

N12<523409382 021

ubTÜBINGEN

März 2006
42. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen?

Herausgegeben vom Direktionskomitee von CONCILIUM

R. AMMICHT QUINN	Nicht lachen – die Kirche kann sich verändern
É. M. METOGO	Das vergessene Menschsein Jesu
J. SOBRINO	Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen
J. M. SOSKICE	Imago Dei und der Geschlechtsunterschied
S. A. ROSS	Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus
L. C. SUSIN	Ecclesia ab Abel. Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts
A. TORRES QUEIRUGA	Beten jenseits des Bittgebets
E. BORGMAN	Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen" Zukunft?
F. WILFRED	Lob des christlichen Relativismus
S. LEFEBVRE	Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper
M. JUNKER-KENNY	Die vorpolitischen Grundlagen des Staates
DOKUMENTATION	Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs – eine Intervention
REZENSIONEN	Streit um die Christologie „nach der Shoah"

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 42. Jahrgang / März 2006 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
ERIK BORGMAN / MAUREEN JUNKER-KENNY / JANET MARTIN SOSKICE
Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen? .....
REGINA AMMICHT QUINN
Nicht lachen – die Kirche kann sich verändern .....

I. CHRISTOLOGISCHE, SOTERIOLOGISCHE UND ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNGEN
ÉLOI MESSI METOGO
Das vergessene Menschsein Jesu .....
JON SOBRINO
Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen .....
JANET MARTIN SOSKICE
Imago Dei und der Geschlechtsunterschied .....

II. DIE ROLLE DER GLÄUBIGEN
SUSAN A. ROSS
Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus.
Klassizismus und Geschichtsbewusstsein .....
LUIZ CARLOS SUSIN
Ecclesia ab Abel. Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts .....

III. GLAUBEN UND DENKEN
ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Beten jenseits des Bittgebets .....
ERIK BORGMAN
Wahrheit als religiöses Konzept .....
FELIX WILFRED
Lob des christlichen Relativismus .....

IV. DIE KIRCHE ALS ÜBERZEUGUNGSGEMEINSCHAFT
SOLANGE LEFEBVRE
Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper .....
MAUREEN JUNKER-KENNY
Die vorpolitischen Grundlagen des Staates .....

DOKUMENTATION
REGINA AMMICHT QUINN, MONIKA BOBBERT, HILLE HAKER, MARIANNE HEIMBACH-STEINS, ULRIKE KOSTKA, DAGMAR MENSINK, MECHTILD SCHMEDDERS, SUSANNA SCHMIDT, MARLIES SCHNEIDER
Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs – eine Intervention .....

REZENSION .....
Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück (Hg.), Streitfall Christologie

Redaktion: das Direktionskomitee von CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

42. Jahrgang 2006

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Nijmegen. Lisa Sowle Cahill, Boston. Eamonn Conway, Limerick. Dennis Gira, Paris. Hille Haker, Frankfurt. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile. Solange Lefevbre, Montréal. Daniel Marguerat, Lausanne. Éloi Messi Metogo OP, Jaunde. Paul D. Murray, Durham. Susan Ross, Chicago. Silvia Scatena, Reggio Emilia. Jon Sobrino SJ, San Salvador. Luiz Carlos Susin OFMCap., Porto Alegre. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. Marie-Theres Wacker, Münster. Elaine Wainwright, Auckland. Felix Wilfred, Madras.

GENERALSEKRETARIAT

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

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen?
(hg. vom Direktionskomitee von CONCILIUM, Seiten 1-128)
Erik Borgman / Maureen Junker-Kenny / Janet Martin Soskice: Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen? (Zu diesem Heft) 1
Regina Ammicht Quinn: Nicht lachen - die Kirche kann sich verändern 8
Éloi Messi Metogo: Das vergessene Menschsein Jesu 12
Jon Sobrino: Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen 17
Janet Martin Soskice: Imago Dei und der Geschlechtsunterschied 29
Susan A. Ross: Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus. Klassizismus und Geschichtsbewusstsein 37
Luiz Carlos Susin: Ecclesia ab Abel. Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts 44
Andrés Torres Queiruga: Beten jenseits des Bittgebets 55
Erik Borgman: Wahrheit als religiöses Konzept 67
Felix Wilfred: Lob des christlichen Relativismus 77
Solange Lefebvre: Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper 86
Maureen Junker-Kenny: Die vorpolitischen Grundlagen des Staates 96
Regina Ammicht Quinn u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs - eine Intervention (Dokumentation) 107
Paul Petzel: Streit um die Christologie „nach der Shoah" (Rezension) 124

Heft 2: Theologie in einer Welt der Spezialisierung
(hg. von Erik Borgman und Felix Wilfred, Seiten 129-262)
Erik Borgman / Felix Wilfred: Theologie in einer Welt der Spezialisierung 129
Karl Gabriel: Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt 132
Felix Wilfred: Theologie an der modernen Universität. Wohin führt die Spezialisierung? 141
Sheila Greeve Davaney: Theologie und Religionswissenschaft in einer Epoche der Fragmentierung 151
Elaine Wainwright: „Schon viele haben es unternommen ... Nun habe auch ich mich entschlossen". Die eine Geschichte oder die vielen? 161
Christoph Baumgartner: Zur Beurteilung theologisch-ethischer Reflexion moralischer Herausforderungen des Pluralismus im Hinblick auf ihren Bezug zur Theologie 169
Willem Frijhoff: Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben? 179
Mary Grey: Spiritualität als Antwort auf die Fragmentierung. Von „Erschütterten Fundamenten" zu einer neuen Integrität 190
Diego Irarrázaval: Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich 199
Marcella Maria Althaus-Reid: Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genitivtheologien" aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts 210
Palmyre Oomen: Theologie in Beziehung zu den Naturwissenschaften 219
Richard H. Roberts: Theologie und Sozialwissenschaften 229
Stephan van Erp: Heilende Lehre. Auf dem Weg zu einer Theologie der Gesundheit und Medizin 238
Erik Borgman: Theologie: Wissenschaft an den Grenzen 248

Axel Bernd Kunze: Einblicke in theologische Lernwerkstätten (Rezensionen) 259

Heft 3: Andere Stimmen - Frauen in den Weltreligionen
(hg. von Hille Haker, Susan Ross und Marie-Theres Wacker, Seiten 263-390)
Hille Haker / Susan Ross / Marie-Theres Wacker: Andere Stimmen - Frauen in den Weltreligionen (Zu diesem Heft) 263
Adele Reinhartz: Frauen im Judentum 269
Elisa Klapheck: „Haus der Erneuerung" - ein neues Judentum. Ein Interview 276
Anne Nasimiyu-Wasike: Christentum und Feminismus bei den Babukusu im Westen Kenias 282
Katerina Karkala-Zorba: Frauen und Kirche aus griechisch-orthodoxer Sicht 292
Virginia R. Azcuy: Christliche Kirchen am Scheideweg. Theologische Überlegungen aus Argentinien 301
Hille Haker / Susan Ross / Marie-Theres Wacker: Die Stimmen der Frauen und die feministische Theologie. Ein Bericht aus Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika 308
Hamideh Mohagheghi: Frauenaufbrüche in muslimischen Gemeinschaften. Fokus: Deutschland 318
Mehrézia Labidi Maïza: Hüterin des väterlichen Erbes. Werdegang einer feministischen Muslimin 326
Madhu Khanna: Die zwei Gesichter des Hinduismus und ihre Auswirkungen auf den Gender-Diskurs 335
Lina Gupta: Die Reise einer Hindu-Frau zu sich selbst 344
Young Mi Kim: Geschlechtergleichheit, Buddhismus und die koreanische Gesellschaft 352
Rita M. Gross: Buddhistin sein in Nordamerika. Gedanken einer feministischen Wegbereiterin 362
Marie-Theres Wacker / Franziska Birke / Heike Harbecke / Jesse Perillo: Frauen in den Weltreligionen. Basisbibliographie 371
Andrea Eickmeier: Einander anerkennen, miteinander denken (Rezensionen) 386

Heft 4: Gesichter des Christentums in Afrika
(hg. von Éloi Messi Metogo, Seiten 391-500)
Éloi Messi Metogo: Gesichter des Christentums in Afrika (Zu diesem Heft) 391
Dieudonné Espoir Atangana: Christus in den schwarzen Messiasbewegungen Afrikas 396
Ludovic Lado: Der afrikanische Katholizismus und die Pfingstbewegungen 403
Modeste Malu Nyimi: Die kirchlichen Basisgemeinden in der afrikanischen Theologie. Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen 411
Paulin Poucouta: Die Erforschung des historischen Jesus in Afrika 423
Léonard Santedi Kinkupu: Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum 433
Éloi Messi Metogo: Bibel und Liturgie 443
Sidbe Semporé: Das Ordensleben in Afrika. Bedeutung und Herausforderungen 448
Silvia Recchi: Die Kirchen in Afrika und die Anpassung kirchlicher Strukturen
Jean-Bertrand Salla: Die historischen Kirchen und ihre Familien- und Sexualmoral. Homosexualität und Aids 470
Éric de Rosny: Die neuen Formen des Heilungsdienstes in Afrika. Die katholische Kirche in Kamerun 478
Gabriel Flynn: Yves Congar, ein Theologe der Kirche (Dokumentation) 488
Axel Bernd Kunze: Theologie in Afrikas Krise: Ernüchterung und Aufbruch (Rezensionen) 497

Heft 5: Auferstehung
(hg. von Jon Sobrino, Luiz Carlos Susin und Andrés Torres Queiruga, Seiten 501-620)
Andrés Torres Queiruga / Luiz Carlos Susin / Jon Sobrino: Auferstehung (Zu diesem Heft) 501
Karl-Heinz Ohlig: Der Tod und seine religiöse „Bewältigung" in der Menschheitsgeschichte 506
Diego Irarrázaval: Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition 514
Marcella Maria Althaus-Reid: Schlimmes Sterben. Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika 523
Senén Vidal: Die Auferstehung in der israelitischen Tradition 533
Giuseppe Barbaglio: Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben 541
Thomas Schärtl: Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundfragen 551
Jürgen Moltmann: Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Christologie 563
Marcio Fabri dos Anjos: Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens 570
Jon Sobrino: Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. Eine Hoffnung und eine Lebensweise 579
Andrés Torres Queiruga: Auferstehung und Begräbnisliturgie 590
Pedro Casaldáliga: Ich glaube an die Auferstehung 600
Luiz Carlos Susin: Auferstehung: das Herz des Lebens und des Glaubens 604
Rafael Lara: Die Migration von Afrika nach Spanien (Dokumentation) 610
Alberto López Pulido: Migration auf dem amerikanischen Kontinent und aus der Karibik (Dokumentation) 614
Gregor Taxacher: „Geschichte wagen" (Rezension) 618

AUTORINNEN UND AUTOREN

Althaus-Reid M.M. 210, 523 - Ammicht Quinn R. 8, 107 - Atangana D.E. 396 - **B**arbaglio G. 541 - Baumgartner C. 169 - Bobbert M. 107 - Borgman E. 1, 67, 129, 248 - **C**asaldáliga P. 600 - **E**rp S.v. 238 - **F**abri dos Anjos M. 570 - Flynn G. 488 - Frijhoff W. 179 - **G**abriel K. 132 - Greeve Davaney S. 151 - Grey M. 190 - **H**aker H. 107 - Heimbach-Steins M. 107 - **I**rarrázaval D. 199, 514 - **J**unker-Kenny M. 1, 96 - **K**ostka U. 107 - Kunze A.B. 259, 497 - **L**ado L. 403 - Lara R. 610 - Lefebvre S. 86 - López Pulido A. 614 - **M**alu Nyimi M. 411 - Mensink D. 107 - Messi Metogo É. 12, 391, 443 - Moltmann J. 563 - **O**hlig K.-H. 506 - Oomen P. 219 - **P**etzel P. 124 - Poucouta P. 423 - **R**ecchi S. 458 - Roberts R.H. 229 - Rosny E. de 478 - Ross S.A. 37 -

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191 – 42

Salla J.-B. 470 - Santedi Kinkupu L. 433 - Schärtl T. 551 - Schmedders M. 107 - Schmidt S. 107 - Schneider M. 107 - Semporé S. 448 - Sobrino J. 17, 501, 579 - Soskice J.M. 1, 29 - Susin L.C. 44, 501, 604 - Taxacher G. 618 - Torres Queiruga A. 55, 501, 590 - Vidal S. 533 - Wainwright E. 161 - Wilfred F. 77, 129, 141

DOKUMENTATIONEN

Regina Ammicht Quinn, Monika Bobbert, Hille Haker, Marianne Heimbach-Steins, Ulrike Kostka, Dagmar Mensink, Mechtild Schmedders, Susanna Schmidt, Marlies Schneider: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs - eine Intervention 107

Gabriel Flynn: Yves Congar, ein Theologe der Kirche 497

Rafael Lara: Die Migration von Afrika nach Spanien 610

Alberto López Pulido: Migration auf dem amerikanischen Kontinent und aus der Karibik 614

BESPROCHENE BÜCHER

Drexler C. / Scharer M. (Hg.): An Grenzen lernen. Neue Wege in der theologischen Didaktik *(Axel Bernd Kunze)* 259

Dürr H.-P.: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften *(Axel Bernd Kunze)* 259

Fritsch-Oppermann S.: Kühler Kopf und weiches Herz. Frauen in den Religionen der Welt *(Andrea Eickmeier)* 386

Hoping H. / Tück J.H. (Hg.): Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah *(Paul Petzel)* 124

Langenohl B. / Große Rüschkamp C. (Hg.): Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters *(Axel Bernd Kunze)* 259

Metz J. B.: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft *(Gregor Taxacher)* 618

Strahm D. / Kalsky M. (Hg.): Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen *(Andrea Eickmeier)* 386

Wallach-Faller M.: Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen *(Andrea Eickmeier)* 386

Mana K.: Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise *(Axel Bernd Kunze)* 497

Ela J.-M.: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie *(Axel Bernd Kunze)* 497

Fröchtling A. / Phaswana N. (Hg.): Being (the church) beyond the South-North divide *(Axel Bernd Kunze)* 500

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Abega S.C. 471, 476
Abid L.J. 326
Adamtziloglou E.C. 299f
Adorno T.W. 584, 589
Aïscha 322, 328
Aischylos 544
Ajar E. 482
al-Kindi 322
Albertz R. 541
Albó X. 523
Alegre X. 522
Almada S. 519, 523
Althaus-Reid M.M. 130, 210, 218, 523, 531, 604
Amaladoss M. 203, 208f
Amin M.B. 323, 326
Amin P. 405
Ammicht Quinn R. 1, 7f, 107, 123, 311f
Anderson A.H. 483, 487
Andrade B. 307
Anjoulat P. 480
Antiochus IV. 125
Antranella T. 477
Aoko G. 398
Aquino M.P. 303, 306
Arguedas J.M. 528, 532
Aristoteles 558
Arjakovsky-Klépinine H. 299
Arkoun M. 322
Arriaga P.J. de 515, 523
Asad T. 160
Assheuer T. 100, 105
Atangana D.E. 391, 396
Atcho 398
Auer A. 173, 177f
Augustinus A. 31, 35, 62, 66, 442, 491, 554, 595
Aurenche C. 476f
Averroes 322
Avicenna 322
Ayten H. 387
Azcuy V.R. 265, 301, 306f

Baker L.R. 561
Bakot V.T. 471, 477
Balagangadhara S.N. 160
Balandier G. 402
Balmary M. 54
Balthasar H.U. von 63, 66, 126, 495, 595, 599
Barbaglio G. 541
Barbour I.G. 228
Barker E. 236
Barlas A. 326
Baronius C. 185
Barreto J. 579
Barrett D.B. 402
Barrientos I. 307
Barth K. 146, 191, 494
Basilius d.Gr. 242, 247
Bastide R. 401f
Baumgartner C. 130, 169, 178
Beatriz D. 397

Beauvoir S. de 39, 43
Beda Venerabilis 185
Bedford N. 305-307
Bediako K. 204, 209
Beck U. 141, 234
Beck-Gernsheim E. 113, 141
Beckford J. 234, 236
Behr-Sigel E. 296f, 299f
Beinert W. 7
Benedikt XVI. 1, 3f, 6, 8, 37-40, 42, 67, 86-106, 164, 167, 446, 474, 477, 561
Benoist J. 482, 487
Beozzo J.O. 94, 96
Berger P. 231, 234
Bernet W. 66
Berulle P. de 63
Beti M. 397, 402
Bevans S. 165, 168
Beyer J. 468
Beyer P. 150, 236
Bibaki N. 421
Bier W.C. 292
Billerbeck P. 541
Bimwenyi Kweshi O. 420, 436, 442
Bingemer M.C.L. 205, 304, 307
Birke F. 371
Biser E. 247
Bloch E. 567, 570, 586
Blumenberg H. 233
Blumhardt C. 570
Bobbert M. 107, 123
Böckenförde E.-W. 97f, 104f
Boeglin J.G. 442
Böhme J. 567
Boff C. 206, 210-213, 216-218, 234, 527, 532
Boff L. 206, 211, 234, 494, 522, 578f
Bohatec J. 65
Bohm D. 227, 229
Boismard M.-E. 540
Bommer J. 65f
Bonaventura 102
Bonhoeffer D. 19, 570
Borgman E. 1, 5, 67, 76, 129, 131, 248, 257
Bosch D.J. 442
Bosch J. 208
Boschert-Kimmig R. 600
Bourdieu P. 234f
Bourguiba H. 334
Bowker J.W. 247
Boyarin D. 279, 281f
Bradley I. 194, 198
Braidotti R. 167
Brambilla F.G. 598
Braun C.v. 386
Braun H. 66
Bromley D. 236
Brooke J.H. 220, 228
Brooten B. 310
Brown C.M. 561
Brown N.O. 570
Brümmer V. 63, 65f
Bruno D. 519, 523
Bürki B. 490
Bulhof I.N. 75
Bultmann R. 221f, 228, 428, 548, 606
Bynum C.W. 561

