augen Gottes gleich sind, werden muslimische Frauen häufig durch islamische moralische Regeln, vor allem in Form des Familiengesetzes (der *schari'a*) unterdrückt. Ahmed behauptet, dass sich die ethisch-spirituelle Seite des Islams zu einer feministischen Perspektive entwickeln kann, die - wie sie in den letzten Zeilen ihres Schlusswortes sagt - „Frauen doch ermöglicht, die volle Entwicklung ihrer Fähigkeiten ohne Behinderung zu verwirklichen und zu ihren Gesellschaften auf allen Gebieten beizutragen." Ahmeds Buch hat islamischen Frauen das Vokabular und das Werkzeug geboten, um aus sich selbst islamische Feministinnen zu machen, die die Überlieferung des Islams durch kulturinterne Reformen transformieren.

In ihrem Buch *Qu'ran and Woman* („Der Koran und die Frau", 1999) hat auch Amina Wadud den egalitären Geist des Korans hervorgehoben.[9] Ihrer Ansicht nach muss der Koran immer wieder in neuen Kontexten interpretiert werden. Wadud selbst interpretiert den Text neu mit Blick auf die moderne Frau und zeigt, wie die Hauptprinzipien des Textes an eine sich ständig verändernde Welt angepasst werden können. Es gibt einige Beschränkungen, die vom Text selbst vorgegeben sind, aber sie spiegeln die arabische Welt des siebten Jahrhunderts wider, den Kontext, in dem der Koran offenbart wurde. Die Hauptannahmen des Textes und seine Gesamtweltanschauung sind egalitär; im Koran liegt die Betonung auf langsam fortschreitender Reform. Waduds Werk wurde von Frauen aus muslimischen Ländern begeistert aufgenommen, wie Wadud selbst im Vorwort der amerikanischen Ausgabe ihres Buches bestätigt. Sowohl Ahmeds als auch Waduds Studien haben islamische Frauen inspiriert, für Geschlechtergerechtigkeit innerhalb der islamischen Kultur und Religion zu kämpfen und festgefahrene Positionen zu verändern. In einem Artikel mit dem Titel *The Quest for Gender Justice: Emerging Feminist Voices in Islam* („Die Suche nach Geschlechtergerechtigkeit: Das Aufkommen feministischer Stimmen im Islam", 2004) sagt Ziba Mir-Hosseini, dass „es in den späten achtziger Jahren klare Anzeichen für das Aufkommen eines Diskurses über Geschlechter gab, der ‚feministisch' in seinem Anspruch und seinen Forderungen, jedoch ‚islamisch' in seiner Sprache und seinen Legitimationsquellen ist."[10] Daraus folgert sie, es gebe „eine theoretische Eintracht zwischen dem egalitären Geist des Islams und der feministischen Suche nach Gerechtigkeit und einer gerechten Welt". In einigen muslimischen Ländern gibt es mittlerweile muslimische Frauenorganisationen, die ein feministisches Programm haben (wie z.B. „Schwestern im Islam" in Malaysia). Bezüglich dieses neu aufkeimenden Diskurses im islamischen Feminismus können wir uns fragen, ob und wie er wiederum den Feminismus verändert. Beinhalten diese neuen Sichtweisen des Islams und der Geschlechtergerechtigkeit eine Kritik an gegenwärtigen feministischen Standpunkten und eine Alternative zu ihnen? Sollten Feministinnen vielleicht ihre Vorstellungen von Freiheit revidieren und „ihre Mentalität erweitern"?

In einer neueren Studie über die Moschee-Bewegung ägyptischer Frauen, *The Politics of Piety* („Frömmigkeitspolitik", 2005), kritisiert Saba Mahmood - im Einklang mit früherer Kritik von Frauen der Dritten Welt - den westlichen Feminismus dafür, einen westlich normativen Rahmen zur Ausgangsbedingung zu machen, in dem individuelle Freiheit und Autonomie die Hauptvoraussetzungen sind.[11] Mahmood verdeutlicht, dass Autonomie und Selbstverwirklichung zwei verschiedene Dinge seien. Das Ideal der individuellen Selbstverwirklichung sei in jeder Kultur zu finden. Die typisch westliche Verknüpfung von Autonomie und Selbstverwirklichung sei eine zu begrenzte Sicht dessen, was menschliche Entfaltung sein könne. Mahmood lehnt diese Vorstellung von Freiheit und infolgedessen, wie sie selber sagt, den Feminismus insgesamt ab.

Aber statt den Feminismus als solchen abzutun, sollten wir meines Erachtens unsere Kritik gegen einen stark säkularisierten Feminismus richten, welcher Freiheit mit dem autonomen separaten Selbst gleichsetzt. Freie individuelle Selbstverwirklichung im Sinne einer freien ethisch-spirituellen Selbsterschaffung (im Gegensatz zum religiösen Fundamentalismus, der nur Gehorsam fordert) ist ein Wert, der sich in vielen Kulturen und Religionen finden lässt. Der Feminismus muss seine Vorstellung von Freiheit revidieren, um die ethisch-spirituelle Selbsterschaffung in den Kontext der Religion zu integrieren. Freiheit sollte aus dem Leben heraus, das Menschen *innerhalb* von Sinn-Gemeinschaften und -Traditionen für sich selbst aufbauen, begrifflich neu gefasst werden. Dazu gehört, dass die Menschen sich gegen den Herrschaftscharakter ebendieser Traditionen stellen - in der modernen Haltung eines „Arbeitens an den Grenzen"[12].

Seit dem Anfang des letzten Jahrhunderts ist der Feminismus ein wesentlicher Bestandteil des Diskurses „Moderne gegen Tradition". In *Women and Gender in Islam* berichtet Leila Ahmed darüber, wie der Feminismus durch westliche Kolonisation nach Ägypten importiert wurde. Im Iran wurde der Feminismus bereits in seinen frühen Anfängen von säkularen Parteien, die gegen die islamische Tradition waren, auf den Weg gebracht. Zur Zeit entwickelt sich dagegen in Marokko und im Iran wie auch in Ägypten und Malaysia ein Diskurs im *islamischen* Feminismus, der die Debatte über den Islam im Sinne von „Moderne gegen Tradition" in Frage stellt, indem er Modernität *innerhalb* der Religion aufweist.

Gegenseitiges Lernen

Westliche Intellektuelle fangen gerade erst an zu begreifen, dass es bei kulturüberschreitenden Dialogen um gegenseitiges Lernen geht. Meines Erachtens kann die ethisch-spirituelle Dimension, die in religiösen Kontexten so lebendig ist, die westliche Kultur inspirieren, ihre eigene Vergangenheit zu überdenken und neue Antworten für ihre Zukunft zu finden. Der neue Diskurs im islamischen Feminismus, der sich langsam entwickelt, ist in der westlichen Welt leider kaum bekannt. Es gibt indes ein wenig Hoffnung auf Veränderung. Im Mai 2005 hatte eine Konferenz über islamischen Feminismus in Amsterdam ein gutes Medi-

enecho, hauptsächlich wegen der Anwesenheit von Amina Wadud, die einige Monate zuvor Furore machte, als sie in New York eine geschlechtergemischte Gebetsversammlung abhielt, ein Ereignis, über das in vielen internationalen Medien berichtet wurde.

Im September 2005 gab es eine große feministische Konferenz in Amsterdam, bei der sich Frauen aus allen Kulturen versammelten. Sie diskutierten darüber, wie sie zusammenarbeiten könnten, und die Art, wie sie das taten, begrenzte den Diskurs über den „Zusammenstoß der Kulturen" zwischen dem Islam und dem Westen auf lokale Ebenen. Über diese Konferenz wurde in den Medien sehr positiv berichtet. Auf diese Weise entstehen neue Perspektiven für Koalitionen zwischen religiösen und säkularen Feministinnen. Obwohl diese Koalitionen in muslimischen Ländern wie Iran und Marokko schon bestehen, macht es der Rummel um ausgesprochen säkulare Feministinnen in den westlichen Medien diesen Koalitionen schwer, sich in der westlichen Welt bekannt zu machen. Es wird höchste Zeit, dass die Stimmen islamischer Feministinnen auch hier gehört werden.

[1] In einem Interview in *The Guardian* am 17. Mai 2005.

[2] Ayaan Hirsi Ali, *De zoontjesfabriek: Over vrousen, islam en integratie,* Amsterdam 2002; dies., *De maagdenkooi,* Amsterdam 2004, deutsche Übersetzung: *Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen,* München 2005. Das Buch ist in Deutschland auch auf Türkisch erschienen: *Itham Ediyorum. müslüman kadinlara baski bitsin!,* München 2005.

[3] Suzan Moller Okin, *Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences,* in: Hypatia 13 (1989/2), 32-35; dies. u.a., *Is Multiculturalism Bad for Women?,* Princeton 1999.

[4] Chahdortt Djavann, *Bas les Voiles!,* Paris 2003.

[5] Chahdortt Djavann, *Que pense Allah de l'Europe?,* Paris 2004, deutsche Übersetzung: *Was denkt Allah über Europa?,* Berlin 2005.

[6] Elisabeth Badinter, *Fausse route: Reflexions des 30 années de féminisme,* Paris 2003, deutsche Übersetzung: *Die Wiederentdeckung der Gleichheit. Schwache Frauen, gefährliche Männer und andere feministische Irrtümer,* München 2004.

[7] Irshad Manji, *The Trouble with Islam: A Wake-Up Call for Honesty and Change,* Toronto 2003, deutsche Übersetzung: *Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam,* Frankfurt am Main 2003.

[8] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate,* New Haven 1992.

[9] Amina Wadud, *Qu'ran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* New York 1999 (erste Ausgabe Kuala Lumpur 1992).

[10] Ziba Mir-Hosseini, *The Quest for Gender Justice: Emerging Feminist Voices in Islam,* in: Islam 21 (Mai 2004), Nr. 36, 3.

[11] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject,* Princeton 2005.

[12] Siehe meinen Beitrag *Endorsing Practices of Freedom: Feminism in a Global Perspective,* in: Dianna Taylor/Karen Vintges (Hg.), Feminism and the Final Foucault, Urbana/Chicago 2004, 275-299.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Frauen lesen den Koran

Nelly van Doorn-Harder

In der letzten Oktoberwoche 2005 fand in Barcelona ein internationaler Kongress über den islamischen Feminismus statt[1], der insofern bemerkenswert war, als auf ihm, was die Rolle muslimischer Frauen in den Koranwissenschaften angeht, ein Durchbruch sichtbar wurde. Auf dem Kongress sprachen muslimische Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen aus den verschiedensten Ländern, die alle nur eines wollten: die Stellung der Frau im Islam auf der Grundlage koranischer Lehraussagen verbessern. Für sie ist der Koran Gottes unmittelbares Wort, das den Frauen Rechte und Sicherheiten verbürgt, die ihnen in den Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten Muhammad genommen worden waren. Während männliche Interpreten die Texte, die von einer prinzipiellen Gleichstellung ausgehen, durch Zusätze korrumpierten, verstärkten Einflüsse aus dem kulturellen Umfeld frauenfeindliche Standpunkte, die im Laufe der Zeit weiter ausgebaut wurden. Aus der Sicht dieser Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen haben theologische Vorstellungen die Ungleichheit der Geschlechter heraufgeführt, die nur behoben werden kann, indem der Koran aus der Perspektive der Frauen neu gelesen wird.[2]

Dieser Beitrag schildert den Weg, wie Frauen die Initiative ergriffen haben, sich selbst des Korantextes zu bemächtigen. Sie taten das als Einzelne, wie etwa die Pakistanerinnen Riffat Hassan und Asma Barlas, oder mit männlichen Mitarbeitern, wie Zainah Anwar von der malaysischen Frauenorganisation *Malaysian Sisters in Islam* (SIS) oder Lily Zakiyah Munir vom indonesischen *Center for Pesantren and Democracy Studies* (CePDeS), das den Studenten in den *pesantren* (Koranschulen) die Frauen- und Menschenrechte stärker ins Bewusstsein rufen will. Indem sie die wichtige Aufgabe der Interpretation der heiligen Texte nicht länger Männern überlassen, verändern diese Frauen und Männer Schritt für Schritt die muslimischen Einstellungen gegenüber Frauen und die entsprechenden Denkmuster. Diese spezielle Übung drückt sich nicht nur auf der Ebene wissenschaftlicher Forschung aus, sondern wird auch im praktischen Einsatz für Frauenrechte und in der Entwicklungsarbeit umgesetzt.

Dass dieser Trend sich verstärkt, verdankt sich einer veränderten Realität: Frauen stehen heute weltweit Bildungsmöglichkeiten offen, die ihnen in früheren Zeiten verwehrt waren. Sogar die altehrwürdige Al-Azhar-Universität in Kairo lässt heute Frauen zum Studium zu. Das hat u.a. zur Folge, dass der Fachbereich

für Islamische und Arabische Studien in Dr. Souad Saleh einen weiblichen Dekan hat. Weiter befinden sich muslimische Länder wie Malaysia und Indonesien in einem rapiden Prozess der Modernisierung und Industrialisierung. Nach Ansicht von Zainah Anwar, der Geschäftsführerin der malaysischen Frauenorganisation *Sisters in Islam*, werden sich Frauen in diesen Ländern „nicht länger mit ihrem untergeordneten Status abfinden, auch dann nicht, wenn er religiös begründet wird. Die Frauen von heute werden es nicht akzeptieren, dass der Islam de facto Ungerechtigkeit und Misshandlung gegenüber der Hälfte der Menschheit fördert."[3]

Islamischer Feminismus?

Dass Frauen tendenziell immer stärker in den Bereich der Koranwissenschaften vordringen, hat auch zur einer Erscheinung geführt, die ganz allgemein „islamischer Feminismus" genannt wird. Mit „Feminismus" ist hier freilich nicht gemeint, dass diese Frauen die Welt durch die gleiche Brille sehen wie die westlichen Feministinnen. Die westlichen Ideen eines liberalen Feminismus führen nach ihrer Wahrnehmung zu Individualismus und Egoismus.[4] Vor allem die Vorstellung vom Individuum als einem „autonomen und auf sich selbst vertrauenden Subjekt" entspricht nicht dem Weltbild dieser muslimischen Feministinnen, da sie das Wohl der Gemeinschaft gegenüber eigenen Wünschen als vorrangig ansehen. Diese Frauen sind Feministinnen in dem Sinn, dass sie das weibliche Geschlecht von den Fesseln religiöser und kultureller Vorschriften befreien wollen und eine religiöse, soziale, wirtschaftliche und politische Gleichstellung mit Männern anstreben. Doch ihre Ziele und selbst ihre Glaubensüberzeugungen sind nicht einheitlich wie ein Monolith, und einige Frauen, die in dieser Bewegung aktiv mitmachen, vertreten sogar ultra-konservative Positionen.

Was diese Frauen, ob in ihrem Denken nun konservativ oder progressiv, untereinander verbindet, ist ihre tiefe Hingabe an den Islam. Sie berufen sich auf den Koran und seine Botschaft, die ihrer Auslegung zufolge den Auftrag hat, „den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen" (Sure 21,107) und die Menschen von jeglicher Unterdrückung und Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Rasse und Volkszugehörigkeit zu befreien (49,13). Die schärfste Waffe im Kampf, die Lebensverhältnisse von Frauen zu verbessern, ist für sie ihre Religion, da diese ihrer Interpretation zufolge Gerechtigkeit für alle und die Gleichberechtigung von Mann und Frau predigt (33,35).[5]

Der Koran

Was die Rechte und den Status von Frauen angeht, so enthält der Koran eine doppelte Botschaft. Eine Reihe von Versen betont die Gleichstellung der Geschlechter, vor allem, was die religiösen Pflichten angeht (Sure 33,35). Werden

sie erfüllt, so haben sowohl Männer wie Frauen Anspruch auf das Paradies (40,8). Auch lehrt der Koran, dass Frauen und Männer vom gleichen Geist (*nafs*) erschaffen wurden (4,1; 6,98; 7,189). Er erklärt, dass beide, Eva *und* Adam, vom Satan verführt wurden (7,20-22) und will damit sagen, man könne die Schuld an der „Ursünde" nicht allein Eva aufbürden. Ja, der Koran kennt überhaupt keine „Ursünde". Er spricht von den Ehegatten, dass sie füreinander „(wie) eine Bekleidung" (2,187) sein sollen und erkennt die mit der Geburt von Kindern verbundene Last, die die Frau zu tragen hat, durchaus an (46,15). Er gibt sogar Anweisungen zum Stillen des Kindes, bis es entwöhnt sei (2,233). Und er spricht Frauen in der Ehe grundsätzlich bestimmte Rechte zu und erlaubt ihnen, Finanzgeschäfte unabhängig vom Mann zu tätigen.

Doch diese egalitären Texte stehen neben anderen, wie zum Beispiel Sure 4,34, die nach der gängigen Interpretation Männern das Recht einräumt, ihre Frauen in Fällen von Widerspenstigkeit, Ungehorsam oder schlechtem Benehmen zu schlagen. Die einseitig männliche Interpretation dieses Verses hat zu schweren häuslichen Gewalttätigkeiten geführt. Im gleichen Vers finden wir den Satz, dass Männer für ihre Frauen verantwortlich bzw. ihre Beschützer (*qawwâmûn*) sind, weil Gott dem einen mehr als dem anderen gegeben habe und weil sie ihre Frauen mit ihrem Vermögen unterhalten. Die Debatten um diesen Vers haben gerade erst begonnen und werden meist als Hinweis auf männliche Überlegenheit über die Frau ausgelegt. Feministische Interpretationen beginnen jedoch, den traditionellen Sinn von *qawwâmûn* in Frage zu stellen und bieten alternative Bedeutungen an, so zum Beispiel dass dieses Wort lediglich auf die Tatsache hinweise, dass Männer für ihre Frauen sorgen sollten, während diese sich um die Kinder kümmern. Koranverse, die traditionell von einem einseitig männlichen Standpunkt her ausgelegt wurden, spiegeln sich auch in volkstümlichen - dem Propheten zugeschriebenen - Traditionen wider, wie zum Beispiel jenen, die behaupten, in die Hölle kämen viel mehr Frauen als Männer, und eine Frau habe nur halb soviel geistige Potenz wie ein Mann.

Neue Ansätze in der Koranauslegung

Der Prozess des Umdenkens mit Blick auf die Rollen und Rechte von Frauen im Islam setzte Ende des 19. Jahrhunderts an mehreren Orten in der muslimischen Welt ein. Die Bewegungen, die daraus entstanden, forderten die Abschaffung des Schleiers, der Segregation sowie der Polygamie und verlangten Schulbildung für Mädchen. Der ägyptische Islamgelehrte Muhammad 'Abduh (1849-1905) trieb die Debatte voran, indem er die unabhängige Untersuchung der religiösen Quellenschriften forderte, eine Methode, die *ijtihad* genannt wurde. Außerdem schlug er vor, die Lehrmeinungen der vier Gesetzesschulen, die *madhhabs*, und die Ergebnisse der *fiqh*, der Rechtswissenschaft, außer Acht zu lassen, da sie seiner Ansicht nach zu schwerfällig seien, um Änderungen herbeizuführen.

'Abduhs neue hermeneutische Methode wurde als „reformistisch" bzw. „moder-

nistisch" bezeichnet und entwickelte sich zu einer Alternative gegenüber den Methoden der traditionellen Gelehrten, welche die Lehrverfahren der islamischen Rechtswissenschaft anwandten. Diese rechtswissenschaftlichen Auffassungen waren von den Gebräuchen und Vorstellungen aus dem kulturellen Umfeld, das im Mittleren Osten während der Entstehungszeit des Islam vorherrschte, stark beeinflusst. In den ersten Jahrhunderten müssen wohl lokale Interpreten bestimmte Texte abgelehnt und anderen maßgebliche Geltung zugeschrieben haben. Brannon Wheeler macht in seiner Untersuchung *Applying the Canon in Islam* („Die Anwendung des Kanons im Islam") darauf aufmerksam, dass es bei diesem Prozess nicht immer auf den Text als solchen ankam, sondern auf die Autorität, die ihm von den Übermittlern des Rechtssystems und der religiösen Ordnung zugeschrieben wurde.

So hat Wheeler zum Beispiel festgestellt, dass die frühen Interpreten des Islams traditionelle Interpretationen manipulierten, um bestimmte Formen von Autorität zu etablieren.[6] Da die so entstehende Tradition auf pädagogischem Wege weitergegeben wurde, wurde die kanonische Autorität bestimmter Texte fest verankert.[7] Besonders dort, wo die Rolle der Frauen im Islam betroffen war, übergingen muslimische Gelehrte bisweilen die Weisungen des Korans, die von einer Gleichstellung der Geschlechter sprechen und bevorzugten stattdessen abwertende Aussagen über den Status und die Moralität der Frauen.

In vielen muslimischen Ländern mit Tendenzen zu einer islamistischen bzw. extremeren Interpretation des Islams scheint sich die Bevorzugung solch herabsetzender Texte verstärkt zu haben. So bemerkt Zainah Anwar: „Wo es etwa um die grundlegenden Freiheiten auf dem Gebiet der Frauenrechte geht, neigen die [extremistischen] religiösen Autoritäten oft dazu, die konservativste Meinung gesetzlich zu kodifizieren."[8]

Wie Frauen den Koran auslegen

Die Koranlektüre aus der Perspektive von Frauen hat somit eine zweifache Tagesordnung: sich erstens auf die egalitären Texte des Korans und der darauf bezogenen Quellen, wie zum Beispiel der Tradition (*Hadith*), zu konzentrieren und zweitens jene Lehrinhalte auszusondern, die über die *fiqh* und andere von lokalen Kulturen geprägten Quellen in den Islam eingedrungen sind; auch die *fiqh* muss daher neu interpretiert werden.

Die erste Übung ist die gängigste und wird von Gelehrten wie Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asma Barlas und Amina Wadud praktiziert. Sie wohnen zum größten Teil in westlichen Ländern, wo sie Meinungsfreiheit genießen. Die zweite ist weniger weit verbreitet, da sie ein umfassendes Wissen des islamischen Gesetzes und der islamischen Rechtswissenschaft voraussetzt. Beispiele für Männer und Frauen, die die islamische Rechtswissenschaft von jahrhundertealten kulturellen Überwucherungen zu befreien suchen, finden sich bis jetzt im Iran, in Indonesien und zu einem gewissen Grad in Malaysia.[9]

Eines der Ziele bei dieser Arbeit, islamische Denkstrukturen und die daraus entspringenden Vorschriften einer Analyse zu unterwerfen, besteht darin, die gesetzlichen Bestimmungen, vor allem im muslimischen Familienrecht, zu ändern. Dieses Recht beruht auf dem islamischen Gesetz und soll im Prinzip den Status muslimischer Frauen verbessern, enthält aber oft als restriktiv geltende Bestimmungen zum Scheidungsrecht der Frau, zum Sorgerecht für die Kinder und zu ihrer außerhäuslichen Bewegungsfreiheit. Mehrere muslimische Länder haben inzwischen Änderungen im Gesetz zum Schutz und zur Statusverbesserung der Frau vorgenommen: So wurde das Mindestalter für eine Eheschließung heraufgesetzt, und den Frauen wurden im Scheidungsfall größere Rechte zugesprochen. Doch solche Gesetzesänderungen müssen sich immer noch im vorgegebenen Rahmen lokaler Kulturen bewegen und im Einklang mit den Forderungen der dortigen religiösen Führungselite stehen. Eine Folge ist, dass die Vorschriften des Personenrechts bei der Diskussion um Geschlechtergleichheit und bei Neuinterpretation des Korans weiterhin ein zentrales Thema sind.

Fatima Mernissi

Fatima Mernissi aus Marokko und Riffat Hassan aus Pakistan gehören zu den ersten Wissenschaftlerinnen, die den Versuch unternahmen zu verstehen, wie es in den islamischen Quellenschriften zu frauenfeindlichen Aussagen gekommen ist. In ihrer Dissertation *The Veil and the Male Elite* („Der Schleier und die männliche Elite"), gefolgt von *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry* („Frauen und Islam: eine historische und theologische Untersuchung")[10], untersuchte Mernissi, auf welche Weise Koran und *Hadith* von einem patriarchalischen Diskurs beeinflusst wurden, der Frauen zu Bürgerinnen zweiter Klasse degradierte. Um zu begreifen, wie religiöse Lehrmeinungen manipuliert worden sind, benutzte sie die soziologische Analyse und deckte, während sie sorgfältig darauf achtete, sich nicht gegen die heiligen Texte zu stellen, die inneren gestaltgebenden Mechanismen muslimischer Gesellschaften auf, die in diesen Texten ihre Grundlage haben.

Die Autorin

Nelly van Doorn-Harder unterrichtete Islamstudien an der Duta Wacana Universität in Yogyakarta, Indonesien. Seit 1999 lehrt sie Weltreligionen an der Universität von Valparaiso, Indiana, USA. Seit 2004 arbeitet sie außerdem an der Freien Universität in Amsterdam als Vorsitzende des Programms für muslimisch-christlichen Dialog. Neben ihren Forschungen zum indonesischen Islam ist sie Spezialistin für das koptische Christentum. Veröffentlichungen u.a.: Contemporary Coptic Nuns (1995); Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today (mit Kari Vogt, 1997); Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an (Chicago 2006). Anschrift: 1805 Washington Street, Valparaiso, IN 46383, USA. E-Mail: haaften123@hotmail.com.

Intensiv widmete sich Mernissi den Tendenzen des Islamismus, der seit den achtziger Jahren Texte frauenfeindlicher Gelehrter vom 13. bis 19. Jahrhundert bevorzugte. Diese Texte führten zu einer zunehmend zwanghaften Beschäftigung

mit dem Körper und den sozialen Rollen von Frauen und bei einigen Islamisten zur Befürwortung der Polygamie und der Kinderehe.[11] Beim Thema der weiblichen Sexualität kam Mernissi zu dem Schluss, man fürchte nichts mehr als Unordnung und Chaos (*fitna*), wenn sich in der Gesellschaft die sexuelle Macht von Frauen durchsetzen würde.[12] Diese Furcht hat zu Segregation, Verschleierung und zu Freiheitsbeschränkungen für die Frau geführt. Nach Mernissis Ansicht hat gerade sie auch die Realität hervorgebracht, dass „die gesamte muslimische Gesellschaftsordnung als Angriff *gegen* wie als Schutz *vor* der alles zerreißenden Macht weiblicher Sexualität gewertet werden kann".[13]
Fatima Mernissis Arbeit hat für die muslimischen Geschlechterdiskurse den Boden bereitet. Sie hat viele Frauen und Männer dazu inspiriert, die koranischen Quellen mit neuen Augen zu lesen, und der vielleicht größte Sieg für die marokkanischen Frauen war die Revision des marokkanischen Personenstandsrechts im Jahr 2004, der sogenannten *mudawwanah*. Diese Reform wurde von König Muhammad VI. initiiert, der den marokkanischen Frauen den Weg zur Beteiligung in allen Bereichen des nationalen Lebens ebnen wollte. So wurde beispielsweise die Möglichkeit der Polygamie stark eingeschränkt. Ein Mann darf sich nur noch dann eine zweite Frau nehmen, wenn er Beweise für ausreichende finanzielle Mittel zum Unterhalt zweier Haushalte vorlegt und wenn die Ehe die offizielle Einwilligung der ersten Frau und eines Richters hat. Als Rechtfertigung dieser weitreichenden Gesetzesänderungen im marokkanischen Recht berief sich der König auf seine Befugnis zur Ausübung des sogenannten *ijtihad*.

Riffat Hassan

Riffat Hassan untersuchte in ihrem Werk mit Akribie die Kontroversen im Umfeld der *Hadith*-Literatur und deren Einfluss auf das Frauenbild. Sie konzentrierte sich dabei vor allem darauf, wie sich die Vorstellung herausbildete, dass die Frau aus der Rippe Adams geschaffen wurde und so schon mit einer inneren Gebrochenheit zur Welt kam.[14] Sie fand heraus, dass diese Lehrmeinungen sowie die Schuldzuweisung des Sündenfalls an Eva von der Schöpfungserzählung der Bibel in Gen 2,28-24 und ihrer weiteren Ausgestaltung in der jüdischen Tradition übernommen wurden, da sie im Koran nicht vorkommen. Ungeachtet dieses Sachverhalts schreiben, wie Riffat Hassan bemerkt, „viele muslimische Kommentatoren der Frau die Hauptverantwortung für den Sündenfall des Mannes zu".[15]
Ihre Forschungen zur Tradition und die in ihrem Umfeld entstandene Literatur veranlassten Hassan, sich ganz auf die religiösen Menschenrechte im Koran zu konzentrieren. Ihre Arbeit führte sie zu folgendem Schluss:

„Ich glaube, der Koran ist die Magna Charta der Menschenrechte und sein Anliegen besteht hauptsächlich darin, die Menschen von den Fesseln des Traditionalismus, der Autoritätshörigkeit (religiöser, politischer, wirtschaftlicher oder sonstiger Art), von Stammesstrukturen, Rassismus, Sexismus und Sklaverei und allem anderen zu befrei-

en, was den Menschen verbietet oder sie daran hindert, die ihnen aufgetragene Bestimmung nach der Lesart des Korans zu erfüllen, die in der klassischen Aussage verkörpert ist, ‚dass es bei deinem Herrn (schließlich alles) enden wird'" (53,42).[16]

Die Werke von Fatima Mernissi und Riffat Hassan bezeugen beide den Sachverhalt, dass die Suche nach Gerechtigkeit im Koran von unterschiedlichen Weltanschauungen ausgeht. Die hier engagierten Frauen und Männer schöpfen ihre Inspiration aus ganz verschiedenen Quellen, angefangen von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen bis hin zur islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*). Die Bewegung weitet sich immer mehr aus und greift nicht nur Frauenthemen, sondern auch andere Fragen auf, wie zum Beispiel Armut, Unterdrückung, demokratische Rechte und die Kinder- und Menschenrechte.

Neuinterpretation der *fiqh*

Anders als männliche Interpreten vor ihnen sind viele Wissenschaftlerinnen von persönlichen Erfahrungen motiviert. Fatima Mernissi erlebte den Mangel an Freiheit für Frauen, als sie in einem Harem aufwuchs; und Riffat Hassans Lebensentwurf änderte sich, als pakistanische Frauen, die unter neuen freiheitsbeschränkenden Gesetzen (den sogenannten *hudud*-Gesetzen) zu leiden hatten, sie darum baten, sich ihrer Sache anzuschließen. Indonesische Frauen, die an den Koranschulen (*pesantren*) studierten, machten ähnliche Erfahrungen, als ihnen klar wurde, welche Aussagen die an diesen Schulen gelehrten traditionellen *fiqh*-Texte über Frauen machten.
Einer dieser Texte stammt von Imam Nawawi (Muhammad Ibn Umar al-Bantani al-Jawy, 1813–1898), die dieser um 1874 verfasste: die *Kitab Uqud Al-Lujjain fi Bayan Huquq Al-Zaujain (Kitab Uqud:* Anmerkungen zur gegenseitigen Verantwortung der Ehegatten im Hinblick auf eine Klärung ihrer Rechte). Es war ein Text, der nach Ansicht des angesehenen religiösen Führers Bisri Mustofa, „ganz nach dem Geschmack des Mannes" war (*membuat lelaki besar kepala*).[17] Über die Pflichten einer Ehefrau heißt es da zum Beispiel:

„Eine Ehefrau sollte in der Gegenwart ihres Mannes stets zurückhaltend sein, seinem Befehl gehorchen, schweigen, wenn er spricht, aufstehen und ihn begrüßen, wenn er kommt und geht, sich zur Schlafenszeit mit Parfüm und Mundwäsche schön machen, in seiner Anwesenheit stets geschminkt sein, nicht aber, wenn er abwesend ist, seiner Ehre oder seinem Besitz keinen Schaden zufügen, seine Familie und Freunde achten, auch ein knappes Einkommen als groß ansehen, seine Annäherungen nie zurückweisen, selbst auf dem Rücken eines Kamels nicht, ohne seine Erlaubnis weder fasten noch ausgehen. Sollte sie eine der genannten Regeln übertreten, werden die Engel sie verfluchen, bis sie sich [ihres schlechten Benehmens] bewusst wird, [sie hat diesen Regeln zu gehorchen] selbst wenn ihr Ehemann sie missbraucht."[18]

Der Text stützt sich auf islamischen Vorschriften, die in Mekka im Umlauf waren und von Scheich al Nawawi im 19. Jahrhundert niedergeschrieben wurden, um seine beiden Frauen, die arbeiteten und den Unterhalt der Familie verdienten, über ihre Pflichten zu belehren.

In den meisten muslimischen Ländern ist der Mangel an religiöser Bildung die größte Herausforderung, mit der Frauen sich konfrontiert sehen. Seit den siebziger Jahren erwerben sich indonesische Frauen mit Verbindungen zur Organisation *Nahdlatul Ulama*, die über 40 Millionen indonesische Muslime repräsentiert, diese Bildung in den *pesantren* (Koranschulen). So waren sie gut gerüstet, sich den Männern bei der Interpretation des Korans und seiner Begleitliteratur zuzugesellen. Nachdem man die *Kitab Uqud* als das schädlichste Orientierungssystem für die in den Koranschulen ausgebildeten Frauen ausgemacht hatte, machte sich eine Gruppe aus Frauen und Männern daran, den Text in einer neuen Ausgabe mit Querverweisen zu koranischen Texten über Frauen herauszubringen. Sie konnten dabei deutlich machen, auf welche Weise deren Interpretation so frauenfeindlich werden konnte.[19] Die Neuausgabe des kommentierten Textes wurde in allen *pesantren* Indonesiens verteilt und ist ein Versuch, das Denken künftiger Generationen zu ändern.

Weltweite Auswirkungen

Die Tatsache, dass Frauen es unternehmen, den Koran selbst zu lesen, fand ein weltweites Echo. In einigen Ländern fallen die Auswirkungen deutlicher ins Auge als in anderen, doch langsam, aber sicher erwerben sich Frauen das erforderliche Fachwissen, um den Koran eigenständig zu interpretieren, und von dort führt kein Weg zurück. In dieser Landschaft, die sich neu vor uns auftut, erleben wir, wie Frauen die von männlichen geistlichen Autoritäten gesetzten Grenzen überschreiten. Vor allem heutzutage, da muslimische Gemeinschaften in westlichen Ländern Fuß gefasst haben, finden immer mehr Frauen Zugang zu Bildung und können aus der Redefreiheit und den staatlich verbürgten Möglichkeiten der Gleichberechtigung ihren Nutzen ziehen. Nicht länger kommt die maßgebliche Prägung des Islams allein aus den Kernländern im Mittleren Osten. Abdennur Prado, Sekretär der *Junta Islamica Catalana* brachte dieses Gefühl in seiner Ankündigung des internationalen Kongresses über den islamischen Feminismus in Barcelona im Oktober 2005 so zum Ausdruck:

„Im Kontext moderner Gesellschaften, wo die Medien ein so großes Gewicht haben, muss für pluralistische Ausdrucksformen des Islams ein Freiraum geschaffen werden. Einen anderen Standpunkt einzunehmen bedeutet den Bruch mit einem monolithisch einheitlichen Glauben, den die Fundamentalisten durchzusetzen suchen. Alternativen anzubieten, der Diskussion Freiräume zu geben und den Bruch mit patriarchalisch geprägten und einseitigen Denkmodellen zu erleichtern ist von großer Bedeutung."[20]

Auf sehr verschiedene Weise brechen Frauen männliche Autoritätsmuster auf. So rief zum Beispiel die in USA geborene, afroamerikanische Islamgelehrte Amina Wadud in der islamischen Welt einen regelrechten Tornado der Kritik und wütende Kommentare hervor, als sie am 18. März 2005 als Vorbeterin in Manhattan das Freitagsgebet für Männer *und* Frauen leitete. Einige bemerkten sofort, dass weder der Koran noch der *Hadith* es verbietet, dass Frauen beim gemeinsamen Gebet von Männern und Frauen die Leitung übernehmen. Und wenn eine Frau das erforderliche Wissen habe, um die Freitagspredigt zu halten, könne sie das tun.

Islamonline reagierte mit einer *fatwa* des konservativen religiösen Führers Yusuf Qaradawi, der erklärte, von einem solchen Akt habe man in der ganzen muslimischen Geschichte noch nie gehört. Im Wesentlichen beschränkte sich seine Argumentation auf den weiblichen Körper, „der mit seinen physischen Formen in Männern natürlich Instinkte hervorruft". Keines der Gegenargumente stützte sich auf den Koran.[21]

Die Wellen der Veränderung müssen freilich nicht gleich so hoch schlagen. Muslimische Frauen gehen in ihrer Interpretation islamischer Vorschriften von einem breiten Spektrum von Ansätzen aus. Doch kehren wir zur Dekanin Dr. Souad Saleh von der Al-Azhar-Universität in Kairo zurück! Obgleich Karrierefrau und prominente öffentliche Rednerin zu Fragen des Islams, besteht für sie die Pflicht einer Muslimin im Wesentlichen darin, „eine gewissenhafte Mutter und Hausfrau zu sein. Der muslimische Mann ist das Haupt der Familie und ihr Ernährer. Wenn eine Frau aber das Gefühl hat, sie könne eine Karriere mit ihrer ersten Pflicht als Mutter und Hausfrau verbinden, dann möge sie es tun."[22]

[1] Vgl. www.femininismeislamic.org/eng/.

[2] Zum Teil kann man den Inhalt dieses Beitrags in meinem demnächst erscheinenden Buch nachlesen: *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an,* Chicago 2006, sowie in meinem Artikel *Gender and Islam,* der in der Neuauflage der *Encyclopedia of Religion,* erscheinen wird.

[3] Zainah Anwar, *Gender Issues. New Directions of Islamic Thought and Practice: Exploring Issues of Equality and Plurality.* Referat, das auf der internationalen Konferenz *New Directions in Islamic Thinking* in Yogyakarta, 15.-17. Juni 2004 gehalten wurde.

[4] Vgl. zum Beispiel die Anmerkungen von Souad Saleh in ihrem Interview mit *Al-ahram Weekly,* 7. Oktober/2. November 2005, 27.

[5] Andere Verse im Koran, die ausdrücklich oder implizit die Gleichstellung von Männern und Frauen ansprechen, sind die Suren 9,71.72; 3,195; 4,124; 16,97; 40,40 und 48,5.6.

[6] Brannon Wheeler, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship,* New York 1996, 9.

[7] AaO., 2,3.

[8] Zainah Anwar, *Gender Issues,* aaO., 1 und 8.

[9] Zur hermeneutischen Arbeit im Iran vgl. Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran,* London/New York 1999; zu ähnlichen Ansätzen in Indonesien vgl. van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam,* aaO. Die Wichtigkeit einer Neuinterpretation der *fiqh* hebt u.a. hervor: Kecia Ali, *Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: the Necessity for*

Critical Engagement with Marriage and Divorce Law, in: Omid Safi (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003, 163-189.

[10] Mernissis erstes Buch wird immer noch als Klassiker betrachtet: *Beyond the Veil. Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington/Indianapiolis 1975, [2]1987. Andere berühmte Bücher von Mernissi sind *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading 1991; *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Oxford 1991. Ein weiteres einflussreiches Buch von Mernissi ist: *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London 1996.

[11] Vgl. Mernissi, *Women and Islam*, aaO., 88, 89.

[12] Vgl. zum Beispiel ihren Artikel *The Muslim Concept of Active Female Sexuality*, in: Pinar Ilkharacan (Hg.), Women and Sexuality in Muslim Societies, Istanbul 2000.

[13] AaO., 34.

[14] Riffat Hassan, *An Islamic Perspective*, in: Jeanne Becher (Hg.), Women, Religion and Sexuality, Genf 1991, 102.

[15] AaO., 104.

[16] Riffat Hassan, *Religious Human Rights in the Qur'an*, in: John Witte, Jr./Johan D.van der Vijver (Hg.), Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives, Den Haag 1996, 361-386, 361. Vgl. auch ihren Beitrag in: Gisela Webb (Hg.), *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, New York 2000.

[17] Forum Kajian Kitab Kuning (Hg.), *Waja Baru Relasi Suami-Istri. Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn* (Das neue Gesicht der Beziehung zwischen den Ehegatten. Über den Kitab Uqud), Yogyakarta 2001, X.

[18] Vgl. *Kitab 'Uqud al-Lujjain*, Surabaya 1985, 24.

[19] Das gesamte Unternehmen der Neubearbeitung des Textes kann in den Kapiteln 5 und 6 meines Buches *Women Shaping Islam*, aaO., nachgelesen werden.

[20] Vgl. *Gender Jihad*, veröffentlicht auf der Website des Kongresses: www.feminismeislamic.org/eng/.

[21] Vgl. u.a. Abdemur Prados Artikel *About the Friday Prayer led by Amina Wadud*, im Internet unter www.studying-islam.org/articeltext.aspx=955 und unter: www.webIslam.com.

[22] Vgl. *Al-Ahram Weekly*, 27. Oktober/2. November 2005, 27.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Aufgeklärte Interpretationen der Hadith-Literatur

Asma Afsaruddin

Als *Hadithen* werden die Aussprüche des Propheten Muhammad bezeichnet, und der *Hadith* ist nach dem Koran die zweite Quelle des Gesetzes und der Theologie im Islam. Anders als der Koran, der nach muslimischem Glauben den genauen Wortlaut dessen enthält, was Gott seinem Propheten offenbart hat, überliefert die Hadith-Literatur zum größten Teil nicht die exakten Worte Muhammads, sondern die mit ihnen intendierte Aussage. Das meiste aus dem Hadith ist zwei oder drei Jahrhunderte lang mündlich weitergegeben worden, ehe man es aufschrieb. Die berühmten sechs Bücher (arabisch: *al-kutub al-sitta*) wurden vom dritten bzw. neunten Jahrhundert an von al-Bukhari (gest. 870), Muslim b. al-Hajjaj (gest. 875), Ibn Maja (gest. 886), Abu Da'ud (gest. 888), al-Tirmidhi (gest. 892) und al-Nasa'i (gest. 915) verfasst. Diese Hadith-Sammlungen werden von den Sunniten als die maßgeblichen betrachtet, ein Prädikat, das ihnen deshalb zuteil wurde, weil ihre Verfasser, vor allem al-Bukhari und Muslim, die von ihnen gesammelten Hadith-Texte nach strengen Kriterien auf ihre Glaubwürdigkeit hin überprüft und die erfundenen von den echten Berichten getrennt haben. Die Kriterien, auf die sie sich dabei beriefen, hingen in der Regel mit der moralischen Integrität und dem intellektuellen Scharfsinn der Hadith-Überlieferer zusammen, deren Namen in den *isnad* erwähnt waren. Entsprechend dieser Wissenschaft oder Disziplin des Hadith (arabisch: *'Ilm al-Hadith*) entstanden drei Hauptkategorien von Hadithen: a) einwandfrei (arabisch: *sahih*) - die besten und verlässlichsten Hadithen, deren *isnad* die Namen zuverlässiger, gewissenhafter Überlieferer enthielten; b) gut (arabisch: *hasan*) - fast ebenso bewährt wie die *sahih*-Berichte, abgesehen von der Tatsache, dass ein oder mehrere Überlieferer eine leichte Charakterschwäche gehabt haben könnten; und c) schwach (arabisch: *da'if*) - wenn ein oder mehrere Überlieferer aufgrund eines charakterlichen Mangels und/oder eines schlechten Gedächtnisses in ihrem Erzählen als weniger zuverlässig beurteilt werden. Weitere Hadith-Klassifikationen basieren auf der Anzahl ihrer Überlieferer und ihrer Verbreitung, müssen uns jedoch hier nicht interessieren.

Die Schiiten haben ihre eigenen Sammlungen, die nicht nur Aussprüche des Propheten, sondern auch Aussagen der Imame, ihrer geistlichen Führer nach dem Tod des Propheten, enthalten. Dieser Artikel konzentriert sich auf die sunnitischen Interpretationen der Hadith-Literatur; schiitische Deutungen verdienen eine gesonderte Behandlung, die jedoch den Rahmen sprengen würde.[1]

Der vorliegende Artikel möchte einen kurzen Überblick über die prämodernen und modernen Interpretationen des Hadith geben, den Verbindungen unter ihnen auf den Grund gehen und einige Strömungen der Gegenwart beschreiben, die einen gewissen Ausblick auf die zukünftige Forschung und Entwicklung ermöglichen.

Vormoderne Interpretationen des Hadith

Der begrenzte Platz macht es unmöglich, dem Spektrum verschiedener Sichtweisen, die in der vormodernen Zeit zum Hadith und zu seiner Verwendung als gesetzlicher und theologischer Quellentext existierten, gerecht zu werden. Auf die Gefahr hin, die Dinge ein wenig zu vereinfachen, möchte ich die drei Hauptepochen in dieser Reihenfolge erörtern: a) die früheste Epoche der Frommen Vorfahren (arabisch: *al-salaf al-salih*); b) die klassische und die mittelalterliche Epoche; und c) die spätmittelalterliche Epoche.

a) Die Epoche der Frommen Vorfahren

Die meisten Berichte vermitteln den Eindruck, dass *Sunna* (die Bezeichnung für den „Brauch" und die „Praxis" des Propheten) zumindest in den ersten zwei Jahrhunderten des Islams der vorherrschende Begriff gewesen und von breiteren Schichten verwendet worden ist als in der späteren Periode. In dieser frühen Zeit bezeichnete Sunna neben der prophetischen Praxis außerdem auch die Praxis der Gefährten (arabisch: *al-Sahaba*). Deshalb liegen uns sehr frühe Zeugnisse zur Sunna des Propheten, aber auch zur Sunna der Rashidun, der „rechtmäßigen" Kalifen Abu Bakr, Omar und Othman und anderer vor. In diesem Zusammenhang war mit Sunna weniger eine spezifische Praxis oder Regel des Propheten oder seiner Gefährten als vielmehr ein moralisches Beispiel gemeint.[2] Als Zusatz oder Ergänzung zu der Bezeichnung Sunna finden wir in dieser frühen Periode den Begriff *'amal* oder „lebendige Tradition", und zwar vor allem in Bezug auf die Gefährten, die in Medina lebten und von denen man annahm, dass sie durch ihre gewissenhafte Nachahmung der Verhaltensweisen des Propheten Einzelheiten seiner Praktiken zuverlässig überliefert hatten.[3]

Mit der Zeit wurde jedoch diese weit gefasste Bedeutung der Sunna zunehmend eingeengt und schließlich auf die *sunnat Muhammad* (die Praktiken Muhammads) beschränkt, die schließlich in einem dem Propheten zugeschriebenen Text oder Ausspruch (Hadith) ihre offizielle Form erhielten. Diese Entwicklung lässt sich schon im Gesetzesdenken des ersten bzw. siebten Jahrhunderts beobachten, wo die Begriffe Hadith und *isnad* in einem religiös-technischen Sinn aufkommen. *Isnad* bezeichnet die Überlieferungskette eines Hadith, in der die Namen seiner Erzähler erfasst sind, während der tatsächliche Inhalt des Hadith als *matn* bekannt ist.

Das Bedürfnis, die Sunna als spezifische Aussagen des Propheten zu formulieren, scheint sich unter den Nachfolgern, das heißt den Muslimen der zweiten Genera-

tion entwickelt zu haben. Nach dem Tod der Gefährten waren die Kenntnis und Erinnerung der Aussprüche des Propheten für die nächste Generation seiner Anhänger nicht mehr so lebendig und unmittelbar.[4] Deshalb beauftragte einer der berühmtesten Nachfolger, der Omaijadenkalif Omar b. 'Abd al-'Aziz (gest. 101), Abu Bakr al-Ansari und andere Gelehrte damit, „zu sehen, was da ist von dem Hadith des Apostels und seiner Sunna"[5]. Zu diesem Zeitpunkt wird Hadith bereits in der technischen Bedeutung eines bestimmten, dem Propheten zugeschriebenen Ausspruchs verwendet und damit von dem weiter gefassten Begriff der Sunna unterschieden, der sich auf die Gesamtheit seiner Handlungen bezieht.

b) Die klassische und die mittelalterliche Periode

Zur Zeit der dritten Generation muslimischer Gelehrter trugen die frühen Juristen Malik b. Anas (gest. 796) und al-Shafi'i (gest. 802) das Meiste dazu bei, diese schwierigen Begriffe zu präzisieren und die Verwendbarkeit der Hadithen und der Sunna als gesetzliche Quellentexte genau zu erläutern. Malik, der Gründer und Namensgeber der Maliki-Gesetzesschule, ist der Verfasser von *al-Muwatta* („Der gut ausgetretene Pfad"), einer Sammlung vorwiegend gesetzlicher Hadithen, die allgemein als hervorragend gilt. Einige Gelehrte neigten sogar dazu, sie anstelle von Ibn Majas *Sunan* zu den sechs maßgeblichen Hadithen-Sammlungen zu zählen. Für Malik bestand die Bedeutung eines Hadith nicht darin, dass er eine bestimmte gesetzliche Regelung liefert, sondern dass er Hinweise darauf gibt, wie solche Regelungen angewandt werden sollen. Außerdem stützte er sich als Grundlage für gesetzliche Regelungen in beträchtlichem Umfang auf die lebendige Tradition oder die Praktiken der Menschen von Medina (arabisch: *'amal*), von denen man glaubte, dass sie auf der Sunna des Propheten basierten.[6]

Maliks Schüler al-Shafi'i bestand jedoch darauf, dass die Sunna nur dann als Quelle für gesetzliche Regelungen dienen könnte, wenn sie in einem Hadith kodifiziert sei. Hadith-Texte stellten die Textgrundlage für rechtliche Entscheidungen dar. Des Weiteren vertrat al-Shafi'i die Ansicht, dass der Konsens muslimischer Gelehrter, so umfassend er auch sein mochte, nicht ausreiche, um eine gesetzliche Regelung zu schaffen, wenn diese nicht durch einen bestimmten Hadith belegt werden könne. Diese von al-Shafi'i entwickelte Methodik der Gesetzgebung erwies sich über lange Zeit und bis heute als sehr einflussreich, und das trotz der Tatsache, dass die Shafi'i-Gesetzesschule heute,

Die Autorin

Asma Afsaruddin promovierte 1993 im Fach Nahoststudien an der John-Hopkins-Universtät und ist außerordentliche Professorin für arabische und islamische Studien an der Universität von Notre Dame, Indiana/USA. Zu ihren Fachgebieten zählen das religiöse und politische Denken im Islam, Koran- und Hadith-Studien sowie islamische Geistesgeschichte. Veröffentlichungen u.a.: Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership (Leiden 2002); Hermeneutics and Honor: Negotiation of Female „Public" Space in Islamic/ate Societies (als Herausgeberin, Cambridge, Mass.1999); Humanism, Culture, and Language in the Near East (als Mitherausgeberin, Winona Lake, Ind. 1997). Anschrift: University of Notre Dame, 341 Decio Faculty Hall, Notre Dame, Indiana, USA. E-Mail: Asma.Afsaruddin.1@nd.edu.

nachdem sie unter den Ottomanen gegenüber der Hanafi-Schule an Boden verloren hat, weit weniger dominant ist als früher.[7]
Während die Hadithen seit dem zweiten bzw. achten Jahrhundert allgemein unter Juristen und Gelehrten als gesetzliche Quellentexte anerkannt wurden, gab es eine frühe Gruppe von Gelehrten, die sich dieser Entwicklung entgegenstellten. Die Mu'tazila, die üblicherweise als scholastische oder rationalistische Theologen beschrieben werden, nahmen gegenüber der Authentizität und damit der Glaubwürdigkeit der Hadithen als Quellentexte für gesetzliche oder theologische Dialektik eine höchst skeptische Haltung ein.[8] Einige der Kritikpunkte, die sie gegenüber den Hadith-Gelehrten (arabisch: *muhaddithun*) geltend machten, wirken auf uns vielleicht erstaunlich modern. Ein Beispiel für einen dieser kritischen Mu'tazila ist Amr b. Bahr al-Jahiz (gest. 869), der berühmte Universalgelehrte des dritten bzw. neunten Jahrhunderts. Er kritisierte die Verwendung bestimmter „Lobberichte" (*fada'il* oder *manaqib*), deren Texte eindeutig tendenziös und widersprüchlich waren, wie etwa die Argumentationen der Sunni-Shi'i-Dialektik. Diese Dialektik befasste sich mit der Frage, ob Abu Bakr (der erste Kalif) oder 'Ali (der vierte Kalif) besser für die Position des Führers der Gemeinschaft geeignet war. In den folgenden Bemerkungen, die er an seine Shi'i-Gesprächspartner richtet, verleiht er seiner Verzweiflung über die Tatsache Ausdruck, dass beide Seiten gleichermaßen in der Lage sind, Berichte zu verfassen, die das Recht des einen bestätigen, über den anderen zu herrschen:

„Wenn das, was ihr über die herausragenden Eigenschaften von 'Ali erzählt, und das, was sie über die herausragenden Eigenschaften von Abu Bakr erzählen, wahr ist, dann ist Abu Bakr herausragender als 'Ali und 'Ali herausragender als Abu Bakr. Das ist ein Widerspruch, doch die Wahrheit ist niemals widersprüchlich. Das beweist, dass der Prophet, Gottes Segen und Friede mögen mit ihm sein, von diesem nicht gesprochen oder jenes nicht erwähnt hat, denn wenn ein Bericht auf allgemeine Weise erscheint und sich auf die Überlegenheit von Abu Bakr und gleichzeitig auf die Überlegenheit von 'Ali bezieht, dann ist er zu nichts nütze außer zu dem, was wir schon gesagt haben, dass nämlich der Prophet, Friede und Segen mögen mit ihm sein, einen der beiden Aussprüche getan hat, was vielleicht belegt werden kann, und den anderen [Ausspruch] nicht; dass dieser [sc. der andere] vielmehr von Menschen erfunden und von den Überlieferern des biographischen Materials erdichtet worden ist."[9]

Sodann postuliert al-Jahiz, dass in anderen Quellen wie etwa historischen Berichten, biographischen Erzählungen und sogar in der frühen Dichtung nach einem unabhängigen Beleg für die Glaubwürdigkeit solcher Lobestexte gesucht werden muss. Seine Auffassung, dass die Wahrheit der Bestätigung (*tathabbut*) bedarf, gründet sich auf „das Bedürfnis des Menschen, diese Welt der Vernunft und Harmonie zu erforschen, die Gott ihm zu seiner Verfügung und Belehrung gegeben hat [...]".[10] Eine solche vernunftgemäße Untersuchung macht es möglich, auf die ausgefeilten Kriterien zu verzichten, die die Hadith-Gelehrten erdacht hatten, um die Glaubwürdigkeit von Berichten festzustellen. Wie andere Mu'tazili-Ge-

lehrte verließ sich auch al-Jahiz nicht übermäßig auf die Kategorien der Wissensorganisation, die die Hadith-Gelehrten entwickelt hatten. Er war eher an den Begriffen des Möglichen (*al-ja'iz*) und des Unmöglichen (*al-mumtanic*) interessiert - und daran, Berichte aufgrund ihrer inneren Widersprüchlichkeit und Unwahrscheinlichkeit zurückzuweisen.[11] Wenn es darum ging, die Glaubwürdigkeit von Überlieferungen zu bestimmen, war die Übereinstimmung mit den historischen Fakten für al-Jahiz ein weitaus wichtigeres Kriterium als die traditionelle *isnad*-Kritik.

Darüber hinaus vertrat al-Jahiz die Ansicht, dass engstirnige Streitereien um die Bedeutungen des Wortlauts bestimmter Berichte daraus resultierten, dass die späteren Generationen die historischen Umstände der prophetischen Aussagen (arabisch: *asbab wurud al-hadith*) nicht mehr gekannt und deshalb aus einer eher situationsbezogenen Äußerung eine allgemeine Bedeutung abgeleitet hätten. Dies führte leicht zu einer falschen Anwendung gesetzlicher Regelungen.[12] Die grundsätzliche Skepsis der Mu'tazila gegenüber dem Hadith erlebte unter einigen modernistischen Muslimen eine Renaissance, von der weiter unten noch die Rede sein wird.

c) Die spätmittelalterliche Periode

Seit die Mu'tazila nach dem zwölften Jahrhundert an Bedeutung verloren, setzte sich unter den Gelehrten eine recht konservative Einstellung zum Hadith durch, die bis heute anhält. Im Allgemeinen ging die Tendenz dahin, alle Hadithen als zuverlässig zu akzeptieren, die in den beiden *sahih*-Sammlungen von al-Bukhari und insbesondere von Muslim enthalten sind und deren Inhalt für die Gläubigen des Islams normativen Charakter hat. Die vorherrschende Überzeugung ist die, dass die notwendige Arbeit des Aussiebens und Auswertens der Hadithen bereits mit großer Sorgfalt von untadeligen Gelehrten geleistet worden ist. Es ist also nicht erforderlich, diese erneut einer kritischen Prüfung zu unterziehen und damit die Integrität von Gelehrten wie al-Bukhari und Muslim in Zweifel zu ziehen. Nach Ansicht der traditionalistischsten *ulama* sollte ein Hadith, der einmal von bedeutenden Gelehrten übereinstimmend als „einwandfrei" beurteilt und anerkannt worden ist, von gläubigen Muslimen auch als solcher akzeptiert werden. Und tatsächlich wurde ein einmal überprüfter, einwandfreier Hadith in der Folgezeit als offenbarte Quelle betrachtet, die nur dem Koran an Bedeutung nachstand.

Eine wichtige Stimme unter denen, die im 14. Jahrhundert eine andere Meinung vertraten, war die des berühmten Historikers Ibn Khaldun (gest. 1382), der bemerkte:

„Geschichtsschreiber, [Koran-]Ausleger und führende Überlieferer haben sich oft geirrt, wenn sie [die Echtheit bestimmter] Berichte und Ereignisse anerkannt haben. Das liegt daran, dass sie sich nur auf die Überlieferung verlassen haben, ob sie nun von Wert oder wertlos war. Sie haben [diese Berichte] nicht [sorgfältig] im Licht der [grundlegenden] Prinzipien [historischer Analyse] betrachtet oder die Berichte miteinander vergli-

chen oder sie entsprechend den Maßstäben der Weisheit untersucht oder die Natur der Dinge erkundet."[13]

Dennoch hat man sich, wenn auch weniger kritisch, mit den Inhalten der Hadith auseinandergesetzt. Vor allem, wenn man es mit falschen oder wahrscheinlich falschen Berichten wie den *fada'il* („Lob") zu tun hatte, griff man zum Mittel der Textanalyse. Die Forderung, in solchen Fällen Textkritik zu betreiben, geht möglicherweise auf die folgende Aussage des Gelehrten al-Suyuti (gest. 911 bzw. 1505) zurück: „Wenn du einen Hadith findest, der der Vernunft oder dem, was sich als korrekter Bericht durchgesetzt hat, oder den anerkannten Prinzipien widerspricht, dann solltest du wissen, dass er erfunden ist."[14] Als Antwort auf die Frage, ob die Fehlerhaftigkeit eines Hadith auch ohne *isnad*-Kritik erkannt werden kann, preist der berühmte Hanbali-Gelehrte Ibn Qayyim al-Jawziyya (gest. 751 bzw. 1350) die weitreichende Bedeutung (*'azim al-qadr*) dieses Problems und stellt sodann fest, dass dies für einen Gelehrten möglich ist, der neben einer gründlichen Kenntnis und langjährigen Vertrautheit mit den Hadithen (die, was ihre Zuverlässigkeit betrifft, in ihm eine Art „sechsten Sinn" [*dhawq*] erzeugen) auch ein fundiertes Wissen hinsichtlich der biographischen Einzelheiten im Leben des Propheten, seiner Verhaltensweisen und seiner Sprache besitzt und zu beurteilen vermag, was ihm glaubhaft zugeschrieben werden kann und was nicht.[15] Der Wahrheitsgehalt war demzufolge in der prämodernen Periode zwar kein kontinuierlicher, aber doch ein wichtiger Aspekt in der Gesamtbeurteilung der Texte verschiedenartiger Berichte.

Modernistische und reformerische Einstellungen zum Hadith

Eine höchst kritische und sogar skeptische Einstellung zum Hadith entwickelte sich im neunzehnten Jahrhundert unter dem Einfluss einer Anzahl von reformerischen und modernistischen muslimischen Gelehrten und war gewissermaßen die Konsequenz der durch die europäische Kolonialisierung bedingten Schwächung weiter Teile der islamischen Welt. Die kolonialen und postkolonialen Gegebenheiten haben unter gebildeten Muslimen eine große Welle der Gewissenserforschung und kritischen Neubewertung ihres intellektuellen Erbes ausgelöst. Unter diesen Gelehrten des 19. Jahrhunderts ragte vor allem der ägyptische Theologe Muhammad 'Abduh (gest. 1905) heraus. Er war ein brillanter Gelehrter, Schüler eines weiteren bahnbrechenden Reformers, Jamal al-Din al-Afghani (gest. 1897), und Rektor der berühmten al-Azhar-Universität in Kairo, Ägypten. 'Abduh ermutigte die Muslime, ihre frühere Tradition der kritischen Forschung wiederaufleben zu lassen und sie, *inter alia,* auf die Hadith-Literatur anzuwenden. Bis zu einem gewissen Grad von der früheren Skepsis der Mu'tazila gegenüber dem Hadith beeinflusst, rief er sogar dazu auf, wenn nötig auch die Glaubwürdigkeit einwandfreier Berichte in Frage zu stellen, denn, so betonte er, dies seien Katego-

rien, die von fehlbaren Menschen geschaffen worden seien und demzufolge auf der Grundlage rationaler Kriterien neu bewertet werden müssten. Seiner Ansicht nach hatte die weit verbreitete Akzeptanz fehlerhafter Hadithen dazu beigetragen, dass Muslime nichtislamische Praktiken übernommen hatten, dass ihre Glaubensüberzeugungen korrumpiert worden waren und Uneinigkeit unter ihnen herrschte.[16] Erwartungsgemäß waren solche Positionen zu seiner Zeit heftig umstritten, und sein Projekt kam nie wirklich in Gang. Dennoch hat 'Abduh den Boden für ein Reformunterfangen bereitet, das von Modernisten des darauf folgenden Jahrhunderts zumindest hier und da wieder aufgegriffen werden sollte.

Wohl der bedeutendste unter den Modernisten des 20. Jahrhunderts ist Fazlur Rahman (gest. 1988), der zunächst Professor für Islamstudien und dann bis zu seinem Tod Harold-H.-Swift-Distinguished-Service-Professor an der Universität von Chicago war. Rahmans Ansichten zur Hadith-Literatur waren in vieler Hinsicht eine Weiterführung der von 'Abduh vertretenen Positionen. Wie dieser drängte er Muslime dazu, nach gebührender Prüfung ihrer Herkunft und Zuverlässigkeit kritischer mit den Hadithen umzugehen und sich nicht einfach an das traditionelle Klassifikationssystem zu halten. Er betonte ferner, dass die Hadith-Kritik sich anders als in der mittelalterlichen Periode nicht ausschließlich auf die *isnad*-Kritik konzentrieren solle und dass die Texte (*mutun*) der Hadithen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen seien. Selbst wenn die *isnad* und bestimmte Hadithen fehlerhaft seien, so seine Argumentation, könnte ihr Inhalt für manche Gegenwartsthemen von Belang und damit noch immer nützlich sein.[17] Rahman glaubte fest daran, dass eine richtig verstandene Kritik des Hadith zu einem „frischen Denken über den Islam" führen würde.[18]

Perspektiven für die Zukunft

Modernistische und reformerische Gelehrte verschiedener Richtungen setzen heute die von ihren Vorgängern begonnene methodologische und textliche Kritik fort. Neben der *isnad*-Kritik beruht ihre Methodologie in weiten Teilen auf einer kritischen Untersuchung der Texte mit dem Ziel, ihren Wahrheitsgehalt und ihre Historizität zu überprüfen. Wenn die Texte bestimmter Hadithen von Koranvorschriften abweichen, neigen die Modernisten dazu, die Hadithen zugunsten der entsprechenden Koranverse außer Acht zu lassen. Dies wird vor allem in den Diskussionen um die *hudud*-Strafen deutlich, die größtenteils aus dem Hadith abgeleitet sind und in manchen Fällen den Regelungen des Korans widersprechen. So weisen Modernisten darauf hin, dass die Steinigung oder andere Formen der Todesstrafe im Koran gar nicht erwähnt werden, sondern nur aus der Hadith-Literatur stammen - eine Tatsache, die dafür spricht, die *hudud*-Gesetze zu überdenken.[19] Diskriminierende Haltungen gegenüber Frauen gehen zum Teil auf Hadithen zurück, die beschreiben, wie Eva (arabisch: *Hawwa'*) aus Adams Rippe geschaffen und demzufolge mit einer wesensmäßig „krummen" Natur versehen worden sei. Andere Berichte, die vor allem in der exegetischen Literatur erwähnt

werden, werfen Eva vor, dass sie die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies verursacht habe. In beiden Fällen weichen diese Berichte völlig vom Korantext ab, denn dieser erwähnt weder Adams Rippe noch deren grundlegende Bedeutung für die Bildung der weiblichen Natur. Überdies gibt der Koran entweder beiden, also Adam und seiner Frau gleichermaßen (Sure 2,30-39; Sure 7,11-27), oder Adam allein die Schuld am Sündenfall (Sure 20,115-124) und stellt an keiner Stelle Eva als die allein Schuldige an diesem Geschehen dar. Dennoch waren die Berichte, die Eva dafür verantwortlich machten, selbst dann, wenn ihre Zuverlässigkeit fragwürdig und der biblische Einfluss unverkennbar war, bei den meisten spätmittelalterlichen männlichen Exegeten beliebter als die Koranüberlieferungen, denn sie entsprachen viel eher dem Lebensgefühl ihrer damaligen patriarchalischen Gesellschaften.[20]

Im Allgemeinen sprechen sich Modernisten und Reformer dafür aus, einen Großteil der Hadith-Literatur neu zu bewerten und den Koran stärker in den Vordergrund zu stellen, um auf diese Weise der Frauenfeindlichkeit und den Menschenrechtsverletzungen entgegenzuwirken, zu denen die unkritische Übernahme einzelner Hadithen häufig geführt hat.[21] Ebenso setzt man sich mit vereinten Kräften dafür ein, den vor al-Shafi'i üblichen ganzheitlichen Sunna-Begriff wiederzubeleben, der das Handeln und das Sprechen des Propheten umfasste. So könnten sich beispielsweise muslimische Männer an der in zahlreichen biographischen Quellen belegten Tatsache ein Beispiel nehmen, dass der Prophet Muhammad geschiedenen oder verwitweten Frauen mittleren Alters häusliche oder eheliche Pflichten übertrug, auch wenn diese Verhaltensweise vielleicht nicht durch untadelig dokumentierte Hadithen bestätigt wird, die die Übernahme solcher Praktiken empfehlen. Außerdem gibt es ein verstärktes Interesse daran, die „Ursachen für das Aufkommen von Hadithen" zu untersuchen, wie al-Jahiz es im dritten bzw. neunten Jahrhundert empfohlen hatte, weil die Erforschung der historischen Herkunft eines Hadith viele Rückschlüsse auf den normativen Stellenwert seiner Texte zulässt.[22] Der brillante Rechtsgelehrte des 14. Jahrhunderts, Abu Ishaq al-Shatibi (gest. 790 bzw. 1388), der unter Modernisten sehr geschätzt wird, betonte, dass „kein einzelner Text aus sich heraus absolute Beweiskraft haben kann, wenn er nicht im Licht seines historischen Hintergrunds und der gesamten relevanten Lehre des Korans und der Sunna verstanden wird".[23]

Diese Perspektiven der aktuellen wissenschaftlichen Forschung und Kritik lassen im Hinblick auf die Zukunft der Hadith-Studien einen vorsichtigen Optimismus zu. Da sich eine beträchtliche Menge von muslimischen Gelehrten derzeit damit befasst, verspricht dieses Unterfangen höchst nützliche Resultate mit möglicherweise erstaunlichen Auswirkungen auf die Umgestaltung des islamischen Denkens und der islamischen Gesellschaften.