Cahill L.S. 40, 43
Câmara H.P. 45, 52f
Capitani O. 491
Cardenal E. 213, 218
Cardman F. 292
Carr A. 314
Carter W. 523
Casaldáliga P. 205, 587, 600
Casanova J. 160
Cassell E.J. 247
Castellanos N. 18
Castellucci E. 598
Castells M. 236
Celsus 255
Certeau M. de 246
Chaput C.J. 95
Charamantidis A. 300
Cheon H.J. 361
Chenu M.-D. 250
Chester A. 540f
Chidester D. 160
Chingak Hyesim 359
Chittister J. 65
Christ C.P. 43
Chrysostomos von Chalkida 296
Cipolletti M.S. 523
Clancy T.O. 193, 198
Claverie P. 15
Clayton P. 257f
Clegg S. 236
Coda P. 306
Cohn R.C. 259
Coleman J. 234
Collins J.J. 540
Comarroff J. 410
Comblin J. 17f, 20, 206, 579
Congar Y. 53f, 250, 488-496
Conway E. 106
Cooper J.W. 561
Correcco E. 469
Cottier G. 493
Countryman L.W. 167
Court R. 105
Cox H. 191f, 198
Croatto S. 523, 526, 531
Cronin C. 106
Crossan J.D. 599
Cullmann O. 606, 609

Dämmig L. 282
Dahonon M. (gen. Lalou) 398
Daly M. 314
Darwin C. 221
Davis S.T. 561
Day J. 540
de Vries H. 75
Deleuze G. 215, 218
Delumeau J. 182, 189
Dempster M.W. 410

Deneken M. 598
Derrida J. 126f
Descartes R. 423, 567
Desportes Bowman C. 189
Díez Alegría J.M. 601
Dillard A. 197, 199
Dillon M. 531
Dionysius Areopagita 79, 85
Dione H.W. 429-432
Diop C.A. 424f, 432
Djitangar E. 428, 431f
Dobbelaere K. 231
Dombois H. 95
Doré J. 432
Dostojewskij F.M. 589
Doutreloux A. 402
Drexler C. 259
Dubuit F.M. 579
Dürr H.-P. 259, 262
Düwell M. 178
Dulles A. 92, 96, 142, 150, 488
Dunn J.D.G. 579, 599
Dupuis J. 437f, 442, 495
Durkheim E. 233f

Eboussi Boulaga F. 16f, 477
Echnaton, Pharao 425
Eckhart, Meister 63, 67, 178
Eckstein H.-J. 569
Effa P. 486
Eicher P. 171, 177
Eickmeier A. 389
Eisenstadt S. 236
Ela J.-M. 14, 16f, 413, 420f, 440, 497-500
Eliade M. 232
Ellacuría I. 18, 20, 22f, 26, 28, 209, 589
Entemann W.F. 230
Epikur 580
Erp S. van 131, 238
Esack F. 106
Estermann J. 518, 523
Eusebius v. Caesarea 185

Fabella V. 208
Fabri dos Anjos M. 570
Fahrenbach H. 105
Fatima 320, 322
Fraijó M. 522
Fénelon F. 63
Ferngren G.B. 247
Feuerbach L. 61, 66, 494, 568
Fichte J.G. 562
Fields S. 494f
Fischer A.A. 540
FitzGerald K.K. 296, 299f
Fitzmyer J.A. 66, 167
Flew A. 591
Flynn G. 488-491, 496
Foligno A. von 67
Ford D. 171, 177
Forte B. 54
Fortin-Melkevik A. 179
Foucault M. 233
Franziskus von Assisi 24, 198
Freire P. 40, 43
Freyne S. 85
Frijhoff W. 130, 179, 189
Fritsch-Oppermann S. 386, 388
Fröchtling A. 497, 500

Gabriel K. 129, 132, 141
Gadamer H.-G. 162
Galton F. 65
García Bachmann M. 307
Gary R. 482
Gebara I. 205, 304
Geertz C. 158, 160
Geffré C. 440, 442
Gerlier P.-M. 52
Getui M. 208
Giddens A. 234
Gifford P. 410
Gilligan C. 312
Gillingham S.E. 167
Gioultsi E. 299
Gnilka J. 66
Goethe J.W. 567
Goldberg A. 156
Gonzalez J.L. 523
Goodman-Thau E. 387
Graham E. 217
Graham W.A. 85
Grappe C. 540f
Greenacre R. 436, 442
Greeve Davaney S. 43, 130, 151, 160
Gregor d. Gr. 600
Gregor v. Nazianz 293, 299
Gregor v. Nyssa 35, 79f, 85
Gregor v. Tours 185
Grey M. 130, 190, 198f
Grillmeier A. 514
Gross R.M. 267f, 362, 369f
Große Rüschkamp C. 259, 261
Grotius H. 105
Guattari F. 215, 218
Guibert J. de 198
Gupta L. 266f, 344
Gutiérrez G. 26, 205, 211, 213, 218, 587

Haag E. 540f
Habermas J. 6, 96-101, 104-106, 162, 176f, 179, 247, 619
Hackl S. 299
Häring H. 502
Haight R. 599
Haker H. 7, 107, 123, 178, 263, 308, 310, 317
Halimi G. 327
Halkes C. 309
Hanafi H. 331, 334
Hanke C. 261
Hanson N.R. 599
Harbecke H. 371
Harris W.W. 398
Hart R.L. 156, 160
Hartley G. 210, 217
Hassan R. 332, 334

Hauerwas S. 244, 247
Havemann R. 567
Hayner S.R. 167
Hebga M. 402, 408, 410f, 483
Hegel G.W.F. 562
Heidegger M. 148-150, 162, 597
Heim M. 102f, 106
Heimbach-Steins M. 107, 123, 311
Hengel M. 540f
Hennecke E. 570
Henrich D. 105
Heschel S. 278, 281
Hilda von Whitby 198
Hilpert K. 123
Hippokrates 240
Hodgson P. 217
Hollenweger W.J. 410
Hoping H. 124-126
Hopkins G.M. 198f
Hopko T. 300
Horkheimer M. 583, 589
Houtart F. 53
Hudson H. 561
Hübenthal C. 178
Hulswit M. 229
Husserl E. 105

Ignatius von Antiochia 593, 599
Ikenga-Metuh E. 209
Imesch J.L. 42
Inwagen P. van 561
Irarrázaval D. 130, 199, 209, 514
Irenäus von Lyon 476f
Isasi-Diaz A.M. 205, 303

Jacopo della Quercia 29, 35
Janicaud D. 75
Jankélévitch V. 126f
Janowiak P. 76
Janowski B. 540
Jasper D. 167
Jeanrond W. 150
Jefferson T. 155
Jensen A. 298, 300, 310
Jepsen M. 309
Jeremias Joachim 66
Jeremias Jörg 578
Johannes XXIII. 45, 52
Johannes Paul II. 2, 5, 8, 13, 16, 37, 39, 42, 67, 69f, 88f, 93f, 96, 105, 393, 421, 433, 441, 458, 473f, 477, 484f, 521
Johnson E.A. 315f
Jonas R. 277f, 281
Jones C. 190, 198
Jordá E. 518, 523
Josephus Flavius 544
Jossua J.-P. 490
Juel D. 569
Jüngel E. 74, 76, 251, 257
Junker-Kenny M. 1, 6, 96

Kabasele F. 421, 432, 442
Kadivar M. 325
Käßmann M. 309
Kalamba Nsapo S. 421
Kallistos, Bf. von Diokleia 196f, 199
Kalsky M. 386f
Kant I. 26, 55, 65f, 105, 600, 605
Kaplan M. 281
Kapumba A. 439, 442
Kari C.J. 43f
Karkala-Zorba K. 265, 292, 299
Karrer O. 63, 66
Kasper W. 2, 14, 16, 86-96, 102f, 106, 177
Kate L. ten 75
Kassola 397
Kaufmann F.-X. 134, 140f
Kellenbach K.v. 282
Keller C. 144, 150
Kepel G. 236
Kerr F. 489
Kessel J. van 518, 523
Kessler H. 542, 550, 561, 598
Khadija 322
Khanna M. 266, 335
Kierkegaard S. 63
Kim Y.M. 267, 352, 361
Kimbangu S. 398, 401
King M.L. 15
King R. 160
Kingsley C. 220
Kirwen M. 522f
Kiyoka 397
Klapheck E. 264f, 276f, 282
Kleinman A. 247
Kleinman J. 247
Klingspor C. 386
Klinkhammer G. 387
Koenig H.G. 247
Kohli M. 141
Kolakowski L. 188
Konnertz U. 317
Kostka U. 107, 123
Kouroma A. 25
Kraemer H. 494
Krämer H. 178
Krausen H. 323
Kraybill D.B. 189
Krenz E. 167
Krieger L. 160
Kselman J.S. 167
Küng H. 14, 310, 494, 599
Kuhn T.S. 59
Kunze A.B. 262, 500
Kwa C. 257

Laberthonnière L. 63, 421
Labidi-Maïza M. 266, 326
Ladaria L.F. 599
Lado L. 392, 403
Lake J.G. 404
Lamettrie J.O. de 567
Lancaster L.R. 361
Langdon E.J. 523
Langenohl B. 259, 261
Laplace P. 220

Laplantine F. 482, 487
Lara R. 610
Larraín M. 52
Lartéguy J. 402
Las Casas B. de 105
Lash S. 234
Lawson D.M. 247
Lecomte D. 65
Lee G. 360
Lefebvre S. 6, 86
Legrand H. 94-96, 467, 469
Lehmann K. 489
Leibniz G.W. 553
Lekganyame I. 398
Lenchina Mulenga A. 398, 404
Lenzin R. 387
Leo XIII. 105
Lercaro G. 52f
Lerch W.G. 325f
Lesna E.v. 295
Lethu B. 477
Levin J. 247
Levinas E. 172, 561, 583
Levinson P.N. 278, 281
Lewis C.S. 59, 65
Libânio J.B. 206
Lichtenberger H. 540
Lienhard M. 488
Limouris G. 299
Lindbeck G.A. 160
Lindeboom J. 188
Linke D. 11
Little M. 247
Liveris L. 298
Llanque D. 523
Löwy M. 53
Lohfink G. 65f
Lonergan B.J.F. 37, 39f, 43f
Lopez E. 205
López Pulido A. 614
Lorenzen T. 569, 598
Lubac H. de 85, 89
Lüke U. 561
Luhmann N. 141
Luneau R. 432, 473-475, 477, 485, 487
Lustiger J.-M. 125, 127f
Luther M. 18, 494
Lyotard J.-F. 216-218

Mabundu Masamba F. 432
MacIntyre A. 233
Mack E. 178
Mackay J. 532
Mafouta 397
Magesa L. 209
Maimonides M. 240
Maltsev A. 295
Malu Nyimi M. 392, 411, 420f
Malula J.-A. 421
Mamani M. 205, 523
Mana K. 421, 432, 442, 497-499
Mandry C. 178
Manemann J. 124
Marcel G. 63
Marco P. de 53
Marguerat D. 432
Maria Skobtsova 295, 299
Maringer J. 513
Marion J.-L. 231
Markus G. 193, 198
Marquardt F.-W. 124f
Martin D. 231, 234, 410
Martin de Agar J. 469
Marx K. 233f, 406, 567f, 570, 584
Marxsen W. 606
Masuzawa T. 160
Mateos J. 579
Matsoua B. 398, 401
Mattia G.M. 477
Mayrargue C. 403, 405, 410
Mbiti J.S. 208f, 522f
McBrien R.P. 493
McDonnell K. 95
McGuire M. 236
McKenzie S.L. 167
McKeown J. 405
Meador K.G. 248
Meeks W.A. 35
Meilaender G. 172
Meis A. 306
Meixner U. 561
Melloni A. 492
Méndez M. 614
Menke K.-H. 125
Mensink D. 107, 123
Merchaoui M. 332, 335
Merricks T. 561
Merrigan T. 495
Meslier J. 55
Messi Metogo É. 2, 12, 391, 393, 402, 443
Mesters C. 205
Metz J.B. 24, 124, 126, 261, 308, 502, 600, 618f
Metzger B.M. 66
Meyer B. 411
Mgijima E. 398
Mieth D. 86, 95, 102, 106, 123, 178, 311, 317
Milbank J. 160, 231f, 238, 245
Milingo E. 408, 485
Milis L. 182, 189
Min S.H. 361
Mitscherlich M. 389
Mogilev S.v. 295
Mohagheghi H. 265f, 318
Moingt F. 17
Mokone M.M. 398
Mokutudu Nku C. 398
Moloubou L. 579
Moltmann J. 2, 13, 16, 22, 54, 222, 229, 530, 563, 569f, 585, 587, 589
Moltmann-Wendel E. 308, 570
Montecino S. 307
Montini G.B. siehe Paul VI.
Morin E. 209
Mouton E. 168
Müller I. 308
Mugambi J. 209

Muhammad, Prophet 320, 322f, 327f, 447
Mulack C. 309
Mungele 396
Mveng E. 425-427, 431f

Nabalayo K. 283f, 286f, 289
Nasimiyu-Wasike A. 265, 282, 292
Ndongala Maduku I. 469
Ndzana A. 480
Nektarios Bf. 296
Newman J.H. 149
Newsom C.A. 168
Newton I. 220
Ngandu Nkashama P. 432
Ngindu Mushete A. 421, 440, 442
Nielsen K. 551-553, 560
Nietzsche F. 76
Noonan H. 561
Novak M. 234
Nozick R. 561
Ntakarutimana E. 420f
Ntedika Konde J. 442
Nussbaum M.C. 40, 43
Nyembo K. 421

O'Malley J. 491
O'Meara T. 494
O'Neill C.E. 76
Obach A. 307
Obenga T. 424, 432
Ochoa V. 523
Oduyoye M.A. 292, 306
Ohlig K.-H. 506, 513f
Ojo M.A. 410
Oomen P. 130, 219
Osten-Sacken P. von der 124
Otazú M.A. 307
Othman ibn Affan 334
Otto E. 578
Otto G. 66

Pannenberg W. 12, 16, 141, 222, 229, 494, 569, 598
Pappenheim B. 281f
Papst I. 386
Parfit D. 561
Parham C. 405, 410
Pascal B. 63, 66, 71, 73, 76
Patte D. 166-168
Paul VI. 46, 52, 92, 483
Peacocke A. 227, 229
Peelman A. 442
Peirce C.S. 226
Perillo J. 371
Perry J. 561
Pesch R. 66
Peters J. 258
Peters Ted 561, 569
Peters Tiemo R. 124, 261
Petzel P. 127
Phaswana N. 497, 500
Phelps J. 315
Pickstock C. 160
Pieris A. 522f
Pius IX. 69
Pius X. 68f
Pius XII. 69, 492
Plaskow J. 278, 281
Plato 569
Pliya J. 409, 483
Plotin 544
Polkinghorne J. 227-229
Popper K. 99
Porcile M.T. 304
Porter R. 247
Potente A. 307
Poucouta P. 392, 423, 432
Pouthier J.-L. 104
Preuß H.D. 541
Prioresci P. 247
Pröpper T. 106
Puech É. 540f
Puech H.-C. 523

Quasten J. 299
Querino S. 205
Quesnel M. 432
Quispe J. 523

Rabi'a von Basra 323
Radcliffe T. 76
Ragaz L. 570
Rahner K. 53, 65, 72, 76, 95, 195, 198, 494, 577, 579, 599, 619
Raming I. 308
Ranke L.v. 157, 160
Ratzinger J. siehe Benedikt XVI.
Rawls J. 97-99, 101, 104, 172, 176, 178f, 491
Readings B. 257
Recchi S. 394, 458
Regina U. 65
Reikerstorfer J. 619
Reinhartz A. 264, 269
Ress J. 307
Richard P. 205
Ricœur P. 162, 217, 440, 442, 458, 486f, 502, 605f
Riesebrodt M. 236
Ringe S.H. 168
Riquelme R. 307
Ritschl A. 155
Rivers H.R. 247
Robbins V.K. 167
Roberts R.H. 131, 229, 234, 238
Robertson R. 231, 236
Robinson J. 493
Romero O.A. 15, 18, 20, 25-27, 46, 584, 586f
Rommelspacher B. 387
Roncalli A. siehe Johannes XXIII.
Roof W.C. 96
Rosenzweig F. 597, 600
Rosny E. de 394, 478, 487
Ross S.A. 3, 37, 263, 308, 314, 316
Rousseau J.J. 105
Routhier G. 95, 442
Rudolph U. 325f
Ruether R.R. 314, 316
Ruggieri G. 87, 95
Ruiz O. 616

Saadawi N. 328
Saavedra L.A. 531
Salamis E.v. 300
Saleh A. 332
Sales E. 46
Salgado S. 49
Salinas M. 209
Salla J.-B. 394, 470
Sanders E.P. 429, 431
Sandler W. 260
Sanneh L. 81, 85
Sanon A.T. 467
Santedi Kinkupu L. 392, 420-422, 433, 442, 448
Saumaise C. 186
Sávio da Silva D. 578
Scarisbrick J.J. 492
Schaeffler R. 66
Schärtl T. 551
Scharer M. 259
Scheeben M.J. 556f, 561
Schickendantz C. 307
Schillebeeckx E. 3, 19, 73, 76, 250, 502
Schilson A. 16f
Schimmel A. 325f
Schineller P. 442
Schleiermacher F.D.E. 144, 154, 160, 256
Schlette H.R. 494
Schlosser J. 432
Schluchter W. 134, 141
Schmedders M. 107, 123
Schmemann A. 299
Schmidt S. 107, 123
Schmidt T. 101
Schnabl C. 311
Schneemelcher W. 570
Schneider M. 107, 123
Schneiders S.M. 168
Scholz S. 167
Schottroff L. 308
Schüssler Fiorenza E. 166, 167, 308, 316, 388
Schumpeter J. 230
Schuster E. 600
Schuster J. 174, 178
Scorsese M. 120
Seckler M. 175, 177-179
Segundo J.L. 67, 206
Seibert-Cuadra U. 307
Semmelroth O. 72, 76
Semporé S. 393, 448
Seymour W.J. 405, 410
Shaw W.D. 248, 257
Sheldrake P. 190, 198
Shembe I. 398, 401
Shuman J.J. 248
Sikuli M. 25
Silva A. da 205
Simmel G. 132, 141, 233
Simons P. 561
Sinda M. 401f
Sjørup L. 307
Skelley M.F. 76
Smart B. 145, 150
Smart N. 232
Smith M. 325f
Socorro Vivas M. del 304
Sobrino J. 2f, 17, 28, 54, 206, 209, 501, 514, 522f, 525, 579, 589, 600, 605, 609
Söding T. 125, 127
Sölle D. 66, 196, 199
Sokrates 58, 580
Soledade M. da 200, 209
Sommer-Grotteland J. 477
Sontag S. 247
Sorge E. 309
Soroush A. 322
Soskice J.M. 1, 3, 29, 42
Sousa Santos B. de 54
Stålsett S.J. 54
Stauch K.K. 326
Stevenson K. 488
Stine P.C. 85
Stout J. 153, 160
Strack H.L. 541
Strahm D. 386f
Striet M. 126f
Strizzi M. 307
Stubbs M.A. 166
Suelzer A. 167
Suenens L.-J. 52
Sugirtharajah R.S. 208f
Susin L.C. 4, 44, 54, 208, 501, 579, 604
Swinburne R. 553, 560f
Szerszynski B. 258