[1] Ein Vergleich des sunnitischen und des schiitischen Gebrauchs einer ausgewählten Gruppe von Hadithen als Belegtexte vor allem in der Debatte um die rechtmäßige Führung der muslimischen Gemeinschaft findet sich in meinem Buch *Excellence and Precedence*, Leiden 2002, 197-228.

[2] Vgl. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge 1997, 12.

[3] Vgl. Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta and Madinan 'Amal*, Surrey/GB 1999.

[4] Vgl. Hallaq, aaO., 14.

[5] Vgl. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1972, 2:26.

[6] Mehr dazu bei Dutton, aaO., pass.; vgl. auch Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge/GB 1991, 283-296.

[7] Eine allgemeine Einführung in das Leben dieses Rechtsgelehrten findet sich in: al-Shafi'i, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, Baltimore 1961, Einleitung.

[8] Zu dieser Tendenz der Mu'tazila vgl. Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1953, 258f; 'Abd al-Majid, *al-Ittijahat al-fiqhiyya 'inda ashab al-Hadith*, Kairo 1979, 94.

[9] Al-Jahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, hg. von 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo 1955, 37f.

[10] Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, 104f.

[11] Vgl. sein *Kitab al-Hayawan*, hg. von 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo [9]1965, 238f; Khalidi, aaO., 106f.

[12] Al-Jahiz, *'Uthmaniyya*, aaO., 158f.

[13] Ibn Khaldun, *al-Muqaddima*, Beirut undatiert, 9f; zitiert nach: Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, 110.

[14] Al-Suyuti, *Tadrib al-rawi*, Kairo 1307 bzw. 1889, 100; Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, hg. von Abdal Hakim Murad, Cambridge/GB 1993, 113.

[15] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Manar al-munif al-sahih wa-'l-da'if*, hg. von Abd al-Fattah Abu Ghudda, Aleppo 1390 bzw. 1970.

[16] Vgl. Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad/Pakistan 1982, 67.102f; David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York 1990, 31. Eine umfassendere Einführung in das Denken und die Vorgehensweise 'Abduhs und seines Mentors al-Afghani findet sich bei: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge/GB 1983, 103-244.

[17] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, Kapitel 2.

[18] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982, 147.

[19] Vgl. z.B. Mohamed Talbi, *Religious Liberty*, in: Charles Kurzman (Hg.), Liberal Islam: A Sourcebook, Oxford 1998, 161-168.

[20] Zu dieser faszinierenden Diskussion vgl. Barbara Freyer Stowasser, *The Chapter of Eve*, in: dies., Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation, Oxford 1994, 25-38.

[21] Vgl. z.B. Abou el Fadl, aaO., passim; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading/Mass. 1991.

[22] Vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel *Asbab Wurud al-Hadith: Historicizing the Speech of the Prophet Muhammad* (eine Kurzfassung findet sich unter www.yale.edu/cir/2003/afsaruddinpaper.doc).

[23] Rahman, *Islam and Modernity*, aaO., 25.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Der türkische Islam im Dialog mit der modernen Gesellschaft

Die neo-sufistische Spiritualität der Gülen-Bewegung

Thomas Michel

I. Das Bedürfnis nach einer Spiritualität für die heutige Zeit

Das Interesse am Gedankengut des türkischen Gelehrten und Denkers Fethullah Gülen, das in den letzten Jahren in Europa wie in Nordamerika wach wurde, bedarf einer Erklärung. Mehrere amerikanische Universitäten wie Georgetown und Rice hielten wissenschaftliche Seminare ab, um sein Denken in seinen verschiedenen Facetten zu untersuchen. Allein in den Niederlanden richteten mindestens vier Universitäten (Nijmegen, Tilburg, Erasmus in Rotterdam und Amsterdam) Seminare zum Thema „Vorboten des Friedens" aus, auf denen die Ansichten von Gülen und seiner Bewegung eine herausragende Rolle spielten.

Mehrere Faktoren trugen zu diesem Interesse bei. Zum einen halten Menschen, die sich von der materialistischen und konsumorientierten Lebensweise unserer Zeit belastet fühlen, nach einer Spiritualität Ausschau, die einen Weg zu einer authentischen und sinnvollen Lebensführung aufzeigt, und viele entdecken eine solche Spiritualität in den Schriften und der Bewegung von Fethullah Gülen. Zum andern finden Muslime, die nach einem Weg suchen, um ihren islamischen Glauben in der heutigen Situation zu leben und für die Umgestaltung der Gesellschaft einen positiven Beitrag zu leisten, in der Bewegung eine konstruktive Auslegung der Lehren des Korans, die auf gute Taten und den Dienst an der Menschheit großen Wert legen. Und schließlich treffen Nichtmuslime, die nach muslimischen Partnern suchen, mit denen sie zusammen leben und arbeiten, Ideen austauschen und Freundschaften schließen können, in der Gülen-Bewegung auf ethisch interessierte Menschen, die einer Zusammenarbeit beim Aufbau pluralistischer Gesellschaften und einem Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung aufgeschlossen gegenüberstehen. In diesem Beitrag werde ich mich ganz auf die sufismusorientierte Spiritualität von Fethullah Gülen einlassen, die dieser seinen Anhängern empfiehlt.

Eine Umfrage unter Europäern stellte kürzlich bei den Befragten ein schwindendes Interesse an „Religion", zugleich aber ein entsprechend wachsendes Interesse an „Spiritualität" fest. Auf den ersten Blick erscheint das in sich unstimmig, doch es spiegelt eine weit verbreitete und typisch moderne Einstellung wider. Wenn Menschen ihr Desinteresse an „Religion" zum Ausdruck bringen, dann

beziehen sie sich meiner Meinung nach auf das traditionelle Ritual, das sie, vielleicht aufgrund unglückseliger Kindheitserinnerungen, als farblos, formelhaft und moralisierend, aber ohne tieferen Gehalt ansehen. Umgekehrt spiegelt sich in ihrem Interesse an „Spiritualität" das tief empfundene Bedürfnis wider, mit irgendeiner Form des Göttlichen in ihrem Leben in Kontakt zu treten. Eine rein positivistische Lebenseinstellung lässt sie unbefriedigt und so begeben sie sich auf die Suche nach einer Transzendenz, die sie innerlich berührt, nach Einsichten, die außerhalb des geschlossenen Zirkels der modernen Gesellschaft und Kultur ihren Ursprung haben, sowie nach einer spirituellen Disziplin, die ihnen hilft, auf dem Weg zu tieferer Reife und innerer Umwandlung voranzukommen.

Einige sehen im Sufismus, der allgemein akzeptierten Bezeichnung für die mystische Tradition des Islams, die Quelle für eine solch geistige Nahrung. Der Sufismus ist keine einzelne, klar umschriebene Bewegung, sondern ein Netzwerk von Ideen und Praktiken, die in innerer Beziehung zueinander stehen, mit dem Ziel, die Botschaft des Korans tiefer zu verstehen und treu zu befolgen. Wissenschaftler und selbst Sufis, die den Sufismus kurz und knapp zu definieren versuchen, greifen zwangsläufig gewisse, von einigen Sufis in bestimmten geschichtlichen Perioden hervorgehobene Elemente heraus, während sie zugleich andere Merkmale, die in ihre Definition nicht hineinpassen oder ihr vielleicht sogar widersprechen, unberücksichtigt lassen oder zu beschönigen suchen.[1]

Für einige ist ein *einfaches und asketisches* Leben der Schlüssel zu einem unverfälschten Leben nach dem Islam. Andere heben als zentralen Gedanken die *Liebe* hervor und verstehen unter Sufismus den Weg, der sie zur Liebesvereinigung mit Gott, dem Geliebten, führt. Wieder andere sehen im Sufismus einen Pfad des *Willens,* auf dem der Gläubige durch Konzentration auf tugendhaftes und sittlich gutes Handeln zur Einheit des Willens mit Gott gelangt, einen Zustand, in dem der Mystiker einzig und allein Gottes Willen zu erfüllen sucht. Viele Mystiker sehen den Weg vornehmlich als Zugang zu intuitiver *Erkenntnis,* auf dem sie sich der ewigen Wahrheit, der immerwährenden Weisheit des Herzens als der einzig sicheren Quelle wahrer Einsicht bewusst werden. Wieder andere bekräftigen *die Einheit allen Seins,* so dass der mystische Pfad von seinem Wesen her und psychologisch gesehen eine wachsende Verinnerlichung darstellt, wo dem Gläubigen bewusst wird, dass er selbst und alles, was den Kosmos ausmacht, lediglich eine vorübergehende Manifestation des All-Einen ist, des einzig existierenden Seins. Einige Sufis heben eine außerordentliche mystische *Erfahrung* hervor, die in ekstatischen Zuständen, in Äußerungen der Inspiration, in Visionen und Träumen zum Ausdruck kommt; für andere ist der Weg eine kontemplative *Pilgerschaft* zu Gott, der in der schweigenden Tiefe ihres Herzens wohnt und für wieder andere ist es ein Weg, sich im *Dienst* für die Menschheit zu engagieren.

II. Fethullah Gülen und der Sufismus

Wer mit der Lebensgeschichte von Fethullah Gülen nicht vertraut ist, kann eine Menge über ihn, seine Schriften und seine Bewegung auf einigen Internetseiten erfahren, die gut den jeweiligen Stand angeben.[2] In meinem Artikel über Gülen als Erzieher[3] gehe ich kurz den Ursprüngen der Bewegung nach, die mit seinem Namen verknüpft ist. 1941 in der Osttürkei geboren, absolvierte er seine religiösen Studien in einer höheren Bildungsstätte (*madrasa*) in Erzurum und nahm 1958 eine Predigertätigkeit auf. Die Bewegung entstand einige Jahre später in den sechziger Jahren in Izmir unter einer kleinen Gruppe gleichgesinnter Erzieher und Studenten, und von diesem Kern aus ist sie immer stärker angewachsen. Schätzungen zufolge umfasst sie zwischen zwei und vier Millionen unterschiedlich engagierter Muslime und unterhält mehr als 300 Schulen in über 30 Ländern. In der Türkei besitzt sie Verlage, eine Tageszeitung und einen TV-Kanal. Die Schulen und *dershanes*, die ihren Betrieb unabhängig führen, aber in Ausbildung und Kooperation miteinander verflochten sind, bilden einen lockeren Verband pädagogischer Institute, die eine gemeinsame pädagogische Vision teilen, einen ähnlichen Lehrplan aufweisen und Lehrpersonal und Lernmittel untereinander austauschen.

In einem Beitrag zur „neo-sufistischen Spiritualität der Gülen-Bewegung" muss man natürlich zuerst einmal fragen, ob „khoja effendi", wie Gülen von seinen Anhängern und Kollegen liebevoll genannt wird, überhaupt ein Sufi ist. Gülen musste seine Bewegung mehrmals gegen die Anschuldigung in Schutz nehmen, er habe einen neuen Sufi-Orden gegründet, dessen Scheich er selbst sei.[4] In der heutigen Türkei hat die Anschuldigung, einen Geheimorden, einen *tarekat* (*tariqa*) gegründet zu haben, ideologische Bedeutung wie auch rechtliche und politische Konsequenzen. Säkulare Modernisten sehen den Sufismus als Teil einer vormodernen Vergangenheit, ein Relikt aus ottomanischen Zeiten, ein Hindernis für Fortschritt, Entwicklung und Wohlstand. Umgekehrt beschuldigen muslimische Aktivisten der *salafi*-Richtung den Sufismus, er sei für die Einführung unberechtigter und unorthodoxer Neuerungen in den Islam und für die Verbreitung einer passiven, pietistischen Frömmigkeit verantwortlich.

Gülen bestreitet, je einen *tariqa* gegründet noch je irgendeinem Sufi-Orden angehört zu haben. Er stellt fest: „Die religiösen Orden sind Institutionen, die sechs Jahrhunderte nach unserem Propheten entstanden sind, als Zeugnis, den Sufismus zu repräsentieren. Sie verfügen über eigene Regeln und Strukturen. So wie ich nie einem Sufi-Orden beigetreten bin, hatte ich auch nie zu einem von ihnen irgendeine Beziehung."[5] Auf die Frage, warum er *Khoja* (wörtlich „Lehrer") genannt werde, eine Anrede, die Sufis gewöhnlich ihrem Meister vorbehalten, antwortet er, der Titel habe keinerlei Nebenbedeutung, die etwa auf eine Hierarchie, Organisation oder eine Wiederbelebung des Ottomanischen Reiches hinweise, sondern sei einfach „eine respektvolle Weise, jemanden anzureden, der in religiösen Dingen über ein von allen geschätztes und anerkanntes Wissen verfügt".[6]

Einmal unterstellt, dass Gülen nie einem *tariqa* angehört hat, ist es dann noch zutreffend, ihn als Sufi zu betrachten? In einem grundlegenden Werk über Sufi-Elemente im Denken von Gülen nennt Zeki Saritoprak[7] ihn „einen Sufi auf seine eigene Weise". Saritoprak bestätigt, dass es viele Sufis gab, die keinem Sufi-Orden angehörten. Die ersten sechs Jahrhunderte gab es im Islam keine solchen Orden, aber viele bedeutende Sufis. Und selbst nach dem Auftreten von Sufi-Orden im 13. und 14. Jahrhundert gibt es Fälle von allgemein bekannten Sufis, die sich keinem *tariqa* angeschlossen hatten.

Das Auftreten „unabhängiger Sufis" wurde jedoch von traditionellen Sufi-Jüngern im Allgemeinen als „Regelverstoß" angesehen. Auf der einen Seite verzichtet der unabhängige Sufi dadurch, dass er keinem Orden angehört, auf die althergebrachte Anleitung und Disziplin, die von einem der großen Scheichs der Vergangenheit festgelegt waren und läuft somit Gefahr, auf dem spirituellen Weg ziellos umherzuirren. Auf der anderen Seite kann der Sufi, der keinem spirituellen Führer, einem *pir*, sein Vertrauen schenkt, von den Betrügereien Satans und seinen eigenen Launen leicht getäuscht werden. Saritoprak bemerkt, dass es zwar in der Geschichte des Islams viele Beispiele großer Sufis gegeben hat, die „ihren eigenen Weg gegangen sind", dass aber die Situation des heutigen Sufi, der sich keinem *tariqa* angeschlossen hat noch einer spirituellen Führung untersteht, als problematisch gilt.

„Die frühen Sufis waren weder in einer Ordensgemeinschaft noch in irgendeiner Art von Organisation zusammengeschlossen. Rabi'a, Junaid, Muhasibi, Bishr, al-Ghazzali, Ferid Ed Din Attar und selbst Rumi gehörten keinem tariqa *an. Dennoch waren sie Sufis. Aus der Sicht eines Sufismus als Institution wäre ihr mystischer Weg eine fragwürdige Sache, da diese frühen Sufis keinen spirituellen Lehrmeister hatten. Nach Sufi-Tradition findet ein Sufi ohne Scheich in Satan seinen Scheich."*[8]

Es stimmt zwar: die große Mehrheit der Sufis hat davon abgeraten oder gar verboten, den Sufi-Weg ohne einen Scheich bzw. *pir* zu gehen. Doch eine Minderheit vertritt die Ansicht, der spirituelle Führer müsse nicht unbedingt eine lebende Person sein. Kharaqani zum Beispiel wurde vom geistigen Profil des Abu Yazid al-Bistami in den Sufi-Weg eingeführt, während Attar vom Geist eines Al-Hallaj inspiriert war. Andere Sufis haben Khidr als ihren geistlichen Führer in Anspruch genommen, den geheimnisvollen Begleiter des Mose, dessen Geschichte im Koran in Surat al-Kahf nacherzählt wird.

Gülen vertritt die Position, dass er sich in seiner spirituellen Entwicklung vom Koran und der *Sunna* leiten lasse. Er ist der Ansicht, der Koran sei nicht nur der

Der Autor

Thomas Michel SJ, geb. 1949 in St. Louis, USA, ist in der Gesellschaft Jesu Sekretär für den interreligiösen Dialog und Ökumene-Sekretär beim Rat der asiatischen Bischofskonferenzen. Er hat viele Jahre in Indonesien und der Türkei gelebt. Anschrift: Jesuit Curia, CP 6139, 00195 Roma Prati, Italien. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Unterwegs zu einer Pädagogik der religiösen Begegnung" in Heft 4/2003. Anschrift: Jesuit Curia, CP 6139, I-00195 Roma Prati, Italien. E-Mail: interrel@sjcuria.org.

beste Führer, sondern auch Quelle und Ursprung allen Denkens und Tuns der Sufis. Der Sufismus sei im Koran und in der *Sunna* verwurzelt und werde von den über die Jahrhunderte hinweg vertretenen Ansichten und Erfahrungen späterer Sufis ergänzt und erweitert, die die Lehren des Korans auf ihr ganz persönliches Streben (*Dschihad*) angewandt haben. Daher dürfe er nicht als „alternativer" Weg betrachtet werden, dem nur wenige Muslime im Widerspruch zur *schari'a* folgen, sondern als eine der Grundlagen des Islams. Er „steht in keinem Widerspruch zu irgendeinem der im Buch und in der *Sunna* aufgezeigten Wege; ganz im Gegenteil, so wie die anderen religiösen Wissenschaften, hat er seinen Ursprung im Buch und in der *Sunna* wie auch in den Schlussfolgerungen, die gewissenhafte Gelehrte aus der Frühperiode des Islams daraus gezogen haben."[9]

Für Gülen sind *tasawwuf* und *schari'a* zwei Wege, die gleiche Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Beide Ausdrucksformen rühren mehr von den Unterschieden in den Personen her als von irgendwelchen widersprüchlichen Botschaften. Beide führen den Muslim zum Glauben an die eine islamische Wahrheit und zu deren Verwirklichung in der Praxis. Der Sufismus hat auch Jünger gekannt, die Gesetzesgegner waren und behaupteten, eine Befolgung der äußeren (*zahir*) Vorschriften erübrige sich für jene, die den im Innern verborgenen (*batin*) Weg gingen. Gülen jedoch ist eindeutig jenen zuzurechnen, für die ein Festhalten an der *schari'a* für den Sufi von entscheidender Bedeutung ist. Darin ist er nur ein weiteres Glied in der langen Kette der *schari'a*-orientierten Sufis, einer Linie, die von den Qadiri- und Naqshbandi-*tarekat*, in heutiger Zeit von Said Nursi, am strengsten vertreten wird, die alle den *tasawwuf* als die innere Seite des Lebens eines aufrichtigen Muslim betrachten, dessen Streben darauf gerichtet ist, die im Koran und der *Sunna* enthaltene Botschaft ohne Abstriche auch zu leben.[10]

III. Der Einfluss von Said Nursi

Özdalga sieht drei „positive Bezugspunkte", die das Denken Gülens geformt haben: 1. der orthodoxe sunnitische Islam, 2. die Sufi-Tradition der Naqshbandi und 3. die *Nurculuk*-Bewegung, das heißt jene Muslime, die von den Schriften Said Nursis beeinflusst sind.[11] Die Naqshbandi haben auf die genaue Befolgung der Vorschriften der *schari'a* stets großen Wert gelegt, so dass es zwischen den ersten zwei Punkten keinen Widerspruch gibt. Gülen unterscheidet sich vom Naqshbandi-Orden jedoch darin, dass dem Naqshbandi-Schüler für seine spirituelle Entwicklung ein detailliertes, von einem Scheich streng überwachtes Programm vorgelegt wird, während Gülen einen mehr ergebnisoffenen Ansatz verfolgt und auf gute Taten und den Dienst an den Menschen (*hizmet*) größeren Wert legt als auf spirituelle Übungen und fromme Gebete.

Am stärksten hat wohl Said Nursi die Entwicklung von Gülens Denken geprägt, einschließlich seiner Haltung gegenüber dem Sufismus.[12] So wie Nursi, der zwar auch in der Naqshbandi-Tradition geschult wurde, sich aber für eine Arbeit und Lehrtätigkeit außerhalb des Rahmens eines etablierten *tariqa* entschied[13], sieht

auch Gülen in der Sufi-Tradition mehr die angesammelte Weisheit der islamischen Heiligen als eine Institution, die für die innere Aneignung islamischer Werte unerlässlich sei.
Darüber hinaus ist sich Gülen - wie Said Nursi - der Tatsache bewusst, dass nicht alles, was sich im Laufe der Geschichte im Namen des Sufismus ereignet hat, positiv zu bewerten sei. Doch auch eine kritische Einstellung gegenüber der Sufi-Tradition muss die innere Stärke der Bewegung eingestehen, die auch ein Instrument ist, den Sinn für Gemeinschaft und ein Gefühl der Brüderlichkeit zu pflegen und aufzubauen. Nursi stellt fest: „Der Sufi-Pfad darf nicht schon aufgrund der Übel gewisser Wege verurteilt werden, die von außerhalb der Grenzen des *taqwa*, ja sogar des Islams, Praktiken übernommen haben und deren Vertreter sich selbst zu Unrecht den Namen eines Sufi-Weges zugelegt haben. Einmal ganz abgesehen von den bemerkenswerten Früchten des Sufi-Weges, die ein hohes religiöses und spirituelles Niveau erreichen [...], sind diese Wege des Sufismus die ersten, wirksamsten und von Leidenschaft erfüllten Methoden, die Bruderschaft - das heilige Band der islamischen Welt - zu verbreiten und fortzuentwickeln.[14]

IV. Die innere Dimension der Religion

Gülen versteht den Sufismus als die innere Dimension der *schari'a*, beide dürfen nie voneinander getrennt werden. Ein Vollzug von Äußerlichkeiten, der ihre Kraft zu innerer Umformung außer Acht lässt, mündet in einen fruchtlosen Ritualismus. Und umgekehrt kann eine Konzentration auf innere Selbstkontrolle unter Ablehnung eines vorgeschriebenen Rituals den spirituellen Weg auf das bloße Verfolgen eigener Vorlieben und Neigungen reduzieren. Nur wenn man beide Dimensionen des Islams aktiviert, wird der suchende Mensch auch in die Lage versetzt, sein Leben Gott uneingeschränkt und in Demut zu unterwerfen.[15]
Um es mit den Worten al-Ghazzalis zu sagen: Wie erst der Sufismus „die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion zum Leben erweckt", so bleibt der Gläubige durch die *schari'a* fest in der islamischen Tradition verwurzelt. „Wenn der Wanderer sein Herz nicht auf beides auszurichten vermag, sowohl auf die Erfordernisse seiner spirituellen Reise wie auf die Gebote der *schari'a*, das heißt, wenn er nicht im Licht des Prophetentums denkt und seinen Verstand gebraucht, während seine Gefühle ins grenzenlose Reich spiritueller Zustände flüchten, dann wird er unvermeidlich zu Fall kommen. Er gerät durcheinander und in Verwirrung, wenn er im Widerspruch zum Geist der *schari'a* redet und handelt."[16]
Gülen definiert den Sufismus als „Weg, den ein Mann oder eine Frau beschreiten, die imstande waren, sich von menschlichen Lastern und Schwächen zu befreien, um engelgleiche Eigenschaften zu erlangen, die sich gottwohlgefällig verhalten und die im Einklang mit den Erfordernissen der Gotteserkenntnis und Gottesliebe und aus der daraus entspringenden spirituellen Freude leben."[17] Gülen hat ganz offensichtlich einen voluntaristischen Zugang zur Spiritualität des Sufismus,

der dem Willen Priorität einräumt, die Überwindung menschlicher Hindernisse für Gottes Macht und Gnade hervorhebt und sich jene Tugenden und Verhaltensweisen aneignet, die Gott von seinen Dienern wünscht.[18]
Der Jünger (*murid*), der einer Willenseinigung mit Gott immer näher kommt, nimmt unausweichlich auch an Erkenntnis und Weisheit (*ma'rifa*) zu, wächst in der Liebe zu Gott (*mahabba, 'ishq*) und den Nächsten und wird auf seinem bzw. ihrem Weg durch das Geschenk spiritueller Freude gestärkt. Gülens Auffassung stimmt mit der Grundtendenz der Sufi-Lehre überein, wonach der Sufi, ob Mann oder Frau, eigene Anstrengungen unternimmt, um alle Stationen (*maqamat*) spiritueller Entwicklung zu erlangen und so alle Hindernisse für Gottes Gnade nacheinander zu beseitigen, dann aber vertrauensvoll darauf hofft, dass Gott ihm die spirituellen Gaben der Erkenntnis, der Liebe und der Seligkeit schenkt.
Gülen stellt fest, dass es in der Tat die Sufis waren, die all die Jahrhunderte hindurch am meisten über die inneren, vom Islam gelehrten Werte nachgedacht und versucht haben, sie in die Praxis umzusetzen:

„Als Religion legt der Islam natürlich großen Wert auf Spiritualität. Für ihn nimmt die Selbsterziehung des Ego den Rang eines Grundprinzips ein. Askese, Frömmigkeit, Freundlichkeit und Aufrichtigkeit sind wesentlich. In der Geschichte des Islams war der Sufismus jene Disziplin, die am meisten über diese Dinge nachdachte." [19]

V. Grundlage einer modernen Spiritualität

Gülen sieht die Bedeutung des Sufismus für eine heutige islamische Spiritualität in der Bereitstellung eines Übungsprogramms, wodurch sich dem Gläubigen die Möglichkeit bietet, auf die Neigungen zum Geltungskonsum und den Leichtsinn weltlicher Unachtsamkeit zu verzichten. Dieser Verzicht ist keine inhaltslose Askese um ihrer selbst willen, sondern zielt auf ein Bewusstwerden der spirituellen Wirklichkeiten ab, das man sich als den größeren Lohn erhofft. Wie al-Ghazzali schon früher herausgefunden hat, bringt auch für Gülen der Sufismus ein zuvor ungekanntes Glück mit sich. Er bekräftigt Glaubensaussagen, die man früher nur verstandesmäßig erfasst hatte, durch eine tiefe innere Erfahrung. Gülen erklärt das so:

„Der Sufismus versetzt die Einzelnen in die Lage, sich ihrer Hingabe an Gott tiefer bewusst zu werden. Durch Verzicht auf die vergängliche materielle Welt und die von ihr hervorgerufenen Begehrlichkeiten und Gefühle erwacht in ihnen die Realität einer anderen Welt, die Gottes 99 wunderbaren Namen zugewandt ist. Der Sufismus erlaubt es den Einzelnen, die sittlich relevante Dimension ihres Lebens fortzuentwickeln und ermöglicht die Aneignung einer starken, tief empfundenen und persönlich erfahrenen Überzeugung der Glaubensartikel, die man zuvor nur oberflächlich angenommen hatte." [20]

Kurz gesagt, der Genius des Sufismus besteht nach Gülen in seiner Fähigkeit, die Botschaft des Korans zu verinnerlichen, so dass sie sich auf das Handeln der Muslime auswirkt und dieses formt. Durch den Sufismus lernt der Muslim bzw. die Muslima, über eine bloß äußere Befolgung von unverständlichen Geboten und Vorschriften hinauszugehen - hin zu einer Hochschätzung der islamischen Lehre, die dann zum festen Bestandteil der Lebensweise des Gläubigen wird. Mit Hilfe des Sufismus kann ein Muslim eigensüchtige Neigungen überwinden, auf Frustration und Opposition die richtige Antwort finden und mit Geduld und Ausdauer Entmutigung und Routine hinter sich lassen. Der Sufismus führt auf den Weg zur Freude (*shawq*), so dass religiöse Pflichten keine schwere und unangenehme Last mehr bedeuten, die zu tragen man gezwungen ist, sondern dass sie die freudige und liebende Annahme eines Lebens vor Gott sogar fördern können.

Für Gülen ist der Sufismus identisch mit seiner Fähigkeit, ein praktisches Programm anzubieten, wodurch der Muslim sich seinen Glauben auch innerlich anzueignen vermag, so dass dieser ihn zu einem Leben im Dienst an der Menschheit motiviert. Gülen zeigt wenig Interesse für die ekstatischen bzw. paranormalen mystischen Erfahrungen, die Sufi-Heilige bisweilen für sich beanspruchen, und übt Kritik an der Art und Weise, wie die Sufi-Lehre und -Praxis im letzten Jahrhundert überliefert worden ist. Wenn auch Sufi-Denken und -Handeln oft in Formen des Verfalls weitergegeben wird, so vermag ein neuer Zugang zur Sufi-Tradition, wie Gülen versichert, die muslimische Spiritualität immer noch zu bereichern und Horizonte für eine neue Zukunft zu öffnen. Wenn es eine der Vorbedingungen für den kulturellen Fortschritt ist, dass sich veraltete und wirkungslose geistige Haltungen wandeln[21], so wird das nur dann erreicht, wenn man die eigenen Grenzen anerkennt, sich eingesteht, dass man seine Antriebskräfte kontrollieren müsse und wenn man für das Streben nach Tugend und Wissen eine Motivation findet. Das ist alles, worauf es dem Sufismus ankommt: „Das spirituelle Leben im Islam, das auf Askese, einem regelmäßigen gottesdienstlichen Ritual, auf Enthaltung von allen größeren und kleineren Sünden, Aufrichtigkeit und reiner Absicht, auf Liebe und Sehnsucht, und dem Eingeständnis beruht, dass der Einzelne im Grund seines Wesens ohnmächtig und arm ist, wurde Gegenstand und Inhalt des Sufismus."[22]

Die Sufi-Ausbildung als Disziplin, der es um die innere Dimension der islamischen Lehre geht, befähigt den Muslim, sich den Herausforderungen der Moderne kritisch, aber mit Augenmaß zu stellen, ohne in die Fallstricke einer unreflektierten Annahme oder zorniger Ablehnung zu geraten. Gülens am Sufismus orientierte Spiritualität ist der Versuch, auf jene Grundfragen, die sich dem gewissenhaften modernen Gläubigen stellen, eine Antwort zu geben: Wie lassen sich menschliche Eigenschaften, gutes Handeln, Liebe zum Nächsten, das Interesse, selbst besser zu werden und ein ungestilltes aktives Verlangen entwickeln, anderen zu dienen, die Welt entscheidend zu verändern und in diesem Bestreben auch unter Rückschlägen und Misserfolgen durchzuhalten? Gülen zufolge sind es in der Tradition des Islams die Denker des Sufismus gewesen, die diese Fragen zu Ende gedacht und experimentell Methoden entwickelt haben, mit ihnen umzugehen. So

ist es nur konsequent, wenn er nicht aufhört, diese spirituelle Suche zum Nutzen seiner Gefolgsleute immer wieder zu empfehlen.

[1] Annemarie Schimmel unternimmt in ihrer Abhandlung *What is sufism?* nie den Versuch einer umfassenden Definition, sondern führt die von Sufis und Wissenschaftlern gegebenen verschiedenen Beschreibungen an. So zum Beispiel zitiert sie Ruwamis Umschreibung in *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, 15: „Die Sufis sind solche, die Gott vor allem anderen vorziehen und die Gott allem anderen vorzieht." Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islams. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main und Leipzig 1995, 32.

[2] Vgl. zum Beispiel www.fguelen.de, www.de.fgulen.com, www.fgulen.org u.a.

[3] Thomas Michel, *Fethullah Gülen as Educator*, in: M. Hakan Yavuz/John L. Esposito (Hg.), Turkish Islam and the Secular State, Syracuse 2003, 69-70.

[4] AaO., 83.

[5] Fethullah Gülen, zitiert bei L. E. Webb, *Fethullah Gülen: Is There More to Him than Meets the Eye?*, New York 1983, 103.

[6] AaO., 80.

[7] Zeki Saritoprak, *Fethullah Gülen: A Sufi in His Own Way*, in: Yavuz/Esposito, Turkish Islam, aaO., 156-169. Saritoprak hat in seinem Referat als Erster die Sufi-Elemente in Gülens Denken untersucht. Ich will versuchen, seine Aussagen nicht noch einmal zu wiederholen.

[8] Saritoprak, aaO., 160.

[9] Fethullah Gülen, *Key Concepts in the Practice of Islam*, Izmir 1997, 9.

[10] Ihsan Yilmaz hält fest: „Die meisten Wissenschaftler sind sich darin einig, dass ‚Gülen eine lange Sufi-Tradition fortsetzt, wenn er sich an die spirituellen Bedürfnisse der Menschen wendet, die Massen zu erziehen und in unruhige Zeiten ein wenig Stabilität hineinzubringen' sucht." - Ihsan Yilmaz, *Ijtihad and Tajdid by Conduct: The Gülen Movement*, in: Yavuz/Esposito, Turkish Islam, aaO., 228 (mit Bezug auf Ebru Altinoglu, *Fethullah Gülen's Perception of State and Society*, Istanbul 1999, 102).

[11] Elisabeth Özdalga, *Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism*, in: Critique 17 (Herbst 2000), 91.

[12] In seinem Kommentar zu Nuris Abhandlung *The Epitomes of Light* spricht Gülen von Said Nursi als „dem Meister" und drängt darauf, dass sein Werk in seiner ganzen Tiefe erforscht werde.

[13] Said Nursi, *Letters*, Twenty-ninth Letter, Ninth Section, First Allusion, Istanbul 1997, 518.

[14] Nursi, *Letters*, Twenty-ninth Letter, Ninth Section, Third Allusion, aaO., 521.

[15] Fethullah Gülen, *Sufism and Its Origins*, in: The Fountain (Juli/September 1999).

[16] Gülen, *Key Concepts*, aaO., 190.

[17] Fethullah Gülen, *Sufism*, Istanbul 1999, XIX.

[18] „Eine solche Umwandlung führt dazu, dass Gott den Willen des Einzelnen in Einklang mit Seinem Willen lenkt." - Fethullah Gülen, *Towards a Global Civilization of Love and Tolerance*, New York 2004, 164.

[19] Gülen, zitiert bei Webb, aaO., 103.

[20] Fethullah Gülen, *Advocate of Dialogue*, Fairfax 2000, 352.

[21] Fethullah Gülen, *Towards the Lost Paradise*, Izmir 1997, 71.

[22] Fethullah Gülen, *Criteria or Lights of the Way*, Izmir 1998, 50.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Humanismus und Islam

Der Beitrag von drei Erasmuspreisträgern 2004

Erik Borgman

Der Erasmuspreis 2004

Im Jahr 2004 erkannte die Stiftung Praemium Erasmianum erstmals seit ihrer 1958 erfolgten Gründung den Erasmuspreis „drei Kulturträgern aus dem islamischen Kulturkreis" zu, die durch „ihre offene und kritische Einstellung und ihre aufgeklärten Denkbilder von Religion und Gesellschaft" eine gute Verbindung darstellen zum „Gedankengut von Erasmus, dem Namensgeber des Preises"[1]. Die Stiftung stellte die Zuerkennung des Preises ausdrücklich in den Zusammenhang der „intellektuellen Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und Moderne", in welcher die Frage gestellt wird, „was die Position der Religion hinsichtlich gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse wie Entwicklung von Wissenszuwachs, Säkularisierung, Individualisierung und Demokratisierung ist". Die Frage, „ob Religion ein Hindernis für Modernisierung darstellt" in dem hier angedeuteten Sinn, wird nicht von vornherein mit „ja" beantwortet, wie es seit dem 11. September 2001 immer üblicher geworden scheint. Die Stiftung plädiert dafür, sich mit dem Gedanken zu befassen, „dass Modernisierungsprozesse vielleicht nicht immer entsprechend im Westen entwickelten Modellen verlaufen"[2]. Die drei muslimischen Intellektuellen, welche die Stiftung Praemium Erasmianum ins Rampenlicht gerückt hat, sollen in diesem Artikel den Zugang zu der innerhalb des Islams geführten Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und Moderne und über den besonderen Beitrag der Religion zur Moderne erschließen. Die besondere Art des Humanismus, den sie repräsentieren, verdient es, in den darüber geführten Debatten gehört zu werden.

Fatema Mernissi

Die im Westen bekannteste Erasmuspreisträgerin von 2004 ist ohne Zweifel Fatema Mernissi (geboren 1940 in Fez). Diese Politologin und Soziologin, die u.a. in Rabat und Paris studiert hat und jetzt an der Mohammed V.-Universität von Rabat lehrt, wurde berühmt durch ihre autobiographischen Erzählungen über das Leben in einem Harem, in einer mehr und mehr verschwindenden Welt, in der sie noch aufgewachsen war, durch ihre Studien über die Stellung der Frau in der sich verändernden muslimischen Welt und durch ihre kritisch-feministische *relecture* des Ursprungs des Islams.[3] Für Fatema Mernissi ist der Islam kein religiös und kulturell monolithisches Bauwerk, sondern ein breit ausladender Fächer von

Sichtweisen und Standpunkten, mit denen Gruppen von Menschen versuchen, die Welt zu ergründen und Zugänge zu einer sinnerfüllten Existenz zu erschließen. Bisweilen liegen die verschiedenen Auffassungen miteinander im Streit, manchmal aber stehen sie - und diese Richtung bevorzugt F. Mernissi - in all ihrer Verschiedenheit als ebensoviele Ausdrucksgestalten von Sichtweisen nahe beieinander. F. Mernissi vertritt in ihrer Forschungsarbeit und in ihrer schriftstellerischen Tätigkeit vornehmlich die Idee der starken, intellektuellen und selbstständigen Frau, die zugleich ein integrierender Bestandteil der islamischen Tradition ist. Eine derartige Frau kann nach den im Westen und Osten vorherrschenden Auffassungen nicht unangefochten bestehen, aber sie hat nach F. Mernissi in der muslimischen Welt doch immer eine hervorragende Rolle gespielt. Neben dem Koran und der *hadit,* d.h. den mündlichen Überlieferungen über Muhammad, misst F. Mernissi den vielfarbigen überlieferten Erzählungen großen Wert bei, wie sie sich z.B. in den *Erzählungen von Tausend-und-einer-Nacht* niedergeschlagen haben. Als Schriftstellerin sieht sie sich gespiegelt in deren fiktiver Erzählerin, Scheherazade. Auch die Moderatorinnen der an Zahl und gesellschaftlicher Bedeutung schnell zunehmenden arabischen Nachrichtensender repräsentieren ihrer Überzeugung nach diese mythologische Erfinderin von Abenteuergeschichten.[4]

Dass arabische Satellitensender wie Al-Dschasira und neuerdings Al-Arabija sich in zunehmendem Maß zu 24-Stunden Nachrichtensendern entwickeln, dass es vor allem Frauen sind, die diese Informationen präsentieren, und dass die Frauen, die dies tun, „nicht jung und unsicher sind" wie bei den Unterhaltungssendern, sondern „gerade Reife sowohl an Lebensalter als auch an emotionaler Ausgeglichenheit" zu erkennen geben, dass sie „zerebrales Charisma und ein selbstbewusstes Auftreten" beweisen: Gerade dies ist es, was Männer offenbar anziehend finden. Dies alles ist für F. Mernissi von großer kultureller Bedeutung. Erstens entkräftet es nach ihrer Überzeugung „das Stereotyp [...], das Islam mit Archaismus assoziiert"; und die Tatsache, dass „es in der arabischen Welt zum nationalen Sport geworden ist, von einem zum anderen Sender zu zappen", bedeutet, dass Macht sich fortan auf Kommunikation gründen muss. Die Macht verschiebt sich „von der staatsbürokratischen Elite und den von Partikularinteressen bestimmten Lobbies der Ölförderindustrie zu den Bürgern". Zweitens wird mit der dazu notwendigen Kommunikation ein uraltes islamisches Ideal verwirklicht: Die *Umma,* die weltweite Gemeinschaft der Gläubigen, ist nach F. Mernissi keine statische Gegebenheit, sondern eine „dynamische, durch Kommunikation vorangetriebene Gruppe", die tendenziell die ganze Welt umfasst. Der Traum der Muslime von einer durch Debatten verbundenen planetaren Gemeinschaft, die dies impliziert, wird nach ihrer Überzeugung durch die Satellitensender „in eine virtuelle Wirklichkeit verwandelt". Drittens - und das ist für F. Mernissi, aus ihrem Frauenstudien-Hintergrund betrachtet, gewiss nicht der geringste Durchbruch - impliziert die aktive und selbstbewusste Rolle der Moderatorinnen bei den Nachrichtensendern die „Ablehnung der archaischen Rolle des dominanten Mannes, dessen Männlichkeit zunimmt mit der Passivität der Frau".

Die lockere und kreative Weise, in der F. Mernissi aktuelle Fragen mit kulturellen und religiösen Traditionen verbindet, tritt zutage, wenn sie auf die Bedeutung der Satellitensender in fast mystischer Sprache hinweist. So wie die Mystik des Sufismus feiert der Nachrichtensender die vielfältige Verschiedenheit dadurch, dass er diese widerspiegelt. Verschiedenheit führt zu Verwirrung, und diese erzeugt Angst, aber genau darin ist die mystische Wirkung des Satellitenfernsehens gegeben: Angst erzeugt das Verlangen, zu erkennen, was ängstlich macht, und dies mit Hilfe der gewonnenen Erkenntnis als Bereicherung seiner selbst aufzunehmen. Auf amüsante Weise kehrt F. Mernissi das weithin akzeptierte Bild der amerikanischen Kultur als einer offenen und auf die Welt orientierten und der arabischen als einer geschlossenen Kultur völlig um: Sie assoziiert Amerika mit dem ängstlichen, sich gegen Fremde wappnenden und verschanzenden Verhalten des Cowboys, die arabische Kultur dagegen mit dem Verhalten von Sindbad, dem Seefahrer der *Erzählungen aus Tausend-und-einer-Nacht*, der in der Welt herumirrt, der immer mit Fremden in fremder Umgebung Handel treibt und Austausch pflegt.[5] In einem Text, der die Mitte einhält zwischen einer Erzählung und einem Essay, erkundet F. Mernissi die Brauchbarkeit und die Grenzen dieser beiden Metaphern, folgt ihnen, wo sie erhellend sind, und sie durchbricht sie, wenn sie zu Unrecht gängige Klischees zu bestätigen drohen. Sie spürt nach den Cowboys des Geistes in der arabischen Geschichte - und lokalisiert die wichtigsten von ihnen nicht von ungefähr in Bagdad! -, untersucht auch, was in der arabischen Tradition dafür gesorgt hat, dass Sindbad in hohem Maß durch den Cowboy verdrängt wurde, und sie versucht Mittel zu finden, wie man die Ehre des Sindbad-Verhaltens in der islamischen Welt wiederherstellen könnte.

Sadik Al-Azm

Mehr noch als für F. Mernissi ist für Sadik Al-Azm (geboren 1934 in Damaskus) der Islam vornehmlich eher eine kulturelle Tradition, der er angehört, als eine Religion. Dieser zweite Erasmus-Preisträger, emeritierter Professor für moderne europäische Philosophie an der Universität Damaskus, ist ein säkularisierter und politisch links stehender Denker, der sich selbst als Muslim „aufgrund von Kultur, Erbgut und Geschichte" betrachtet. Er ist bestrebt, diese Tradition offen und dynamisch zu machen und zu halten. In diesem Rahmen hat er Salman Rushdie verteidigt, als dieser durch eine *Fatwa* Ajatollah Chomeinis aufgrund seines Romans *Die satanischen Verse* mit dem Tod bedroht wurde.[6]

Einen Monat nach dem 11. September 2001 hat Salman Rushdie eine Kolumne geschrieben, in der er dazu aufrief, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass die Anschläge ganz gewiss mit dem Islam zu tun hätten. Rushdie plädiert daher für einen Islam als persönlichen und privatisierten Glauben und strebt dessen „Entpolitisierung" an. Al-Azm beruft sich in einem Interview auf einen älteren Aufsatz Rushdies, in dem dieser darauf hinweist, dass es in der turbulenten Welt, in der wir leben, unmöglich sei, sich auf ein windstilles Terrain außerhalb der Politik zurückzuziehen.[7] Darum ist es nach Überzeugung von Al-Azm unmöglich, die Religion in die Privatsphäre zu verbannen. Stattdessen

versucht er, den Islam in seinen heiligsten Texten zu retten als kostbaren Teil des eigenen kulturellen Erbes.[8] Dabei denkt er selbst an einen vorzugsweise möglichst säkularisierten Kontext als Ausgangspunkt.

In einem polemischen Artikel wendet er sich gegen den in der aktuellen internationalen Debatte populären Gedanken, der Islam sei einer Säkularisierung nicht fähig. Zuallererst widerspricht eine derartige Behauptung einfach den Tatsachen. Tatsächlich ist die Religion in islamischen Ländern wie Ägypten, Irak, Syrien, Algerien und der Türkei an den Rand des öffentlichen Lebens zurückgedrängt worden. Gerade die Tatsache, dass der Islam sich in Richtung auf „Privatisierung, Personalisierung und sogar Individualisierung" bewegt und dadurch die Gesellschaft säkularisiert, ist nach der Überzeugung von Al-Azm der Hintergrund der gewalttätigen Reaktionen radikaler Islamisten. Sie streben eine Re-Islamisierung von Gesellschaften an, die nur noch dem Namen nach islamische Gesellschaften sind.[9]

Al-Azm fasst seine eigene Antwort auf die Frage, ob der Islam der Säkularisierung fähig sei, so zusammen: „Dogmatisch betrachtet, ist der Islam dazu nicht fähig, historisch gesehen, sehr wohl." Die Geschichte lässt nach seiner Überzeugung unwiderlegbar erkennen, dass der Islam nicht das dogmatisch-starre System ist, das Befürworter und Gegner dieser These derzeit in ihm zu sehen geneigt sind. Er ist vielmehr ein „lebendiger, sich dynamisch entwickelnder Glaube, der sich sehr unterschiedlichen Umgebungen und schnell sich wandelnden Umständen anpassen kann". Religionen entwickeln sich fortwährend entlang von historischen Linien, die demjenigen, der nur ein Auge hat für ihr dogmatisches System, nicht anders als unmöglich erscheinen können. So war „der einfache, egalitäre und ungeschminkte Islam von Mekka und Medina", dogmatisch betrachtet, unvereinbar mit dem erblichen Kalifat, das nichtsdestoweniger Jahrhunderte lang, „bis Mustafa Kemal Atatürk es kurz nach dem Ersten Weltkrieg offiziell abschaffte", die klassische Regierungsform der arabischen und islamischen Welt bleiben sollte. Als Analogie betrachtet Al-Azm den in der katholischen Kirche um das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils geführten Streit. Er nennt „die Bewegung von Erzbischof Marcel Lefebvre und seinen Anhängern in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie die Kirche weiter festhält an dem puristisch dogmatischen ‚Nein' zu den herrschenden Paradigmen dieser Zeit" und das Konzil mit seinen Dokumenten „ein ebenso treffendes Beispiel dafür, wie in der römisch-katholischen Kirche das historische ‚Ja' das klassische dogmatische ‚Nein' [gegenüber der Moderne] überwunden hat".

Al-Azm ist vor allem ein Kommentator von Entwicklungen und Trends im intellektuellen Leben der muslimischen Welt. Sein eigenes Interesse richtet sich auf eine islamische Kultur, die von neuem eine Rolle auf der Weltbühne spielen kann. Darum wendet er sich gegen den religiösen Widerstand „gegen das moderne System der Wissenschaftslogik und des Verständnisses der Welt und des Handelns in ihr", denn das läuft hinaus auf ein „Sichausliefern an die Mülltonne der Geschichte"[10]. Er sucht nach einer religiösen Vorstellungskraft, die zum moder-

nen Weltverständnis passt und die Demokratie und Offenheit für wissenschaftliche Einsichten fördert. Die Eigenheit des Islams und die Grenzen, die diese einer authentischen Neuinterpretation setzen, scheinen ihn nicht zu interessieren; er scheint sogar zu verkennen, dass es solche Grenzen gibt.

Der Humanismus Gottes

Für alle drei Erasmus-Preisträger von 2004 ist es evident, dass Religion Menschenwerk ist, ein Produkt der menschlichen Vorstellungskraft. Sie haben in diesem Sinn alle drei eine humanistische Vorstellung von Religion. Bei demjenigen aber, der hier noch nicht zur Sprache gekommen ist, bei Hussein Dabbagh (geboren 1945 in Teheran), der unter dem Pseudonym Abdolkarim Soroush schreibt, wird diese Vorstellung getragen von einem Glauben an das, was der flämisch-niederländische Theologe Edward Schillebeeckx bei der Entgegennahme seines Erasmuspreises 1982 den „Humanismus Gottes" genannt hat.[11]

Abdolkarim Soroush

In der Laudatio wurde Soroush „der Erasmus des Islams" genannt, und es ist sicher, dass er von den drei Genannten diesem niederländischen christlichen Humanisten am nächsten steht. Soroush versucht, durch gründliches Analysieren und sorgfältiges Argumentieren sowie auf der Basis zeitgenössischer philosophischer Einsichten in Religion und Wissenschaft eine Alternative zu entwickeln: einerseits zum Säkularismus westlichen Zuschnitts und andererseits zur religiösen Diktatur, wie sie in Iran, seinem Herkunftsland, Gestalt angenommen hat. Als er in England studierte, war Soroush beteiligt an der Opposition gegen den Schah, und nach der islamischen Revolution kehrte er 1979 nach Iran zurück. 1980 wurde er Mitglied des durch Ajatollah Chomeini eingerichteten Rates für die kulturelle Revolution, schied jedoch 1982 wieder aus diesem aus und übernahm seitdem keine obrigkeitlichen Funktionen mehr. Er wurde Dozent für islamische Mystik an der Universität Teheran und Mitglied der Iranischen Akademie der Wissenschaften. Wegen zunehmender Kritik an der iranischen Geistlichkeit ver-

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam. Verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. 1976–1984 studierte er Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er 1990 zum Doktor der Theologie promoviert wurde mit einer Dissertation über die Bedeutung der verschiedenen Arten von Befreiungstheologie für die universitäre Theologie: Sporen van de befrijdende God, Kampen 1990. 1989–2003 im Dienst der niederländischen Dominikaner Untersuchung der historischen Hintergründe und der aktuellen Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx. Die Ergebnisse der Untersuchung wurden veröffentlicht unter dem Titel: Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke culturtheologie 1914–1965, Baarn 1999 (auch in engl. Übersetzung: Edward Schillebeckx: a Theologian in His History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914–1965], London/New York 2003). Weitere Angaben in Borgmans zweitem Artikel in diesem Heft. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

lor er jedoch seine Funktionen und bekam es mit der Zensur und mit Bedrohungen zu tun. 1996 verließ er sein Land und lehrt seitdem an Universitäten im Westen.[12]

Soroush wendet sich gegen die Idee, Religion sei wegen der ihr inhärenten autoritären Eigenart unvereinbar mit Demokratie. Er nimmt eine ausführliche Diskussion auf mit einem Artikel, der 1994 veröffentlicht wurde, und zwar in der Zeitschrift *Kiyan*, an der er seit ihrer Gründung beteiligt ist. In diesem Artikel behauptet Hamid Paydar: „Islam und Demokratie können nicht miteinander kombiniert werden, es sei denn, der Islam würde durch und durch säkularisiert."[13] Dies bestreitet Soroush, und zwar nicht - was die nächstliegende Strategie wäre - dadurch, dass er darauf hinweist, in der islamischen Rechtstradition gebe es Raum für offene Diskussion und Volksbefragung und daher für demokratische Beratung, sondern indem er darauf hinweist, dass Religion vom Glauben lebt. Und Glaube ist nach seiner Überzeugung als die von jedem Menschen auf der Basis immer neuer aktueller Umstände erteilte persönliche Antwort überaus vielfältig und pluralistisch. Wer Religionen und namentlich den Islam für in sich selbst autoritär und diktatorisch hält, der identifiziert sie zu Unrecht mit ihren juridischen und politischen Traditionen. In seiner Sicht gehört aber die „fortwährende Erneuerung von Einsicht" und die „Vielfalt von Glaubensweisen" wesentlich zur Religion, die darum letzten Endes „tausendmal mehr" zur Demokratie passt als der Säkularismus. Das bedeutet umgekehrt, dass die Aufrechterhaltung religiöser Gesetze an und für sich die Religion eher abtötet als sie lebendig zu erhalten und dass jedenfalls eine islamische Gesetzgebung nur dann wirklich religiös bleibt, wenn sie Ausdruck einer religiösen Gemeinschaft ist.

Ganz wie für Al-Azm ist es dabei für Soroush von großer Wichtigkeit, dass Religion nicht ausschließlich aus ihren inneren Prinzipien lebt. Sie muss lernen von der demokratischen und rationalen Haltung, wie diese in der Moderne entdeckt und entwickelt worden sind. „Die Demokratie wurzelt in der neuen Einsicht in sich selbst und die Beschränkungen des menschlichen Wissens, welche die Menschheit gewonnen hat", und wenn dieses Denken bezüglich Menschenwürde, öffentlich wirksamer Rationalität und Beschränktheit jeden Wissens innerhalb der Religion übernommen wird, „wird eine religiöse Demokratie das Resultat sein". Der große Unterschied zu Al-Azm besteht aber darin, dass für Soroush auch dieses Ernstnehmen nicht unmittelbar aus der Religion hervorgehender Entdeckungen letzten Endes von religiösem Belang ist. Das Suchen nach Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht aber die Setzung von Wahrheit und Gerechtigkeit ist das Wesen der Demokratie. Dies ist nach Soroush zugleich das Wesen der Religion. Religion verbietet es den Menschen, sich als Gott aufzuführen, und dann bleibt ihm die rationale Debatte „über Gerechtigkeit, Menschenrechte und die Methode politischer Leitungstätigkeit", die nach Soroush nicht als etwas betrachtet werden muss, das religionsintern wäre. Religion ist in der Sicht von Soroush keine Quelle gerechter Gesetze und Verhaltensregeln, wie vor allem viele Muslime meinen. Religion sorgt nach Soroush dafür, dass die Gesetze, die nach bestem Wissen Gerechtigkeit, Menschenrechte und verwaltungsmäßige Billigkeit zu si-

chern versuchen, nicht als äußere Einschränkungen der menschlichen Freiheit, sondern als sittliche Pflichten erscheinen. Die religiöse Höherwertigkeit der Demokratie erhellt nach seiner Überzeugung nicht zuletzt aus der Tatsache, dass, während Diktatur und Totalitarismus zuinnerst korrupt sind, Demokratie zuinnerst verbunden ist mit sittlichen, das Leben fördernden Prinzipien, ohne welche die Demokratie zum Untergang verurteilt wäre.

Angesichts seiner Offenheit für die Demokratie und die Moderne ist es auf den ersten Blick überraschend, dass Soroush die Philosophie als Feindin der Religion betrachtet. Seine diesbezügliche Argumentation ist kompliziert, aber es geht bei ihm namentlich um die griechische Philosophie und um die auf ihr aufbauende Tradition. Die griechische Philosophie legt die Welt fest in metaphysischen Kategorien. Dies verlieh der Welt und den Dingen ihre Autonomie gegenüber Gott, was das rationale Denken darüber ermöglichte, was aber zugleich Gottes Aufgabe zukünftig auf die Verwirklichung der zuvor festgestellten Essenzen der Dinge beschränkte. „Gott war nicht mehr der Schöpfer der Essenzen, sondern derjenige, der dafür sorgte, dass sie sich verwirklichen." Damit sind nach Soroush die Dinge und letzten Endes auch Gott selbst - der zu einer mechanischen Ursache unter anderen geworden ist - entzaubert und aus der Welt der Religion entfernt worden. Auf ähnliche Weise verliert auch eine als autonom aufgefasste juridische Rationalität für ihn ihre religiöse Bedeutung, und zwar auch dann, wenn sie sich in Verlängerung einer religiösen Tradition entwickelt. Sie ersetzt die gläubige Hingabe, die für Soroush das grundlegende Kennzeichen der Religion ist, durch die Unterwerfung unter einen im Namen Gottes ausgeübten Zwang. Soroush geht letztlich darauf aus, den rationalen Abwägungen von Wissenschaft, Politik, Regierungshandeln und Recht ihren Platz innerhalb des Raums des religiösen Glaubens anzuweisen, der diese Abwägungen dann im Schatten Gottes betrachtet. Es ist nicht immer deutlich erkennbar, wie er sich dies vorstellt, aber mit vielen Philosophen und Theologen im Westen ist er überzeugt, dass - in seiner Bildersprache gesagt - der Schleier, der das weltliche Denken vom religiösen trennt, das metaphysische Denken ist. Es ist sowohl für die heutige Kultur als auch für die heutige Religion lebenswichtig, diesen Schleier wegzureißen.

Soroush genießt angesichts des gängigen Bildes des Islams hohes Ansehen wegen seines nicht von falschen Rücksichten bestimmten hermeneutischen Begriffs von Religion. „Es liegt bei Gott, eine Religion zu offenbaren," schreibt er, ?aber es liegt bei uns, sie zu begreifen und zu verwirklichen. Hier ist der Ort, an dem religiöses Wissen geboren wird, das vollkommen menschlich und allen Regeln des menschlichen Wissens unterworfen ist." Die überall bei islamischen Autoren so fundamentale Unterscheidung zwischen dem Beständigen, das von Gott komme, und dem Veränderlichen, das kulturell begrenzt sei, ist für ihn selbst ein Teil dieses Prozesses des Wissenserwerbs und geht diesem nicht voraus. Auf der Basis dieser Einsicht versucht er zu einem im Grunde genommen endlosen Prozess religiöser Neubelebung und Reform zu gelangen, der in seinen Augen die gesellschaftliche und politische Reform umfassen und durchdringen

muss.[14] Letztendlich ist das menschliche Leben, auch das gesellschaftliche und politische Leben, in den Augen von Soroush eine religiöse Suchbewegung. Umgekehrt bedroht die Demokratie die richtig verstandene Religion nicht, sondern ist, genau genommen, ihre angemessene Basis.

Fatema Mernissi und Sadik Al-Azm geben zu erkennen, dass sich in der islamischen Welt sehr wohl eine Sicht entwickeln kann, die sich positiv einstellt zu Offenheit, Demokratie und Pluralismus. Dies ist u.a. dem zu verdanken, dass der Islam keine privatisierte Religion ist, sondern eine weit ausgespannte auch kulturelle und politische Tradition. Al-Azm betont dabei, dass in der heutigen Welt alles politische Bedeutung hat und dass es daher eine Illusion wäre, auf die Suche nach einer sturmfreien Zone reiner, nicht-politischer Religion zu gehen. Abdolkarim Soroush weist nach, dass der Einsatz für einen offenen, demokratischen Islam gerade auf religiöser Basis möglich ist. Auch im Islam hat die Idee Heimatrecht, dass Gott, der als der Erbarmer und der Barmherzige angerufen wird, ein überaus auf Menschlichkeit bedachter Gott ist, ein *Deus humanissimus*.

[1] Max Sparreboom, *Religie en moderniteit. Inleiding*, in: Religie en moderniteit: Fatema Mernissi/Sadik Al-Azm/Abdolkarim Soroush. Amsterdam 2004, 7-16, hier 10. Ich gründe meinen Artikel in erheblichem Ausmaß auf diese Textsammlung der drei Laureaten anläßlich der Verleihung des Erasmuspreises, die aber nur in Niederländisch veröffentlicht ist. Soweit die Texte auch in anderen Sprachen erschienen sind, verweise ich in den Anmerkungen darauf.

[2] Siehe im Internet unter: www.erasmusprijs.org/nl/page.cfm?paginaID-2.

[3] Zum ersten Thema siehe: Fatema Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales from a Harem Girlhood*, Reading 1994. Zum zweiten Thema: dies., *The Effects of Modernization of the Male-Female Dynamics in a Muslim Society: Marocco* (Diss.), Ann Arbor 1974; später bearbeitet zu: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge 1975, ^{2}1987 (überarbeitete Fassung); dies., *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat 1984. Zum dritten Thema: dies., *Le harem politique: Le Problème et les femmes*, Paris 1987.

[4] Fatema Mernissi, *The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam*, in: Transnational Broadcasting Studies 12, Spring/Summer 2004, Internet: www.tbsjournal.com/mernissi.htm.

[5] Fatema Mernissi, *De cowboy of Sinbad? Wie zal de winnaar zijn in de globalisering?* in: Religie en moderniteit, aaO., 17-55; dies ist eine ausgearbeitete Fassung der Ansprache: The Cowboy or Sinbad: Who Will Be the Globalization Winner? Im Internet unter: www.Fundacionprincipedeasturias.org/ing/premios/galardones/galardonados/dicursos/discurso767.html.

[6] Zu seinem Verhältnis zu Rushdie vgl. Sadik J. Al-Azm, *The Satanic Verses Post Festum*, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 20 (2000), Nr. 1-2, 44-66.

[7] *An Interview with Sadik J. Al-Azm*, in: Arab Studies Quarterly 19 (1997), Nr. 3, 113-126, hier: 121; vgl. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays an Criticism 1981-1991*, London 1991, 87-101: Outside the Whale (1984), hier: 93-100.

[8] *An Interview with Sadik J. Al-Azm*, aaO., 116.

[9] Sadik Al-Azm, *Is Islam Secularizable?* Im Internet unter: www.secularislam.org.separation/isislam.htm.

[10] Zitiert in. S. Wild, *Ten geleide*, in: Al-Azm, De tragedie van de Duivel: Op weg naar een liberale islam, Amsterdam 2004, 7-9, hier 9.

[11] *Dankrede van Edward Schillebeeckx,* in: Praemium Erasmianum MCMIXXXLL, Amsterdam 1982, 37-42, hier 41.

[12] Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thouhgt of Abdolkarim Soroush,* New York 1997; Mahmoud Sadri/Ahmad Sadri, *Introduction,* in: dies. (Hg.), Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush, Oxford 2000, ix-xix; Abdolkarim Soroush, *Intellectual Autobiography: An Interview,* in: Sadri/Sadri, Reason, Freedom and Democracy, aaO., 3-25.

[13] Abdolkarim Soroush, *Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy,* in: Sadri/Sadri, Reason, Freedom and Democracy, aaO., 131-155.

[14] Abdolkarim Soroush, *Islamic Revival and Reform: Theological Approaches,* in: Sadri/Sadri (Hg.), Reason, Freedom, and Democracy, aaO., 26-38, hier 31 f.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Islam

Geschichtliche Umbrüche – gegenwärtige Herausforderungen

Hans Küng

Es droht ein *Generalverdacht* - dieses Mal nicht gegenüber Juden, sondern gegenüber Muslimen: als ob sie, von ihrer Religion aufgehetzt, allesamt potenziell gewalttätig wären. Und umgekehrt die Christen, weil von ihrer Religion belehrt, allesamt gewaltlos, friedlich, liebevoll wären ... Schön wär's.

Seien wir fair: Selbstverständlich lehnen wir Bürger eines demokratischen Rechtsstaates im Namen der Menschenwürde Zwangsverheiratungen, Frauenunterdrückung, Ehrenmorde und andere archaische Unmenschlichkeiten ab. Aber das tun mit uns auch die meisten Muslime. Sie leiden darunter, dass über „die" Muslime oder „den" Islam der Stab gebrochen wird. Sie erkennen sich in unserem Islam-Bild nicht wieder, denn sie wollen loyale Staatsbürger islamischer Religion sein.

Seien wir fair: Wer „den Islam" für Entführungen, Selbstmordattentate, Autobomben und Enthauptungen einiger verblendeter Extremisten verantwortlich machen will, müsste gleichzeitig für die barbarischen Gefangenenmisshandlungen, Bombardierungen und Panzerangriffe (100.000 ermordete Zivilisten allein im Irak) der US-Armee und den Terror der israelischen Besatzungsarmee in Palästina „das Christentum" oder „das Judentum" verurteilen. Wer den Kampf um Öl und Hegemonie im Nahen Osten und anderswo als „Kampf für die Demokratie" und „Krieg gegen den Terror" ausgibt, belügt die Welt - freilich ohne Erfolg.

UN-Generalsekretär Kofi Annan betonte in seiner Tübinger Weltethos-Rede 2003: „Keine Religion und kein ethisches System sollten je wegen moralischer Entgleisungen einiger ihrer Anhänger verurteilt werden. Wenn ich als Christ beispielsweise nicht will, dass mein Glaube nach den Handlungen der Kreuzritter oder der Inquisition beurteilt wird, muss ich auch selbst sehr vorsichtig sein, um nicht den Glauben eines anderen nach den Handlungen zu beurteilen, die einige wenige Terroristen im Namen ihres Glaubens begehen."

Sollen wir also mit gegenseitiger Aufrechnung weiterfahren, die nur tiefer in die Misere führt? Nein, eine andere Grundeinstellung zu Gewalt und Krieg ist gefordert, die im Grunde überall die Völker wünschen, wenn sie nicht - in den arabischen Ländern wie in den USA - von machtbesessenen und verblendeten Staatslenkern irregeführt und von Ideologen und Demagogen in den Medien verdummt werden.

Gewalt wurde im Zeichen des Halbmonds, aber auch im Zeichen des Kreuzes geübt, von mittelalterlichen und zeitgenössischen „Kreuzrittern", die das Versöhnungszeichen des Kreuzes in ein Kriegszeichen verkehrten. Beide Religionen haben in der Geschichte ihre Einflussbereiche aggressiv ausgedehnt und ihre Macht mit Gewalt verteidigt. Sie haben in ihrem Bereich eine Ideologie nicht des Friedens, sondern des Krieges propagiert. Die Problemlage ist also kompliziert.

Wir stehen allesamt in der Gefahr, uns von den riesigen Flüssen der Information überfluten zu lassen und dabei die Orientierung zu verlieren. Und sogar von Religionswissenschaftlern kann man bisweilen die Meinung hören, dass man im eigenen Fach vor lauter Bäumen kaum noch den Wald sieht. Und so konzentrieren sich denn manche - wie zum Beispiel in der Soziologie - auf Mikrostudien und sind nicht mehr bereit oder nicht mehr imstande, in größeren Zusammenhängen zu denken. Dabei sind auch neue Kategorien notwendig, um die Veränderungen zu erfassen.

Ich versuche Ihnen also eine gewisse Grundorientierung zu bieten über den Islam im Zusammenhang der beiden anderen abrahamischen Religionen, Judentum und Christentum. Ich möchte drei Fragenkomplexe ansprechen: I. Das bleibende Zentrum und Fundament: was unbedingt bewahrt werden soll; II. Epochale Umbrüche: was sich ändern kann; III. Heutige Herausforderungen: was sich als Aufgabe aufdrängt.