Takenaka M. 85
Tamayo Acosta J.J. 208
Tamez E. 205, 303, 307
Tardif E. 483
Taylor V. 66
Taxacher G. 619
Tchakounte A. 477
Teles da Silva C. 53
Temporelli C.M. 307
Tepedino A.M. 304
Ter Hamar G. 487
Teresa, Mutter 15
Tertullian 510, 513
Theiner J. 177
Theobald C. 86, 95, 102, 106
Theodorou E. 295f, 299f
Thils G. 494
Thoma C. 125
Thomas K. 182, 189
Thomas von Aquin 63f, 66f, 75, 102, 105, 229, 256, 443, 595, 600
Thürmer-Rohr C. 389
Tillich P. 190, 198, 606, 609
Tornos A. 522
Torres C. 46
Torres Queiruga A. 4, 55, 501, 520, 523, 540, 590, 599f
Toulmin S. 247, 254, 258
Touraine A. 234, 236
Tracy D. 249-251, 255-257
Traina C.L.H. 40, 43
Trible P. 314
Troeltsch E. 235

Tsamis D. 299f
Tshishiku Tshibangu T. 421
Tück J.-H. 124, 126
Turner B. 234

Ukpong J.S. 166, 442
Um Salama 322
Unamuno M. de 580, 601

Valdés M.J. 532
Valentin J. 124, 127
Vallejo C. 25
Vattimo G. 76
Vauti A. 326
Vélez Caro O. 304
Velunta R.E. 166
Venturelli D. 65
Verweyen H. 127, 553, 560
Vico G. 245
Vidal S. 533, 540f
Vigil J.M. 206
Villages S. 290-292
Vitoria F. de 105
Vogt K. 35
Vorgrimler H. 124
Vuola E. 306

Wacker M.-T. 263, 282, 308, 371
Wadud A. 323, 332, 335
Wainwright E. 130, 161
Wainwright G. 198
Wallach-Faller M. 386, 388
Wallerstein I. 236
Walser M. 56, 65
Walz H. 307
Ward G. 160
Ware K., Bf. 297, 299, 488
Wartenberg-Potter B.v. 309
Weber M. 6, 93, 96, 132-134, 140f, 233f, 235, 243f, 247, 252f, 258
Webster J. 488f
Weiler G. 309
Welker M. 569
Werner M.H. 178
Werpehowski W. 172
Whewell W. 220
Whitaker C. 209
Whitehead A.N. 226, 229
Whitely R. 150
Wiesel E. 600
Wilfred F. 5f, 26, 28, 77, 129, 141
Wilfrid Hl. 198
Wilke A. 371, 386
Williams A.N. 489
Williams R. 231, 246, 248
Wilson B. 231, 235
Witherup R.D. 167
Wittgenstein L. 554, 560
Wohlmuth J. 561
Wojtyła K. siehe Johannes Paul II.
Wolde E. van 257
Wrathal M.A. 75
Wright N.T. 540f

Yarnold E. 198
Yeats W.B. 198
Yu C.-S. 361

Zainab 320, 322
Zenger E. 124
Ziegler J. 589
Zoa J. 484

BIBELSTELLEN

Gen 1,26-28: 29f, 34f, 54, 288, 292, 299, 471
Gen 2,18-23: 29, 38
Gen 5,24: 535
Gen 11,1-9: 425
Gen 11,4: 248
Gen 17,1: 542
Gen 23: 534, 571
Gen 25,8.9: 571
Gen 37,12-36: 425
Ex 3,2: 542
Ex 33,20: 591
Ex 33,22f: 80
Num 27: 333
Num 36: 333
Dtn 21: 544, 547
1 Kön 11,40: 425
1 Kön 17,17-24: 534
2 Kön 2,1-18: 535
2 Kön 4,18-37: 534
2 Kön 13,20-21: 534
2 Makk: 536, 591
2 Makk 7: 538, 544
2 Makk 12,38-46: 538, 596
2 Makk 14,37-46: 538
Ps 38: 239
Ps 49,15-16: 535
Ps 73,23-28: 535
Ps 127,3: 571
Ps 124,4-5: 571
Weish 2,23: 572
Weish 3,1-10: 535f
Weish 6,18-19: 572
Weish 9,15: 572
Jes 6,1-2: 449
Jes 6,49: 22
Jes 11,6-9: 537
Jes 24,23: 538
Jes 25,8: 538
Jes 26,19: 538
Jes 32,15-20: 537
Jes 35,1-10: 537
Jes 52,13-53,12: 537
Jes 55,9: 80
Jes 61,10: 435
Jes 65,17-25: 537
Jes 66: 537, 566
Ez 37,1-14: 537, 548
Dan 12,1-3: 538, 544
Hos 6,1-3: 537
Joel 3: 545, 564
Mt 1,20: 16

Mt 2,13-23: 392, 427
Mt 5,1-12: 426
Mt 5,3: 21
Mt 5,45: 57
Mt 6,7f: 60
Mt 7,1: 82
Mt 7,7: 59
Mt 11,30: 454
Mt 13,24-30: 82
Mt 14,20: 198
Mt 15,21-28: 163
Mt 20,1-16: 83
Mt 21,22: 65
Mt 22,30: 594
Mt 23,8: 453
Mt 23,9: 65
Mt 25,31-46: 207, 452
Mt 26,39: 65
Mt 26,56: 542
Mk 1,12: 16
Mk 2,23-28: 430
Mk 3,1-6: 430
Mk 11,24: 60, 65
Mk 12,18-27: 544
Mk 12,43f: 27
Mk 14,36: 65
Mk 15,40: 564
Mk 16: 545, 548, 564
Lk 1,1-4: 161
Lk 1,35: 16
Lk 2,40-52: 14
Lk 4,14-15: 12
Lk 4,16-21: 449
Lk 5,5: 452
Lk 6,21.25: 583
Lk 9,57-62: 453
Lk 10,21: 16
Lk 11: 13, 56, 59f
Lk 12,56: 201
Lk 13,10-17: 430
Lk 13,28: 201
Lk 13,33f: 13
Lk 14,1-6: 430
Lk 14,26: 453
Lk 18,1-8: 60
Lk 22,26: 453
Lk 22,41f: 14
Lk 22,42: 65
Lk 23,35: 12
Lk 24: 542, 548f, 564
Joh 1,14: 68
Joh 2,9: 428
Joh 3,13-15: 546
Joh 4,48: 487
Joh 5: 57, 430
Joh 6,44: 63
Joh 8,32: 70
Joh 9,1-14: 430
Joh 10: 78, 576
Joh 11: 428, 574f, 593
Joh 12,24: 434
Joh 14: 16, 65, 439, 576
Joh 15,7.16: 65
Joh 16: 16, 59, 65
Joh 17,5: 547
Joh 20: 549, 564
Apg 1,11.18: 547
Apg 2: 207, 248, 564, 573, 579, 582, 607
Apg 5,1-11: 452, 582
Apg 7,48-50: 566
Apg 10: 10, 582
Apg 11,19-26: 207
Apg 23,6-9: 544
Röm 1,4: 16
Röm 4,17: 539, 545, 566
Röm 5,8: 57
Röm 6,4: 520
Röm 6,9: 547
Röm 8: 13, 33, 35, 207, 242, 520, 564f, 569, 587
Röm 10,7: 544
Röm 10,9: 545
Röm 10,13: 545
1 Kor 1,17-31: 47
1 Kor 1,27-28: 254
1 Kor 7,22-23: 550
1 Kor 8: 550, 565
1 Kor 11,7: 31
1 Kor 11,9: 38
1 Kor 12: 453, 586
1 Kor 13,12: 78
1 Kor 15: 31, 515, 539, 542, 544f, 548f, 564f, 587, 593, 599, 604
2 Kor 5,17: 567
Gal 3,13: 544
Gal 3,28: 292, 299
Eph 4,13: 36, 570
Phil 2,5-11: 14, 251, 434, 546
Kol 1: 31, 33, 544, 566, 587, 592
Kol 3,1-3: 577
1 Thess 2,15: 582
1 Thess 4: 587, 597
1 Tim 2,5: 402
1 Tim 3,16: 547
Hebr 2,17: 14
Hebr 4,15: 14
Hebr 5,7ff: 13f
Hebr 12,2: 2, 14
Hebr 13,13: 255
Jak 5,13-16: 241, 481
2 Petr 3,13: 569
1 Joh 3,2: 568, 594
1 Joh 4,10: 66
Offb 1: 522, 544, 587, 592
Offb 4,12: 401
Offb 21,3.4: 564, 569

Für einen Kurswechsel in der Pastoral



Bruno Ernsperger / Michael Fischer / Walter Fürst / Max Himmel (Hrsg.)
Kursbuch Pastoral
Leidenschaft für das Leben

Format 13,5 x 21 cm
344 Seiten
Paperback
€ 17,90 [D] / sfr 31,70 / € 18,50 [A]
ISBN 3-7966-1312-8
Koproduktion mit CMZ-Verlag

Neuerscheinung
September 2006

Die Zukunft der Kirche in Westeuropa hängt wesentlich davon ab, ob es ihr gelingt, »missionarisch« Kirche zu sein, wie es besonders in den Kirchen der so genannten Dritten Welt längst praktiziert wird. Das Buch skizziert die Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirche durch eine entschiedene Anwaltschaft für das Leben aus dem Geist des Evangeliums. Für ein breites Spektrum von Brennpunkten evangeliumsgemäßen Handelns werden Impulse gegeben und Handlungsperspektiven aufgezeigt, ergänzt durch eine Fülle von praktischen Beispielen und Projekten. Autorinnen und Autoren aus der Pastoraltheologie und aus allen Feldern pastoraler Praxis tragen zum geforderten Kurswechsel bei.

Schwabenverlag

www.schwabenverlag-online.de
buchverlag@schwabenverlag.de
Fax 0711/44 06-177

Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen?

Erik Borgman, Maureen Junker-Kenny und Janet Martin Soskice

Zu Beginn des Pontifikats Benedikts XVI. ist es das Anliegen dieser Ausgabe, die vom gesamten Direktionskomitee von CONCILIUM verantwortet wird, unsere theologischen Überlegungen als Antwort auf das anzubieten, was Joseph Ratzinger als Kardinal zu vielen Debatten beigetragen hat. Dieser Band „Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen?" versucht, einige Richtungen des Denkens und Handelns für die Zukunft zu skizzieren, die die katholische Christenheit angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen an der Schnittstelle zweier Pontifikate berücksichtigen sollte. Unsere Beiträge sind in vier Unterabschnitte gegliedert, deren Titel zentrale theologische Themen widerspiegeln, die der neue Papst in seinem umfangreichen intellektuellen Werk behandelt hat.

Während die Kernlehren des Christentums, wie sie in seiner Christologie, Soteriologie und theologischen Anthropologie zum Ausdruck kommen, am Anfang stehen (I), wendet sich der zweite Abschnitt der ekklesiologischen Frage nach der Rolle der Gläubigen zu. Zwei in sich unterschiedliche, aber in ihren Anliegen vergleichbare Gruppen, die Frauen und die Armen, werden als Beispiele für Gemeinschaften und Subjekte des Glaubens analysiert, deren Beitrag ernster genommen werden muss (II). Der dritte Teil behandelt ein Thema, das am Weltjugendtag im August 2005 in Köln besonders deutlich in den Vordergrund getreten ist, als der Papst an die Innerlichkeit des Glaubens appellierte: Was bedeutet es zu glauben? Wie sind Glaube und Denken miteinander verknüpft (III)? Der Schlussteil geht der inneren Struktur der Kirche und ihrem Verhältnis zur weltlichen Gesellschaft auf den Grund. Als „Überzeugungsgemeinschaft", wie der Papst sie gerne nennt, ist die Kirche Teil eines Staates, dessen Neutralität in weltanschaulichen Fragen inzwischen akzeptiert ist. Eine Möglichkeit herauszufinden, was „Gemeinschaft" und „Überzeugung" intern bedeuten, liegt darin, das Verhältnis zwischen der Orts- und der Weltebene zu untersuchen und zu verstehen, wie diese mit den Aspekten der Kirche als „Ereignis" und als „Institution" zusammenwirken. Die äußeren Beziehungen der Kirche zu Staat und Gesellschaft, die sich aus ihrem nicht etablierten Status als nur einer von mehreren Akteuren des öffentlichen Bereichs ergeben, werden am Ende diskutiert _ nicht als Schlussfolgerung, sondern in der Hoffnung, neue Wege eines fruchtbaren Austauschs zu eröffnen.

Der Band beginnt mit dem von *Regina Ammicht Quinn* beobachteten Gegensatz

zwischen den von außen an den Papst als Bewahrer einer unveränderlichen Tradition herangetragenen Erwartungen und der Herausforderung, für Veränderungen offen zu sein, mit der sich der erste Papst, Petrus, konfrontiert sah. Dass die Kirche für die Medien so faszinierend ist, scheint auf der Anziehungskraft zu beruhen, die sie auf die Menschen der westlichen Kultur ausübt, weil sie Verlorengegangenes verkörpert: eine starke Tradition, moralische Führung, Kontinuität, Klarheit, Sicherheit. Petrus dagegen, wie wir ihn in der Apostelgeschichte sehen und hören (Kapitel 10), muss lernen - und er ist durchaus lernfähig -, dass vertraute Begriffe und Gewohnheiten hinterfragt und überprüft werden müssen, und zwar vor allem dort, wo es um die Zukunft der christlichen Gemeinschaft geht.

Im *ersten Teil* der vorliegenden CONCILIUM-Ausgabe wird diese Bereitschaft, Fragen zu stellen, an der historischen Entwicklung des gegenwärtigen inkulturierten Verständnisses biblischer und theologischer Kernthemen veranschaulicht. Wir beginnen mit der Christologie, um die reale Grundlage für die Soteriologie zu schaffen - für eine Erlösungslehre, die keine Projektion unserer Bedürfnisse ist, sondern sich auf die Person Jesu Christi gründet. Ausgehend von der afrikanischen Erfahrung mit Gläubigen, die in Wunderkuren Heilung suchen, und angezogen von einer monophysitischen und damit häretischen Vorstellung des Erlösers fordert *Éloi Messi Metogo* eine neue theologische Betonung der menschlichen Natur Jesu Christi. In Anlehnung an Walter Kasper, Jürgen Moltmann und die „lichtreichen Geheimnisse" der Taufe Jesu, seiner Verkündigung des Reiches Gottes und der Eucharistie, die der verstorbene Papst Johannes Paul dem Rosenkranz hinzugefügt hat, sieht Metogo die erlösende Kraft Jesu in seinem menschlichen Gehorsam gegenüber dem, was der liebende Gott sich für die Welt und die durch Gottes Wort geschaffenen Geschöpfe vorstellt. Ohne seine menschliche Natur könnte er nicht der Urheber und Vollender des Glaubens sein (Hebr 12,2). Wiederholt lehnt er es ab, losgelöst vom Glauben Wunder um ihrer selbst willen zu tun, und achtet so die Freiheit seiner Gesprächspartner. In ähnlicher Weise sind es für seine Nachfolger heute nicht die langen Predigten, Zauberformeln und wundersamen Exorzismen, sondern es ist der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, der Erlösung bringt.

Jon Sobrino entwickelt die in Chalkedon in der Auseinandersetzung mit dem Monophysitismus gewonnene Einsicht weiter, dass die Wahrheit der Erlösung von der Menschwerdung Gottes abhängt, und radikalisiert sie: „Erlösung kommt von unten", und zwar nicht nur insofern, als Gottes Menschwerdung die Botschaft radikaler Solidarität insbesondere mit denjenigen ist, die mitten unter uns leiden. Erlösung wird auch von unten bewirkt, wenn die Unterprivilegierten einer sündigen, habgierigen und gleichgültigen Welt die Möglichkeit der Reue und Hoffnung anbieten. Wie Lazarus sind die Armen diejenigen, die die Selbstsucht der Reichen bloßlegen und wirkliche Vergebung anbieten - etwas, das die Wohlhabenden allem Anschein nach immer weniger aus eigener Kraft zu finden imstande sind. In diesem Sinne wird „Erlösung von unten" nicht als Selbsterlösung, sondern als die notwendige Fortsetzung der Vergebungsbereitschaft im Geist

Jesu verstanden. Edward Schillebeeckx' Devise „Extra mundum nulla salus", die Sobrino in „extra pauperes nulla salus" umwandelt, drängt uns zu der Erkenntnis, dass wir uns den neuen Wegen nicht verschließen dürfen, die uns durch den unermesslichen spirituellen und menschlichen Reichtum der Armen und der Menschen der Dritten Welt eröffnet werden.

Janet Martin Soskice greift die Schöpfungslehre auf und befasst sich mit einem Versäumnis, das für die weitere Entwicklung sowohl der theologischen Anthropologie als auch der Soteriologie von Bedeutung gewesen ist: der mangelnden Aufmerksamkeit der Kirchenväter für die Tatsache, dass Mann und Frau dem Bericht des Buches Genesis zufolge als Ebenbild Gottes geschaffen worden sind. Nach dem Hinweis, dass die Väter die Erzählungen aus Genesis 1, wo „Mann und Frau" als Ebenbild Gottes geschaffen werden, und Genesis 2, wo Eva aus der Rippe Adams erschaffen wird und von „Ebenbild" keine Rede ist, grundsätzlich zusammenfassen, legt sie dar, dass diese sich in exegetischer Hinsicht an den zweiten Schöpfungsbericht halten. Dieser hat - bezüglich des Status der Frau „in imagine Dei" - gemeinsam mit verschiedenen Abschnitten des Neuen Testaments, in denen Jesus Christus das wahre Bild des unsichtbaren Gottes ist, in der historischen Theologie für Unklarheiten gesorgt. Das Ergebnis war eine Vernachlässigung der möglichen theologischen Bedeutung des Geschlechterunterschieds. Wenn wir eine vollwertige Christologie und Anthropologie haben wollen, müssen wir darüber nachdenken, was es für Männer und Frauen bedeutet, „in imagine Dei" geschaffen zu sein.