I. Das bleibende Zentrum und Fundament

Was soll in unserer je eigenen Religion bewahrt werden, unbedingt bewahrt werden? Da gibt es in allen drei prophetischen Religionen extreme Positionen: Manche sagen: „Nichts soll bewahrt werden", die anderen aber: „Alles soll bewahrt werden":

- „Nichts soll bewahrt werden", sagen völlig säkularisierte Christen: Sie glauben oft weder an Gott noch an einen Sohn Gottes, sie ignorieren die Kirche und verzichten auf Predigt und Sakramente ...
  Bestenfalls schätzen sie das kulturelle Erbe das Christentums: die Kathedralen oder Johann Sebastian Bach, die Ästhetik orthodoxer Liturgie oder auch paradoxerweise den Papst, dessen Sexualmoral und Autoritarismus sie selbstverständlich ablehnen, als eine Säule der etablierten Ordnung.
- „Nichts soll bewahrt werden", sagen aber auch völlig säkularisierte Juden: Sie halten nichts vom Gott Abrahams und der Väter, sie glauben nicht an dessen Verheißungen, ignorieren synagogale Gebete und Riten und lächeln über die Ultraorthodoxen.
  Für ihr religiös entleertes Judentum haben sie vielfach eine moderne Ersatzreligion gefunden: den Staat Israel und die Berufung auf den Holocaust, was auch säkularisierten Juden immerhin eine jüdische Identität und Solidarität verschafft, nicht selten aber auch den Menschen verachtenden Staatsterror gegen Nichtjuden zu rechtfertigen scheint.

- „Nichts soll bewahrt werden", sagen aber auch völlig säkularisierte Muslime: An einen Gott glauben sie nicht, den Koran lesen sie nicht, Muhammad ist für sie kein Prophet und die *Schari'a* lehnen sie rundweg ab; die fünf Pfeiler des Islams spielen für sie keine Rolle.
  Bestenfalls ist der Islam, freilich religiös entleert, zu gebrauchen als Instrument für einen politischen Islamismus, Arabismus, Nationalismus.
  Es ist verständlich, dass als Gegenreaktion auf dieses „Nichts bewahren" der umgekehrte Ruf laut wird: „Alles bewahren". Alles soll so bleiben, wie es ist und angeblich immer war:
- „Kein Stein des großartigen katholischen Dogmengebäudes darf herausgebrochen werden, das Ganze würde wanken", posaunen römische Integralisten.
- „Kein Wort der Halacha darf vernachlässigt werden; hinter jedem Wort steht der Wille des Herrn (*Adonaj*)", protestieren ultraorthodoxe Juden.
- „Kein Vers des Koran darf ignoriert werden, jeder ist in gleicher Weise unmittelbar Gottes Wort", insistieren viele islamistische Muslime.

Hier überall sind Konflikte vorprogrammiert, nicht nur *zwischen* den drei, sondern vor allem *in* den drei Religionen, wo immer diese Positionen kämpferisch oder aggressiv vertreten werden: Oft schaukeln sich die extremen Positionen gegenseitig hoch. „Les extrêmes se touchent!"

Doch die Wirklichkeit sieht nicht ganz so düster aus. Denn die Extrempositionen bilden in den meisten Ländern, wenn sie nicht gerade durch politische, wirtschaftliche, soziale Faktoren aufgeladen werden, nicht die Mehrheit. Noch immer gibt es - je nach Land und Zeit verschieden groß - eine erhebliche Zahl von Juden, Christen und Muslimen, die - wiewohl in ihrer Religion oft gleichgültig, träge oder ignorant - doch keinesfalls alles in ihrem jüdischen, christlichen oder muslimischen Glauben und Leben aufgeben möchten. Die andererseits aber auch nicht bereit sind, alles zu bewahren: als Katholiken sämtliche Dogmen und Morallehren Roms zu schlucken oder als Protestanten jeden Satz der Bibel wortwörtlich zu nehmen oder als Juden sich in allem an die Halacha zu halten oder als Muslime sämtliche Gebote der *Schari'a* streng einzuhalten.

Wie auch immer: Blickt man nicht auf irgendwelche späteren geschichtlichen Ausgestaltungen und Ausprägungen, sondern besinnt sich auf die Ur-Kunden, ursprünglichen Zeugnisse, auf die „Heiligen Schriften" der jeweiligen Religion - Hebräische Bibel, Neues Testament und Koran -, so kann kein Zweifel sein, dass das „Bleibende" (was bleiben muss) in der betreffenden Religion nicht einfach identisch ist mit dem „Bestehenden" (was zur Zeit besteht) und dass das, was den „Kern", die „Substanz", das „Wesen" dieser Religion ausmacht, von den „Heiligen Schriften" der betreffenden Religion her bestimmt werden kann. Es geht also hier um eine ganz praktische Frage: Was soll in unseren Religionen, was soll in unserer je eigenen Religion das bleibend Gültige und ständig Verpflichtende sein? Erhalten bleiben muss nicht alles, wohl aber die Glaubenssubstanz, das Zentrum und Fundament der jeweiligen Religion, ihrer heiligen Schrift, ihres Glaubens! Jetzt aber konkret gefragt, jedoch sehr kurz prinzipiell beantwortet:

1. Was also muss im Christentum bewahrt werden, wenn es nicht die „Seele" verlieren soll?

Antwort: Was immer eine historische, literarische oder soziologische Bibelkritik kritisieren, interpretieren und reduzieren mag: Von den maßgeblichen und geschichtsmächtig gewordenen christlichen Glaubensurkunden her, vom Neuen Testament (gesehen im Kontext der Hebräischen Bibel) her ist der zentrale Glaubensinhalt Jesus Christus: er als der Messias und Sohn des einen Gottes Abrahams, er, wirksam auch heute durch denselben Gottesgeist. Kein christlicher Glaube, keine christliche Religion ohne das Bekenntnis: „Jesus ist der Messias, Herr, Sohn Gottes!" Der Name Jesus Christus bezeichnet die (keineswegs statisch zu verstehende) „Mitte des Neuen Testaments".

2. Was muss im Judentum bewahrt bleiben, wenn es nicht sein „Wesen" verlieren soll?

Antwort: Was immer eine historische, literarische oder soziologische Kritik kritisieren, interpretieren und reduzieren mag: Von den maßgeblichen und geschichtsmächtig gewordenen Glaubensurkunden, von der Hebräischen Bibel her sind der zentrale Glaubensinhalt der eine Gott und das eine Volk Israel. Kein israelitischer Glaube, keine Hebräische Bibel, keine jüdische Religion ohne das Bekenntnis: „JHWH (Adonaj) ist der Gott Israels, und Israel sein Volk!"

3. Und was soll schließlich im Islam bewahrt bleiben, wenn er noch „Islam" im wörtlichen Sinn der „Hingabe", der „Unterwerfung unter Gott" bleiben soll?

Antwort: Wie langwierig auch der Prozess des Sammelns, Ordnens und Edierens der verschiedenen Suren des Koran war, so ist doch für alle gläubigen Muslime klar, der Koran ist Gottes Wort und Buch. Und wenn Muslime auch durchaus einen Unterschied sehen zwischen den Suren von Mekka und denen von Medina und den Offenbarungshintergrund für die Auslegung in Betracht ziehen, so ist doch die zentrale Botschaft des Koran völlig eindeutig: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet".

Nicht das Sonderverhältnis des Volkes Israel zu seinem Gott (wie im Judentum), auch nicht das Sonderverhältnis Jesu Christi zu seinem Gott (wie im Christentum), sondern das Sonderverhältnis des Koran zu Gott ist keimhafter Ausgangspunkt und konstitutiver Kristallisationskern des Islam. Und bei allen Irrungen und Wirrungen der Geschichte der islamischen Völker wird dies die nie aufgegebene Grundvorstellung der islamischen Religion bleiben.

Zusammengefasst: Das zu bewahrende Eigentümliche der drei monotheistischen Religionen ist zugleich etwas Gemeinsames und etwas Unterscheidendes.

- Das Gemeinsame von Judentum, Christentum und Islam: der Glaube an den einen und einzigen Gott Abrahams, den gnädigen und barmherzigen Schöpfer, Bewahrer und Richter aller Menschen.
- Das Unterscheidende: Für das Judentum: Israel als Gottes Volk und Land. Für

das Christentum: Jesus Christus als Gottes Messias und Sohn. Für den Islam: Der Koran als Gottes Wort und Buch.

In dem konstanten Zentrum der drei Religionen gründet des Judentums wie des Christentums wie schließlich des Islams

- Originalität seit frühester Zeit,
- Kontinuität in seiner langen Geschichte durch die Jahrhunderte,
- Identität trotz aller Verschiedenheit der Sprachen, Völker, Kulturen und Nationen.

Dieses Zentrum, diese Grundlage, diese Glaubenssubstanz war freilich nie abstrakt-isoliert gegeben, sondern ist in den wechselnden Erfordernissen der Zeit immer wieder neu interpretiert und praktisch realisiert worden. Und insofern sind die systematisch-theologische und die historisch-chronologische Darstellung, ohne die erstere nicht überzeugend begründet werden kann, unbedingt zu kombinieren.

II. Epochale Umbrüche

Immer wieder werden neue epochale Konstellationen der Zeit - der Gesellschaft überhaupt, der Glaubensgemeinschaft, der Glaubensverkündigung und Glaubensreflexion - dieses eine und selbe Zentrum neu interpretieren und konkretisieren. Ungemein dramatisch ist diese Geschichte in Judentum, Christentum und Islam: Die zunächst kleine, aber dann - gerade im Fall von Christentum und Islam - rasch wachsende Glaubensgemeinschaft hat in Antwort auf immer wieder neue große welthistorische Herausforderungen eine ganze Reihe grundlegender religiöser Veränderungen, ja, auf längere Sicht revolutionärer Paradigmenwechsel durchgemacht.

Die Paradigmentheorie ist ja nur ein hermeneutischer Rahmen, und erst die material-historische wie gegenwartsanalytische Durchführung zeigt ihre ganze Leuchtkraft - was ich in umfangreichen Studien über Christentum, Judentum und Islam und ansatzweise in der „Spurensuche" auch über Hinduismus, Buddhismus und die chinesische Religion gezeigt habe. Die streng historische Analyse der Paradigmen einer Religion, jener Makroparadigmen oder epochalen Gesamtkonstellationen dient dem Orientierungswissen. Sie ist eine Möglichkeit, um die Auswahl für einen Gesamtüberblick der Geschichte einer Religion möglichst umfassend und doch zugleich präzis zu vollziehen. Die Paradigmenanalyse ermöglicht nämlich eine Herausarbeitung der großen historischen Strukturen und Transformationen: durch Konzentration zugleich auf die grundlegenden Konstanten wie auf die entscheidenden Variablen. So jedenfalls lassen sich jene welthistorischen Brüche und die daraus hervorgegangenen epochalen Grundmodelle der betreffenden Religion umschreiben, die bis heute deren Lage als Wahrnehmungsmuster bestimmen.

Auf dem Hintergrund einer so beträchtlichen Geschichte muss also eine historisch-systematische Analyse seiner epochalen Gesamtkonstellationen versucht

werden. In meinem Buch *Das Christentum* (Piper, 1994) habe ich folgende Makroparadigmen in der Geschichte des Christentums herausgearbeitet:
I. das jüdisch-apokalyptische Paradigma des Urchristentums,
II. das ökumenisch-hellenistische Paradigma des christlichen Altertums,
III. das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters,
IV. das protestantisch-evangelische Paradigma der Reformation,
V. das Vernunft- und Fortschrittsparadigma der Moderne,
VI. das ökumenische Paradigma der Nach-Moderne?
Ebenso habe ich in *Das Judentum* (Piper, 1991) die Makroparadigmen in der Geschichte des Judentums herausgearbeitet:
I. das Stämme-Paradigma der vorstaatlichen Zeit,
II. das Reichs-Paradigma der monarchischen Zeit,
III. das Theokratie-Paradigma des nachexilischen Judentums,
IV. das rabbinisch-synagogale Paradigma des Mittelalters,
V. das Assimilations-Paradigma der Moderne,
VI. das ökumenische Paradigma der Nach-Moderne?
Schließlich lasse ich in meinem Band *Der Islam* (Piper, 2004) auch die Makroparadigmen in der Geschichte des Islam deutlich werden:
I. das ur-islamische Gemeinde-Paradigma,
II. das arabische Reichs-Paradigma,
III. das klassisch-islamische Weltreligions-Paradigma,
IV. das Paradigma der Ulama und Sufis,
V. das islamische Modernisierungs-Paradigma,
VI. das ökumenische Paradigma der Nach-Moderne?

III. Heutige Herausforderungen

So erscheint also jede Religion nicht als eine statische Größe, wo angeblich alles schon immer so war, wie es heute ist, vielmehr als lebendig sich entwickelnde Wirklichkeit, die verschiedene epochale Gesamtkonstellationen durchgemacht hat. Dabei gilt eine erste entscheidende Einsicht: Paradigmen können sich (außer das allererste) bis in die Gegenwart durchhalten! Anders in den „exakten" Naturwissenschaften: Da kann das alte Paradigma (etwa das des Ptolemäus) mit Hilfe der Mathematik und des Experiments empirisch verifiziert oder falsifiziert werden; die Entscheidungen zugunsten des neuen Paradigmas (des Kopernikus) können auf längere Sicht durch Evidenz „erzwungen" werden. Im Bereich der Religion (und auch der Kunst) jedoch ist dies anders: In Fragen des Glaubens, der Sitten und Riten kann (etwa zwischen West- und Ostrom, oder zwischen Rom und Luther) nichts mathematisch-experimentell entschieden werden, und so verschwinden denn in den Religionen alte Paradigmen keineswegs notwendigerweise. Vielmehr können sie neben neuen Paradigmen durch Jahrhunderte hindurch fortbestehen: das neue (das reformatorische oder das moderne) neben dem alten (dem altkirchlichen oder dem mittelalterlichen).

Zur Beurteilung der Lage der Religionen ist diese Persistenz und Konkurrenz unterschiedlicher Paradigmen von größter Bedeutung. Eine zweite wichtige Einsicht: Warum? Bis heute leben Menschen derselben Religion in verschiedenen Paradigmen! Sie sind von fortbestehenden Grundbedingungen geprägt und bestimmten gesellschaftlichen Mechanismen unterworfen. So gibt es zum Beispiel im Christentum noch heute Katholiken, die geistig im 13. Jahrhundert (gleichzeitig mit Thomas von Aquin, den mittelalterlichen Päpsten und der absolutistischen Kirchenordnung) leben. Es gibt manche Vertreter östlicher Orthodoxie, die geistig im 4./5. Jahrhundert geblieben sind (gleichzeitig mit den griechischen Kirchenvätern). Und für manche Protestanten ist nach wie vor die vorkopernikanische Konstellation des 16. Jahrhunderts (mit den Reformatoren vor Kopernikus, vor Darwin) maßgebend.

In ähnlicher Weise träumen manche Araber noch dem großen arabischen Reich nach und wünschen sich die Vereinigung der arabischen Völker zu einer einzigen arabischen Nation („Panarabismus"). Andere aber sehen nicht im Arabertum, sondern im Islam das Völkerverbindende und geben einem „Panislamismus" den Vorzug. Manche orthodoxe Juden sehen im mittelalterlichen Judentum ihr Ideal und lehnen einen modernen Staat Israel ab. Umgekehrt streben viele Zionisten einen Staat in den Grenzen des davidisch-salomonischen Reiches an.

Gerade dieses Andauern, diese Persistenz und Konkurrenz früherer religiöser Paradigmen im Heute dürfte eine der Hauptursachen der Konflikte innerhalb der Religionen und zwischen den Religionen sein, Hauptursache der verschiedenen Richtungen und Parteiungen, der Spannungen, Streitigkeiten und Kriege. Als dritte wichtige Einsicht stellt sich heraus: Sowohl für das Judentum wie das Christentum wie den Islam erweist sich als zentrale Frage: Wie verhält sich diese Religion zu ihrem eigenen Mittelalter (zumindest in Christentum und Islam als die „große Zeit" angesehen) und wie zur Moderne, wo man sich in allen drei Religionen in die Defensive gedrängt sieht. Das Christentum hat nach der Reformation einen weiteren Paradigmenwechsel, den der Aufklärung, durchmachen müssen. Das Judentum aber machte zuerst die Aufklärung durch und erlebte im Anschluss daran zumindest im Reformjudentum eine religiöse Reformation. Der Islam aber machte keine religiöse Reformation durch und hat von daher auch mit der Moderne bis auf den heutigen Tag ganz besondere Probleme.

Viele Juden, Christen und Muslime, die das moderne Paradigma bejahen, verstehen sich untereinander besser als mit den eigenen Glaubensgenossen, die in anderen Paradigmen leben. Umgekehrt können dem Mittelalter verhaftete Römisch-Katholische sich zum Beispiel in Fragen der Sexualmoral mit den „Mittelalterlichen" im Islam und im Judentum verbünden (UN-Bevölkerungskonferenz Kairo 1994).

Wer Versöhnung und Frieden will, wird um eine kritisch-selbstkritische Paradigmenanalyse nicht herumkommen. Nur so lassen sich Fragen beantworten wie diese: Wo sind in der Geschichte des Christentums (und natürlich auch der anderen Religionen) die Konstanten und wo die Variablen, wo Kontinuität und wo Diskontinuität, wo Übereinstimmung und wo Widerstand? Dies ist eine vierte

Einsicht: Zu bewahren sind vor allem das Wesen, das Fundament, der Kern einer Religion und von daher die vom Ursprung her gegebenen Konstanten. Nicht unbedingt zu bewahren ist alles das, was vom Ursprung her nicht wesentlich ist, was Schale und nicht Kern, was Ausbau und nicht Fundament ist. Aufgegeben (oder auch umgekehrt entwickelt) werden können, wenn es sich als notwendig erweist, alle die verschiedenartigen Variablen.

So verhilft denn eine Paradigmenanalyse angesichts all des religiösen Wirrwarrs gerade im Zeitalter der Globalisierung zu einer globalen Orientierung. Wir befinden uns zweifellos in einer heiklen Schlüsselphase für die Neugestaltung der internationalen Beziehungen, des Verhältnisses Westen - Islam und auch der Beziehungen zwischen den drei abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Die Optionen sind deutlich geworden: Entweder Rivalität der Religionen, Zusammenprall der Kulturen, Krieg der Nationen - oder *Dialog der Kulturen und Frieden zwischen den Religionen als Voraussetzung für Frieden zwischen den Nationen!* Sollten wir angesichts der tödlichen Bedrohung der Gesamtmenschheit nicht anstatt neue Dämme des Hasses, der Rache und Feindschaft aufzurichten lieber die Mauern des Vorurteils Stein um Stein abtragen und damit Brücken des Dialogs bauen, Brücken gerade auch zum Islam?

IV. Islam und Weltethos

Für diesen Brückenschlag ist von entscheidender Bedeutung: So verschieden nun auch die drei Religionen sind, und so unterschiedlich auch wieder die verschiedenen Paradigmen, die da im Lauf der Jahrhunderte und Jahrtausende wechseln: Es gibt gerade auf der ethischen Ebene Konstanten, die einen solchen Brückenschlag ermöglichen.

Seit der Mensch sich aus dem Tierreich entwickelt hat und zum Menschen wurde, hat er auch gelernt, sich menschlich und nicht unmenschlich aufzuführen. Aber die Bestie ist mit der Triebnatur des Menschen trotz des nun entwickelten Vernunftgebrauchs eine Realität im Menschen geblieben. Und immer wieder musste der Mensch sich neu darum bemühen, menschlich und nicht unmenschlich zu sein.

So finden sich denn in allen religiösen, philosophischen und weltanschaulichen Traditionen einige einfache ethische Imperative der Menschlichkeit, die bis heute

Der Autor

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee/Luzern, studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an der Sorbonne sowie dem Institut Catholique in Paris. 1960 Berufung an die Universität Tübingen als Professor für Fundamentaltheologie. 1962 wurde er von Papst Johannes XXIII. zum Konzilsberater (Peritus) ernannt. 1963–96 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung (seit Konflikt mit Rom 1980 fakultätsunabhängig). Seit 1995/96 Professor emeritus und Präsident der Stiftung Weltethos Tübingen/Zürich. Gastdozent in vielen Teilen der Welt und Ehrendoktor mehrerer Universitäten. Jüngere Veröffentlichungen u.a.: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (1999); Die Frau im Christentum (2001); Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft (2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das vergessene Konzil?" in Heft 4/2005. Anschrift: Waldhauserstraße 23, D-72076 Tübingen.

von größter Bedeutung geblieben sind:

- „Nicht morden - aber auch nicht foltern, quälen, verletzen" - oder positiv: „Hab Ehrfurcht vor dem Leben!" Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben.
- „Nicht stehlen - aber auch nicht ausbeuten, bestechen, korrumpieren" - oder positiv: „Handle ehrlich und fair!" Die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung.
- „Nicht lügen - aber auch nicht täuschen, fälschen, manipulieren" - oder positiv: „Rede und handle wahrhaftig!" Die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit.
- Und schließlich: „Nicht Sexualität missbrauchen - aber auch nicht den Partner überhaupt missbrauchen, erniedrigen, entwürdigen" - oder positiv: „Respektiert und liebet einander!" Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Diesen vier ethischen Imperativen, die sich bei Patanjali, dem Gründer des Yoga, ebenso finden wie im buddhistischen Kanon, in der Hebräischen Bibel ebenso wie im Neuen Testament und auch im Koran, liegen zwei ethische Grundprinzipien zugrunde:

- Da ist zunächst jene schon von Konfuzius viele hundert Jahre vor Christus geprägte und in allen großen religiösen und philosophischen Traditionen bekannte, aber keineswegs selbstverständliche Goldene Regel: „Was du selber nicht wünschest, das tue auch nicht anderen". So elementar diese Regel ist, so hilfreich ist sie bei der Entscheidung in manchen schwierigen Situationen.
- Abgestützt wird die Goldene Regel durch die gar nicht tautologische Humanitätsregel: „Jeder Mensch - ob jung oder alt, Mann oder Frau, Behinderter oder Nichtbehinderte, Christ, Jude oder Muslima - soll menschlich und nicht unmenschlich behandelt werden. Menschlichkeit, das Humanum, ist unteilbar!

Aus all dem wird klar: Mit einem gemeinsamen Menschheitsethos oder Weltethos ist nicht ein ethisches System à la Aristoteles, Thomas von Aquin oder Kant gemeint („ethics"), sondern einige elementare ethische Werte, Maßstäbe und Haltungen, welche die persönliche sittliche Überzeugung der menschlichen Person und Gesellschaft bilden sollen („ethic").

Diese Ethik ist natürlich immer kontrafaktisch: Ihre Imperative der Menschlichkeit werden nicht von vornherein erfüllt, sie müssen immer wieder neu in Erinnerung gerufen und realisiert werden. Aber wie es Kofi Annan bei seiner Weltethos-Rede in Tübingen 2003 gesagt hat: „Wenn es aber falsch ist, einen bestimmten Glauben oder ein bestimmtes Wertsystem wegen der Handlungen oder Aussagen einiger seiner Anhänger zu verurteilen, dann muss es ebenso falsch sein, den Gedanken, dass gewisse Werte *universell* sind, aufzugeben, nur weil einige Menschen diese Werte nicht zu akzeptieren scheinen."

Lassen Sie mich deshalb schließen mit denselben Worten, mit denen auch der Generalsekretär der Vereinten Nationen seine Rede beschlossen hat: „Gibt es noch universelle Werte? Ja, es gibt sie, aber wir dürfen sie nicht für selbstver-

ständlich halten. Sie müssen sorgfältig durchdacht, sie müssen verteidigt, und sie müssen gestärkt werden. Und wir müssen in uns selbst den Willen finden, nach den Werten zu leben, die wir verkünden - in unserem Privatleben, in unseren lokalen und nationalen Gemeinwesen und in der Welt."

Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft?

Pim Valkenberg

In der neuesten Geschichte der Begegnungen zwischen Christen und Muslimen wird der Begriff der „abrahamitischen Religionen" manchmal als ein „überwölbender" Begriff gebraucht. In diesem Beitrag will ich zeigen, dass dieser Begriff dem Selbstverständnis von Judentum, Christentum und Islam gerechter wird als Benennungen mit einem religionswissenschaftlichen Hintergrund. Zugleich erhellt aus einer näheren Analyse, dass die Berufung auf Abraham etliche Probleme mit sich bringt. Zwei Probleme will ich hier besprechen: Die Tatsache, dass die Erzählungen rund um Abraham auch ziemlich gewaltsame Aspekte enthalten; und die Tatsache, dass das Symbol „Abraham" immer eine Funktion innerhalb eines bestimmten Kontextes hat, in welchen es manche einschließt und andere ausschließt. Ungeachtet dessen, so wird meine Schlussfolgerung lauten, hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft, wenn es dazu anleitet, dass Juden, Christen und Muslime die Erzählungen rund um Abraham und ihre Interpretationen in den drei Religionen derart studieren, dass dabei auch die wechselseitige Bildung negativer Bilder zur Sprache kommt. Ich plädiere für ein „Abrahamitisches Lehrhaus", das auch einen Blick hat für die Doppeldeutigkeit, die jeder Religion anhaftet.

I. Die Berufung auf Abraham als gemeinsamen Vorfahren

Bis vor einigen Jahrzehnten wurde auf Gemeinsamkeiten von Judentum, Christentum und Islam im Allgemeinen mit Hilfe einer Terminologie hingewiesen, die der Phänomenologie entnommen war. Nach den mehr deskriptiven Adjektiven

„semitisch" und „westasiatisch" gebrauchte man vor allem die Begriffe „monotheistische Religionen", „prophetische Religionen" und „Religionen des Buches". Diese Begriffe stellen aber nur eine Ähnlichkeit in zentralen Elementen dieser Religionen fest und bleiben dadurch bei einer formalen Charakterisierung stehen. Der Begriff der „abrahamitischen Religionen" aber bietet in dieser Hinsicht offensichtlich zwei Vorteile. An erster Stelle impliziert der Begriff einen historischen Bezug, der andeutet, dass Judentum, Christentum und Islam Anteil haben an einer gemeinsamen Geschichte, die sie von anderen monotheistischen Religionen wie z.B. dem Zoroastrismus unterscheidet. An zweiter Stelle verbindet der Begriff die Berufung auf Gott in diesen Religionen mit ebendieser konkreten Geschichte: Es geht um einen Gott, der Abraham berufen hat, etwas Neues zu beginnen. Während die Hebräische Bibel den Nachdruck auf das Verlassen von Land und Familie und das Wegziehen in ein neues Land legt (Gen 12,1), macht der Koran Ibrahim zum Vorbild für einen aufrechten Gläubigen, der von Gott auf den rechten Weg geleitet wird (Sure 16, 120f).

Wegen der Berufung auf diese gemeinsame Geschichte stellt der Begriff der „abrahamitischen Religionen" zuallererst eine Verwandtschaft fest. Diese Verwandtschaft hat eine biologische Seite, weswegen jüdische Gläubige oft den Nachdruck legen auf Abraham als ihren Vorfahren auf dem Weg der Abstammung von dessen Sohn Isaak, während viele Muslime ihn als ihren Vorfahren auf dem Weg über seinen ältesten Sohn Ismael betrachten. Zugleich aber hat diese Verwandtschaft auch eine geistliche Seite, die vor allem von Christen und Muslimen betont wird, wenn sie von Abraham als dem Glaubenden schlechthin sprechen. Es ist diese Berufung auf den Glauben Abrahams, die meines Erachtens ausschlaggebend ist bei der Verwendung seines Namens im heutigen Dialog zwischen Christen und Muslimen.[1] Ich werde noch darauf zurückkommen.

Wegen dieser Berufung auf eine gemeinsame Geschichte, wobei vor allem die geistliche Verwandtschaft von Gläubigen mit Abraham betont wird, scheint der Begriff „abrahamitische Religionen" im interreligiösen Dialog eine große Zukunft zu haben. Karl-Josef Kuschel, Leonard Swidler und Bruce Feiler weisen auf zahlreiche Initiativen hin, die mit dem Namen Abrahams verbunden werden.[2] Zugleich aber erhellt aus historischen Untersuchungen, dass die drei Religionen in ihren historischen Beziehungen divergierende und sogar polemische Deutungen dieses Abraham gegeben haben. Die Beziehungen zwischen den drei Religionen sind gekennzeichnet durch diese konfliktträchtigen Interpretationen, welche die gemeinsame Herkunft gerade dazu verwenden, um die eigene Identität zu markieren und damit die Ansprüche der anderen zu verwerfen, ungefähr so, als würden Kinder um das Erbe ihrer Eltern streiten. So hält der Koran fest, dass Abraham weder Jude noch Christ gewesen sei, sondern ein *hanîf* und ein Muslim (Sure 3, 67). Diese Worte wollen nur sagen, dass Abraham den einen wahren Gott verehrte und sich ihm übergeben hatte, aber der Gedanke, dass Abraham der Prototyp eines Muslimen im heutigen Sinn gewesen sei, liegt selbstverständlich für die meisten Muslime nicht fern. Noch polemischer klingt nach dem Johannesevangelium der Streit zwischen Jesus und „den Juden" über die Frage, wer die

wahren Nachkommen Abrahams seien, wobei Jesus sich selbst zum Prototyp erklärt: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich" (Joh 8,58).

Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft?

Als Johannes von Damaskus um das Jahr 730 als Mönch im Kloster Mar-Sabbas nahe Jerusalem sein theologisches Hauptwerk *Quelle der Erkenntnis* schreibt, nimmt er darin eine Beschreibung der neuen Religion auf, die er in seiner Jugend am Hof der Umayyaden kennen lernte. In einer Aufzählung von Ketzereien führt er diese Religion folgendermaßen an: „Es gibt auch den (Aber-)Glauben der Ismaeliten, der bis auf den heutigen Tag die Vorherrschaft hat und als ein Vorläufer des Antichrist die Menschen betrügt. Er geht zurück auf Ismael, den Sohn des Abraham und der Hagar, und darum werden die Anhänger dieses Glaubens ‚Hagarenen' und ‚Ismaeliten' genannt. Sie werden auch ‚Sarazenen' genannt, was abgeleitet ist von ‚mit leeren Händen von Sara weggeschickt' und zwar wegen der Worte Hagars an den Engel: ‚Sara hat mich mit leeren Händen weggeschickt.'" Fast jedes Wort in diesem Satz kann polemisch ausgelegt werden als Hinweis auf die Unrechtmäßigkeit der von islamischen Autoritäten über Christen ausgeübten Herrschaft. Auf diese Weise wurden diese Worte in der Geschichte von den Christen gelesen, weil Johannes von Damaskus maßgebend wurde für die christliche Reaktion auf den Islam.[4] Die polemische Reaktion unterstellt aber eine islamische Selbstidentifizierung mit der Abstammung von Abraham auf dem Weg über Hagar und Ismael: Der christliche Theologe redet im Ton von Schmähreden, die Schimpf- und Spottnamen auf islamischer Seite entsprechen, was einen gemeinsamen Verstehensrahmen mit Abraham und Christus unterstellt.[5] Wo Johannes von Damaskus den orthodoxen Glauben an Christus als Norm behandelt und dabei zu der Feststellung gelangen kann, dass diese neue Religion nicht der Norm genügt, weil der Koran Jesus zwar mit Ehrerbietung erwähnt, aber seine göttliche Herkunft verkennt, sind andere vorsichtiger bei der Anwendung einer derartigen Norm. So erzählt Patriarch Timotheos I. in seinem berühmten Dialog mit Kalif al-Mahdi (ca. 780) von einer kostbaren Perle, die in einem Haus voller Menschen verlorengeht. Jeder, der im Dunkeln auf die Suche geht, wird meinen, eine Perle zu finden, aber kaum dass es hell geworden ist, wird deutlich erkennbar werden, wer denn einen Stein oder ein Tonkügelchen gefunden hat und wer die wirkliche Perle. Diese Erzählung wieder-

Der Autor

Dr. Pim Valkenberg, geb. 1954, ist Assistenzprofessor für Dogmatische Theologie und die Theologie der Religionen an der Theologischen Fakultät der Radboud Universiteit, Nijmegen. Zu seinen Interessenschwerpunkten zählen Christologie, Trinitätstheologie, die Theologie der abrahamitischen Religionen und die vergleichende islamisch-christliche Theologie. Veröffentlichungen u.a.: The Polemical Dialogue: Research into Dialogue, Truth, and Truthfulness (Saarbrücken 1997); Begaanbare wegen: christologie en interreligieuze dialoog (Kampen 1998); Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas (Leuven 2000); God en geweld (Budel 2002); In de voetsporen van Abraham (Budel 2004), The Three Rings: Textual Studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity and Islam (Leuven 2005), Sharing Lights on the Way to God: Muslim-Christian dialogue and theology in the context of Abrahamic partnership (Amsterdam/New York, im Druck). Anschrift: Address: De Geerkamp 14–22, NL-6545 HL Nijmegen, Niederlande. E-Mail: p.valkenberg@theo.ru.nl.

um erinnert an die Parabel von den drei Ringen bei Boccaccio oder Lessing, wo jeder der drei Söhne einen Ring bekommt, aber nur einer der drei Ringe der echte ist.[6] Immer wieder wurden die drei Religionen unter dem Bild von drei Verwandten dargestellt, von denen jeder Anspruch erhebt, der wahre Erbe zu sein. In den meisten Fällen meinte jeder, die Wahrheit bereits zu besitzen, was dann zu den eben erwähnten Polemiken und leider auch zu ernsteren Formen von Gewalt führte. Manchmal aber kommt es auch zu einer Art eschatologischen Vorbehalts, und es klingt das Bewusstsein an, dass Gott allein die Wahrheit kennt und am Ende der Zeiten darüber Aufschluss geben wird. Mit Recht verbindet Karl-Josef Kuschel seine Auslegung der Lessingschen Parabel denn auch mit der Aufforderung des Korans, in guten Taten miteinander zu wetteifern.[7] Hier wird eine Form von Pluralismus sichtbar, welche die Mannigfaltigkeit der Religionen verbindet mit der Aufforderung Gottes, aus den Unterschieden zu lernen. Wenn die Erben Abrahams diesen eschatologischen Aufschub von Wahrheitsansprüchen ertragen können, dann hat die Berufung auf Abraham Chancen, die heutige Situation sich verhärtender Gegensätze und religiös begründeter Gewalt zu überleben.