Der *zweite Themenkomplex*, mit dem wir uns befassen, betrifft die Rolle der Gläubigen in der katholischen Ekklesiologie. Es steht fest, dass das Lehramt in der katholischen Lehre dem Wort Gottes untergeordnet ist, keine von diesem losgelöste Quelle der Einsicht besitzt und auf den Glauben der gesamten Kirche zurückgehen muss, um bindende Aussagen zu formulieren.[1] Angesichts dieser wesentlichen Verbindung zu den Gläubigen und dieses Vertrauens in ihr gegenwärtiges Selbstverständnis ist es nicht einfach nur nützlich, sie zu Rate zu ziehen, sondern es erleuchtet den Glauben selbst, darauf zu achten, wie das Wort Gottes in unserer Zeit aufgenommen wird. In ihrem Artikel „Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus: Klassizismus und Geschichtlichkeit" legt *Susan Ross* dar, wie sich die von Janet Soskice im Zusammenhang mit der Bibel und ihrer patristischen Rezeption aufgezeigte einseitige Anthropologie auf andere Weise im Geschlechter-Essentialismus fortsetzt. Die weibliche Natur ist nicht länger unsichtbar - sie wird in einen zeitlosen Rahmen gespannt. Anhand der im Juli 2004 von der Kongregation für die Glaubenslehre - jener Behörde, die bis zu dessen Wahl dem jetzigen Papst unterstanden hat - veröffentlichten Verlautbarung über die Zusammenarbeit von Männern und Frauen wird untersucht, wie dieser Mangel an kontextuellen und historischen Fragestellungen zu einer internen Polarisierung beiträgt. Die problematischen Punkte in Benedikts theologischer Anthropologie sind auch für Bereiche der Ekklesiologie symptomatisch, die über die Geschlechterproblematik hinausgehen. Wenn Frauen in erster Linie als diejenigen betrachtet werden, die „zuhören" und „warten", dann geht die

weibliche Wirkkraft verloren. Denn wenn sie in ihrer Fähigkeit, sich selbst zu definieren, nicht bestärkt und ermutigt werden, dann sind Frauen tatsächlich nicht im vollen und normativen Sinne menschlich. Während das vatikanische Lehramt im Hinblick auf den sozialen Bereich zu Veränderungen und Entwicklungen fähig gewesen ist - namentlich in seiner Sicht des Staates und der im Prinzip der Religionsfreiheit vorausgesetzten Neutralität desselben -, ist dies bei einem Großteil der lehramtlichen Aussagen zur menschlichen Person nicht der Fall.

Offenheit für sich verändernde Kontexte und historische Errungenschaften ist auch im Hinblick auf die Benachteiligten gefragt. Ebenso wie die Anerkennung des erfolgreichen Kampfs für das Prinzip der Gleichheit in der Ehe (das die bedenkenlose Annahme zeitloser ehelicher Beziehungen ablösen muss) stellt auch die Anerkennung der Armen in den kirchlichen Dokumenten nach dem II. Vaticanum einen Durchbruch dar. *Luiz Carlos Susin* erinnert uns zunächst an diese Wendepunkte: Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche entschlossen, die zentrale Bedeutung der Armen im seelsorglichen Leben und in der Theologie zu berücksichtigen. Diese Konvergenz wurde in Lateinamerika durch die Bischofsversammlungen, die christlichen Basisgemeinden und die Befreiungstheologie noch verstärkt. Sodann geht er dazu über, die neue Situation am Ende des 20. Jahrhunderts zu analysieren, die von großer Uneinheitlichkeit und noch größerer Komplexität gekennzeichnet ist. Die neue Herausforderung für die Kirche besteht in der Tatsache, dass es heute überall auf der Welt eine wachsende Zahl von Menschen gibt, die sich außerhalb von Institutionen befinden und sich auf informelle Weise ihre eigenen, zerbrechlichen Institutionen schaffen. Wenn die Kirche sich an die Gläubigen wendet, muss sie dieser Veränderung Rechnung tragen. Nur wenn sie sich als eine *ecclesia ab Abel* neu konzipiert, so Susins Überzeugung, kann die Kirche in angemessener Weise auf diese Menschen in den Randbereichen reagieren.

Der *dritte Themenbereich,* der ein erneuertes Denken braucht, ist die Frage, was es heißt, ein Glaubender zu sein. Joseph Ratzinger selbst betrachtet fundamentalistische und gewalttätige Formen des Glaubens als eine der offenen Fragen, an denen deutlich wird, dass Religion auf die läuternde und kritische Hilfe der Vernunft angewiesen ist. Die Untersuchung der religiösen Praxis des Bittgebets, der theologischen Wahrheitsbegriffe und des „Relativismus" als einer empfehlenswerten Haltung für Christen eröffnet drei Wege, auf denen der Glaube als ein Akt verstanden werden kann, der Denken miteinschließt. Für *Andrés Torres Queiruga* ist die Praxis des Bittgebets nicht aufgrund philosophischer Argumente gegen einen deistischen Gott, der weit entfernt, unveränderlich und leidenschaftslos ist, fragwürdig, sondern infolge einer streng theologischen Weiterführung des Abba, der aus Liebe erschafft und die unbedingte Initiative seiner Gnade immer weiter vorantreibt. Wir müssen ihn nicht „bitten", um ihn zu überzeugen; *er* ist es, der uns ruft - der „bettelt" -, damit wir seine Liebe annehmen und von seiner Gnade gerettet werden. Der Artikel legt den Gläubigen nicht nahe, mit dem Beten aufzuhören, sondern *besser* zu beten: Es geht ihm nicht

um etwas, das weniger ist als Bitte, sondern um etwas „jenseits" der Bitte. Gott um etwas zu bitten bedeutet ganz objektiv und selbst gegen den Willen des Bittenden, das menschlich-göttliche Verhältnis zu verkehren. Der oder die Bittende legt die Initiative und Güte in das Geschöpf hinein, weil seine oder ihre Worte versuchen, Gott zu einem mitleidigen und gnädigen Verhalten zu „bewegen". Damit prägt das Bittgebet dem individuellen Bewusstsein und dem kollektiven Unterbewusstsein das „Götzenbild" eines passiven und geizigen Gottes ein, den man überzeugen und dessen Mitleid man erregen muss. Hier bedarf es aus Ehrfurcht vor Gott und zum Wohl der Menschen einer echten Revolution - eingedenk der Warnung des Sokrates: „Es schadet den Seelen, wenn man sich nicht treffend ausdrückt."

Erik Borgman diskutiert die religiöse und theologische Bedeutung von „Wahrheit". Ausgehend von einer Analyse der Enzyklika *Fides et ratio* (1998) des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. stellt er der Konzentration auf klare begriffliche Wahrheiten die Vielfalt menschlicher Meinungen gegenüber und formuliert drei Beobachtungen: Wenn die christliche Wahrheit irgendeine Wirkung haben soll, muss sie der Vielfalt der Meinungen Rechnung tragen, in der die Menschen leben und nach der Wahrheit suchen. Zweitens werden in Diskussionen neue Einsichten gewonnen, die berücksichtigt werden müssen und denen man nicht einfach die Autorität der Tradition entgegensetzen darf. Als drittes theologisches Argument wird - nach der Wirksamkeit und der Offenheit für neue Einsichten - das Konzept der *kénosis* angeführt, das beinhaltet, dass Gott Gottes Wahrheit wehrlos der Möglichkeit unterschiedlicher Verständnisweisen preisgegeben hat. Wenn man also gegenüber der „Verschiedenheit" menschlicher Meinungen „starke" Wahrheiten aufrechtzuerhalten sucht, wird man der Geschichte der *kénosis* nicht gerecht, der Entäußerung Gottes in dem schwachen, leidenden, getöteten, aber auferstandenen Menschen Jesus als dem Einen Gesalbten Gottes. Stattdessen fordert Borgman in Anlehnung an das auf dem II. Vaticanum formulierte sakramentale Verständnis der Kirche ein „sakramentales", d.h. nicht Besitz ergreifendes Verständnis der Wahrheit. Gottes befreiende Wahrheit sollte immer wieder in der offenen Diskussion und Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wahrheitsansprüchen gefunden werden, die die menschliche Wirklichkeit prägen, eine Wirklichkeit, die - und dies zu zeigen ist Aufgabe der Theologie - das Kommen des Reiches Gottes erwartet.

Felix Wilfred kommt zum Kern des „christlichen Relativismus" und zeigt, dass dieser sowohl aus theologieimmanenten Gründen als auch unter dem Aspekt der historischen Erfahrung angemessen ist. Er verwendet das Bild des Bambusbaums, der sich biegt, aber nicht bricht - in der westlichen Literatur ist es das Schilfrohr, das der unbiegsamen Eiche gegenübergestellt wird -, um uns daran zu erinnern, dass es Zeiten gegeben hat, in denen dem christlichen Glauben mit einem überzeugten und engagierten Relativismus besser gedient war als mit einem defensiven Absolutismus. Die in der Natur dieses Glaubens wurzelnden Gründe sind die, dass er seine Pilgerfahrt zum göttlichen Mysterium innerhalb der Ungewissheiten des menschlichen Lebens ansiedelt; dass er sich des nicht

unaussprechlichen, aber unerschöpflichen Mysteriums Gottes bewusst bleibt, ohne deshalb in vorzeitiges Schweigen zu verfallen, und dass er die Einsicht aufrechterhält, aus der heraus das Christentum die Übersetzung seiner grundlegenden Schriften zugelassen hat. Das war der „erste Akt des Relativismus": die eigene Botschaft den Denkweisen und kulturellen Modellen der Adressaten auszuliefern. Die Erkenntnis, dass Gottes ewiges Wort und seine Offenbarung in Relation zur menschlichen Sprache und Kultur stehen, veranlasst Wilfred dazu, als die angemessenste Ausdrucksform der Universalität des christlichen Geistes einen Relativismus zu postulieren, der Brücken schlagen soll zwischen Kulturen, Völkern und Nationen.

Wilfreds aus dem Inneren des christlichen Glaubens heraus gewonnene Einsicht, dass das Wort Gottes ohne das Risiko unterschiedlicher Aneignungsweisen isoliert und unnahbar bleibt, leitet zum Schlussteil über, der die Kirche als Überzeugungsgemeinschaft erkundet. Zunächst befasst sich *Solange Lefebvre* mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der Weltkirche und damit nach dem Primat des Papstes. Ihre Interpretation der jüngsten Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper über Max Webers dreigeteilte Sicht der Autorität als traditionell, charismatisch und rational führt sie zu der These, dass diese unterschiedlichen Ebenen der Autorität im Katholizismus miteinander vernetzt sind. Auf diese Weise legt sie eine Sichtweise vor, mit der die für diese nachkonziliaren Debatten typische Polarität zwischen Tradition und Innovation überbrückt werden kann.

Der letzte Artikel von *Maureen Junker-Kenny* zeichnet die Diskussion zwischen Joseph Ratzinger und dem deutschen Sozialphilosophen Jürgen Habermas über die moralischen und religiösen Grundlagen der Demokratie nach. Diese „präpolitischen" Grundlagen bedürfen beständiger Erneuerung, wenn das „Recht des Stärkeren" durch ein weltweit gültiges und anerkanntes Rechtssystem ersetzt werden soll. Wenn die Religionen zu den Haupttraditionen gehören, deren Werte allgemeingültige Normen stützen, dann sind Gesellschaften, die nicht auf die Stimme der Religion hören und sich selbst von ihren Sinnressourcen abschneiden, umso ärmer. Jürgen Habermas vertritt die Ansicht, dass gläubige und weltliche Mitbürger sich verständigen und voneinander lernen müssen. Angesichts einer solchen Offenheit der Zivilgesellschaft drängt sich die Frage auf, welche Ressourcen die Kirchen noch anzubieten haben. Das positive Verhältnis der katholischen theologischen Tradition zum *lumen naturale* mag für ihre Fähigkeit sprechen, in Lernprozessen als Partner aufzutreten. Doch ihr Dienst des Bezeugens der göttlichen Wahrheit kann nur dann glaubhaft ausgeübt werden, wenn die Grundwahrheit des christlichen Glaubens nicht mit einer bestimmten kulturellen und institutionellen Form identifiziert wird.

Ein roter Faden, der die vier Teile dieses Bandes durchzieht, ist die Auffassung, dass der Theologie die relativierende Aufgabe zukommt, das Wort Gottes von seinen Ausdrucksformen in der Schrift und seinen späteren Auslegungen und menschlichen Einordnungen zu unterscheiden. Es ist ein Dienst der Analyse, Kritik und neuen Synthese, und die Kirche sollte froh darüber sein, ihn sich als

Teil ihres Sendungsauftrags und nicht nur als Reaktion auf Herausforderungen von außen erarbeitet zu haben. Die von deutschen Theologinnen - darunter die CONCILIUM-Direktorinnen *Regina Ammicht Quinn* und *Hille Haker* - mitverfasste Bioethik-Dokumentation bildet den Abschluss dieses Bandes als Beispiel für einen wohlüberlegten Widerstand gegen die Gefahren, die mit den Zielsetzungen und Praktiken der zeitgenössischen Biotechnologie verbunden sind. Sie zeigt eine Form der Kritik, die auf der Basis einer autonomen Sittlichkeit und der moralischen Erfahrung von Frauen auch von nichtreligiösen Mitbürgern geteilt werden kann. Die Autorinnen beginnen ihre Diskussion über Reproduktionsmedizin mit zentralen theologischen Einsichten - Gottes bedingungsloser Anerkennung der menschlichen Person, der menschlichen Begrenztheit und dem Bedürfnis nach sozialer Gerechtigkeit - und stellen die Perspektive der Erfahrung als methodologischen Schlüssel zu ethischen Urteilen und ethischer Argumentation heraus. Sie verweisen auf die Notwendigkeit, die geschlechterspezifische Interpretation des Körpers in der kirchlichen und theologischen Tradition ebenso als Hintergrund miteinzubeziehen wie den Wert der individuellen Autonomie. Das Konzept der Autonomie wird von den Verfasserinnen vor allem in der Form der „Beziehungsautonomie" geltend gemacht, womit sie die Beschränkung auf eine bestimmte Tradition, den Liberalismus, in Frage stellen. In einer Zeit, da die Erfahrung der Behinderung für die Betroffenen und diejenigen, die sie pflegen, sowohl im Hinblick auf die individuelle Identität als auch aus sozialethischer Sicht als Sinnbild eines nicht geglückten Lebens angesehen wird, fordern sie eine neue öffentliche Debatte. Dem kalten Bild einer makellosen Perfektion wird die Auffassung gegenübergestellt, dass Krankheit, Leiden und Erfahrungen der Unvollkommenheit Teil des Lebens und auch Teil eines geglückten Lebens werden können.
Ist dies eine der zeitgenössischen Übersetzungen des von Jesajas Gottesknecht, vom Leben und Schicksal Jesu Christi und von der Vorstellungskraft seiner Anhänger eingeleiteten Wertewandels? Wir hoffen, dass es uns in der Ausgabe *Ein neues Pontifikat: Zeit für Veränderungen?* gelungen ist, das Gleichgewicht zu wahren: zwischen der unübertrefflichen Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, die die Kirche bezeugt, und der Verpflichtung, die Verschiedenheit der Geister und Institutionen anzuerkennen, die nötig sind, um die damit verbundene Verheißung am Leben zu erhalten.

1 Vgl. Wolfgang Beinert, Art. *Kirchliches Lehramt* (315-320), *Rezeption* (442f) und *Glaubenssinn der Gläubigen* (200f), in: ders. (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Nicht lachen – die Kirche kann sich verändern

Regina Ammicht Quinn

Kirche, Kultur und Absurdität

„Sie haben einen neuen Papst gewählt." - „Und? Wen?" - „Sie ist schwarz."
Ein alter Witz.
Einer, über den in katholischen Kreisen seit Jahrzehnten gelacht wird.
Dieses Lachen offenbart die Absurdität eines Gedankens: Denn was könnte absurder sein als eine Frau im Papstamt, eine schwarze Frau zumal. Und das Lachen bleibt heute nicht wenigen im Hals stecken.
Es bleibt nicht wenigen im Hals stecken - und nicht nur, weil man sich die Einsamkeit dieser völlig fiktiven Frau zwischen den würdevoll gekleideten Kardinälen (und den namens- und gesichtslosen Nonnen, die waschen, putzen und kochen) nicht vorstellen mag. Die Teilhabe von Frauen an Führungsstrukturen religiöser Art ist nur einer der Punkte, an dem nicht unbedingt die Realität, aber doch das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften und der katholischen Kirche auseinanderklaffen - Fragen von Lebensstil, Selbstbestimmung und Demokratie sind andere Punkte. Damit entsteht in vielen europäischen Gesellschaften ein deutlicher Bruch zwischen Kirche und Kultur: Was im gesellschaftlichen Kontext - je nach Perspektive - als normal, wünschenswert oder auch unmittelbar bedrohlich scheint, zeigt sich im katholischen Kontext als absurd.
Nun scheint sich die Mediengesellschaft mit dieser Absurdität versöhnt zu haben: Millionen von Menschen sind nach Rom gepilgert, als Johannes Paul II. im Sterben lag, als er beerdigt wurde, als Benedikt XVI. in sein Amt eingeführt wurde; an der Abschlussmesse des Kölner Weltjugendtags nahmen eine Million Menschen teil. Bilder des Religiösen waren allgegenwärtig, und die katholische Kirche ist in jeden Winkel der Medien-Kultur gedrungen. Es scheint, als habe das Religiöse in Gestalt des sterbenden und toten Papstes und in Gestalt des neuen Papstes den Bruch zwischen Kirche und Kultur überwunden.
Zugleich ist die Situation der katholischen Kirche in den westlichen Gesellschaften komplexer als die Fernsehbilder vermuten lassen. Die Bilder verdecken nur unvollständig die Tatsachen leerer Kirchen, mangelnder Priester, schließender theologischer Fakultäten, eines verschwindenden gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Einflusses und vieler areligiös aufwachsender Kinder; dies sind Tatsachen, die den Zusammenhang von kirchlicher Identität und Relevanz als

brüchig erscheinen lässt. Damit verbunden ist der Verdacht, dass ein großer Anteil des aktuellen Interesses an Kirche ein Interesse an Oberflächen und Formen ist, vielleicht auch immer wieder ein Interesse an spezifischen Gefühlen, aber weniger ein Interesse an Inhalten.

Die Vergangenheit der Zukunft

Die katholische Kirche in den westlichen Gesellschaften muss inzwischen die Möglichkeit der eigenen Zukunftslosigkeit in Betracht ziehen. Das Christentum und seine Kirchen könnten zum Event der Oberflächen werden, im Kern aber an ihren abendländischen Ausgangsorten absterben. Wie müsste Kirche sein, um in dieser Situation Zukunft eröffnen zu können?

Da sich die öffentliche Aufmerksamkeit der letzten Monate auf das Papstamt gerichtet hat und hier die merkwürdige Gleichzeitigkeit von innerkirchlicher Kritik und außerkirchlicher Faszination am stärksten zu sein scheint, soll genau an diesem Punkt noch einmal nachgefragt werden: Wer und wie sollte ein Papst sein?

Jede Zukunft hat eine Vergangenheit. Sie kann in den Blick genommen werden, um Zukunft zu entwerfen.

Petrus ist diejenige Gestalt, in dessen Nachfolge sich jeder Papst versteht. Dieser Petrus, ein Jünger Jesu, ist in den biblischen Texten eine durchaus vielschichtige und gebrochene Gestalt, verheiratet, Fischer von Beruf, Vertrauter und Verleugner Jesu, eine Führungsfigur in der jungen christlichen Gemeinde. In der Apostelgeschichte, dem Buch des Neuen Testaments, das vermutlich am Ende des 1. Jahrhunderts verfasst wurde und von der Ausbreitung der christlichen Botschaft erzählt, gibt es eine Geschichte über Petrus, die sich zu erinnern lohnt. Es ist eine Geschichte aus der Zeit, in der sich das Christentum noch nicht als Sekte oder gar eigene Religion vom Judentum distanziert hat und die Anhänger Jesu sich als fromme Juden verstehen.

Die Geschichte beginnt mit zwei Visionen. Die erste Vision hat der heidnische Hauptmann Cornelius, der offensichtlich dem Judentum nahe steht, aber noch nicht zum Judentum konvertiert ist. Dem Cornelius erscheint ein Engel, der ihm sagt, Gott habe ihn erhört und er solle nach Petrus schicken. Ehe die Boten des Cornelius bei Petrus ankommen, hat dieser selbst eine Vision. Petrus ist aufs Dach des Hauses gestiegen, um zu beten, und er ist hungrig - es ist vor dem Mittagessen. Während

Die Autorin

Regina Ammicht Quinn, Ethikerin und Moraltheologin, Dr. theol. habil., ist Professorin am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Veröffentlichungen zu Grundlagen- und Einzelthemen der Ethik (Körper, Sexualität, Glück, Gewalt, Globalisierung, Literatur und Ethik, Bildung u.a.), zur Kulturgeschichte des Christentums, zur Theodizeefrage, zur feministischen Theologie und Ethik. Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft 3/2004 „Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche" mit heraus. Anschrift: Humboldtstraße 1, 60318 Frankfurt.
E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.

er betet, sieht er eine große Schale vom Himmel herabkommen, voll mit allen Arten von Kriechtieren und Vögeln, viele davon nach jüdischem Verständnis unrein, möglicherweise alle, und er hört eine Stimme: „Schlachte und iss!" (Apg 10,13) Petrus erklärt entsetzt, er habe nie in seinem Leben etwas Unreines gegessen, worauf die Stimme erwidert: „Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein." (Apg 10,15) Dieser Dialog wird dreimal wiederholt, dann wird die Schale in den Himmel emporgehoben.

Als nächstes treffen die Boten des Cornelius ein und Petrus geht mit ihnen. Zu diesem Zeitpunkt, so die Logik der Apostelgeschichte, gab es noch keine Heiden, keinen einzigen Nicht-Juden in der christlichen Gemeinde. Man war unter sich. Petrus trifft Cornelius, die beiden Visionen werden miteinander verknüpft und das Kapitel endet mit der ersten Taufe eines Heiden: „Ihr wisst", sagt Petrus, „dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf." (Apg 10,28)

Der ganze Vorgang sorgt für Unruhe in der Gemeinde in Judäa, und Petrus, nach Hause zurückgekehrt, wird scharf kritisiert. Was ist hier geschehen?

Petrus heißt „Fels". Petrus kann zum Vorbild der Versteinerung werden - oder zum Vorbild des festen Fundaments, das frei macht für Veränderung. Der Petrus der Apostelgeschichte muss etwas aufgeben, woran er geglaubt hat. Wäre sein Glaube versteinert gewesen, dann käme ein Cornelius in der Geschichte des Christentums nicht vor. In einer Vision, die wir neuzeitliche Menschen als ein intensives Erlebnis der Gotteserfahrung deuten können, stellen sich für Petrus Fragen, die sich eigentlich nicht stellen müssten, weil er ja schon weiß, was richtig ist. Das Erlebnis der Vision erweitert seine Perspektive - und auf einmal stellen sich Fragen, die vorher keine waren. Damit ist die Geschichte keine Aufforderung zur (Juden-) Mission, sondern ein Grundkurs in Anerkennung.

Die Zukunft der Vergangenheit

Jeder Papst ist dann ein Nachfolger des Petrus, wenn er Visionen nicht abgeneigt ist; wenn er keinen versteinerten Glauben hat, sondern auf einem festen Fundament steht, das Veränderungen ermöglicht und damit Fundamentalismen ausschließt.

Der Inhalt der Vision, die Inhalte der Schalen, erschienen dem Petrus der Apostelgeschichte als Zumutung - unreine Speisen, die physischen Abscheu und moralischen Ekel hervorrufen: Weil es nicht sein kann, nie so war, unnatürlich ist, weil wir nicht bereit dafür sind, weil die Zeit noch nicht reif ist, weil es --- absurd ist. Absurd und lachhaft.

Was vermutlich heute in diesen Schalen läge, sind drei gut verschnürte Bündel:

- der gesamte Bereich menschlicher Beziehungen, menschlicher Körper, menschlicher Sexualität und Fruchtbarkeit - inklusive der Menschheitsfrage AIDS und deren Prävention;

- der gesamte Bereich der Inkulturation der christlichen Botschaft in veränderte und sich verändernde Kontexte, gemeinsam mit der Frage nach Konfessions- und Religions-Freundschaften;
- der gesamte Bereich kirchlicher Macht- und Autoritätsstrukturen - Freiheit und Menschenrechte als Thema für kirchliche Strukturen selbst, damit verbunden der gesamte Bereich der Rolle von Frauen und Laien.

Dieses letzte Bündel wird, schnürt man es auf, deutlich machen, dass es bei einem Papst, ist er ein Visionär, weniger um den Papst geht - und mehr um Christenheit und Christentum.

Religion als Risiko[1]

In der Aufmerksamkeit und Anteilnahme an den momentanen kirchlichen Ereignissen auch in wenig religiösen Kontexten zeigt sich ein großes Bedürfnis nach Sicherheit, Klarheit, Kontinuität und Eindeutigkeit. Diese Sehnsucht nach Sicherheit ist verständlich, sowohl in Kontexten politischer Umbrüche und wachsender Armut als auch in Kontexten postmoderner Unsicherheiten.

Die Geschichte des Petrus bedient dieses Bedürfnis nicht. Statt Sicherheit und Bestätigung wird hier das Gewohnte massiv in Frage gestellt. Sicherheit ist im Kontext der Geschichte nur zu haben um den Preis des Ausschlusses anderer. Die Reaktion auf die Infragestellung des Gewohnten ist weder ein nachdrückliches Leugnen der Infragestellung, noch ein rasches Überbordwerfen alles Gewohnten. Das Gewohnte wird vielmehr neu betrachtet.

Religion im Sinn des Christentums ist ein Risiko, weil sie auf die Wahrheitsfrage bezogen ist. Diese Wahrheit ist kein Besitz, den man in einen Container packt und ihn zuschraubt, damit der Inhalt unversehrt weiter vererbt werden kann. Religiöse Wahrheit ist größer als alle traditionellen oder neu zu konstruierenden Container. Die deutlichste Kritik an Strukturen und Formen des Religiösen ist darum genuin religiöse Kritik.

Religion ist ein Risiko - kein Trostpflaster für die beschwerlicheren Strecken des Lebens. Zugleich ist dieses Risiko an eine grundlegende Zusage rückgebunden: die Zusage, dass Menschen vor jeder intellektuellen, kulturellen oder moralischen Leistung anerkannt und angenommen sind. Dies und nichts anderes ist der Ausgangspunkt christlicher Strukturen, Gebote und Gesetze. Das Christentum kann nicht dahinter zurück. Es kann von diesem Ort aus aber Gewohntes prüfen und damit sich selbst und für die Welt eine Zukunft eröffnen.

Ein Papst wird dann zum Nachfolger des Petrus, wenn er das, was heute absurd und lächerlich erscheint, zu erwägen und vielleicht zu realisieren wagt. Denn eine Kirche, die sich nicht ändern kann, verliert früher oder später das Recht und die Chance, die Welt zu verändern und gerät in Widerspruch zu der Botschaft, die sie verkündet.

[1] Vgl. dazu Detlef Linke, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, München 2003.

Das vergessene Menschsein Jesu

Éloi Messi Metogo

Die folgenden Überlegungen gründen sich auf eine Feststellung: Das Menschsein Jesu zu vergessen kompromittiert die Predigt des Evangeliums vom Heil in Afrika. Was man in den Freikirchen oder afro-christlichen Kirchen wie auch in den Pfingstkirchen feststellt, findet sich, abgesehen von einigen Nuancen und in gewissen Punkten, ebenso bei den missionarischen katholischen und evangelischen Kirchen. Das dominierende Christusbild ist dasjenige des Wundertäters und Heilers, der in der Lage ist, die Hexenkräfte zu neutralisieren, die für Krankheit und Tod verantwortlich sind. Und doch findet sich im Herzen des Evangeliums ein Paradox, das ernst genommen werden will: Der Wundertäter selber ist gestorben, und seine Widersacher haben ihn verspottet: „Anderen hat er geholfen, nun soll er sich selbst helfen, wenn er der erwählte Messias Gottes ist" (Lk 23,35). Unserer Ansicht nach sind weder die populären Christologien, die sich auf die Wunder und mirakulösen Heilungen stützen, noch die offizielle Christologie der missionarischen Kirchen in der Lage, Lösungen für die wirklichen Probleme der afrikanischen Völker zu bieten, da sie alle das wahre Menschsein Jesu, seinen Einsatz und Kampf zugunsten der massiven Betonung seiner Göttlichkeit vergessen haben. Dies ist übrigens kein spezifisch afrikanisches Problem: Es gibt im Bewusstsein des durchschnittlichen Christen einen impliziten Monophysitismus, der nicht ohne Verbindung zu der offiziellen Dogmatik der Kirchen ist. Zur Überzeugungskraft der christlichen Botschaft brauchen wir eine ausgewogene Christologie, die dem Evangelium näher kommt.

In seinem Leben, seinen Worten und Taten vollbringt Jesus sein Heilswerk und bringt so seine Beziehung zu Gott zum Ausdruck. Die herkömmliche Darstellung des Todes Jesu verdeckt sein öffentliches Leben und seinen Auftrag, die doch im Mittelpunkt des Evangeliums stehen. Die dogmatische Behauptung, wonach Jesus gestorben ist, um uns zu retten, lässt es oft so erscheinen, dass er deshalb in die Welt gekommen sei und dass es ihm als Sohn Gottes unmöglich war, dies nicht zu wissen. Selbst wenn dies schockieren mag, da so die Gewissheiten unserer religiösen Erziehung in Frage gestellt werden, so muss man doch der Wahrheit der Evangelienberichte zugestehen, dass Jesus nicht gekommen ist, um zu sterben, sondern um das Reich Gottes zu verkündigen. Und am Anfang hat er damit auch tatsächlich Erfolg (vgl. Lk 4,14-15). Wie Wolfhart Pannenberg richtig

feststellt, ist das Leben Jesu nicht die Erfüllung der in den Evangelien enthaltenen Leidensankündigungen; eine solche Konzeption wäre mythologisch und würde seine Botschaft ihres Inhalts entleeren.[1] Jesus erfüllt nicht wie ein Automat ein von Gott festgesetztes Programm.

Angesichts der wachsenden Feindseligkeit der jüdischen religiösen Autoritäten ihm gegenüber hat Jesus sicherlich seinen Tod vorausgesehen und ihm einen Sinn gegeben, denjenigen des Martyriums der Propheten, die ihr Leben für die anderen opfern, in der Gewissheit, dass Gott sie nicht der Macht des Bösen überlassen wird (vgl. Lk 11,47-51; 13,33-34). Der Tod als solcher ist für niemanden eine gute Nachricht. Das Kreuz hat nur einen Sinn in Verbindung mit dem Auftrag Jesu und mit seiner Auferstehung.

Das Kreuz Jesu darf nicht losgelöst werden von dem, was er getan, gelehrt und gelebt hat, denn genau das hat dazu geführt, ihn zum Tode zu verurteilen. Es ist die logische Konsequenz eines aus Liebe zu Gott und den Menschen hingegebenen Lebens.[2] Wenn es schließlich dazu gekommen ist, dass es im Neuen Testament, in der Lehre der Kirche und in der Liturgie als Zusammenfassung, Ausdruck und Symbol des Heilswerkes Jesu dargestellt wurde, so darf dies nicht davon ablenken, was diesem Tod vorausgegangen ist und zu ihm geführt hat, denn sonst steht man in der Gefahr, hinderliche Auswüchse für das Verstehen des Evangeliums zu produzieren. Nicht Jesu Tod als solcher ist es, der uns rettet, sondern seine Treue und sein Gehorsam. Allein im Licht des Ostergeschehens kann man sagen, dass das Kreuz Christi uns rettet, dass es zu Gottes Heilsplan gehört, dass Gott „seinen Sohn für uns hingegeben hat" (siehe Röm 8,32). Werden sie nicht in diesem Lichte betrachtet, heben diese Ausdrücke den persönlichen Einsatz Jesu auf und machen aus Gott einen schrecklichen Folterknecht.[3] Die Auferstehung bestätigt verbindlich den Auftrag Jesu: Gott gibt demjenigen Recht, den man wegen Unglauben und Blasphemie hinrichten lassen hat und enthüllt seine Identität. So aufgrund seines Gehorsams gerettet, wird Jesus „für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils" (Hebr 5,9).

Um dem Monophysitismus und der Mythologie zu entgehen und um das Menschsein Jesu zu bewahren, das so bedeutsam für die Glaubhaftigkeit und die Bedeutung seiner Botschaft ist, sind Theologen der Ansicht, dass das Glaubensbekenntnis, das direkt von der Menschwerdung zur Leidensgeschichte übergeht, ergänzt werden müsste. Nach dem „geboren von der Jungfrau Maria" *(Apostolicum)* oder „ist Mensch geworden" *(Nicaeno-Konstantinopolitanum)* schlägt Jürgen Moltmann vor einzufügen: „getauft von dem Täufer Johannes, erfüllt vom Heiligen Geist: den Armen das Reich Gottes zu verkündigen, die Kranken zu heilen, die Ausgestoßenen anzunehmen, Israel zu erwecken zum Heil der Völker und sich alles Volkes zu erbarmen"[4]. Die „Lichtreichen Geheimnisse", welche Papst Johannes Paul II. dem Rosenkranz hinzugefügt hat, zielen in dieselbe Richtung: Dort ist die Rede von der Taufe Jesu, der Predigt des Gottesreiches und der Eucharistie.

Handelt es sich spezieller direkt um die Frage nach der Göttlichkeit Jesu, so stellen uns die Evangelienberichte Jesus als einen Menschen vor, der eine beson-

dere Beziehung zu Gott unterhält, den er „Abba", das heißt „lieber Vati", nennt. Das Neue Testament scheut sich nicht, vom Wachsen Jesu zu sprechen, nicht nur in Bezug auf das Alter, sondern auch auf die Weisheit (Lk 2,40-52), seinen Glauben (Hebr 12,2), seinen Gehorsam (Phil 2,8), seine Todesangst (Lk 22,41-42) ... Walter Kasper schreibt: „Wir werden deshalb heute unbefangener, als es der Schultradition möglich war, von einem Weg Jesu, von seinem Unterwegssein auch in der Erkenntnis des Willens des Vaters, von seinem Glauben sprechen müssen. Nur so können wir festhalten, dass Jesus Christus, die Sünde allein ausgenommen, uns in allem gleich geworden (vgl. Hebr 4,15; 2,17; 5,7ff) und so zum Anfänger und Vollender des Glaubens (12,2) geworden ist"[5].

Das Aufgeben eines evangeliumsfremden essentialistischen und verhärteten Gedankengangs lässt die Einheit Jesu mit Gott als „eine Geschichte der Liebe und Treue" erscheinen: „In seiner glaubenden Selbstübergabe an den Vater lebt der irdische Jesus sein ewiges göttliches Sohnsein und wird darin zum Ort der Erscheinung von Gottes Liebe und Treue in dieser Welt. [...] Die Formel ‚Jesus ist Gott' beschränkt sich daher nicht auf die Beschreibung eines *Zustandes*; sie setzt nicht zeitlose und unbewegte Identität zwischen zwei Größen. Vielmehr fasst sie die angedeutete bewegungsvolle und spannungsreiche Geschichte Jesu in ihrer gott-menschlichen Dimension in sich und beschreibt so das *Geschehen* dieser Einheit Jesu mit Gott."[6] Wir befinden uns hier im Herzen des christlichen Glaubens, dessen Geheimnis die „Definitionssucht" (H. Küng) immer zu verdrängen sucht. Wir glauben, dass Gott sich in Jesus von Nazaret offenbart, aber „das Wesen seiner Identität mit Gott kann nicht vom Menschen erfasst werden; es ist eine Frage im Herzen der Existenz Jesu - sie ist noch nicht in Christus für den Menschen *erschienen*. Doch der ‚Gott Jesu Christi', zu dem der Zugang und die Erfahrung für uns vom Namen Jesu, vom Christusmodell nicht zu trennen sind, ist derjenige, der uns nach seinem Gleichnis sein lässt, seine ‚Vergegenwärtigung'"[7].