II. Glaube und Gewalt in den Erzählungen rund um Abraham

Der vorausgehende Abschnitt endete mit einer schönen Vision. Wer sich aber die Mühe macht, sich intensiver in die Erzählungen rund um Abraham zu vertiefen, kann nicht anders als erschrecken angesichts der Gewalt, der man da begegnet, und namentlich angesichts der religiösen Begründungen für diese Gewalt. Das erste Beispiel, das dem religiös gebildeten Leser ins Auge fällt, ist die Erzählung, die in der jüdischen Tradition bekannt ist als die „Bindung" Isaaks (*akedat Jitzhak*). In der christlichen Tradition spricht man von „Opfer" anstelle von „Bindung", wohl wegen der jahrhundertelangen Assoziation mit dem Opfer des anderen geliebten Sohnes, Jesus Christus. Reuven Firestone und neuerdings auch Yvonne Sherwood haben nachgewiesen, dass auch die Tradition des Islams zahllose Überlieferungen über solche Opferbemühungen kennt, und dass dabei widersprüchliche Haltungen gegenüber der Opferbereitschaft, die von den in den Erzählungen handelnden Menschen erwartet wird, sichtbar werden.[8] Es ist aber beunruhigend, dass gerade die Haltung des Glaubens, die in der christlichen und islamischen Tradition insbesondere mit Abraham und seinem Sohn verbunden wird, offensichtlich zu der Bereitschaft, zu opfern bzw. sich opfern zu lassen, führt. Der Koran gibt den Dialog zwischen Vater und Sohn folgendermaßen wider: „Er sprach: ‚O mein Söhnlein, siehe, ich sah im Traum, dass ich dich opfern müsse. Nun schau, was du meinst.' Er sprach: ‚O mein Vater, tu, was dir geheißen ward, du wirst mich, so Allah will, standhaft erfinden.'"[9] Ihre Haltung wird im Koran beschrieben als eine Haltung der Hingabe an Gott: *aslamâ,* sie „leisteten Islam". Der niederländische Leser denkt hier unwillkürlich an den Titel des Films *Submission 1,* den Ayaan Hirsi Ali und Theo van Gogh gemacht haben, um

Abscheu vor der Behandlung von Frauen in der Welt des Islams auszudrücken, und daran, wie Mohammed B. seine vermeintliche Verpflichtung begründet, Theo van Gogh abzuschlachten (*dhabaha,* dasselbe Wort, das in dem oben genannten Koranvers gebraucht wird und das auch eine zentrale Stellung einnimmt in den aufgefundenen Dokumenten der Selbstmordattentäter vom 11. September 2001).[10] Das *in sha' Allah* des sanftmütigen Knaben im Koran (Sure 37, 102) findet aber ein Echo in den Worten des zu Tode betrübten Sohnes in Matthäus 26,39: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber! Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst." Eine lange Tradition von Theodizee sagt natürlich, dass es letztendlich nicht zu dem Opfer kam und dass die Aufforderung Gottes nur eine Prüfung Abrahams war. Aber es bleibt natürlich wahr, dass hier eine Form von Hingabe an Gott eingeführt wurde, die offensichtlich auf Kosten menschlicher Beziehungen geschähe.

Diese Feststellung beweist aber jedenfalls, dass wir die Form von Glauben, die im Mittelpunkt der Abrahamserzählungen steht, nicht allzu leicht mit den Formen von Glauben gleichsetzen können, die in den späteren abrahamitischen Traditionen in den Mittelpunkt gerückt worden sind. Wenn Abraham tatsächlich gelebt haben sollte, dann war sein Glaube wahrscheinlich eine Form von Laienspiritualität, in der Familienbande der tragende Kontext für das Zustandekommen einer persönlichen Gottesbeziehung waren.[11] Dazu gehörte auch die Sorge um das Fortbestehen der Familie in veränderten kulturellen Situationen. Dies könnte dann möglicherweise erklären, warum Abraham anscheinend ohne Probleme seine Frau als Schwester ausgibt und in den Harem des Pharao (Gen 12,15) und des Abimelech (Gen 20,2) wegführen lässt. Auf derselben Linie liest die womanistische Theologin Delores Williams die Erzählung von Hagars Überleben in der Wüste als eine Erzählung, in der eine neue Zukunft möglich gemacht wird.[12]

Die feministische Deutung derselben Erzählung durch Phyllis Trible aber teilt diesen Optimismus nicht, vor allem, weil Gott doch offensichtlich auf der Seite der Unterdrückten steht. Phyllis Trible verweist auf denselben Text wie Johannes von Damaskus, wo Hagar sich gegenüber dem Engel beklagt, aber der Engel sie ermahnt, zu ihrer Herrin zurückzukehren und ihr zu gehorchen (Gen 16,9). Noch bitterer wird es, wenn die Ägypterin Hagar Gott als *El-roï,* als „Gott, der nach mir schaut", anruft, weil Gott ihr zu Hilfe kommt. Stärker noch: Gott hört nur den Knaben, obwohl auch Hagar gerufen hat (Gen 21,17), und so lässt der Erzähler - wie Phyllis Trible folgert - die Frau fachkundig aus der Erzählung verschwinden, um sich auf den männlichen Erben zu konzentrieren.[13] Jeder heutige Religionsdialog, der wohl Abraham, Isaak und Jakob, nicht aber Sara und Hagar Aufmerksamkeit schenkt, wiederholt in gewissem Sinne dieses patriarchalische Manöver.

Die Konzentration auf die männlichen Erben, die vielleicht eine zentrale Rolle in den ursprünglichen Abrahamserzählungen spielte, führt zu mehreren Arten sexueller Gewalt in diesen Erzählungen. Zusammen mit der religiös begründeten Bereitschaft, zu opfern und geopfert zu werden, forderten diese Formen sexueller Gewalt offensichtlich heraus zu einer Zensur, die diese Texte nur für sehr erwach-

sene Spezialisten zugänglich erklärt. Dennoch plädiere ich dafür, diese Erzählungen in intertextueller Verbindung mit der Interpretationsgeschichte innerhalb der drei abrahamitischen Religionen in einem „Abrahamitischen Lehrhaus" in den Mittelpunkt zu stellen, aus dem einfachen Grund, weil es offensichtlich religiöse Klassiker in dem Sinne, wie David Tracy darüber geschrieben hat, sind.[14] Sie enthalten alle hochgestimmten Ideale, denen Religionen ihre Anziehungskraft verdanken, aber auch alle Arten von Gewalt und Terror, mit denen Religionen derzeit so oft assoziiert werden, allen anderen voran natürlich der Islam. Die Erzählungen sind nicht so doppeldeutig, wie Religionen das sind, und das bietet den Vorteil, dass im interreligiösen Dialog auch die negativen Seiten zur Sprache kommen können, vermutlich wohl zuallererst die negativen Seiten der Bilder, die Juden, Christen und Muslime sich voneinander gemacht haben. Mit Hugh Goddard plädiere ich dafür, die negativen Seiten unseres Bildes des anderen öffentlich zu besprechen, so dass auch die negativen Seiten in unserer eigenen Religion sichtbar werden können.[15] Dies fordert natürlich eine Sphäre von Sicherheit, die nur aufgebracht werden kann, wenn wir in einem „Abrahamitischen Lehrhaus" gemeinsam und geduldig voneinander und von den aus unserer Traditionen empfangenen klassischen Texten lernen.

III. Der Kontext eines Symbols: Louis Massignon und der Glaube Abrahams

Im Vorausgehenden habe ich gezeigt, dass die Berufung auf Abraham größtenteils als Symbol für die Übereinstimmungen zwischen Juden, Christen und Muslimen dient, obwohl sie doch oft gepaart erscheint mit Formen von Gewaltausübung zwischen den Religionen, die in gewissem Sinn die Gewalt in den Abrahamserzählungen selbst widerspiegeln. Wie jedes Symbol hat „Abraham" aber seinen Platz in einem Netzwerk von kontextbedingten Bedeutungszuweisungen, die das Symbol in manchen Situationen besser funktionieren lassen als in anderen. So behauptet der israelische Gelehrte Alon Goshen-Gottstein anlässlich einer in der Türkei veranstalteten Konferenz über Religion und Friede im Licht des gemeinsamen Vorfahren Abraham, dass diese Berufung vor allem im Verhältnis zwischen Muslimen und Christen zu funktionieren scheint, während Juden dabei meist vom Rand her zuschauen.[16] Ich denke, dass Goshen-Gottstein hier an einen heiklen Punkt rührt: Es geht hier um eine theologische Symbolisierung, die besser zur islamischen und christlichen Sicht auf Abraham als zur jüdischen Sicht passt.

Wie Goshen-Gottstein selbst erklärt, hat die moderne Verwendung Abrahams als interreligiöses Symbol vermutlich begonnen mit dem französischen Islamologen Louis Massignon (1883-1962), der vom Islam als einer Neubelebung des abrahamitischen Glaubens gesprochen hat.[17] Es ist nicht übertrieben, zu behaupten, dass Massignon sein Leben lang fasziniert war von der Gestalt Abrahams. Namentlich seine *Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants,* sind noch immer

eine Quelle der Inspiration für den Dialog zwischen Muslimen und Christen.[18] Massignon bietet aber eine sehr spirituelle Interpretation Abrahams, die nicht frei ist von dem, was wir heutzutage Orientalismus nennen.[19] Auf der Linie Massignons verbindet das Zweite Vatikanische Konzil in zwei sehr wichtigen Texten den Glauben Abrahams mit dem Glauben der Muslime. In *Lumen Gentium* 16 spricht das Konzil von den Muslimen, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird."[20] Noch ausdrücklicher kommt diese Verbindung zur Sprache in *Nostra Aetate* 3: „Sie [die Muslime] mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft."[21] Obwohl in beiden Schriften ausführlicher über die Juden als über die Muslime gesprochen wird, wird Abraham besonders mit dem Glauben der Muslime in Verbindung gebracht, wobei die Verbindung, welche die Muslime selbst herstellen, anerkannt wird. Das Tätigkeitswort „sich unterwerfen" (lat. *se submittere*) ruft von selbst den Gedanken an das arabische Äquivalent *aslamâ* wach und bestätigt damit offenbar den koranischen Anspruch, dass Abraham ein Muslim war. Es ist deutlich erkennbar, dass hier eine geistliche Verwandtschaft mit Abraham als Modell des Glaubenden in den Mittelpunkt gerückt wird, eine Verwandtschaft, die Muslime und Christen miteinander verbindet, während die biologische Verwandtschaft von Muslimen mit Abraham (auf dem Weg über Ismael) vorsichtig umschifft wird.[22] Damit wird ein Netz von Bedeutungen ausgeworfen, das an paulinische Argumentationen anschließt, wo dem *Glauben* Abrahams - anders als dem Vertrauen auf das *Gesetz* - eine zentrale Rolle zuerkannt wird (Röm 4 und Gal 3). In diesem Netzwerk von Bedeutungen spielen Juden nur eine negative Rolle, weil sie durch den Nachdruck, den sie auf die Abstammung „nach dem Fleische" legen, die Antipoden dieses Glaubens bilden.

Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft?

Ich komme also zu der Schlussfolgerung, dass die Verwendung von Abraham als Symbol zur Benennung von Gemeinsamkeiten im interreligiösen Dialog immer durch den Kontext bestimmt ist und daher manche einschließt, andere dagegen ausschließt. In dem oben genannten Beispiel bilden die Juden die ausgeschlossene Partei; aber manchmal können auch Muslime ausgeschlossen werden aufgrund einer gemeinschaftlichen Verwendung des Symbols durch Juden und Christen.[23] In dieser Hinsicht scheint es mir evident, dass die Nennung des Namens „Abraham" in einem Gespräch zwischen zwei Religionen geradezu unausweichlich impliziert, dass die dritte Religion dadurch mitbetroffen wird. Ich habe selbst bei vielen Dialogen zwischen Christen und Muslimen miterlebt, wie heilsam die oft als störend empfundene Intervention von Juden dabei sein kann.[24] In jedem Fall dient das Symbol „Abraham" dazu, die drei Religionen darauf hinzuweisen, dass ihr Dialog niemals zu einem geselligen Beisammensein entarten darf, in dem die bestehenden Machtverhältnisse unangetastet bleiben.[25] Schließlich ruft Gott Abraham auf, fortzuziehen aus dem Bestehenden und etwas Neues zu beginnen. Schließlich und endlich muss das Abraham-Symbol daher selbst aufgebrochen werden, um auch diejenigen Religionen und Lebensanschauungen

mit einzubeziehen, die nicht Teil des Netzwerkes von Interpretationen sind, die mit seinem Namen verbunden sind. Der erste Schritt aber scheint mir vorläufig doch die Bildung einer neuen Generation zu sein, die einst mit Hilfe eines „Abrahamitischen Lehrhauses" gelernt haben wird, sich mit der Doppeldeutigkeit ihrer Religionen auseinanderzusetzen und die wechselseitigen Feindbilder zu bearbeiten. In diesem Kontext wird die Berufung auf Abraham ihre Bedeutung behalten.

[1] Siehe Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint,* München/Zürich 1994; Bruce Feiler, *Abraham: A Journey to the Heart of Three Faiths,* New York 2002.

[2] Karl-Josef Kuschel, *Op weg naar een abrahamitische spiritualiteit en oecumene,* in: Pim Valkenberg/Ertürk Alasag/Greco Idema/Janneke Teunissen/Carla Robertson (Hg.), In de voetsporen van Abraham, Budel 2004, 89-96; Leonard Swidler, *Islam and the Trialogue of Abrahamitic Religions,* in: Cross Currents 42 (1992), 444-452; Bruce Feiler, *Abraham,* aaO., 221-226.

[3] Siehe Sjef van Tilborg, *Jezus tenmidden van de Joden van het loofhuttenfeest in Johannes 8,* in: Henk J. M. Schoot (Hg.), Theologie en Exegese. Jaarboek 2001 Thomas Instituut te Utrecht, Utrecht 2002.

[4] Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image,* Oxford 1993 (1. Auflage Edinburgh 1960), 13.

[5] Für nähere Details s. Adelbert Davids/Pim Valkenberg, *John of Damascus: The Heresy of the Ismaelites,* in: Barbara Roggema/Marcel Poorthuis/Pim Valkenberg (Hg.), The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam, Leuven 2005, 71-90.

[6] Siehe die Einleitung in das Schlusskapitel des in der vorausgehenden Anmerkung genannten Buches *The Three Rings.*

[7] Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam,* Düsseldorf 1998. Vgl. Pim Valkenberg, *The Future of Religion: From Interreligious Dialogue to Multiple Identity?* In: Studies in Interreligious Dialogue 14 (2004), 95-107; hier: 104.

[8] Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis,* Albany 1990; Yvonne Sherwood, *Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity and Islam to the „Sacrifice" of Abraham's Beloved Son,* in: Journal of the American Academy of Religion 72 (2004), 821-861.

[9] Koran, Sure 37, Verse 101-102, deutsche Übersetzung entnommen aus: *Der Koran.* Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960, 423.

[10] Siehe Sherwood, aaO., 823-824.

[11] Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen - grondslagen - methoden,* Kampen/Gent 2000, 23-24.

[12] Delores Williams, *Hagar's Story: A Route to Black Women's Issues,* in: dies., Sisters in Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk, Maryknoll 1994, 15-33.

[13] Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives,* Philadelphia 1984.

[14] David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism,* London 1981.

[15] Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding,* Richmond 1995, 9.

[16] Alan Goshen-Gottstein, *Abraham and „Abrahamic Religions" in Contemporary Interreligious Discourse: Reflections of an Implicated Jewish Bystander*, in: Studies in Interreligious Dialogue 12 (2002), 165-183.

[17] Siehe Sidney Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The Credo of Louis Massignon*, in: Islam and Christian-Muslim Relations 8 (1997), 193-210.

[18] Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris 1962; Giulio Basetti-Sani, *Louis Massignon: Christian Ecumenist, Prophet of Interreligious Reconciliation*, Chicago 1974; Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve 1981.

[19] Edward Said verweist denn auch auf Massignon als einen der ersten modernen Orientalisten: *Orientalism: Western Conception of the Orient*, London 1978, 263ff.

[20] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, Bd.1, Freiburg/Basel/Wien 1966, 204f.

[21] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1967, 490f.

[22] Siehe den Kommentar von Georges Anawati zu *Nostra aetate* 3: aaO., 485-487.

[23] Siehe z.B. Tarek Mitri, *The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises*, in: Current Dialogue 36 (Dezember 2000), 20-23.

[24] Inhaltlich denke ich hier vor allem an die wichtige Bedeutung der Betonung der Unterschiede zwischen den Religionen. S. z.B. Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations*, London 2002; aber auch Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, London 2003.

[25] Mit Recht weist darauf hin der südafrikanische islamitische Befreiungstheologe Farid Esack: *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, 258.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen als Beitrag zur Modernität

Erik Borgman

Dieses CONCILIUM-Heft will u.a. zeigen, dass der Islam nicht das eindeutige politisch-religiöse System ist, das Gegner und Anhänger bzw. Verteidiger so oft vor Augen haben. Geht man von einer solchen Auffassung, einer solchen Darstellung einer Religion als eines Komplexes fester Überzeugungen über statische Wahrheiten aus, können Andersdenkende nur als Ungläubige bzw. Abtrünnige betrachtet werden. Dies kann letztendlich dazu führen, dass anderen das Recht auf Leben abgesprochen wird. Darum ist die Einsicht wichtig, dass die islamische Tradition - wie jede andere religiöse Tradition auch - ein Konglomerat von

Ansichten, Denkweisen und Diskussionen über die Existenz des Menschen, die richtige Ordnung dieser Existenz und ihre Beziehung zu Gott als transzendenter Wirklichkeit ist.

Die Frage, die sich am Ende dieses Heftes stellt, ist: Was bedeutet dies für das christlich-theologische Verhalten dem Islam gegenüber. Wie sollen Theologen dem Islam gegenübertreten? Diese Frage führt zu zwei Unterfragen. Erstens die Frage, wie man den Islam studieren soll. Die in diesem Heft vertretene Antwort lautet: nicht als statisches Ganzes, als eine feste Überzeugung, als einen auf einem unveränderlichen heiligen Buch beruhenden Glauben, sondern als eine dynamische, lebendige und sich darum entwickelnde Tradition, die immer in Wechselwirkung mit der gegebenen Situation konkrete Gestalt annimmt.[1] Den Islam ernst zu nehmen sollte für jeden, aber besonders für einen Theologen, heißen, dass der Islam *als Religion* ernst genommen wird. Dies impliziert, dass der Islam nicht als ein autonomes und geschlossenes Ganzes betrachtet wird, sondern als eine Sicht der Welt, die darauf ausgerichtet ist, Gott im Umgang mit der Welt als ihrem Schöpfer und barmherzigen Hüter zu begegnen und ihn als solchen darzustellen. Das bedeutet, dass es für das Studium des Islams nicht reicht, sich auf einen religionswissenschaftlichen Standpunkt zu stellen, von dem aus eine Religion von außen beschrieben und verstanden wird. Wir brauchen genauso sehr eine theologische Einstellung, die nicht *auf* eine Religion schaut, sondern sie *zusammen* mit der diesbezüglichen religiösen Tradition betrachtet. Konkret auf den Islam bezogen, soll also in Worte gefasst werden, wie die Welt in islamischen Augen „in Bezug auf Gott", „von Gott aus betrachtet" aussieht, um dann die Plausibilität und Ergiebigkeit einer solchen Sicht zu untersuchen.[2] Wir werden dem Islam nicht gerecht, wenn wir ihn wie eine Sammlung fremder, willkürlicher Überzeugungen betrachten, sondern nur, wenn wir ihn sehen als eine Form des Lebens vor dem Angesicht Gottes, in dankbarer Unterordnung unter Gottes Willen mit Gottes Urteil vor Augen.[3]

Auf diese Weise werden Islam und Christentum inmitten der anderen Religionen und Weltanschauungen von selbst Gesprächspartner, die voneinander lernen, Dinge zu sehen, die sie so ohne weiteres alleine nicht gesehen hätten, und Äußerungen zu tun, wie sie sie von sich aus nicht getan hätten. Dies bringt uns zum zweiten Unterthema bei der Frage nach dem richtigen theologischen Umgang mit dem Islam: Wie soll die Theologie in das Gespräch mit dem Islam eintreten? Um diese Unterfrage geht es in diesem abschließenden Artikel.

Bei ihrer Beantwortung möchte ich als Ausgangspunkt eine Stelle aus der Erklärung des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit nehmen:

„Die Wahrheit muss aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen [...]"[4]

Wichtig ist, dass die Erklärung *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit nicht mit Hilfe der liberalen Vorstellung einer im Prinzip uneingeschränkten menschlichen Wahlfreiheit begründet, sondern von der These ausgeht, dass die Pflicht, der Wahrheit zu gehorchen, individuelle und kollektive Freiheit erfordert. Diese Freiheit umfasst sogar - und es ist nicht unwichtig, dies im Zusammenhang mit der heutigen muslimfeindlichen Stimmung in vielen westlichen Ländern zu betonen - die Freiheit der Religionen, „die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Beseelung des ganzen menschlichen Tuns zu zeigen“[5]. Jeder muss also frei sein, auf der Grundlage von Argumenten etwa zu behaupten, dass es für die Gesellschaft einen qualitativen Fortschritt bedeutet, wenn Homosexualität verboten wird oder wenn Männer getrennt von Frauen schwimmen, genauso sehr, wie auch jeder frei sein sollte, das Gegenteil vorzutragen. Dies ist nicht deshalb so wichtig, weil die betreffende Behauptung wahr wäre, sondern damit ihre Bestätigung oder Widerlegung im Prozess der Wahrheitssuche möglich wird und dabei zugleich die in einer widerlegten These verborgenen Einsichten bewahrt bleiben können. In der Sprache von *Dignitatis humanae:* um einander auf diese Weise bei der Suche nach Wahrheit zu helfen.

Wenn die Frage gestellt wird, ob Muslime und Christen denselben Gott haben, ist hiermit meistens gemeint: Inwieweit stimmen die Bilder von Gott, die aus den jeweiligen Überlieferungen hervorgehen, miteinander überein? In Fortsetzung aber von *Dignitatis humanae* haben Christen und Muslime denselben Gott, weil sie *auf der Suche* nach demselben Gott sind. Und da Christen und Muslime, wie übrigens Juden auch, das Antlitz des Gottes von Himmel und Erde suchen, ist ihr Gott notwendigerweise auch derselbe: Per Definitionem gibt es nur einen einzigen solchen Gott.[6] Muslime und Christen finden in ihren Diskussionen zusammen, weil sie den wahren Gott suchen, und nicht kraft einer gemeinsamen Herkunft. Dementsprechend können sie einen wichtigen Beitrag zur modernen Kultur leisten. Diese Meinung vertritt jedenfalls vorliegender Artikel.

„Wofür stehst du ein?“ oder „Wovor beugst du die Knie?“

Die Zeitschrift CONCILIUM steht für eine Tradition, in der Modernität und christlicher Glaube ausdrücklich nicht als Gegensätze gesehen werden. Die kritische Vernunft und die menschliche Freiheit stehen nicht in Widerspruch zur christlichen Tradition, sondern sie fließen in gewisser Hinsicht aus dieser Tradition hervor, sind also eine konkrete Realisierung dieser Tradition. Wie sehr ich diese Auffassung auch teile, es besteht dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen einer religiösen Sicht der Welt und des Ortes des Menschen in dieser Welt einerseits und der üblichen modernen Betrachtungsweise andererseits. Demzufolge erscheint ein religiöser Glaube in modernen Augen schnell als „rückständig“ - und dass der Islam eine „rückständige Kultur“ vertreten würde, ist eine Position, die durch den populistischen Politiker Pim Fortuyn in den

Niederlanden verkündet wurde und die nach dessen Tod die Meinung über die Religion im Allgemeinen und über den Islam im Besonderen bestimmt hat.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem modernen und dem religiösen Verständnis des Menschen zeigt sich am deutlichsten in der modernen Betonung der menschlichen Autonomie und Selbständigkeit im Gegensatz zur religiösen Betonung von Unterwerfung und Gehorsam. Es ist nicht verwunderlich, dass der Islam gerade in diesem Punkt Stein des Anstoßes ist, denn gerade im Islam werden Gehorsam und Unterwerfung in Unterordnung gegenüber dem souveränen Gott stark hervorgehoben. „Islam" bedeutet nach der üblichen Etymologie buchstäblich „Übergabe". Dagegen ist die zentrale Frage der modernen Zeit an den Menschen: „Wofür stehst du ein?", während die zentrale religiöse Frage lautet: „Wovor verbeugst du dich?"

Dieser Meinungsunterschied darüber, was das Leben eines Menschen wertvoll macht und was der Mensch leistet oder was er empfängt, hängt zusammen mit einem noch wesentlicheren Unterschied. Soll es vorstellbar sein, dass das Leben *Sinn bekommt,* dann muss die Wirklichkeit, in der wir leben, auch tatsächlich als eine Instanz erscheinen, die dem Leben tatsächlich *Sinn geben* kann. Gerade dieser Gedanke ist in der Modernität äußerst problematisch. Im modernen Weltbild ist es ein selbstverständlicher Ausgangspunkt, dass die Welt dadurch Sinn und Bedeutung bekommt, dass die Menschen ihr einen solchen Sinn und eine solche Bedeutung geben. Die Welt, die Geschichte und das individuelle Leben werden an sich nur als Chaos, Willkür und Leere betrachtet, und sie bekommen dadurch Bedeutung, dass Menschen ihr eine solche verleihen. Sinn und Bedeutung gehen also nach moderner Überzeugung nicht aus der Welt, sondern aus dem menschlichen Welt*bild* hervor. Weltanschauungen und Religionen erscheinen so automatisch als Formen der Sinngebung, als Ausdruck von Überzeugungen. Von einer religiösen Perspektive aus ist das menschliche Leben aber nicht deshalb sinnvoll, weil der Mensch der Welt ihren Sinn *gibt,* sondern weil dieser Sinn *empfangen wird:* von Gott bzw. den Göttern, von einem Mysterium, das sich in und hinter den Dingen verbirgt, von einer göttlichen Offenbarung in einem als heilig angesehenen Text.[7]

Gläubige können großen Wert auf Autonomie legen. Sie können - und Christen müssen dies nach meiner Überzeugung sogar - in der Autonomie eine Erfüllung menschlichen Lebens sehen und in der Freiheit Ausdruck und Zeichen der Tatsache, dass die Menschen Abbild Gottes sind. Aber während jeder nach liberaler Auffassung frei wählen kann, solange dieser natürlichen Freiheit nichts in den Weg gelegt wird, sind Autonomie und Freiheit im Bewusstsein der Gläubigen nicht selbstverständlich oder Produkt eigener Anstrengung, sondern eine Gabe von oben. Darüber hinaus handelt es sich um eine Gabe, die die Menschen sich gegenseitig schulden. Es ist unsere Aufgabe, einander Autonomie und Freiheit zu schenken, da diese auch uns geschenkt worden sind. In einem typisch religiösen Paradoxon sind wir in unserer Freiheit gebunden und auch unsere Autonomie ist nicht autonom.

Es besteht aber auch eine religiöse Variante des modernen Denkschemas, nach

der die Religionen nicht als Formen des *Empfangens von Sinn*, sondern als Formen des Gebens von Sinn betrachtet werden. Zurückgeführt zum elementaren Schema wird hier dann wie folgt argumentiert: Gott hat seinen Gläubigen eine Offenbarung gegeben, die weiter verbreitet werden muss. Möglichst viele Menschen müssen in der Welt nach der Offenbarung leben und die Welt auf der Grundlage dieser Offenbarung gestalten. Der Fundamentalismus ist hier die extreme Gestalt der Auffassung, dass die Wahrheit in purer Form in den Grunddokumenten der eigenen Tradition - der Bibel, dem Koran - gegeben ist und dass die Welt dieser Wahrheit unterworfen werden muss.[8] Es bestehen allerdings auch gemäßigtere Varianten dieses Denkschemas.[9] Ich bin dagegen der Auffassung, dass wir radikal mit diesem Schema brechen müssen, wenn wir das Verhältnis der Religionen zueinander erneut bestimmen wollen. Für einen solchen Bruch reicht es aber nicht, wenn zwei oder drei Religionen sich der jeweiligen eigenen Tradition zuwenden, um dort Gemeinsames mit anderen Religionen zu entdecken. Es reicht zum Beispiel nicht, wenn Juden, Christen und Muslime die eigene Religion und die der beiden anderen Gruppen als abrahamitische Religionen verstehen.[10]

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Die Suche danach, der Unterwerfung unter Gott Gestalt zu geben

Bemerkenswert in der Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen ist, dass zuerst die Art und Weise betont wird, wie die Muslime sich mühen, sich mit ganzer Seele Gottes Ratschlüssen zu unterwerfen, „so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft". Auf dieser Grundlage wird dann von der Verbundenheit der Christen mit Muslimen und Juden in Abraham als dem gemeinsamen Ahnen im Glauben gesprochen.[11] Dies ist, genau umgekehrt, auch die Struktur der Koranstelle, in der Abraham - Ibrahim - Juden und Christen als gemeinsames Vorbild vorgehalten wird:

„Sprich: Ihr Schriftbesitzer, [bekanntlich ist dies die Benennung für Juden und Christen im Koran, womit dann auch ihre Verwandtschaft mit dem Islam zum Ausdruck gebracht wird; E.B.] kommt auf ein Wort (zu einer Vereinbarung zwischen uns): Wir wollen Allah allein als Gott verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch keinen von uns außer Allah vergöttern und als unseren Herrn anerkennen. [...] Ihr Schriftbesitzer, streitet doch nicht über Abraham; wurden ja die Thora und das Evangelium erst nach seiner Zeit offenbart. Wißt ihr das nicht?" (Sure 3,65-66)[12]

Natürlich, genau wie Paulus im neuen Testament das Christentum legitimiert, weil dieses seinem Ursprung treu ist, während das konkurrierende Judentum untreu geworden sei, so legitimiert der Islam sich hier, indem Juden und Christen Untreue Abraham gegenüber vorgeworfen wird und indem er sich selbst als Rückkehr zu jenem ursprünglichen Glauben darstellt. Interessanter aber als der

polemische Rückgriff auf Abraham ist der Vorschlag, dass Juden, Christen und Muslime über Abraham zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Kerns ihres Glaubens gelangen: „Wir wollen Allah allein als Gott verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch keinen von uns außer Allah vergöttern und als unseren Herrn anerkennen." Hier wird der Versuch gemacht, eine religiöse Vision in Worte zu fassen, die Juden, Christen und Muslime in ihrem gläubigen Leben mit Gott begleiten soll und die sie und ihre Suche nach Gottes wahrem Antlitz im Raum von Gottes Gegenwart situieren soll. Dort, wo Menschen für andere Menschen Herren sind, wo sie sich selbst oder andere auf die gleiche Ebene stellen, kurzum, wo etwas anderes verehrt und etwas anderem gedient wird, als ob es Gott wäre, da müssen wir, Schriftbesitzer bzw. Menschen des Buches, unsere Stimme erheben, da müssen wir uns dagegen wenden und daran erinnern, dass es keinen Gott gibt außer Gott.[13] So bezeugen wir eine nachhaltige Suche nach Gott, der wahr ist, nach der Wahrheit, die göttlich ist.

Nichts ist Gott als Gott allein, nichts ist heilig oder erhaben oder unantastbar oder absolut wichtig außer dem Erbarmer und Barmherzigen, wie der Koran Gott nennt. Dieser Gott ist uns nach christlichem Bekenntnis in seiner Erhabenheit näher gekommen, als wir uns selbst nahe sind. Dieser Gott hat uns erschaffen und zieht mit uns weg aus der Unterdrückung in ein Land von Milch und Honig, Freiheit und Überfluss, wie es die Erinnerung des Judentums erzählt. Es handelt sich um eine Unterwerfung unter den Gott, der Abraham ein großes Volk versprach und gab, den Gott, der Abraham zu einem Glauben an eine unbekannte und unsichere Zukunft verführte, den Gott, unter dessen Willen Abraham sich unterwarf, auch wenn es ihm seinen Sohn, das teuerste, was er besaß, kostete. Diesen Gott sollten Christen und Muslime, wenn möglich im Gespräch auch mit den Juden, zusammen suchen und dabei einander helfen, ihn zu finden. Es sollte uns um die Unterwerfung unter diesen Gott gehen, nicht nur für uns selbst, sondern auch für die Gesellschaft, in der wir leben. Denn wir sollten uns durch die zunehmenden Spannungen zwischen Religionen und religiösen Strömungen sowohl weltweit als auch auf lokaler Ebene nicht zu einem Rückzug ins Private verführen lassen. Der Druck, die Religionen zugunsten eines angeblich neutralen Staates aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, ist seit dem 11. September 2001 stark, aber wir können Gott nicht in einer Kirche oder Moschee, in der Bibel oder dem Koran, im Kopf oder im Herzen einschließen.[14] Die Muslime könnten mit ihrer augenfälligen Ausrichtung auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und mit ihrem Drang, sich in der Öffentlichkeit zu manifestieren, die Christen genau hieran erinnern.