Die Glaubwürdigkeit und Bedeutung der Heilsverkündigung hängen von dem Ernstnehmen des Menschseins Jesu und seines persönlichen Kampfes gegen das Böse ab. Der Monophysitismus und die gewöhnliche Beschreibung des Todes Jesu als Opfer, bei dem er gemäß der Sühnopfer-Theorie und der stellvertretenden Genugtuung an unserer Stelle die Strafe auf sich nimmt, die wir aufgrund unserer Sünden verdienen, und so für uns die Vergebung Gottes erwirbt, machen den Ruf zur Umkehr unnötig und verfälschen den Sinn der Eucharistie. Nun bedeutet aber, wie Jean-Marc Ela schreibt, „‚Jesus nachfolgen' die ‚Aktualisierung' seines subversiven Vorhabens, d.h. seine Haltung, Partei für die Armen zu ergreifen, gegen Situationen von Elend und Unterdrückung. In dieser Situation liegt ein grundsätzlicher Aspekt der ‚Sünde der Welt', in Widerspruch mit dem von Jesus von Nazaret ausgerufenen Reich der Gerechtigkeit und der Freiheit [...] Kurz, die Hinrichtung Jesu stellt uns, mit der Ernsthaftigkeit des Leidens und des Todes, die Frage unserer Solidarität mit denen, die gegen die Mächte des Todes kämpfen, die in der Welt am Werk sind"[8]. Gewiss, Jesus schenkt es uns, durch seine Solidarität mit den „Verdammten dieser Erde", das Leben Gottes ohne den

geringsten Verdienst unsererseits zu teilen - das ist es, was man Gnade nennt -, aber es kommt darauf an, dass wir uns ihr öffnen, sie in uns zu empfangen durch unseren Einsatz für die Verkündigung des Gottesreiches in Worten und Werken. Die Eucharistie, Gedenken seines Leidens und seines Todes, ist nicht nur das Geschenk seines Lebens, das Jesus uns macht; sie lädt uns auch ein, ihm nachzufolgen, selber für die anderen eucharistisches Brot zu werden.

Der hier zurückgewiesene Monophysitismus ist zweifellos die Grundlage der Christologien, die auf Mirakel und Wunderheilungen ausgerichtet sind. In Verbindung mit ihrer Durchführung durch den Wundertäter stehen diese im Rahmen der Verkündigung des Gottesreiches und des Umkehrrufes.

1. Man darf die Wunder nicht von der Lehre und dem Verhalten Jesu trennen. Sie bezeichnen und eröffnen das Gottesreich, aber sie sind auch ein Aufruf zum Glauben an ihn, ein Ruf, uns mit ihm in der Verkündigung des Reiches Gottes zu engagieren, was es auch koste.
2. Die Wunder sind mehrdeutig: Zeitweilig weigert sich Jesus, sie zu vollbringen, und er weiß, dass sie nicht automatisch zum Glauben führen. Er achtet auch die Freiheit seiner Gesprächspartner.
3. Man kann nicht jede Krankheit ungeachtet des medizinischen Fortschritts auf eine teuflische Besessenheit zurückführen. Jesus selber hat die Verbindung zwischen Krankheit und diabolischer Besessenheit oder Sünde in Frage gestellt.
4. Der Gehorsam gegenüber Gottes Wort bewirkt das Heil - und nicht die wundertätigen Eingriffe.
5. Der Auftrag Jesu setzt sich fort im Dienst an unseren Brüdern und Schwestern, insbesondere den Armen. Die Kirche bezeugt die Barmherzigkeit Jesu durch die Aufnahme, die Begleitung und die Pflege der Kranken und durch ihr Engagement für Gerechtigkeit und Frieden.
6. Die Dämonen des Evangeliums tragen heute andere Namen: Egoismus, Diktatur, Ausgrenzung, Stammesdünkel, Rassismus, Korruption usw.
7. Unsere Wunder von heute bestehen in Lebenszeugnissen wie denen von Msgr. Romero, Msgr. Claverie, Mutter Teresa, Martin Luther King und vielen anderen.

Es gibt keine Christologie, die diesen Namen verdient, ohne Trinitätslehre. Es war bereits mehrfach die Rede vom Vater und von der Beziehung Jesu zu ihm, denn Jesus versteht sich als vom Vater gesandt, um das Gottesreich zu verkündigen. Doch das Neue Testament, insbesondere die Berichte der Evangelien, berichten uns an mehreren Stellen, Jesus sei

Der Autor

Éloi Messi Metogo, 1952 in Kamerun geboren, ist Dominikaner. Er besitzt das Lizentiat in Literatur und ist Doktor der Theologie und der Religionsgeschichte mit dem Schwerpunkt religiöse Anthropologie. Er unterrichtet Christologie und anthropologische Theologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde. Soeben erschien sein Buch „Éléments d'une théologie africaine pour le XXIe siècle" (Elemente einer afrikanischen Theologie für das 21. Jahrhundert; Jaunde 2005). Deutsche Texte erschienen in: Mein Glaube als Afrikaner (hg. von Jean-Marc Ela, Freiburg i.Brsg. 1987); Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie (hg. von Jean-Marc Ela, Freiburg i.Brsg. 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Gott auf Seiten der Armen und der Gerechtigkeit?" in Heft 5/2004. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun.

vom Heiligen Geist empfangen (Mt 1,20; Lk 1,35), getrieben vom Geist (Mk 1,12), vom Heiligen Geist erfüllt (Lk 10,21) ... Für Paulus ist Jesus „dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten" (Röm 1,4). Es ist wiederum der Geist, der nach dem Fortgang Jesu den Jüngern die Lehre des Meisters in Erinnerung bringen und sie in die ganze Wahrheit führen soll (vgl. Joh 14,26; 16,13). Entsprechend dem, was über das Werk Jesu gesagt wurde, ist es deutlich, dass der Geist nicht in das eingesperrt werden kann, was man „geistliche Heilung" nennt, oder in die Gabe von Wundern. Wie Papst Johannes Paul II. in seinem apostolischen Schreiben über das Heilige Jahr 2000 in Erinnerung gerufen hat, ist es der Geist, der allezeit und an jedem Ort die von Christus gebrachte Heilsbotschaft lebendig und wirksam erhält, durch die Sakramente und die unterschiedlichen Gaben, welche die Kirche erbauen und dem Zeugnis Kraft geben. Der Geist stärkt auch unsere Hoffnung auf das definitive Kommen des Gottesreiches und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die „Anzeichen von Hoffnung ..., die trotz der Schatten, die sie oft vor unseren Augen verbergen, in diesem letzten Abschnitt des Jahrhunderts vorhanden sind" (*Tertio millenio adveniente*, Nr. 44, 45, 46).

Ich habe zu zeigen versucht, wie das Vergessen des Menschseins Jesu die Heilsverkündigung in Afrika behindert, indem man aus dem Galiläer einen allmächtigen Wundertäter macht und das Evangelium auf lange Gebete, lange beschwörende Predigten und Exorzismen beschränkt. Anderenorts kann man sich darüber beunruhigen, dass die Kirche sich gedrängt fühlt, die Göttlichkeit Jesu einer säkularisierten Welt vorzulegen, die einen Christus nicht annehmen kann, der nicht vollkommen Mensch wäre.[9] Doch die Probleme der Evangelisierung, die in Zusammenhang mit dem „Autonomiestreben" und der „freien Entwicklung der menschlichen Rationalität" stehen, stellen sich auch in Afrika und in anderen Teilen der nicht-westlichen Welt. Im Grunde geht es immer darum, den konkreten Menschen aus Fleisch und Blut zu retten, weil das Heil nicht nur unsere Bestimmung nach dem Tod betrifft. Es ist dringlich, eine Christologie zu erarbeiten, die sich treuer an den Evangelienberichten orientiert, mit mehr Achtung vor dem Menschsein Jesu und seinem persönlichen Einsatz für die Sache des Gottesreiches. Die Glaubwürdigkeit und die Überzeugungskraft der Predigt gibt es nur um diesen Preis.

[1] Siehe Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh [7]1990, 282.

[2] Siehe Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Présence Africaine*, Paris 1981, 147-148 (Englische Ausgabe: *Christianity without fetishes: an African critique and recapture of Christianity*, Münster 1984)). Siehe auch Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, 140.

[3] Siehe Eboussi Boulaga, aaO., 147.

[4] Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 215.

[5] Walter Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, in: Arno Schilson/Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg 1980, 133-151, 139.

[6] Schilson, *Christologie im Präsens*, aaO., 18.

[7] Eboussi Boulaga, aaO., 141f. Hervorhebungen vom Verfasser, E.M.M.

[8] Ela, *Ma foi d'Africain*, aaO., 141.

[9] Dazu Joseph Moingt, *Humanitas Christi*, in: CONCILIUM 35 (1999/1), 24-32.

Rettung, die uns von unten zuteil wird

Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen[1]

Jon Sobrino

I. Etwas epochal Neues: sich von den Armen retten lassen

1. Vor kurzem schrieb José Comblin Folgendes: „In den Medien wird von den Armen immer nur in negativer Weise gesprochen: Sie werden als diejenigen bezeichnet, die keinen Besitz, keine Kultur und nichts zu essen haben. Von außen betrachtet ist die Welt der Armen nichts als Negativität. Doch von innen her gesehen ist die Welt der Armen voller Vitalität: Sie kämpfen um das Überleben, sie erfinden Beschäftigungsmöglichkeiten im informellen Sektor und sie erschaffen eine andere Zivilisation, geprägt von Solidarität, von gegenseitiger Anerkennung als Personen, mit eigenen Ausdrucksformen wie Kunst und Poesie."[2]

Diese Sätze sind bemerkenswert. Es wird darin behauptet, dass es in der Welt der Armen *wichtige Werte* gibt, ja mehr noch: dass sie eine *Zivilisation der Solidarität* erschaffen. Und das ist keine Außenseitermeinung. In El Salvador habe ich schon oft von Leuten aus dem Ausland gehört, dass sie unter den Armen ein überraschendes Aufblühen des Menschlichen erlebt hätten - für einige war es sogar das Aufleuchten des Göttlichen. Im Jahr 2001 kamen einige Europäer aus Butembo im Kongo zurück. Dort hatten sie an einem Friedenskongress teilgenommen. Sie sagten: „Die außerordentliche Lebendigkeit, die menschliche Wärme und die tiefe Sehnsucht nach Frieden, die wir bei der einheimischen Bevölkerung gefunden haben, versetzte die ‚Friedenspilger' wahrhaft in Erstaunen." Inmitten der Katastrophe des Hurrikans Katrina hat eine Helferin aus Spanien sichtbar bewegt ihr Erstaunen und ihre Dankbarkeit über die Unterstützung zum Ausdruck gebracht, die ihnen, den fremden Weißen, von Seiten der armen, von

schrecklichem Leid heimgesuchten Schwarzen zuteil geworden war. Die Liste dieser Zeugnisse ließe sich endlos fortsetzen.[3]

In der Welt der Armen gibt es also etwas, das menschlich macht, das anders, ja sogar das Gegenteil dessen ist, was in der Welt des Überflusses dominiert. Sie sind die „Rückseite der Welt der Reichen" (José Comblin). „In den reichen Ländern gibt es mehr als genug Lebensmittel, doch es fehlen die Gründe, um zu leben, während in den Armen Ländern die Lebensmittel fehlen, die Gründe zu leben aber im Überfluss vorhanden sind", sagte einmal Nicolás Castellanos, ein Spanier, der seit 1992 Bischof in Bolivien ist. Dies ist für uns Grund genug, um von der Utopie der „Zivilisation der Armut" zu sprechen, die anders als die „Zivilisation des Reichtums" und ihr entgegengesetzt ist (Ignacio Ellacuría).

So wie Luther dereinst einen gnädigen Gott suchte, suchen heute viele eine „gnädige, humane Menschheit". Dieser Ausdruck ist kein Pleonasmus. Man findet diese nicht in der Globalisierung und nicht einmal in den demokratischen Regimes, man findet aber sehr wohl wichtige Elemente davon in der Welt der Armen: Freude, Kreativität, Geduld, Kunst und Kultur, Hoffnung, Solidarität ... Und von hier aus entsteht die Hoffnung auf eine „andere", das heißt menschliche Welt.

2. Was wir soeben festgestellt haben, dürfte nicht völlig überraschen. In idealisierter Form ist dies in jahrhundertealten kulturellen und religiösen Traditionen vorhanden, mit Sicherheit in der biblisch-christlichen Tradition, auch wenn dies die westliche Kultur nicht wissen will, die das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat. Drei Aspekte dieser Tradition möchte ich in Erinnerung rufen:

Zunächst die grundlegende Einsicht: Von der Welt der Armen kommt Rettung her, und von dort her entfaltet sie sich in verschiedene Bereiche der Wirklichkeit hinein. Die Rettung kommt aus dieser Welt, aber mehr noch: Aus ihr heraus entwickeln sich Prinzipien der Rettung, die schwerlich in anderen Welten entstehen. Deshalb sind die Symbole der Rettung das Schwache und Unscheinbare, bis hin zu den Opfern wie dem leidenden Gottesknecht oder dem gekreuzigten Messias. Das kann man keineswegs durch den Vorwurf entwerten, auf diese Weise würde man einem Opferkult erliegen - weder Bischof Romero noch Ignacio Ellacuría waren dafür anfällig. In der Welt der Armen gibt es also ein dynamisches Prinzip der Rettung, das *Elemente und Impulse* der Rettung strukturiert.

Dann sei erinnert an den Widerstand gegen die Auffassung, dass die Rettung einfach von oben her käme. In der deuteronomistischen Tradition kommen lediglich zwei Könige, nämlich Josija und Hiskija, gut weg.

Der dritte Gesichtspunkt ist der tiefstgehende: Gott, der Allerhöchste, hat sich, um ein Gott der Rettung zu sein, erniedrigt, und das in zweifacher Hinsicht: Er hat sich in die Geschichte hinein erniedrigt: Diese ist das „Unten" im Gegensatz zur Transzendenz. Und er hat sich ins Fleisch (*sárx*) hinein erniedrigt: Dieses ist das „Unten" innerhalb der Geschichte. Die Transzendenz machte sich auf diese Weise zur Trans-Deszendenz, zur huldvollen Nähe, und zur Kon-Deszendenz, zur zärtlichen Annahme. Und rufen wir uns ins Bewusstsein, dass diese Selbsterniedrigung Gottes ein *articulus stantis vel cadentis fidei et Ecclesiae* ist.

3. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil brachte Edward Schillebeeckx die Erneuerung, die das Konzil gebracht hatte, mit folgenden Worten zum Ausdruck: *„Extra mundum nulla salus"*. Mit dem bisher Gesagten stellen wir eine radikalere Behauptung auf: *„Extra pauperes nulla salus"*. Wir müssen genauer sagen, was wir unter Rettung verstehen, nämlich: den Zustand einer Welt, in der das Leben der Menschen und geschwisterliche Beziehungen unter ihnen Wirklichkeit werden - und darüber hinaus die Öffnung auf ein „Mehr" hin, das mit Reichtum erfüllt, die Öffnung auf Gott hin. Dies ist die Utopie vom *Reich Gottes*. Von einer so verstandenen Rettung sagen wir also, dass sie in besonderer Weise von der Welt der Armen herkommt, besonders in ihrer Dimension der *Humanisierung*, das heißt des Prozesses der Herausbildung einer Menschheitsfamilie.

Diese These ist *gegenkulturell*, denn die Welt des Überflusses meint, dass sie der Rettung bereits teilhaftig ist oder dass sie zumindest auf bestem Wege ist, sie zu erlangen. Es kommt ihr nicht in den Sinn, dass die Rettung in entscheidender Weise von der Welt der Armen her kommen könnte. Es regiert das metaphysische Axiom: Gleich, ob erlöst oder verdammt: „Die Realität sind wir". Deshalb ist die Behauptung, dass die Rettung von unten kommt, so sehr gegen die herrschende Kultur gerichtet wie die Worte Bonhoeffers im Bereich des Glaubens: „Nur ein leidender Gott kann helfen" - obgleich beides vom Neuen Testament her nicht überraschen sollte.

Die Behauptung steht auch auf einem unsicheren Fundament. Die theoretische Basis, auf die sie sich stützen könnte („Der leidende Gottesknecht bringt die Erlösung"), stellt innerhalb dieses Glaubens das größte Paradoxon für die Vernunft dar. Und empirisch betrachtet ist das, was von unten kommt, nicht nur Rettung; auch in dieser Welt herrscht das *mysterium iniquitatis*. Doch die These ist notwendig. Die Welt des Überflusses, das Imperium und die Globalisierung für sich allein humanisieren nicht.

Ellacuría sagt, dass unsere Welt von einer Zivilisation des Reichtums geprägt ist, die die Akkumulation von Kapital zum Motor der Geschichte und seinen Besitz und Genuss zum Prinzip der Humanisierung macht. Diese Zivilisation zivilisiert nicht, das heißt, sie rettet nicht. Trotz allem Fortschritt befriedigt sie die Grundbedürfnisse der Mehrheit der Menschheit nicht, was den Weiterbestand der Menschheit aufs schwerste gefährdet, und sie fördert auch keine geschwisterlichen Beziehungen aller untereinander, was die Menschheitsfamilie gefährdet. Um Rettung zu erlangen, muss man also eine Zivilisation der Armut fördern, die „die

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 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: „Krise und Gott" in Heft 3/2005. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, Apartado 01–106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Prinzip der Entwicklung erhebt" und „das Wachstum der Solidarität zum Fundament der Humanisierung macht".[4] Damit eine Zivilisation der Armut Wirklichkeit werde, bedarf es des größtmöglichen Beitrags aller, doch diese Zivilisation geht auf viel selbstverständlichere Weise aus der Welt der Armen hervor. Daraus erklärt sich der Titel dieses Beitrags.

Darüber wollen wir im Folgenden nachdenken. Und wir bestehen dabei auf zwei Dingen: 1. Wenn man die Option für die Armen akzeptiert hat, dann muss man sich von ihnen retten lassen. 2. Wir verstehen Rettung (Erlösung) vor allem als Humanisierung (Menschwerdung).

II. Notwendige Präzisierungen

1. Die Analogie des „Unten" der Geschichte in der Heilsordnung

Von oben können wesentliche Elemente der Rettung kommen: die Wissenschaft Pasteurs und Einsteins, die Revolution für die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, Menschenrechtserklärungen, Wirtschaftsmodelle zur Überwindung des Hungers und die politische Macht, um all das in die Wege zu leiten.

Ja mehr noch: Dieses „Oben" ist manchmal unabdingbar, nicht zuletzt, um es leichter zu machen, dass unter den Armen die Werte und die Solidarität entstehen, von denen wir gesprochen haben. Comblin hält daran fest, dass prophetische Gestalten notwendig seien, damit die Armen ihr Selbstvertrauen finden und es aufrechterhalten sowie Hoffnung verbreiten können. Wo es diese prophetischen Gestalten nicht gäbe, meint er, könne sich Frustration breit machen, und umgekehrt, da, wo sie zu finden sind, potenziert sich der gemeinschaftliche Zusammenhalt der Armen und wird zum Sauerteig. Diese prophetischen Gestalten können sowohl von unten als auch von oben kommen. Das „Unten" breitet sich also aus, aber nicht irgendwie, sondern in der Art und Weise der Solidarität. Solidarität heißt hier, dass sich Ungleiche gegenseitig tragen. Erzbischof Romero oder der Universitätsrektor Ignacio Ellacuría kamen streng genommen nicht von unten. Indem sie sich selbst nach unten begaben, wurde ihnen Rettung von den Armen her zuteil, und diese wiederum wurden in ihrer Fähigkeit zu retten um ein Vielfaches gestärkt.

Das „Oben" kann ein Ort der Rettung sein, doch es bleibt mit einer Zweideutigkeit behaftet. Es kann vermenschlichen oder entmenschlichen - denken wir nur an Einsteins Beklemmung nach Hiroshima, an die Ambivalenz der Demokratie, die sehr leicht manipuliert werden und zu ihrem Gegenteil verkommen kann. Diese Zweideutigkeit muss mit Hilfe der ethischen Haltung derer von oben überwunden werden, doch was viel wirkungsvoller dazu drängt, die Ambivalenz zu überwinden, und was dies viel leichter macht, ist die Leidenswirklichkeit derer, die unten sind. Hier kann man die Selbstkorrekturen der Zivilisation des Reichtums finden, die diese nicht aus sich selbst heraus hervorbringt. Auf diese Weise

widerhergestellt und erlöst, kann die Welt des „Oben" Rettung bringen. Doch dazu muss sie sich nach unten begeben, um - und sei es nur auf analoge Weise - am „Unten" der Geschichte teilzuhaben.

Hier gilt es, das *analogatum princeps* im Auge zu behalten, um nicht dem Sophismus zu erliegen, alle könnten unten sein. In diesem Sinne hat man für gewöhnlich das Schriftwort Mt 5,3 manipuliert: „Selig die Armen im Geiste". Es wurde in dem Sinne ausgelegt, als ob alle arm sein könnten, ohne dabei aufzuhören, reich zu sein. Man kann nicht unten sein, ohne sich in irgendeiner Weise *wirklich* erniedrigt zu haben und die Armut *wirklich* zu teilen. Doch man kann sehr wohl von der Analogie dieses Teilhabens an der Welt der Armen sprechen: als faktisches Sich-Hineinbegeben in die Welt der Armen, indem man für sie arbeitet, Risiken auf sich nimmt, um sie zu verteidigen, ihr eigenes Schicksal von Verfolgung und Tod erleidet und an ihren Freuden und Hoffnungen teilhat. Dies alles sind sehr reale Dinge.

2. Die Art und Weise, wie Rettung geschieht

Von unten stellt man sich der Wirklichkeit als ganzer in anderer Weise als von oben, denn im Allgemeinen kommt man nicht auf gleichsam mechanische Weise mit den entsprechenden Werkzeugen zu Ergebnissen.

a) Fest steht, dass man sich auch von unten einer bestimmten Form der Machtausübung bedienen kann, zum Beispiel über Volksorganisationen und politische Parteien. Doch unserer Meinung nach ist die für die Sphäre des „Unten" spezifischere Form der Einflussnahme *sozialer* und nicht *politischer* Natur, und sie neigt weniger zur Entmenschlichung als diese.

b) Besonders typisch ist es für die Sphäre des „Unten", durch „Inspiration" und durch „Klarheit" eine Wirkung auszuüben. Beides ergibt sich auf selbstverständliche Weise, wenn man direkt und ursprünglich von der Realität der Armut betroffen ist. Inspiration und Klarheit können in „Impulse" verwandelt werden, denen es eigen ist, auf fast schon physische und reale Weise die Grundhaltungen der Barmherzigkeit, der tätigen Gerechtigkeit und der Versöhnung hervorzurufen. All dies kann sich in der gesellschaftlichen Realität verankern und das kollektive Bewusstsein prägen.

c) Das „Unten" entfaltet seine Wirkung auch dadurch, dass es etwas hervorbringt, was wir bereits angedeutet haben: Es ruft zur Solidarität auf, die eine Art Internationale der Rettung erzeugt. Diese Fähigkeit, zur Solidarität aufzufordern, entspringt keinem überirdischen Willen der Vereinten Nationen, ob er nun ehrlich gemeint oder heuchlerisch ist, ja nicht einmal der bloßen Proklamation einer Soziallehre. Die Armen sind es, die die besondere Kraft haben, zur Solidarität aufzurufen, damit die Rettung bewirkt werde.

III. Elemente der Humanisierung, die von unten kommen

1. Impulse der Rettung

Wie der leidende Gottesknecht sind die Armen *Licht für die Völker* (Jes 6,49). Die Dritte Welt bietet der Ersten Welt Licht an, damit diese ihre eigene Wirklichkeit so sieht, wie sie tatsächlich ist. Ellacuría hat dies mit Hilfe von zwei ausdrucksstarken Metaphern formuliert: Das gekreuzigte Volk ist wie ein Zerrspiegel. Die Erste Welt sieht sich darin, gerade weil sie sich entstellt sieht, in ihrer eigentlichen Wahrheit - in der Wahrheit, die sie zu verbergen und zu verschleiern versucht. Dasselbe geschieht in der Koproanalyse, in der Untersuchung der Fäkalien. Die Existenz der gekreuzigten Völker offenbart die Wahrheit über den Gesundheitszustand der Ersten Welt. So schmerzhaft es auch sein mag, es wäre unvernünftig, dieses Licht gering zu achten. Die Wissenschaft analysiert die Wirklichkeit, aber um sie so zu sehen, wie sie ist, bedarf es des Lichtes.

Ein zweites Element ist die *Hoffnung*. „Oben" gibt es Erwartungen, dass Wünsche in Erfüllung gehen mögen, und zwar auf der Basis von Berechnungen, aber Gegenwart und Zukunft sind durch kein „Zwischen" getrennt, und deshalb gibt es auch keine Hoffnung. Es geht um die Hoffnung wider alle Hoffnung, und ihre Wurzel ist die Liebe, die alles erträgt. Und beides ist in der Welt der Armen auf die selbstverständlichste Art vorhanden. Ellacuría sagte, Lateinamerika sei ein Kontinent der Hoffnung (wenn es auch Zeiten der Enttäuschung geben mag) angesichts anderer Kontinente, die diese Hoffnung nicht haben. Das Einzige, was sie haben, ist Angst. Diese Hoffnung ist als Impuls der Rettung nicht gering zu schätzen.

Außer Licht und Hoffnung weckt die Welt des „Unten" noch andere Rettungsimpulse[5], mögen einige auch rein formaler Natur sein. Sie stellt die Frage, wie menschlich oder unmenschlich jene Rettung ist, die vorgeblich von oben kommt, gleich, ob es nun um die persönliche, gesellschaftliche, ökologische oder religiöse Dimension der Rettung geht. Sie trägt dazu bei, die angebotenen Lösungsschritte in die richtige Richtung zu lenken und das Dogma zu entlarven, dass „die Armen nur empfangen und nicht geben können". Der „dogmatische Schlummer" - und auch die „grausame Unmenschlichkeit" -, in dem der Westen verharrt, bedarf dringend eines kantianischen Weckrufs.

Besonders kommt von der Welt des „Unten" die *Erlösung* von dem, was oben ist: Macht, Wissenschaft, Technik. Die Macht ist von einer angeborenen Sündhaftigkeit durchdrungen: Sie handelt gebieterisch, autoritär, gewalttätig, und sie will dazu noch als wohltätig anerkannt werden. Der Gebrauch von Wissenschaft und Technik ist der Ambivalenz ausgeliefert, denn er kann zum Fortschritt, aber auch in den Abgrund führen, wie Jürgen Moltmann bemerkt. Er kann Hiroshima hervorbringen oder nützliche Energie bereitstellen, grundlegende Mängel beseitigen oder entmenschlichen, indem er den Konsum und die Verdinglichung des Menschen erzwingt.

Von dieser Welt müssen wir erlöst werden. Wenn es auch heute so klingt, als wäre es mit unserer Kultur nicht vereinbar: In der christlichen Tradition ist Erlösung nur möglich, wenn man die Last der Sünde auf sich nimmt. Die Welt der Armen ist es nun aber, die oftmals bereits an sich diese Sünde zum Ausdruck bringt, die sie zugrunde richtet und an deren Last sie trägt. Deshalb kann sie davon erlösen.

2. Die Utopie des *oíkos*

In einer Welt, in der alle drei Sekunden ein armes Kind stirbt, in der 800 Millionen Menschen Hunger leiden und 2,5 Milliarden Menschen mit zwei Dollar am Tag dahinvegetieren, ist es schwer, von Rettung und Humanisierung zu reden. Und umgekehrt gilt: Wenn China das Hungerproblem löst, dann trägt es ein grundlegendes Element zur Rettung bei. Ohne Leben gibt es weder „Ehre Gottes" noch „menschlichen Anstand". Es stellt sich die Frage, was die Armen zu diesem Leben beitragen können.

Oftmals entwickeln sie neue Formen der „Volksökonomie", und es ist bekannt, dass bei vielen Kulturen das ökologische Gewissen, um die Natur zu pflegen und wiederherzustellen, höher entwickelt ist als im Westen. Darüber hinaus darf man ihre indirekten, aber realen Beiträge nicht missachten. Die Tatsache, dass man sich mit der Armut nicht abfindet, enthält in sich bereits den Antrieb, Lösungen zu suchen und zu finden, und nicht bloß die Armut anzuprangern; „wirtschaftliche, politische und kulturelle Modelle zu schaffen, die eine Zivilisation der Arbeit anstelle einer Zivilisation des Kapitals möglich machen", wie Ellacuría mit Nachdruck betont. Dies führt dazu, dass das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch verwandelt wird - eine unbedingt notwendige Sache, wenn man sieht, wie ungeheuer schwierig es für die Welt des „Oben" ist, sich dazu aufzuraffen, Lösungen zu suchen und auf ihren beleidigenden Luxus zu verzichten, und wie sie gleichzeitig tagtäglich schamlos das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus in Szene setzt. Sie gibt keine Antwort auf die Herausforderung des Jahrtausends. Die Mittel sind vorhanden, doch der Wille ist sehr schwach. Und er ist definitiv mit der Hypothek des eigenen „Wohlstands" belastet.

Schließlich erheben die Armen die Forderung, dass die Lösung des Hungerproblems menschlich ist, denn diejenigen, die Nahrung brauchen, sind Menschen, Wesen mit Würde und mit ihrer eigenen Kultur, keine bloßen Lebewesen. Und sie erinnern daran, dass die Öko-nomie im Dienste des *oíkos* (= griechisch: Haus, Anm. d. Ü.) steht - eine notwendige Tautologie -, der grundlegenden Einheit des Lebens. Die ökonomische Rettung ist vollendet, wenn sie den *oíkos* möglich macht: Ernährung, Bildung, ein Dach über dem Kopf, Gesundheit - und deren Universalisierung, damit das Zusammenleben der Menschen möglich wird. Lebensqualität und Wohlfahrtsstaat sind die Utopien von oben für die Minderheiten. Der *oíkos* ist die Minimalutopie der Mehrheit.

3. Die Achse, um die sich alles dreht

In einer Gesellschaft wirken viele Elemente zusammen, doch alles entscheidend ist eine Achse, um die sie sich auf humane Weise drehen können. In einer Welt, die - wie die heutige - aus den Angeln geraten ist, muss eine Achse, die Rettung bringt, im „Unten" der Geschichte verankert sein.

Damit die Dinge gut laufen, sind Mitleid und Barmherzigkeit mit den Opfern vonnöten, Ehrlichkeit angesichts der Realität und die Entlarvung der Lüge, die alles einlullt, eine Freiheit, die sich für die Schwachen und nicht für sich selbst stark macht, die Kraft der Prophetie und die Kraft, den Preis dafür zu bezahlen, und die Hoffnung, dass Leben möglich ist.

Auch der Gehorsam, der heute ein so schlechtes Ansehen hat, ist nötig - aber nicht der Gehorsam irgendeiner Autorität gegenüber, sondern der „Autorität der Leidenden" (Johann Baptist Metz) gegenüber; die Solidarität, aber nicht im Sinne barmherziger, großzügiger, ja aufopfernder Hilfe, sondern als ein Geben und - das ist das Schwerste - ein Nehmen; die Freude darüber, dass wir wissen, dass wir alle Geschwister sind. Sie kann mit Leid einhergehen, aber sie hat keinen Grund, in Traurigkeit zu verfallen.

Und es ist die Öffnung auf ein letztes Geheimnis der Wirklichkeit hin nötig, die den plumpen Positivismus der heutigen Welt überwindet. Wir möchten hinzufügen: Für einige ist es nötig - wie der heilige Franziskus von Assisi es in seinem Gebet getan hat -, aus sich selbst herauszugehen und dieses letzte Geheimnis beim Namen zu nennen, Vater und Mutter zu ihm zu sagen, ohne dabei Gottes in seinem Sich-Entziehen und in seiner Unaussprechlichkeit habhaft werden zu wollen.

All das findet sich Tag für Tag eher unten, bei der Armut, als oben, bei den Reichen, denn es entspricht ihr von Natur aus mehr. Und die Gefahr ist dort geringer, dass man der Irrealität, dem ewigen Doketismus, oder dem ewigen Gnostizismus und Epikureismus, den Surrogaten der Rettung, anheimfällt.

IV. Meditation über die ursprüngliche Heiligkeit und das *mysterium iniquitatis*[6]

1. Kehren wir zur grundlegenden Erfahrung zurück und vertiefen wir die Betrachtung darüber: Im Niger und in Somalia gibt es viele Mütter, deren Kinder Hunger leiden. In Südafrika und in Sambia gibt es große Bevölkerungsteile, die zum Tod durch AIDS verdammt sind. In der Region der Großen Seen flohen riesige Karawanen von Müttern vor dem Tod. Sie legten hunderte Kilometer zurück und hatten dabei praktisch nichts. Es gibt Berichte, die die unglaubliche Grausamkeit und das Elend in Gefängnissen und Flüchtlingslagern schildern. Doch es gibt auch Würde, Liebe und Hoffnung, die Sehnsucht nach Leben. Wir sprechen von Afrika, aber diese Wirklichkeit wiederholt sich in der einen oder anderen Form vielerorts. Wir haben es hier mit einer erschütternden Ethik zu tun: „Was hast du mit deinem Bruder gemacht?" Aber da ist noch mehr.

Die Sehnsucht, inmitten von großem Leid zu überleben, die Mühen, die man dafür auf sich nimmt, der grenzenlose Erfindungsreichtum, gepaart mit Widerstand und Kraft, um die riesigen Hindernisse zu überwinden, nennen wir *ursprüngliche Heiligkeit.* Inmitten der Tragödie erfüllen die Armen und Opfer den Auftrag Gottes, zu leben und anderen Leben zu geben. Und das vollzieht sich auch in den alltäglichen Mühen.

Im Unterschied zur offiziell anerkannten Heiligkeit stellt sich hier nicht die Frage nach Freiheit und Notwendigkeit, Tugend oder Pflicht, Gnade oder Verdienst. Es gibt keinen Grund dafür, warum die Heiligkeit mit heroischen Tugenden einhergehen muss, vielmehr ist das, was in einem ganzen Leben zum Ausdruck kommt, heldenhaft inmitten einer feindseligen Welt.

Diese ursprüngliche Heiligkeit lädt zur Solidarität ein, zum gegenseitigen Geben und Nehmen. Sie lädt zur Freude ein, sich einander als Menschen zu erweisen. Und in ihr wird Gott gegenwärtig. In den berühmten Versen von César Vallejo heißt es: „Der Losverkäufer, der schreit ‚Lose zu verkaufen', offenbart irgendwie einen göttlichen Grund." Diese Heiligkeit rettet.

2. Zugleich zeigt sich das *mysterium iniquitatis.* Damit hält man daran fest, dass „die Armen nicht idealisiert werden dürfen". Das stimmt, aber man muss der Reihe nach vorgehen.

Da ist zunächst die Tatsache als solche. Es kann nicht verleugnet werden, dass unter den Armen das *mysterium iniquitatis* am Werk ist. Der Mangel am Lebensnotwendigen birgt in sich die Tendenz, dass der Egoismus gefördert wird und man den entmenschlichenden Träumen des Nordens anhangt - mit Recht hingegen erfreuen sich die Armen auch einiger zivilisatorischer Errungenschaften, die ebenfalls aus dem Norden kommen.

Es handelt sich um ein erschreckendes Drama: In jüngster Zeit waren bei uns Arme zugleich Mitglieder der Sicherheitskräfte und der Volksorganisationen, und Bischof Romero beklagte sich bitterlich darüber, dass genau das, was die Armen vereint, nämlich die Notwendigkeit zu überleben, sie gleichzeitig auch trennt - ja sogar dazu führt, dass sie einander töten. Dasselbe kann man heute bei jugendlichen Banden unter der armen Bevölkerung beobachten. Und noch dazu die Fälle von Missbrauch und Vergewaltigung, der rohe Machismo, Verstümmelungen, Gemetzel ...

Ein makabrer aktueller Beleg dafür sind die Kindersoldaten. Melquisedek Sikuli, der Bischof von Butembo, zählte auf dem Friedenskongress, von dem wir bereits gesprochen haben, die schwersten Probleme seines Landes auf: Elend, Ungerechtigkeit, Flüchtlinge, vergewaltigte Frauen und geplünderte Dörfer - und all das vor dem Hintergrund des Kolonialismus, der immer noch für die Waffen zum Töten sorgt. Doch er verschwieg auch die hausgemachten Übel nicht und sprach am Schluss offen das „Drama der Kindersoldaten" an. Aber resignierend zitierte er auch einige Worte Kouromas aus dessen Buch „Allah ist nicht zufrieden": „Wenn man niemanden auf der Welt hat, weder Vater, noch Mutter, noch Schwester, und wenn man noch ein Kind ist in einem heruntergewirtschafteten und barbarischen Land, in dem sich alle gegenseitig töten - was macht man da? Man

wird schließlich Kindersoldat, um zu essen und zu töten. Das ist alles, was uns übrigbleibt."[7]

Ich kenne keinen Verteidiger der Armen - weder Gustavo Gutiérrez, noch Felix Wilfred oder Ignacio Ellacuría -, der ihre guten Eigenschaften lobt, ohne gleichzeitig die Bosheiten der Welt der Armen nüchtern zur Kenntnis zu nehmen. Das bedeutet aber nicht, dass wir die anfangs aufgestellte These widerrufen müssten, die These nämlich, dass von unten die Rettung kommt - eine besondere Art der Rettung, die nicht von oben kommt. Ich widerrufe diese These aus formallogischen Gründen nicht, aber auch nicht aus Gründen der existentiellen Logik, zumindest jener, um die es hier geht.