Eine strenge Trennung zwischen religiösem und öffentlichen Bereich ist von der Religion bzw. auf alle Fälle vom Christentum und Islam aus betrachtet, immer ein Problem. Der Gott, der von diesen Traditionen aus gesucht und in Worte gefasst wird, ist, insoweit man meint, Spuren seiner Gegenwart gefunden zu haben, der Gott von Himmel und Erde, der unmöglich von bestimmten Lebensbereichen ausgeschlossen werden kann. Vom religiösen Standpunkt aus ist unannehmbar, dass nicht von Gottes Gerechtigkeit gesprochen werden darf, wenn über die

Ordnung der Gesellschaft gesprochen wird, oder auch nicht von Gott als Bild des Menschen, wenn es sich um den Umgang mit dem Anfang oder dem Ende des Lebens handelt, oder von Gottes Barmherzigkeit, wenn über die Politik in Sachen Bewältigung der Armut oder über die Integration von Immigranten oder über das Strafrecht gesprochen wird. Auch würde die politische und gesellschaftliche Diskussion davon profitieren, wenn derartige Kategorien wieder in die öffentliche Diskussion eingebracht würden. Dann würde deutlich, dass es sich bei der Gestaltung des Staates und der Gesellschaft nicht um persönliche Vorlieben, um Geschmäcker oder zufällige Präferenzen handelt. In der Politik geht es letztendlich um die Frage, wen oder was wir als Gesellschaft ehren wollen, in welchen Raum der Werte oder Güter wir die Gesellschaft situieren wollen. Bezüglich der Übersetzung religiöser Werte in eine Sprache, die im säkularen Bereich Bedeutung haben kann, teile ich die Meinung des deutschen Philosophen Jürgen Habermas, dass dies in der heutigen Situation von fundamentaler Bedeutung ist, nicht nur wenn wir von den religiösen Traditionen aus urteilen wollen, sondern auch gerade, wenn wir hierbei von der Gesellschaft ausgehen.[15]

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Öffentliche Diskussion als religiöse Diskussion

Hieraus folgere ich, dass Christen in ihrem Umgang mit der islamischen Tradition nicht diese Tradition selbst in die Mitte rücken sollten. Stattdessen müssen sie sich zusammen mit den Muslimen auf der Basis beider Traditionen auf die Frage konzentrieren, wofür Menschen in unserer Gesellschaft eintreten, und zwar sowohl kollektiv als auch individuell. Voraussetzung ist die Annahme, dass Gott der Gott von allem und allen ist, und dass alles und alle daher schon immer in Beziehung zu dem Gott, den sowohl die christlichen als auch die islamischen Traditionen zur Sprache bringen wollen, steht bzw. stehen. Dies impliziert einerseits, dass die Religionen bestimmte Anschauungen bezüglich der Gesamtheit der Wirklichkeit verkörpern und sich selbst als Antwort auf ein Geheimnis verstehen, das sich als Quelle und Ziel dieser Wirklichkeit offenbart und über das man darum auch auf vernünftige Weise sprechen und diskutieren kann. Ein religiöser Glaube kann zwar nicht rational bewiesen, wohl aber

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman ist seit 2004 Direktor des Heyendaal Instituut der Radboud-Universität in Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie und auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Veröffentlichungen dazu: Zahlreiche wissenschaftliche und mehr populäre Artikel; eine Sammlung von Essays: Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning, in: Tijdschrift voor Geestelijk Leven (Leuven/Berg en Dal 2000; engl. Übersetzung: Dominican Spirituality: An Exploration, London/New York 2002). Borgman ist Redaktionssekretär der Tijdschrift voor Theologie und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Gaudium et spes: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments" in Heft 4/2004. Weitere Angaben in Borgmans anderem Artikel in diesem Heft. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman @hin.ru.nl.

vernünftigerweise verantwortet werden, und eine solche kritische Verantwortung ist, religiös betrachtet, wichtig. Es ist ja unsere religiöse Pflicht, Gott zu dienen und Gott allein, und nicht einem Bild von Gott, das wir vielleicht für Gott halten, das aber so zum Götzen wird.

Ein entsprechender Ikonoklasmus ist ein wichtiger Beitrag der drei abrahamitischen Religionen zur heutigen Kultur. So wird die Frage lebendig gehalten, was wahrhaft wahr, gut und schön ist, und man wehrt sich gegen die moderne Skepsis, die meint, dass das Wahre, Gute und Schöne an sich nicht erkannt werden können und wir deshalb über nichts anderes als ein Bild davon verfügen. Es hat allen Anschein, dass das interkulturelle und interreligiöse Gespräch in unserer Gesellschaft nicht wegen der Unterschiede an sich so schwierig verläuft, sondern wegen des zur Zeit fehlenden Glaubens, dass ein entsprechendes Gespräch überhaupt zu etwas führen kann. Wenn wir meinen, über Wahrheit und Güte, über Gott und Gottes Willen nichts mehr wissen zu können, dann können wir höchstens noch über die relativen Rechte unserer verschiedenen Überzeugungen verhandeln. Das Bekenntnis, dass nur Gott anzubeten ist, erinnert uns daran, dass die Suche nach Wahrheit und Güte eine unveräußerliche Verantwortung ist, die aber durchaus bewältigt werden kann, weil Gott uns als das Wahre und Gute nicht im Stich lässt. In diesem Sinne blockiert der religiöse Glaube die grundsätzliche Diskussion über Wahrheit und Güte, über Werte und Normen keineswegs, sondern macht sie gerade erst möglich und sinnvoll.

Bei dieser Diskussion ist jeder mit eingeschlossen. Insoweit Religionen kollektive Überzeugungen sind, trennen sie Gruppen und Individuen. Insoweit sie sich aber als Antwort auf Gottes Spuren in der Wirklichkeit, in deren Mitte wir Menschen leben, verstehen, halten sie das Bewusstsein lebendig, dass wir vor allem anderen zuerst miteinander verbunden sind. Wir gehören zusammen, bevor wir durch die Unterschiede in Auffassungen und Geschmäckern, in Kultur und Religion getrennt werden. Die Ereignisse vom 11. September 2001 und alles, was nachher kam, haben in verschiedenen europäischen Gesellschaften mit einer beträchtlichen muslimischen Minderheit Zweifel an der Möglichkeit eines Norm- und Wertsystems entstehen lassen, das Immigranten und ursprüngliche Bewohner vereinen könnte. Von einem religiösen Standpunkt aus betrachtet ist der entscheidende Ausgangspunkt, dass die Geschicke und das Wohlergehen von Allochtonen und Autochthonen miteinander verbunden sind. Wir leben im selben Raum, der letztendlich Gottes Raum ist, und was einem anderen geschieht, fordert meine Beteiligung und Miteinbezogensein heraus - und umgekehrt. Christentum und Islam drücken diese Verbundenheit dadurch aus, dass sie sagen, alle Menschen seien von Gott geschaffen und Kinder Gottes und auf diese Weise miteinander verwandt. Wir wissen nicht, was das genau bedeutet, aber wir sind auf der Suche nach Wegen, um diese Verbundenheit zu gestalten. Diese Suche nennen wir Kultur, Gesellschaft, Politik. Das religiöse Bekenntnis, dass wir in Gott miteinander verbunden sind, impliziert, dass religiöse Gruppen und Individuen für Gesprächsbeiträge offen stehen müssen und sie dabei den eigenen Glauben nicht als den einzigen Zugang zur Wahrheit betrachten dürfen. Gott ist

der Raum der Suche nach der immer größeren, immer tieferen und sich auch immer entziehenden Wahrheit, die von den religiösen Traditionen ins Auge gefasst wird.

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Oder anders gesagt: Gott und Religion im Allgemeinen wie auch Christentum und Islam im Besonderen positionieren sich nicht gegen die Aufklärung, auch wenn dies oft sowohl von denjenigen suggeriert wird, die sich als Anhänger der Aufklärung betrachten, als auch von denen, die sich für religiös halten. Gott und die Religionen, Christentum und Islam sind Raum der Aufklärung.[16] Historisch betrachtet haben beide Religionen der Aufklärung Raum geboten, und es kommt darauf an, sie als solche erneut zu erschließen. Es ist eine wichtige theologische Aufgabe, ihnen dabei zu helfen, damit sie sich in diesem Sinne wieder öffnen.

[1] Vgl. für die vielfachen, vielfarbigen Debatten im heutigen Islam: Clinton Bennett, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London/New York 2005.

[2] Wie bekannt, ist der Ausgangspunkt für Thomas von Aquin die These, das Objekt der Theologie sei alles - unter dem Aspekt Gottes. Meine These ist, dass dieser Ansatz, bei dem die Religion letztendlich wie eine Hermeneutik der Wirklichkeit betrachtet wird, die in der Theologie zu rekonstruieren und kritisch zu hinterfragen ist, auch der beste Leitfaden bei der Auseinandersetzung mit der Konfrontation zwischen verschiedenen religiösen Traditionen.

[3] Vgl. die Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (28. Oktober 1965), Nr. 3.

[4] Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965), Nr. 3.

[5] AaO., Nr. 4.

[6] Vgl. Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: Odo Marquard/Peter Probst/Franz Josef Wetz (Hg.), Einheit und Vielheit, Hamburg 1990, 170-86; ders., *Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werblick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20; ders., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 197-206: Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm.

[7] Vgl. auch meinen Artikel *„Gaudium et spes": Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, in: CONCILIUM 41 (2005/4), 388-396.

[8] Nach dem Ägyptologen Jan Assmann (siehe *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; ders., *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003) liegt diese Logik dem Monotheismus und der Theologie zugrunde. Obwohl monotheistische Offenbarungsreligionen wahrscheinlich dieser Logik offener gegenüber stehen, besteht kein Grund anzunehmen, dass eine wesentliche, intrinsische Verbindung zwischen beiden besteht.

[9] Die Betonung einer unfehlbaren Lehre sowie ihrer autonomen Fortentwicklung durch die katholische Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat auch mit diesem Schema zu tun.

[10] Siehe auch den Artikel von Pim Valkenberg, *Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft?* in diesem Heft.

[11] *Nostra aetate*, Nr. 3-4.

[12] Vgl. auch meinen Artikel *„Gaudium et spes": Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, aaO. Anm. des Übersetzers: Der Korantext ist hier zitiert nach der von L. W. Winter bearbeiteten Übersetzung von Ludwig Ullmann, *Der Koran*, München 1959, vgl. die abweichen-

de Nummerierung und Übersetzung von Annemarie Schimmel in der Reclam-Ausgabe *Der Koran*, Stuttgart 1960, 3, 57-58.

13 Vgl. hierüber von einem christlichen Hintergrund aus Theo Witvliet, *Het geheim van het lege midden: Over de identiteit van het Westers christendom*, Zoetermeer 2003. Vgl. hierüber aus islamischer Perspektive: Reza Aslan, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York 2005.

14 Vgl. für die verschiedenen europäischen Auffassungen über das Verhältnis zwischen Religion und Öffentlichkeit, zwischen Kirche und Staat: John T. S. Madeley/Zsolt Enyedi (Hg.), *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, London/Portland 2003. Für das Verhältnis zwischen Religion und Politik und die Diskussionen hierüber siehe Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004. Für das Verhältnis zwischen Religion und Demokratie siehe David Marquand/Ronald L. Nettler (Hg.), *Religion and Democracy*, Oxford 2000.

15 Siehe Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, in: ders., Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 9-34.

16 Dies ist grundsätzlich etwas anderes als die Frage, welcher Raum von der Aufklärung für Religion gelassen wird bzw. ob die Religion sich nicht gegen die Einschränkungen durch die Aufklärung wehren muss. Religion und Aufklärung sind miteinander verbunden und der Gegensatz zwischen beiden ist daher sekundär, etwas, was in seiner Entstehung und seinen konkreten Gestalten verstanden werden muss und nicht vorausgesetzt werden kann. Andersherum kann so auch der Tatsache Rechnung getragen werden, dass viele Denker der Aufklärung die Religion reformieren, nicht abschaffen oder zurückdrängen wollten.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans

Der Islam, die Medien und wie der Islam sich selbst sieht

Theodore Gabriel

Was öffentliche Meinungsbildung anbelangt, stellen die Medien in der modernen Welt eine echte Macht dar. Sie sind ein mächtiges Instrument der öffentlichen Erziehung, deren Wirkkraft gar nicht zu hoch eingeschätzt werden kann. Und aus ebendiesem Grund muss die Eigenart medialer Darstellungen - Wie wird über Ereignisse berichtet? Wie werden existentielle Fragen diskutiert? Wie lässt sich die Welt dadurch beeinflussen? - eingehend untersucht werden. Sie kann Gutes und Böses bewirken, Frieden bringen und Konflikte auslösen.

Der gegenwärtige Zustand der Medien lässt vieles zu wünschen übrig. Ich bin nicht der Ansicht, dass alle Medien sensationslüstern sind oder ihr Publikum mit Sensationen versorgen, um ihre Produkte zu verkaufen - obwohl es viele gibt, für die das zutrifft. Doch zweifellos gibt es ebenso viele, die seriös und objektiv und um eine ausgewogene Darstellung der Dinge bemüht sind. Alle aber sind dadurch verdorben, dass die Medien eine besonders unmittelbare und gedrängte Form der Wissensvermittlung bieten, die uns nicht viel Zeit lässt, um nachzudenken oder einer Sache auf den Grund zu gehen. Der Scheinwerfer der Medien bewegt sich häufig schon weiter, ohne dass wir genügend Zeit hatten, einen Gedanken zu Ende zu führen oder ein Problem zu lösen. Hinzu kommt, dass die Medien sich nicht mit eintönigen, gewöhnlichen oder alltäglichen Themen befassen können. Sie müssen sich auf Problemfelder und strittige Fragen konzentrieren, weil ihr eigentliches Ziel, nämlich das Publikum auf interessante Weise zu informieren, immer auch von kommerziellen Aspekten bestimmt ist.[1] Schon die Notwendigkeit, eine Auswahl zu treffen, kann ihr Bemühen um eine objektive und tatsachenorientierte Berichterstattung unterminieren. Und so ist die mediale Darstellung häufig nicht sehr fundiert. Die Reporter haben keine Zeit darauf verwendet, die Themen, die sie behandeln, gründlich zu analysieren und zu reflektieren oder sich mit dem Gesamtzusammenhang zu befassen. Daher laufen sie Gefahr, die Fakten - nicht absichtlich, sondern unbewusst aufgrund der erwähnten Unzulänglichkeiten - einseitig oder vereinfacht darzustellen, Halbwahrheiten zu verbreiten oder die Sachlage zu verzerren.

Im Fall des Islams wird das Problem durch die Tatsache erschwert, dass die Medien üblicherweise über Kulturen berichten, mit denen sie nicht voll und ganz vertraut sind und über die sie keine umfassenden und eingehenden Kenntnisse besitzen. Möglicherweise ist ihr Wissen über den Islam nur flüchtig, oberflächlich oder sogar verzerrt. Oft sind die Darstellungen des Islams von Verallgemeinerun-

gen oder Klischees geprägt. Man wirft großzügig mit Begriffen wie *Fundamentalismus* oder *Terrorismus* um sich, ohne zu prüfen, ob sie in den Zusammenhang passen oder was genau sie bedeuten.

Der Begriff *Fundamentalismus* stammt aus dem Christentum und bezeichnet im Wesentlichen jemanden, der von der buchstäblichen Wahrheit der heiligen Schriften überzeugt ist. Im allgemeinen Sprachgebrauch hat sich das Wort gewissermaßen zu einem Synonym für Fanatismus oder Extremismus entwickelt und wird von den Medien häufig in dieser Bedeutung verwendet. Wie der frühere Premierminister von Malaysia Dr. Mahathir Mohamad einmal scharfsinnig bemerkt hat, wird inzwischen jeder als Fundamentalist bezeichnet, der positiv über den Islam spricht. Dabei ist die in vielen Mediendarstellungen übliche pejorative Verwendung des Begriffs *Fundamentalist* gänzlich unangemessen. Douglas Pratt stellt fest: „Hier [im Westen] erhält das Wort eine bestimmte, politisch nuancierte Bedeutung. In dieser Verwendung heißt Fundamentalismus soviel wie politischer Extremismus: Formen von radikalem Fanatismus, die in der Alltagswelt ihren direkten und verbindlichen Ausdruck finden: der Islam, der zum Leben erwacht und den Status quo gefährdet."[2] Den Medien gebührt der Löwenanteil der Verantwortung dafür, dass der Begriff so falsch verwendet wird. In ähnlicher Weise werden viele Menschen als *Terroristen* gebrandmarkt, die in Wirklichkeit vielleicht nur für Gerechtigkeit und Menschenrechte kämpfen. Die Schwarzen in Südafrika wurden vom Apartheid-Regime lange Zeit als Terroristen bezeichnet. Ebenso nannte Israel Yassir Arafat und seine Gefolgsleute Terroristen, obwohl sie im Grunde nichts anderes taten, als sich gegen das schikanöse und rücksichtslose Vorgehen der israelischen Regierung zu wehren, die sie aus ihrem Heimatland vertrieb und auch auf dem wenigen Land, das ihnen in Palästina noch blieb, unterdrückte. Die Medien sollten ein Gespür für diese Unterschiede haben und haben es doch oft nicht. Der Begriff „Terrorist" ist von den Medien häufig ganz pauschal für Menschen verwendet worden, die einen berechtigten Grund dafür haben, gegen die Regierung einer Nation oder eines Staates zu kämpfen. Menschen, die gegen die indischen Streitkräfte kämpfen, um Freiheit oder Autonomie für ihren Staat zu erlangen, werden beispielsweise von den indischen Medien als Terroristen kategorisiert. Tatsächlich ist es schwierig, zu definieren, was ein Terrorist eigentlich ist. Auch Nationalstaaten greifen häufig zu terroristischen Mitteln. Die so genannte Bombentaktik des „shock and awe", die die USA während des Golfkriegs praktizierten, war nichts anderes als ein Akt des Terrorismus, denn sie war dazu bestimmt, das Herz des irakischen Volks mit Schrecken zu erfüllen.

Die Medien denken häufig nicht sachlich und leidenschaftslos über den Gebrauch stereotyper Begriffe nach. Es ist offensichtlich, dass die Unterscheidung zwischen Zivilisten und Soldaten im Zusammenhang mit Schlachten und Kriegen seit den beiden Weltkriegen sehr unscharf geworden ist. Durch hochexplosive Bomben und Brandsätze, die man aus Flugzeugen abwirft, Raketen, die auf Zivilisten abgeschossen werden, und dergleichen mehr ist die Zivilbevölkerung der Nationen kaum weniger in den Krieg verwickelt als die Soldaten an der Front. Der von

den Medien häufig verwendete Begriff „unschuldige Zivilisten" bedarf ebenfalls einer näheren Untersuchung. In einem demokratischen Staat trifft die Schuld an jedem von der Staatsregierung eventuell begangenen Unrecht die gesamte Nation, also auch die Zivilisten. Die Bürger, die die betreffende Regierung gewählt und an die Macht gebracht haben, können sich der Verantwortung nicht entziehen. Der Irakkrieg wird von vielen als nicht provozierter, unrechtmäßiger Angriff auf eine souveräne Nation betrachtet. Der wechselnde *casus belli* dieses Krieges (zunächst die Zerstörung von Massenvernichtungswaffen, dann der Sturz Saddam Husseins) war für viele ein Hinweis darauf, dass sich hinter diesem Krieg andere Beweggründe verbargen wie Erdöl-Geopolitik oder die Beherrschung des gesamten Mittleren Ostens. Im Unterschied zu den Kohorten Saddam Husseins können die Einwohner des Irak tatsächlich als unschuldige Zivilisten bezeichnet werden, denn sie haben Saddam Hussein nicht an die Macht gebracht. Sie waren eher die duldsamen Opfer eines Despoten. Doch die Bevölkerungen der USA und Großbritanniens können sich nicht so leicht aus der Verantwortung stehlen. Sie haben die derzeitigen Amtsinhaber bereits mehrfach in die Regierung gewählt. Vielen - nicht nur Muslimen, die sich generell angegriffen und tief verletzt fühlten, sondern auch zahlreichen Nichtmuslimen - erschien dieser unnötige Krieg als ein Angriff gegen den Islam. Die Proteste in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien zeugen von der Tatsache, dass die Muslime nicht die einzigen waren, die sich durch diesen Krieg vor den Kopf gestoßen fühlten. Saddam Hussein mag ein sehr schlechter Herrscher gewesen sein, aber, wie Mahatma Gandhi einmal gesagt hat, das Volk eines Landes zieht seine eigene schlechte Regierung der guten Regierung von Fremden vor. Das Vorgehen der USA und Großbritanniens im Irak riecht nach Kolonialismus.

Ein Land wie der Irak oder Palästina kann gegen Streitkräfte, die ihm in Bewaffnung und militärischer Technologie weit überlegen sind, keinen konventionellen Krieg führen. Vor einem solchen Hintergrund greifen alle unterworfenen oder unterdrückten Völker auf unkonventionelle Formen der Kriegsführung - und dazu gehören auch Selbstmordattentate - zurück, und es geht weit an der Wirklichkeit vorbei, alle diese Menschen als Terroristen zu bezeichnen. Ich will damit nicht den *modus operandi* der so genannten muslimischen Märtyrer oder *Mudschaheddin* rechtfertigen. Natürlich müssen politische Konflikte mit friedlichen Mitteln - durch Verhandlungen oder durch Vermittler wie beispielsweise die Vereinten Nationen - gelöst werden. Doch im Falle

Der Autor

Dr. Theodore Gabriel studierte Soziologie und Anthropologie in Indien sowie Sozialanthropologie und Religion an der Universität Aberdeen, Großbritannien. Zuvor hatte er für 15 Jahre für das Bildungsministerium in der muslimisch-indischen Region Lakshadweep gearbeitet. Bis zum Jahr 2000 unterrichtete er Islam an den Universitäten Aberdeen und Gloucesterhire. Seit seiner Emeritierung arbeitet er weiter als Senior Lecturer und Research Fellow in Gloucestershire. Veröffentlichungen u.a.: Lakshadweep. History, Religion and Society (1987); Hindu-Muslim Relations in North Malabar 1498–1947 (1996); Christian-Muslim Relations, a case study of Sarawak, East Malaysia (1996); Hindu and Muslim Inter-Religous Relations in Malaysia (2000). Anschrift: University of Gloucestershire, School of Humanities, Francis Close Campus Cheltenham GL50 4AZ, Großbritannien.

des Irakkriegs und der Palästinenserfrage waren die Verhandlungen fruchtlos, und die Vereinten Nationen blieben mit ihren Resolutionen völlig außen vor. Wenn die Vereinigten Staaten einen einseitigen Krieg beginnen und Israel nicht nur gegen zahlreiche UN-Resolutionen, sondern auch gegen andere aus friedlichen Verhandlungen hervorgegangene Beschlüsse wie die Osloer Verträge verstößt, dann liegt ihnen allem Anschein nach nicht besonders viel daran, sich um eine friedliche Lösung der Probleme zu bemühen. Sie scheinen im Gegenteil auf ungebührliche Weise von der Unfehlbarkeit des Zwangs überzeugt - und Gewalt erzeugt Gegengewalt. Man kann sich also in die Lage von Selbstmordattentätern hineinversetzen, die ausziehen, um gegen Israel und die Koalition westlicher Mächte im Irak zu kämpfen. Tatsache ist, dass diese Mudschaheddin keine abgebrühten Killer sind und die Gewalt auch nicht genießen, wie es einige der Protagonisten in Nordirland augenscheinlich tun - vielmehr handelt es sich um tief religiöse Menschen, die, was Waffen und Gewalt betrifft, in der Regel noch völlig unerfahren sind.

Tatsache ist auch, dass das eigentliche Opfer in Israel ebenso wie im Irak die Gerechtigkeit gewesen ist. Auch hier sind die Bevölkerungen der Angreiferstaaten verantwortlich dafür, dass sie die Regierungen ihrer Nationen an die Macht gebracht haben, und sie können diese kollektive Last nicht abschütteln. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch sogenannte terroristische Akte als legitime Kriegshandlungen deuten. Und die Leiden der Zivilbevölkerung könnte man im US-Jargon als Kollateralschaden bezeichnen.

Der Reporter, der den jüngsten BBC-Panorama-Beitrag über islamischen Terrorismus zusammengestellt hat, war nicht sensibel genug, um über diese Dinge nachzudenken. Er versuchte, den Sekretär des *Muslim Council of Britain* („Muslimischer Rat Großbritanniens") in die Enge zu treiben, und verstand nicht, dass dieser intelligente Mann, Herr Iqbal Sacranie, lediglich zwischen Menschen, die aus einem berechtigten Zorn heraus zu gewalttätigen Handlungen schreiten, und solchen unterscheiden wollte, die die Gewalt um ihrer selbst willen üben. Diese Sendung ist ein Beispiel für einen außerordentlich unsensiblen und plumpen Journalismus. Die Wahrheit ist, dass westliche Berichterstattung zwar immer den Anspruch erhebt, fair und objektiv zu sein, tatsächlich aber häufig dazu neigt, die Politik ihrer eigenen Nation zu verteidigen. Dies geschieht meist unterbewusst, zumal die Medien sich häufig etwas darauf zugute halten, dass sie der Regierung ihres Landes sehr kritisch gegenüberstehen und für die Randgruppen eintreten. Tatsächlich aber sind es die Politiker ihrer eigenen Länder, die von der Selektivität der Darstellung und von der Berichterstattung insgesamt profitieren. Dies wurde mir nachdrücklich bewusst, als ich während des Irakkriegs die Berichterstattung der ägyptischen und indischen Medien verfolgte - die dem Westen gegenüber in keiner Weise voreingenommen oder feindlich eingestellt sind - und dort viele Informationen erhielt, die in den westlichen Medien nicht erwähnt worden waren und die kein allzu günstiges Licht auf das Vorgehen und die Politik der USA warfen. Ich stimme mit dem überein, was Edward Said in seinem gut recherchierten Buch *Covering Islam*[3] schreibt:

Sie [die westlichen Medien] haben den Nachrichtenkonsumenten den Eindruck vermittelt, dass sie den Islam verstanden haben, ohne gleichzeitig darauf hinzuweisen, dass ein Großteil ihrer Berichterstattung auf Material basiert, das alles andere als objektiv ist. In vielen Fällen hat das Thema „Islam" nicht nur zu offenkundiger Ungenauigkeit, sondern auch zu Äußerungen von ungezügeltem Ethnozentrismus, Kulturen- und sogar Rassenhass und einer tiefen, doch paradoxerweise unverhüllten Feindschaft Anlass gegeben. Und das alles als Teil einer angeblich fairen, ausgewogenen und verantwortungsvollen Berichterstattung über den Islam.[4]

Der Islam hat derzeit ein schlechtes Image als eine gewalttätige, militante und intolerante Religion, und zwar vor allem aufgrund der medialen Fokussierung auf die Schwachstellen der islamischen Welt und auf die Taten von Fanatikern und solchen, die ihre Ansprüche gewaltsam durchsetzen wollen. Dies ist eine völlige Entstellung der Wahrheit. Die Medien haben den Islam in der Welt bekannt gemacht, aber das, was sie enthüllt haben, ist nicht der echte Islam. Gewiss gibt es Abschnitte im Koran, die die Gewalt scheinbar gutheißen, doch die Bedeutung dieser Abschnitte ist nicht so eindeutig, wie man vielleicht glaubt, und sie bedürfen einer eindeutigen Prüfung und Auslegung, die auch die Zusammenhänge berücksichtigt, in denen die Offenbarungen empfangen worden sind.[5] Überdies gibt es in allen heiligen Schriften ähnliche Passagen. Das Alte Testament schildert, wie Gott König Saul ein komplettes Massaker an Männern, Frauen, Kindern und Tieren befahl.[6] In der Bhagavadgita befürwortet der Gott Krishna den Krieg gegen den aufsässigen Kämpfer Arjuna. Selbst in pazifistischen Religionen wie Christentum und Buddhismus gab es Einrichtungen wie Kreuzzüge und Mönchskrieger. John Shepherd schreibt in einem scharfsinnigen Artikel: „Die Frage der Moral als Kriterium für religiöse Wahrheit ist entscheidend für die noch dringendere Aufgabe, den Religionskonsum für den Menschen sicher zu machen".[7] Es gibt also für die Medien keinen Grund, sich der populären Vorstellung vom Islam als einer gewalttätigen Religion anzuschließen oder sie in diesem Zusammenhang aufzugreifen. Doch oft scheinen die Medien mit ihrer Art, an die Ereignisse heranzugehen, diese falsche Vorstellung noch zu untermauern.
Die Medien versäumen es häufig, die Unterschiedlichkeit des Islams anzuerkennen. Sie neigen dazu, den Islam als monolithische Einheit darzustellen und die Auffassung zu vertreten, dass alle Muslime im Wesentlichen dieselbe ideologische Identität, Haltung und Art haben, mit den Dingen umzugehen. Das ist eine vollkommen falsche Vorstellung. Ein Teil dieses Irrtums beruht auf dem Konzept der islamischen *Umma.* Es trifft zu, dass der Islam im Vergleich zu vielen Glaubensrichtungen relativ wenige konfessionelle Unterschiede und Untergruppen aufweist. Es mag auch sein, dass der Islam eine größere Solidarität hervorbringt. Das bedeutet aber nicht, dass es in der weltweiten islamischen Gesellschaft keine unterschiedlichen Meinungen und Ideologien gäbe. Derartige falsche Vorstellungen haben den Islam und unterschiedslos alle Muslime mit ihm in den Augen der Welt als Bedrohung gebrandmarkt. Ein Teil des Problems besteht in der Neigung einiger westlicher Wissenschaftler und Politiker, den Islam nach

dem Ende des Kommunismus als den neuen Feind zu sehen. Die Dämonisierung des Islams schreitet zügig voran. Bush und Tony Blair sprechen oft vom Zusammenprall der Kulturen und Lebensstile. Sie behaupten, dass es Menschen (unweigerlich Muslime) gebe, die wild entschlossen seien, unsere Kultur, unsere Werte und unsere Lebensweise zu zerstören. Beide haben ausdrücklich erklärt, dass nicht der Islam der Feind sei. Doch der Islam ist dazu benutzt worden, Feinde - oder besser: Opfer der westlichen Vorherrschaft und politischen Einmischung in die Staatsangelegenheiten islamischer Länder - und ihre Vorgehensweise zu dämonisieren, die doch ihre einzige Möglichkeit ist, sich gegen mächtige Staaten zur Wehr zu setzen. Elizabeth Poole weist darauf hin, dass die Medien dazu beigetragen haben, in der öffentlichen Meinung die Vorstellung zu erzeugen, dass der 11. September einen Bruch darstellt und nun konsequent eine neue Weltordnung geschaffen werden muss.[8] Poole stellt weiter fest, dass sich die Medien mehr auf die Vorbereitung der militärischen Aktion als auf Lösungsalternativen konzentriert und damit eine Atmosphäre geschaffen haben, in der der Krieg allgemein erwartet und akzeptiert wurde.[9]

Wie Muslime sich selbst sehen

Der Islam ist eine Religion, die ethnische, sprachliche, nationale und in einem gewissen Maß auch kulturelle Grenzen überwunden hat. Zwar findet in letzter Zeit unter dem Einfluss der Wahabi/Salafi-Gruppen eine Rückwendung zur „arabischen Idee" des Islams statt, die den ursprünglichen Islam aus den Tagen des Propheten verherrlicht und gerne die Entwicklungen beklagen würde, die ihm im Lauf der Jahrhunderte einen multikulturellen Charakter gegeben haben, indem sie, was seine Ausprägungen in den nichtarabischen Ländern anging, kulturelle Durchdringungs- und Adaptationsprozesse zuließen; insgesamt aber vereint der Islam eine reiche Vielfalt von Traditionen, Kulturen und Lebensweisen. Die fünf Säulen des Islams, die *Ibadah,* der Respekt und der Wunsch, mit dem islamischen Gesetz der *Schari'a* - das allerdings vor allem in den weltlich orientierten muslimischen Nationen nur selten als für alle Muslime verbindlich betrachtet wird - in Einklang zu leben, hat eine gewisse Homogenität der religiösen und gesellschaftlichen Praxis gewährleistet. Muslime sind stolz auf ihre religiöse Identität, und sie sind sich der Tatsache bewusst, dass sie einen beträchtlichen Teil (nämlich mit einer Milliarde ein Fünftel) der Weltbevölkerung darstellen. Die meisten Muslime schätzen ihre Religion, und auch wenn sie nicht mit all ihren Vorschriften übereinstimmen oder nicht alle Pflichten streng erfüllen, die ihnen als Muslimen zu bestimmten Zeiten des Tages und des Jahres auferlegt sind, respektieren sie ihre Identität als Muslime und fühlen sich mit ihr und mit all ihren Mitmuslimen verbunden. Ihr Blick auf ihren Glauben ist einfach und gradlinig, und fast immer sind sie von komplizierten theologischen Formulierungen unbelastet, was jedoch nicht bedeuten soll, dass der Islam keine detaillierten theologischen Diskussionen und Vorstellungen besitzt oder dazu fähig ist. „Es gibt keinen Gott

außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet" - das ist für sie und ihre Mitgläubigen das Siegel ihrer islamischen Religion. Nicht allen Muslimen steht ihre Religiosität auf der Stirn geschrieben, wie man gemeinhin denkt. Bart, Scheitelkäppchen und die wehenden Gewänder des muslimischen Mannes sind ebenso Vorurteile wie der *Hijab* oder die *Abhaya* der muslimischen Frau, und unter den Muslimen dieser Welt kann man zahlreiche Ausnahmen finden, die nicht in dieses Bild hineinpassen.

Wie Esposito feststellt, werden der Islam und islamische Bewegungen zwar durchaus vom Christentum und der westlichen Welt als eine Bedrohung (eine grüne Bedrohung anstelle der roten des Kommunismus) oder potentielle Gefahr empfunden[10], doch dies ist nicht die Art und Weise, wie Muslime sich selber sehen, und sie werden sich dieser Sichtweise auch nicht anpassen. Für sie sind die große Mehrheit der Muslime friedliche Menschen, die sich ein ruhiges und glückliches Leben und die Freiheit wünschen, dieses nach ihren eigenen Vorstellungen als gute Diener (*abd*) Allahs zu gestalten. Einer Minderheit von Fanatikern und Extremisten stehen Millionen und Abermillionen von friedliebenden Muslimen in der Welt gegenüber, die ein ganz normales Leben führen, sei es nun in Pakistan, in Malaysia oder im Irak. Muslimische Mütter, die den Tod ihrer Kinder, ihrer Ehemänner oder anderer naher Verwandter beklagen, sind seit dem Aufkommen der Palästina-Frage und dem Irakkrieg ein quälendes Bild auf unseren Fernsehschirmen, ein Bild, das uns zeigt, dass diese Menschen ebenso normal und den Wechselfällen des Schicksals ebenso ausgesetzt sind wie irgendjemand sonst.

Jeder Mensch sehnt sich nach Freundlichkeit, und Muslime bilden da keine Ausnahme. Ihnen ist es auch lieber, wenn man sie freundlich behandelt, als wenn man sie hasst oder fürchtet und eine Bedrohung oder Gefahr in ihnen sieht. Meine indischen Freunde, die am Persischen Golf leben, halten ihre arabischen Arbeitgeber für sehr liebenswürdig und empfinden sie wohl kaum als Bedrohung. Das bedeutet aber nicht, dass sie sich Ungerechtigkeiten ohne weiteres gefallen lassen. Als ich einer Lehrtätigkeit in dem muslimischen indischen Gebiet der Lakshadweep-Inseln nachging, gaben mir meine erfahreneren Kollegen als erstes den Rat, die Menschen gerecht und, wenn möglich, mit Zuneigung zu behandeln. Dann, so pflegten meine Kollegen zu sagen, könne man sich ihrer Sympathie und Unterstützung sicher sein.

Muslime, so empfinde ich es häufig, haben im Vergleich zu den Angehörigen anderer Glaubensrichtungen ein stärkeres Bewusstsein dafür, dass sie dem Willen Gottes unterworfen sind. *In sha'Allah* (so Gott will) ist bei ihnen eine beliebte Redewendung. Allgemein ist man sich dessen bewusst, dass Gottes Wille an erster Stelle steht. Vermutlich folgen nicht alle Muslime dem *sirat al musthuqin*, dem direkten und schmalen Pfad, aber die meisten wünschen es sich zumindest. Die Struktur ihrer religiösen Praxis ist so angelegt, dass sie zu den verschiedenen Zeiten des Tages und des Jahres stets die Gegenwart Gottes spüren können. In Zeiten des Leids und der Prüfung ist ihr Glaube an Gott etwas, woran sie sich festhalten können und das ihnen ein Gefühl von Trost und Hilfe gibt. Nur wenigen

Muslimen wird ihr Glaube so fremd, dass sie vollkommen weltlich werden. Die folgende Aussage stammt von einem Muslim, der weder besonders fromm ist noch sich allzu gewissenhaft an die für sein Empfinden manchmal zu monotonen Rituale hält: „Ich fühle mich getröstet, wenn ich mich Allah unterwerfe, und ich danke Ihm für seine Güte [...] Wenn in einer weltlichen Gesellschaft zu leben bedeutet, dass man für diese Gottesgeschenke nicht dankbar ist, dann will ich nicht in einer solchen Gesellschaft leben."[11]

Ich hoffe, dass ich die muslimische Weltanschauung in diesem kurzen Artikel ein wenig erläutern und die Mängel in der gegenwärtigen Medienberichterstattung über den Islam aufzeigen konnte, die dem Ansehen dieses Glaubens in hohem Maße geschadet, die Wahrheit verzerrt und zu der allgemeinen Fehleinschätzung beigetragen haben, dass der Islam ein aggressiver, militanter und gewaltverherrlichender Glaube ist.

[1] Die BBC verfolgt zwar keine Profitzwecke, muss jedoch das allgemeine Publikum, das die Organisation durch Fernsehgebühren finanziert, zufrieden stellen und in der Zuschauergunst mit den kommerziellen Kanälen konkurrieren.

[2] Douglas Pratt, *The Challenge of Islam*, Aldershott 2005, 183.

[3] Edward Said, *Covering Islam*, London 1981.

[4] Ebd., xi.

[5] Vgl. z.B. Koran, Sure 2,191.

[6] 1 Sam 15,3.

[7] John Shepherd, *Self-Critical Children of Abraham?*, in: Theodore Gabriel u.a. (Hg.), Islam and the West Post-September 11th, Aldershott 2004, 42.

[8] Elizabeth Poole, *Reporting Islam*, New York 2002, 2.

[9] Ebd., 3.

[10] John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, New York 1999, 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Religiöse Reaktionen und Initiativen nach den Terroranschlägen von London im Juli 2005

Lucinda Ory

Vier Selbstmordattentäter schlugen am 7. Juli 2005 im Herzen von London zu. Dabei wurden mehr als 50 Menschen getötet und mindestens 700 Personen verletzt. Die koordinierten Anschläge trafen das Verkehrssystem gegen Ende der morgendlichen Stoßzeit. Zu den Anschlägen bekannte sich die Al-Qaida (arabisch: „die Basis/das Fundament/die Grundlage"), ein internationales muslimisches Terrornetzwerk. Am 21. Juli dieses Jahres griffen radikale Moslems die britische Hauptstadt erneut an. Zwar wurde diesmal niemand getötet, doch hatten diese Anschläge enorme emotionale Auswirkungen auf die britische Bevölkerung. An dem Tag, als die erste Anschlagsserie verübt wurde, verkündete Premierminister Tony Blair, er fürchte gewalttätige anti-muslimische Ausbrüche, die, wie er sagte, der friedlichen Mehrheit der in seinem Land lebenden Muslime nicht gerecht würden. Die Anzahl von Verbrechen, die auf den „religiös motivierten Hass gegenüber Muslimen" zurückzuführen waren, stieg nach den Anschlägen in London tatsächlich sprunghaft an (Quelle: BBC).

Hier werden einige Reaktionen auf diese Vorfälle sowie Initiativen vorgestellt, die aus einem religiösen Hintergrund, sowohl auf christlicher als auch auf muslimischer Seite, entstanden sind.

Nach den Bombenanschlägen begannen die Vertreter der Kirchen sehr schnell, mit muslimischen Organisationen zusammenzuarbeiten, um zu klarzustellen, dass ihre Gemeinschaften einem möglichen anti-islamischen Gegenschlag vereint gegenüberstehen würden. Sir Iqbal Sacranie, der Vorsitzende des *Muslim Council of Britain* („Muslimischer Rat von Großbritannien" - eine Dachorganisation mit über 400 angeschlossenen nationalen, regionalen und lokalen Organisationen, Moscheen, sozialen Einrichtungen und Schulen), sagte, er verurteile die Anschläge aufs schärfste. „Diese Terroristen, diese schlechten Menschen wollen uns als Nation demoralisieren und spalten." Er räumte ein, dass „es wohl Elemente geben könne, die diese Tragödie ausnutzen und den Hass anstacheln wollen".

Der Bischof von Stepney, Stephen Oliver, und Dr. Mohammed Abdul Bari, der Vorsitzende der Moschee in Ostlondon, hielten eine gemeinsame Ansprache vor

dem Royal London Hospital, in der sie betonten, dass der Stadtteil East End und London angesichts des Terrors zusammenstehen müssten. Dr. Bari sagte: „Wir sind einfach schockiert und entsetzt über das, was passiert ist. Ich sprach zu meiner Gemeinde in der Moschee, versuchte, ihre Ängste einzudämmen, und riet ihnen, wachsam zu sein. Wir arbeiten seit vielen Jahren mit den Gemeinden im East End zusammen und werden das auch weiterhin tun." Bischof Oliver sagte: „Wenn so etwas passiert, haben die Menschen zunächst Angst und werden dann wütend. In dieser Atmosphäre kommt es zu vielen Spekulationen. Unabhängig davon, wie die Reaktion in diesem Fall sein wird, sind wir entschlossen, dass sie die unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften stärker miteinander vereinen wird." (Quelle: Muslim Council of Britain)

Die Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in multi-ethnischen Gebieten Großbritanniens unternahmen einen Vorstoß und brachten ihre Unterstützung der muslimischen Gemeinden zum Ausdruck, um zu klarzustellen, dass die Beziehungen zwischen den Gemeinden aufgrund der radikal-islamistischen Beteiligung an den Bombenanschlägen nicht beeinträchtigt seien. Unter denen, die ihre Unterstützung ihrer islamischen Nachbarn öffentlich geäußert haben, sind die Diözesan- und Bereichsbischöfe der anglikanischen Diözese Lichfield. Vor einer Abendandacht, in der für die von den Anschlägen betroffenen Menschen gebetet wurde, sagte Jonathan Gledhill, der Bischof von Lichfield: „In der Nähe der meisten von uns leben Familien, die sich große Sorgen darüber machen, dass sie mit einem Terroranschlag in Verbindung gebracht werden könnten, nur weil sie einem anderen Glauben angehören. Ich möchte, dass wir alles tun, was wir können, um ihnen zu versichern, dass uns bewusst ist, dass genauso wenig wie die IRA etwas mit dem Christentum zu tun hat diese Art des Terrors etwas mit einer anderen Weltreligion zu tun hat." Seine Haltung hallte auch in den Worten von Dr. Alan Smith, dem Bischof von Shrewsbury, wider: „Da nun eine Website gefunden worden ist, auf der verbreitet wird, dass die Londoner Bombenanschläge von einer islamischen Gruppe verübt wurden, ist es von größter Wichtigkeit, offen all jenen in unserem Land zu widersprechen, die dies als Rechtfertigung für rassistische Angriffe missbrauchen könnten."

Am Abend zuvor fand in Wolverhampton bei einem Gottesdienst in der anglikanischen Kirche St. Peter im Zentrum der Stadt ein Gebet für die Stadt London und ihre Einwohner und für alle statt, die von den Anschlägen vom 7. Juli in Mitleidenschaft gezogen worden waren. Am Beginn des Gottesdienstes sagte David Frith, der Rektor von Wolverhampton: „Dies ist ein einfacher Gottesdienst aus Trauer und Hoffnung, in dem wir die Geschehnisse des Tages in den Blick nehmen wollen. Jetzt ist nicht der richtige Zeitpunkt, uns auf das Böse, das verübt worden ist, zu konzentrieren. Dieses Böse ist unserer Aufmerksamkeit nicht wert." Anschließend traf sich der Bischof von Wolverhampton mit Vertretern der *Wolverhampton Interfaith Group,* einer interreligiösen Gruppe, die die Anschläge verurteilte und den von den Gräueltaten Betroffenen ihr Mitgefühl aussprach. Michael Bourke, der Vorsitzende der *Wolverhampton Interfaith Group,* sagte: „Alle unsere Religionen vereinigen sich darin, diesen wahllosen Massen-

mord zu verurteilen. Wenn sich herausstellen sollte, dass diese Verbrechen auf irgendeine Art und Weise religiös motiviert gewesen sein sollten, verkünden wir ausdrücklich, dass eine solche Religion nichts mit Gott, unserem Schöpfer, Richter, Erlöser und unserer Hoffnung zu tun hat." Und weiter: „Der christliche Glaube verbietet die Rache. Deshalb bieten wir Menschen jeglichen Glaubens wie auch Menschen ohne religiöse Überzeugung, die als Folge dieser Ereignisse das Ziel von Angriffen oder Drohungen sein sollten, unsere vollkommene Unterstützung an." (Quelle: Ekklesia, eine Non-Profit-Denkfabrik, die für radikale theologische Ideen im öffentlichen Leben eintritt.)

Eine andere Initiative wurde vom *Muslim Council of Britain* und der Bewegung *Churches Together in Britain and Ireland* („Kirchen gemeinsam in Großbritannien und Irland"), einer Dachorganisation für die großen christlichen Konfessionen, gestartet. Sie gaben eine gemeinsame Stellungnahme zu den Terroranschlägen heraus. Beide Seiten verurteilten die Anschläge „aufs schärfste". „Durch solch einen wahllosen und grausamen Gewaltakt kann kein gutes Ziel erreicht werden." Sie stellten ebenfalls fest, dass „die Schriften und die Traditionen beider, der muslimischen und der christlichen Gemeinschaften, den Einsatz solcher Gewalt ablehnen. Religiöse Grundsätze dürfen nicht zur Rechtfertigung solcher Verbrechen gebraucht werden; sie stehen unseren Lehren und unserer Praxis ganz und gar entgegen. Wir distanzieren uns weiterhin von allen Versuchen, unsere Gemeinschaften in Verbindung zu bringen mit den abscheulichen Taten irgendeiner Minderheit, die fälschlicherweise behauptet, uns zu repräsentieren. In der gegenwärtigen Unsicherheit erwarten wir von allen religiösen Führern ein Vorbild von Weisheit, Toleranz und Mitgefühl." Und weiter: „Die Ereignisse der letzten Jahre haben Muslime und Christen dazu herausgefordert zusammenzuarbeiten, um unsere Unterschiede zu achten, unser gemeinsames Menschsein zu betonen und Wege für ein gelingendes Zusammenleben zu suchen. Vieles ist bereits erreicht worden, und nichts darf die Fortschritte, die wir gemacht haben, untergraben. Diese Anschläge stärken unsere Entschlossenheit, friedlich zusammenzuleben und in gegenseitigem Verständnis gemeinsam zu wachsen." (Quelle: Muslim Council of Britain)

Im Gefolge der Londoner Bombenanschläge riefen Anglikaner und Muslime die Initiative für ein neues *Forum of Muslims and Christians* („Forum für Muslime und Christen") ins Leben, das 2006 gestartet werden soll. Bischof Austin widmete der Gründung des Forums drei Jahre Forschungsarbeit, und im vergangenen Jahr richtete Bischof Gillett eine Arbeitsgruppe von Christen und Muslimen ein, die die Vorschläge nun in die Praxis umsetzen. Dieses neue Forum wird schwierige Fragen nach Extremismus und dem Stellenwert von Gewalt in der islamischen Theologie in Angriff nehmen müssen. Viele Christen werden an das Forum

Die Autorin

Lucinda Ory studierte Journalismus, ist Bachelor of Arts im Fach Religion und arbeitet derzeit am Abschluss ihres Masterstudienganges im Fach Interreligiöse Spiritualität an der Radboud Universität von Nijmegen. Anschrift: Radboud Universiteit Nijmegen, Dept. Interreligieuze spiritualiteitsstudies, Postbus 9102, NL-6500 HC Nijmegen, Niederlande.

außerdem die dringende Bitte richten, sich mit dem Mangel an Rechten von christlichen Minderheiten in überwiegend muslimischen Gesellschaften zu beschäftigen. Vorgesehen ist aber auch, dass das Forum daran arbeiten wird, Bereiche gemeinsamen Handelns zu benennen, wie z.B. in der Ethik, im Kampf gegen die Armut und gegen den Rassismus. Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Rowan Williams, wird dem Forum vorstehen, und es wird weitere vier christliche und vier muslimische Vorsitzende geben. Diese Ämter werden wahrscheinlich von Alt-Imamen aus britischen Städten besetzt werden. Ein Problem, mit dem sich das Forum konfrontiert sieht, ist die Frage, ob es in der sehr vielgesichtigen muslimischen Gemeinschaft als autoritativ und repräsentativ betrachtet werden wird. Viele Alt-Imame, die für das Forum in Frage kämen, sind z.B. moderat „islamistisch", während nur sehr wenige prominente Führer die sufistische oder die schiitische Tradition repräsentieren. Die Muslime hatten bisher keine anerkannte nationale religiöse Vertretung und die vier muslimischen Forumspräsidenten sollten eher Alt-Imame sein als Anführer von Lobbygruppen wie dem *Muslim Council of Britain* (Quelle: The Church of England Newspaper).

Eine andere Art der Annäherung an die muslimische Gemeinschaft ging von Anthony Crockett, dem anglikanischen Bischof von Bangor, und seinem Dekan, Alun Hawkins, aus. Sie luden den aus Marokko stammenden Polizisten und religiösen Führer Mohammed al-Arabi Lachiri ein, im September 2005 in einem Gottesdienst in der Kathedrale von Bangor zu predigen. Man nimmt an, dass das das erste Mal in der Jahrhunderte langen Geschichte der Kathedrale war (die erste Kirche in Bangor wurde im sechsten Jahrhundert errichtet), dass ein Moslem an einem Gottesdienst teilgenommen hat.

Zur Einladung, an dem Gottesdienst teilzunehmen, kam es, nachdem der höhere Klerus von Bangor genau 24 Stunden nach den Londoner Terroranschlägen am islamischen Freitagsgebet in der Moschee von Bangor teilgenommen hatte, um seine Solidarität mit der örtlichen muslimischen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Vertreter der anglikanischen Gemeinde überbrachten die Einladung an das islamische Zentrum und waren erfreut, als sie angenommen wurde. Der Dekan von Bangor sagte: „Police Constable al-Arabi Lachiri wird an unserem gesamten Gottesdienstablauf teilnehmen und 15 bis 20 Minuten Predigtzeit zur Verfügung haben, um sagen zu können, was immer er möchte. Das ist eine Möglichkeit, der islamischen Gemeinde unsere Unterstützung anzubieten und Verständnis und Einheit in einer schwierigen Zeit deutlich zu machen."

Al-Arabi Lachiri, außerdem Stellvertretender Vorsitzender des *Muslim Council in North Wales,* sagte, es gebe viele Ähnlichkeiten zwischen dem muslimischen und dem anglikanischen Glauben. Er fügte hinzu: „Wir alle sorgen uns um den Frieden und möchten in Harmonie miteinander leben. Beide Religionen wollen für eine bessere Zukunft zusammenarbeiten. Ich habe mich noch nicht genau festgelegt, was ich bei meiner Ansprache sagen werde, aber ich hoffe, dass ich einige Missverständnisse über den muslimischen Glauben ausräumen kann." (Quelle: The Muslim News)

Ein weiteres multi-religiöses Treffen fand genau 24 Stunden nach den

Bombenanschlägen von London im Münster von Stoke statt. Vertreter aller Glaubensrichtungen versammelten sich zu einer Demonstration der Einheit, bemüht darum, jede Art des Gegenschlags gegen Muslime zu vereiteln. Der Imam von Shelton stand neben dem anglikanischen Erzdiakon; die jüdische Gemeinde stand Schulter an Schulter mit der römisch-katholischen Kirche; die Hindus neben den Methodisten. Einer der Organisatoren, Keith Perrin (Koordinator des *North Staffordshire Forum of Faiths*), sagte, das Treffen habe es Angehörigen verschiedener Religionen ermöglicht zusammenzukommen, um die Bombenanschläge zu verurteilen (Quelle: BBC).

Religiöse Reaktionen und Initiativen nach den Terroranschlägen von London im Juli 2005

Auf Seiten der Katholischen Kirche rief das Oberhaupt der Katholiken in England und Wales die Christen zu Mitgefühl mit den unterdrückten Muslimen auf, mit dem Angebot, gemeinsam gegen den islamischen Extremismus vorzugehen. In seiner Rede bei einer Versammlung in Lyon im September 2005 sagte Kardinal Cormac Murphy-O'Connor, die Attentäter des 7. Juli hätten vielleicht etwas wie Entfremdung empfunden, da sie zwischen ihrer asiatischen Abstammung und ihrer britischen Sozialisation „hängen gelassen wurden". „Indem sie beides ablehnten, wurden sie anfällig für eine Version des arabischen Islams, der sich für fähig hält, den Koran getrennt von den Auslegungsgemeinschaften und legislativen Traditionen des Glaubens zu interpretieren. Diese Ideologie heizte ihre Wut über die Ungerechtigkeit an und bot ihnen einen Weg, sie zu überwinden, einen Weg, der, wie man sie überzeugte, Gott gefiele, wenn sie sich und andere dabei opfern würden." Der Kardinal sagte, die Verteidigung der Religionsfreiheit trage wesentlich dazu bei, neu assimilierten Gruppen das Gefühl zu vermitteln, in der Gesellschaft willkommen zu sein, und er sagte auch, die Entfremdung der muslimischen Jugend sei ein Problem, das angegangen werden müsse (Quelle: BBC).

Eine große Anzahl muslimischer Organisationen, äußerte - neben den bereits erwähnten - ihre Trauer. Zum Beispiel forderte die *Islamic Society of Britain* („Islamische Gesellschaft von Großbritannien") mit ihrem Präsidenten Munir Ahmed die Menschen dazu auf, „den Olympischen Geist am Leben zu erhalten ... Der Terrorismus wird uns nicht besiegen." (Quelle: ISB) Auf ähnliche Weise distanzierte sich die *UK Islamic Mission* („Islamische Mission von Großbritannien") ganz und gar von jeder Organisation, die - ob sie nun den Anspruch erhebe, muslimisch zu sein oder etwas anderes - Aktionen ausführe, die den Lehren des Islams widersprächen: Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe zu den Menschen. (Quelle: UKIM). In Moscheen im ganzen Land nutzten Imame die Gelegenheit des Freitagsgebets dazu, die Bombenanschläge zu verurteilen und ihren Gemeindemitgliedern zu versichern, dass kein Grund dafür bestehe, sich zu schämen, sondern dass sie ihrem normalen Tagesablauf nachgehen sollten. Azad Ali, der Vorsitzende des *Muslim Safety Forum* („Muslimisches Sicherheitsforum"), in dem Vertreter des Islams und höhere Polizeibeamte sich treffen, um die Vorgehensweise bei Terrorismus und anderen Ereignissen zu diskutieren, hat diesen Punkt bekräftigt, indem er sagte, er sei zwar zufrieden damit, wie die Polizei bisher mit Hass-Verbrechen umgegangen sei, die Medien jedoch seien nicht gerade hilfreich, wenn sie Begriffe wie „islamischer Terrorist" verwenden

würden. Er bat sie, sich stattdessen am offiziellen Sprachgebrauch der Polizei zu orientieren, nämlich zu berichten, dass die Bombenanschläge das Werk von Kriminellen gewesen seien. Seiner Ansicht nach sollte jeder daran denken, dass „Verbrechen von Einzelnen verübt werden, nicht von Gemeinschaften" (Quelle: The Guardian; Real Instituto Elcano).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Moderne im Widerstreit

Dan Diner: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin: Propyläen 2005, 287 S., € 22,70

Geert Hendrich: Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 366 S., € 42,00

Navid Kermani: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München: C.H. Beck 2005, 335 S., € 24,90

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen arabischer und westlicher Welt wird eine der bestimmenden Fragen des noch jungen Jahrhunderts bleiben. Eine wenig optimistisch klingende Antwort gab vor kurzem der ehemalige Premierminister von Malaysia, Mahathir bin Mohamad, als er eine zunehmende Selbstisolierung der Muslime vom Rest der modernen Welt beklagte. In einem Zeitungsbeitrag mahnte er, die islamische Welt dürfe sich nicht allein als Opfer sehen, sondern müsse stärker zur Selbstkritik fähig werden.

Ihre Entsprechung findet eine derartige politische Sicht in einer Studie Dan Diners von 2005. Ausgangspunkt ist der 2002 erstmals von den Vereinten Nationen herausgegebene *Arab Human Development Report*, den das amerikanische Nachrichtenmagazin *Time* damals sogar in die Reihe seiner Bücher des Jahres einreihte. Die gesammelten Statistiken ergeben ein ernüchterndes Bild: Die islamische Welt sei - nicht zuletzt durch ihren Mangel an politischer Freiheit und gesicherten Menschenrechten - in ihrer wirtschaftlichen, technologischen und kulturellen Entwicklung blockiert. Diner wählt die Form des historischen Essays, um den Ursachen für die diagnostizierten Entwicklungsdefizite tiefgehender nachzuspüren, als das in vielen tagesaktuellen Publikationen häufig geschieht.

Der Direktor des Simon-Dubnow-Instituts für Jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig wendet sich gegen westliche Selbstkritik, die den „Stillstand in der islamischen Welt" - so der Untertitel - allein in der eigenen machtpolitischen Dominanz suchen will. Doch verfällt er auch nicht einfach ins Gegenteil, von einer Alleinschuld des Islams auszugehen. Dafür nähert sich Diner mit viel zu großer Empathie der islamisch geprägten Geisteswelt, deren Parallelen zum Judentum - seiner eigenen Herkunft - er immer wieder herausstellt. Vorweg: Diner ist ein sprachlich ausgezeichnetes Werk gelungen, das man mit anhalten-

dem Interesse lesen wird - auch dann, wenn man seinen pointierten Thesen nicht in allen Einzelheiten zustimmen mag. Diner wird es damit ähnlich ergehen wie zuvor Bernard Lewis, dem Altmeister der amerikanischen Orientalistik, der für seine Frage *What went wrong?* einiges an Kritik einstecken musste.

Der Autor entfaltet vor den Augen seiner Leserinnen und Leser einen Kosmos vielfältiger historischer Spannungsbögen, die nicht allein auf die gestellte Frage Antwort geben, sondern dem Leser auch neue Einsichten über seine eigene - westliche - Kultur zu erschließen vermögen. Die sechs Abschnitte des Werks lassen sich nahezu als in sich geschlossene Abhandlungen lesen: Nach einer ausführlichen Bestandsaufnahme wendet sich der Historiker zunächst der jüngeren Geschichte zu. Zentral sind dabei die Jahre 1924 und 1979: die Abschaffung des Kalifats durch den Begründer der modernen Türkei, Kemal Atatürk, und der Einmarsch in Afghanistan, der die Auflösung der Sowjetunion einleitete. Ersteres trennte, so Diner, „die symbolische Verbindung zwischen der Herrschaft Gottes und dieser Welt" und erschütterte die muslimische Identität weit über die Türkei hinaus; durch den Niedergang des Kommunismus wurde die Überlegenheit des Westens schließlich als absolut wahrgenommen.

Die weiteren Kapitel graben historisch noch tiefer: Dabei geht es um die verzögerte Einführung des Buchdrucks im Bereich des Islams (erst 1822 wurde in Kairo die erste feste Druckerei eröffnet), die Rolle des Osmanischen Reiches während des Zeitalters der Entdeckungen, die fehlende Trennung von öffentlicher und privater Lebenswelt oder das islamische Verständnis der Zeit. Oft nähert sich Diner diesen Fragen von der Peripherie her, beispielsweise der muslimischen Tradition Indiens.

So vielfältig die Themen sind, macht der Autor durchgängig eine zentrale Ursache für das gespaltene Verhältnis zwischen Islam und Moderne verantwortlich: die Dominanz des „Sakralen", das dem Buchtitel zufolge die arabische Welt „versiegelt" und deren Stagnation begünstigt: in der Ökonomie wie der Politik, im Umgang mit neuem Wissen wie im Schrift- und Sprachgebrauch. Durch diesen Erklärungsansatz entgeht Diner entgegen seiner eigenen Intention nicht ganz der „Orientalismusfalle", indem er die vielfältige Kultur und Geschichte der beschriebenen Länder ausschließlich auf ihre islamische Identität reduziert.

Die traditionelle orientalische Stadt werde nicht wie in Europa vom Rathaus, sondern von Moschee und Zitadelle bestimmt. Die ariden Geobedingungen hätten einen starken Zentralstaat begünstigt, im Zusammenspiel mit der Allgegenwart des Sakralen habe sich eine bürgerliche Gesellschaft wie im Norden letztlich nicht entwickeln können. Der Austausch mit dem Westen und seinem Wissen beschränke sich vielfach bis heute nur auf bloße Reproduktion, echte Grundlagenforschung oder Innovation habe die arabische Welt bis heute kaum entwickelt. Diner hat recht, dass sich das Fehlen einer Art „Okzidentkunde" in der islamischen Kulturwissenschaft nicht allein mit der Geschichte des westlichen Kolonialismus erklären lasse. Besonders starkes Gewicht räumt Diner im Blick auf die mangelnde Dynamik der arabischen Gesellschaft der Trennung zwischen arabischer Hochsprache und volkssprachlichen Dialekten ein.

Erstere - die Sprache des Korans - sei sakral derart aufgeladen, dass sich jede Sprachreform verbiete. Die profane Lebenswelt werde dadurch in die Umgangssprache abgedrängt; diese entziehe sich aber der Verschriftlichung, so dass aktuelle Entwicklungen keinen Sprachspeicher finden könnten. Hinter Diners Aussagen zu Schrift und Sprache in der arabischen Welt müssen jedoch deutliche Fragezeichen gesetzt werden. Man hat den Eindruck, dass der Verfasser hier über das Ziel hinausschießt und kulturgeschichtlich vielleicht durchaus spürbare Tiefenströmungen zum Hauptstrom erklärt. Ein Verbot, den Koran mit beweglichen Schrifttypen zu drucken, kann nicht belegt werden. Einzelne Verweise aus der religiösen Gelehrtenwelt werden um der vertretenen These willen überbetont, Gegenbeweise gar nicht geprüft. So zeugen die großen Bibliotheken von Kairo, Bagdad oder Cŏrdoba nicht unbedingt von einem Generalverdacht gegenüber bleibender Verschriftlichung. Ignoriert werden auch die durch die neuen Medien ausgelösten Veränderungen innerhalb des aktuellen Arabisch.

Trotz der genannten Schwächen zeigt Diners inhaltlich weit gesteckte Abhandlung, wie wichtig derartige kulturgeschichtliche Studien für das Verständnis politischer und ökonomischer Entwicklungen sind. Gerade um ihrer Dynamik und Innovationskraft willen kann eine Gesellschaft, die auf globale Zusammenarbeit angewiesen ist, auf derartige geisteswissenschaftliche Forschungen nicht verzichten.

Im Grundtenor weniger pessimistisch kommt eine Studie von Geert Hendrich daher, die sich mit dem Modernediskurs innerhalb der arabischen Philosophie beschäftigt. Auch urteilt der Verfasser insgesamt abwägender und vorsichtiger, als Diner es tut, was aber nicht zuletzt dem Genre Dissertation geschuldet ist. Das gründliche Werk zeichnet das Verhältnis zwischen Islam und Aufklärung nach: von der ägyptischen Invasion Napoleons über das koloniale Zeitalter bis hin zur Postmoderne oder zum Islamismus unserer Tage. Dabei wehrt sich Hendrich gegen das bestehende „Vor-Urteil", die islamische Geistesgeschichte sei durchweg „antimodern". Der Darmstädter Philosoph spricht lieber von einer anderen Modernität, die sich nicht als ein Projekt der Aufklärung versteht - ein Konzept, das Europa ebenfalls kenne. Die Dominanz des Religiösen betrachtet er nicht als „Ergebnis einer kulturellen Essenz", sondern als Ausdruck der gesellschaftlichen Machtverhältnisse.

Denn anders als Diner sieht Hendrich faktisch eine arabisch-islamische Säkularisierung am Werk, die neben einer Pluralität an Lebensentwürfen auch eine Pluralität islamischer Werthaltungen und Glaubensauffassungen nach sich ziehen werde - ein Prozess, der durch den 11. September zwar aufgehalten, aber nicht unterbrochen worden sei. Innerhalb des politischen Diskurses übernehme der Bezug auf den Islam eine globalisierungskritische Funktion, durchaus mit Parallelen zu westlichen Diskursen, wo diese Rolle vom Tugendbegriff eingenommen werde.

Eine Begegnung ganz anderer Art mit der Geisteswelt des Islams bietet der iranische Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani. Frucht seines Fellowships am Wissenschaftskolleg Berlin ist eine Auseinandersetzung mit dem klassischen

persischen Dichter Attar, über dessen Leben im zwölften Jahrhundert kaum etwas bekannt ist. Entgegen dem Buchtitel wird aus Kermanis Lektüre von Attars *Buch der Leiden* eine weit darüber hinausgehende Abhandlung über die Theodizeefrage. Mit seinem glänzend geschriebenen Werk gelingt es dem in Deutschland geborenen Autor, deutlich zu machen, wie diese Judentum, Christentum und Islam miteinander verbindet. Immer geht es Kermani darum, die Vielschichtigkeit der jeweiligen Traditionen darzustellen, ohne das Verstörende an ihnen zurechtzubiegen.

Attars schwarze und verstörende Dichtung ist eine schonungslose Anklage Gottes, die den Glauben radikal in Frage stellt und gerade darin zum Ausdruck größter Gottessehnsucht findet. Mit seinem grundlegenden Werk zeigt Kermani, dass die Rebellion gegen Gott, das Aufbegehren, die Klage auch im Islam ihre Tradition hat, und erschließt damit eine weitgehend unbekannte oder ausgeblendete Seite des Islams. Sein Brückenschlag zwischen muslimischer und jüdisch-christlicher Tradition stellt religiöse Selbstgewissheiten in Frage und erteilt neuer Abgrenzung eine Absage.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Peter Heine: *Islam zur Einführung*, Hamburg: Junius 2005, 176 S., € 12,50

Gudrun Krämer: *Geschichte des Islam*, München: C.H. Beck 2005, 334 S., € 24,90

Günther Lachmann/Ayaan Hirsi Ali: *Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*, München: Piper 2005, 288 S., € 14,00

Ralf Elger: *Islam*, Frankfurt: Fischer ²2004, 127 S., € 8,90 Fischer

Heinz Halm: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München: C.H. Beck 2004, 101 S., € 7,90

Ursula Spuler-Stegemann: *Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme*, Freiburg: Herder 2004, 189 S., € 9,90

Navid Kermani: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München: C.H. Beck Sonderausgabe ²2003, 546 S., € 24,90

Rita Breuer: *Familienleben im Islam. Traditionen - Konflikte - Vorurteile*, Freiburg: Herder 2002, 155 S., € 8,90

Vidiadhar S. Naipaul: *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen*, München: List 2002, 706 S., € 9,95

William Montgomery Watt: *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*, Berlin: Wagenbach 2001, 124 S., € 9,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.