3. Es sei mir eine sehr persönliche Reflexion gestattet - ich habe diesen Abschnitt mit „Meditation" überschrieben: Ich habe mir die Frage gestellt, ob diese Bosheit die gleiche ist wie die in der Welt des Reichtums, und ich meine - existentiell und nicht rein formallogisch gedacht -, dass es hier Unterschiede gibt, dass uns beide Arten auf unterschiedliche Weise betreffen. Die Bosheit von „oben" scheint „eher" Bosheit zu sein, da hier die Möglichkeiten größer sind, das Leben zu beherrschen, und da es weniger notwendig ist, zu beleidigen und zu unterdrücken. Die Bosheit, der man „unten" begegnet, scheint „weniger" Bosheit zu sein, denn häufig sind es der Kampf um das Überleben oder Verzweiflung und Ekel, die aus einem armen Leben entstehen und zur Bosheit führen. Es gibt immer wieder Momente der Freiheit, doch es scheint sich hier eher um eine Bosheit aus Notwendigkeit zu handeln. Und was es an Freiheit gibt, ist umgeben von Wehrlosigkeit und Schwachheit sowie den Angriffen der Gesellschaft und ihrer Institutionen ausgesetzt. Die Armen sind definitiv diejenigen, für die das Leben nicht selbstverständlich ist, die (fast) alle Mächte dieser Welt gegen sich haben, die weder über das Wort verfügen noch einen Namen haben (auf diese Weise mangelt ihnen sogar die Existenz), die mit dem langsamen Tod aufgrund der Armut und mit dem raschen Tod aufgrund von Ungerechtigkeit und Unterdrückung vertraut sind.

Die Bosheit von „oben" - ob persönlich oder strukturell - erregt Zorn und Empörung in höchstem Maße, vor allem, wenn sie sich gegen die „unten" richtet, was sehr häufig der Fall ist. Die Bosheit, die von „unten" ausgeht, ist abstoßend und enttäuscht, vor allem aber macht sie traurig.

Ist dies eine Täuschung, um die These von der „ursprünglichen Heiligkeit", von der „Rettung, die von unten kommt", auf unkritische Weise aufrecht erhalten zu können? Ich bin ernsthaft davon überzeugt, dass das „Unten" der Geschichte mit seinem besonderen *mysterium iniquitatis* mehr Rettung und Vermenschlichung mit sich bringt als das „Oben" mit seinem *spezifischen mysterium iniquitatis.*

In der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" unterscheidet Kant zwischen „Preis" und „Würde" und zieht die Schlussfolgerung, dass das, was jeden Preis übersteigt und zu dem es deshalb kein Äquivalent gibt, Würde hat. Ich übertrage diese Worte frei: „Ich meine, dass in der Welt des Reichtums, auch wenn es Würde gibt, der Preis dominiert, während in der Welt der Armut die Würde vorherrscht, auch wenn das nur der Bedürftigkeit zu verdanken ist." Das betonte

auch Bischof Romero. Denen, die ihn fragten, was zu tun sei, antwortete er: „dass sie nicht vergessen, dass wir Menschen sind" (Interview vom 19. März 1980), sonst nichts.

Oft schon habe ich gesagt, dass das bloße Nebeneinanderexistieren vom reichen Prasser und vom armen Lazarus eine *vergleichsweise Beleidigung* darstellt. Heute möchte ich die *vergleichsweise Maßlosigkeit an Würde* des armen Lazarus im Verhältnis zum reichen Prasser hinzufügen. Denken wir an Jesu Worte: „Amen, ich sage euch: Diese arme Witwe hat mehr in den Opferkasten hineingeworfen als alle andern. Denn sie alle haben nur etwas von ihrem Überfluss hergegeben; diese Frau aber, die kaum das Nötigste zum Leben hat, sie hat alles gegeben, was sie besaß, ihren ganzen Lebensunterhalt." (Mk 12,43-44) Der grundlegende Unterschied ist ein qualitativer, kein quantitativer. Die arme Witwe hat „alles" gegeben. Die Armen haben kein Geld herzugeben, und mit größerer Selbstverständlichkeit geben sie, wenn sie geben, sich selbst. Aufgrund ihrer größeren Schwäche und Wehrlosigkeit und weil sich alles gegen sie wendet, scheint ihre Güte hochkarätiger zu sein. Ich meine, dass sich strukturell bei den Armen besser als irgendwo sonst das Würdereservoir des Menschlichen erhält.

4. Ich weiß nicht, wie viel Rettung von unten kommen mag. Doch das, was oben ist - die kapitalistische Globalisierung, der narzisstische Westen, die Zivilisation des Reichtums -, erwartet, seiner eigenen Trägheit überlassen, keine Rettung. Rufen wir anhand von knappen Fakten in Erinnerung, was in jüngster Zeit geschehen ist:

Singapur, 6. Juli 2005: Kultfeier mit viel Gepränge: Verschwendung und Reichtum hatten beleidigenden Charakter.

London, 7. Juli 2005: Einerseits ein barbarischer terroristischer Akt, andererseits Halsstarrigkeit des Westens: Er wird sich nicht ändern. Er gedenkt nach wie vor des 11. September und des 11. März, und nun des 7. Juli, aber er ignoriert den 7. Oktober (am 7. 10. 2001 bombardierte die internationale demokratische Gemeinschaft Afghanistan) und den 30. März (2003, als eine Gruppe von demokratischen Ländern den Irak bombardierte). Afghanistan und Irak haben keine Gedenktage, sie existieren nicht.

Juli 2005: G-8-Gipfel: Die Mächtigen präsentieren sich - wenn auch in einer gewissen Demutshaltung - als Wohltäter, indem sie die afrikanische Auslandsschuld erlassen. Doch die großen Almosenempfänger dabei heißen: Time Warner, Ford, Nokia, Emi Music ...

Aus einer solchen Welt kann nicht viel Humanisierung kommen, und auch noch das Wenige ist von schlechter Qualität. Zwischen Felsklippen und so mancher Schwachheit wird aber bereits „der riesige spirituelle und menschliche Reichtum der Armen und der Völker der Dritten Welt" sichtbar, der „heute vom Elend und von den aufoktroyierten, in einigen Aspekten entwickelteren, aber deshalb noch lange nicht menschlicheren Kulturmodellen erstickt wird".[8]

Wir möchten mit den Worten von Bischof Romero schließen. Sie klingen sehr traditionell, aber sie bringen die zentrale These der hier vorgestellten Überlegungen auf den Punkt: „Christus wollte seinen Lehrstuhl der Erlösung mitten

unter den Armen errichten" (Predigt vom 24. Dezember 1978). Und denken wir daran, welche Nuance das Wort „Erlösung" dem Begriff „Rettung" hinzufügt: Die Armen nehmen die Sündenlast ihrer Unterdrücker auf sich.

[1] Vgl. dazu auch Jon Sobrino, *Die Erlösung der Globalisierung. Die Opfer,* in: CONCILIUM 5 (2001), 628-637; ders., *„Die Geschichte vom Kopf auf die Füße stellen",* in: CONCILIUM 5 (2004), 615-623.

[2] Interview in: Exodo 78/79 (2005), 66.

[3] Felix Wilfred hat dies auf mehr analytische Weise zum Ausdruck gebracht: „Die Konfrontation mit menschlichem Leid und die Reaktion darauf in Form von einfühlendem Mitleid hat in den Opfern einige der Werte entstehen lassen, die eine andere Welt zukunftsfähig machen: Solidarität, Menschlichkeit, den Geist des Teilens, Überlebenskunst, Risikobereitschaft, Durchhaltevermögen und eine eiserne Entschlossenheit inmitten aller Schicksalsschläge. Anders als in der Welt des Imperiums und der Globalisierung wird in der Welt der Opfer das Gute nicht mit dem ‚Erfolgreichen' gleichgesetzt. Das Gute und Gerechte - das sind die Sinnwerte, wonach die Welt hartnäckig und kompromisslos streben sollte. Einige dieser Werte und intuitiven Einsichten haben in ihrer Alltagskultur feste Formen angenommen. Dieses ihr kulturelles Potential, in dem sich die Werte und Ideale einer künftigen Welt widerspiegeln, hilft ihnen, ihr Leben als Einzelne und in Gemeinschaft mit anderen mutig selbst in die Hand zu nehmen." - Felix Wilfred, *Auf der Suche nach der Schleuder Davids. Schöpfen aus den eigenen Quellen der Hoffnung,* in: CONCILIUM 5 (2004), 578-579.

[4] Ignacio Ellacuría, *Utopia y profetismo,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 17 (1989), 170.

[5] Puebla bringt dies in der Sprache des Christentums zum Ausdruck: Bei den Armen gibt es „das evangelisatorische Potential", sie „rufen die Kirche zur Umkehr", und „viele von ihnen [verwirklichen] in ihrem Leben die Werte des Evangeliums [...], die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen" (Puebla, 1147: Deutscher Text in: 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.

[6] Wir haben dieses Thema behandelt in: Jon Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia. El Salvador, Nueva York y Afganistán,* San Salvador/Madrid 2002. Vgl. vor allem Kapitel V.

[7] AaO., 132-133.

[8] *Misión actual de la Compañía de Jesús,* in: Revista Latinoamericana de Teologia 29 (1993), 119-120.

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

Imago Dei und der Geschlechtsunterschied

Janet Martin Soskice

Das Hauptportal der Kathedrale von Bologna, der Basilica di San Petronio, ist umringt von einer Reihe gemeißelter Relieftafeln: zur Linken die Erschaffung Adams und Evas, die Versuchung durch die Schlange, die Vertreibung aus dem Paradies; zur Rechten die Krippe, die Anbetung der Hirten und die Anbetung der Heiligen Drei Könige. Die gesamte prächtige Abfolge, die zwischen 1425 und 1438 von Jacopo della Quercia geschaffen wurde, stellt unsere Menschheitsgeschichte dar: die erste Schöpfung auf der linken Seite des Portals und unsere neue Schöpfung in Christus rechts. Ich möchte jedoch die Aufmerksamkeit auf della Quercias Darstellung der Erschaffung Evas lenken.

Links liegt Adam in tiefem Schlaf, abgewandt vom Mittelpunkt der Skulptur, wo Gott - eindeutig der dreieinige Gott, da er einen dreieckigen Heiligenschein hat - Eva aus der Seite Adams zieht. Es ist eine sehr große und wohlgeformte „Eva". Obwohl sie sich noch nicht zu voller Größe erhoben hat, ist es deutlich, dass sie, wenn sie sich aufrichtet, genau die gleiche Größe wie Gott haben wird. In der Tat hat sie die gleiche markante Adlernase wie Gott, die gleichen Lippen und in etwa das gleiche Haar. Sie hat weibliche und jüngere Varianten der Augen und des Mundes Gottes. Sie ist ganz nach dem Bilde Gottes.

Der Künstler hat zwei Texte aus dem Buch Genesis zusammengefügt: Gen 1,26-27 („Dann sprach Gott: ‚Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen ...' Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.") und Gen 2,18-23, in dem Gott sieht, nachdem er die Erde, die Pflanzen und *adám,* das Erdengeschöpf, geschaffen hat, dass es für *adám* nicht gut sei, allein zu sein. Dann erschafft Gott die Tiere und die Vögel, und, als *adám* sich vergebens bemüht, unter ihnen eine Partnerin für sich zu finden, zieht Gott schließlich die „Frau" aus der Seite des Mannes (*'ischah* aus *'isch* auf Hebräisch).

Della Quercias Skulptur fängt den Augenblick ein, bevor Adam erwacht, um zu sagen, „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch". Adam verbleibt im tiefen Schlaf, während Eva und ihr Schöpfer das stille Erwachen der Schöpfung genießen und Gott sich an seinem jüngsten Geschöpf erfreut. Bibelforscher und Bibelforscherinnen sind heute der Ansicht, dass diese beiden Varianten aus zwei unterschiedlichen Quellen stammen, die in den endgültigen Genesis-Text einflossen, und verwenden nicht viel Zeit darauf, ihre Widersprüche

aufzulösen. Das gilt aber nicht für die Kirchenväter, für die jede scheinbare Unstimmigkeit bereinigt werden musste.

Man könnte meinen, dass die Kirchenväter mit ihrem biblischen Konservatismus der Erzählung aus Genesis 1 den Vorzug gegeben hätten, schon weil sie die erste ist, aber sie zogen es tatsächlich vor, den zweiten Schöpfungsbericht zu erörtern, in dem Eva aus Adams Seite geschaffen wird. Gen 1,27 ist für sich genommen gewiss rätselhaft. Was kann es bedeuten, dass Gott den Menschen als sein Abbild, als Mann und Frau schuf? Frühe Theologen stellten die Vorstellung eines urandrogynen Wesens zur Diskussion, das im Laufe der Zeit durch die spätere Erschaffung von zwei Personen unterschiedlicher Geschlechter abgelöst wurde, aber diese Lesart wurde bald zugunsten einer Fokussierung auf die zweite Erzählung fallen gelassen.[1] Diese war jedoch die Geschichte von Genesis 2 in einer bestimmten Lesart - einer Art, die sich in die geltende Weltordnung harmonischer einfügt: Der Mann war zuerst allein, und Gott hat Eva als Gefährtin und Hilfe *für ihn* geschaffen.

Im Gegensatz zu Genesis 1, in dem Mann und Frau gemeinsam die *imago* bilden, kann die Erzählung in Genesis 2 so verstanden werden, als ob sie sagt, dass Adam eigentlich sich selbst genüge. Eva/Frau galt beinahe überall als geringer und eher als nachträglicher Einfall. „Helferin" wurde von den frühen Theologen für gewöhnlich als Bezeichnung für eine Untergebene verstanden, ungeachtet der Tatsache, dass an anderen Stellen im Buch Genesis Gott selbst unter Verwendung des gleichen hebräischen Wortes als „Helfer" bezeichnet wird.[2] Und wie könnte es in Anbetracht der Stellung der Frau in der spätantiken Welt der christlichen Väter, die diese uralten jüdischen Texte als ihre eigenen lasen, auch anders sein?

Welche Art von Helferin? Bekanntlich mutmaßte Augustinus, dass ein weiterer Mann für die Hilfe auf den Feldern nützlicher und für Gespräche interessanter gewesen wäre, und folgerte, dies lasse Zeugung als die einzige Handlung übrig, die der Mann nicht allein tun könne. Der Mensch/Mann ist von sich aus vollständig und vollkommen. Die Frau bietet dem Genius des Menschengeschlechtes, das ansonsten in sich vollkommen ist, nichts Neues, außer dass sie ihm die Fähigkeit verleiht, sich zu vermehren.[3]

Dieses Bild vom „Menschen/Mann"[4], der alles, was sich lohnt, außer der Fortpflanzung allein vollbringen kann, prägt die theologische Anthropologie bis in die Moderne. Auf seine Weise ist es eine Art Egalitarismus, in dem Frauen außer der Fortpflanzungsfähigkeit nichts beitragen und der Mann der Standard für die Menschheit ist. Wenn wir von „Mann/Mensch" reden, schließen wir folglich alle ein, außer wenn wir über Dinge sprechen, die den Frauen eigen sind, wie Schwangerschaft, Geburt und Abtreibung. Dies ist jedoch nicht nur ein sprachliches Problem. In der katholischen theologischen Anthropologie lässt sich diese Geisteshaltung einer sexuellen Monokultur bis hin zu den Texten von *Gaudium et spes* und auch darüber hinaus verfolgen. Der Geschlechtsunterschied ist weitgehend gleichgültig, und Frauen sollen wie „Männer" behandelt werden, abgesehen von Fragen bezüglich der Fortpflanzung oder, wie in *Gaudium et spes* und neueren

Enzykliken, bezüglich der Freiheit von Frauen zu arbeiten, ohne Zwang zu heiraten, Ausbeutung zu vermeiden usw.

Diese sexuelle Monokultur ist in einer Hinsicht lobenswert, denn sie fußt auf der Überzeugung, dass Frauen ebenso wie Männer völlig nach dem Bilde Gottes geschaffen sind - eine Vorstellung, die in der frühen Kirche nicht unumstritten war. Die rätselhafte Ermahnung von Paulus in 1 Kor 11,7, „Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes", könnte und wurde von einigen als Hinweis darauf verstanden, dass Frauen nicht völlig gottebenbildlich seien. Wesentlicher war jedoch, dass die Bemerkung von Paulus über das Tragen von Schleiern mit seinen späteren Aussagen im gleichen Brief und im Kolosserbrief in Einklang gebracht werden musste. Hier heißt es einerseits in 1 Kor 15,47-49: „Der Erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der Zweite Mensch stammt vom Himmel. Wie der von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der vom Himmel himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren. [Wörtlich: Wie der Irdische, so auch die Irdischen, und wie der Himmlische, so auch die Himmlischen.] Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden." Und andererseits steht in Kol 1,15-16: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, [...] alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen."[5]

Für die frühen Theologen waren diese christologischen Texte von großer Bedeutung. Wenn Jesus Christus, zweifellos männlich, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist und wenn wir alle nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden, dann schien es nur vernünftig zu folgern, dass Frauen als Männer auferweckt werden. Einige christliche Theologen haben das auch vertreten.[6] Man muss es Augustinus hoch anrechnen, dass er dazu „nein" sagte - diejenigen, die meinten, das weibliche Geschlecht sei ein Defekt oder etwas, das erst durch den Sündenfall erforderlich wurde, seien im Irrtum. Frauen würden im Himmel als Frauen wieder zum Leben erweckt, wenngleich ohne die Sinneslust der Männer zu erregen. Mit dieser Aussage suchte Augustinus die Schlussfolgerung zu umgehen, dass die Frau für sich nicht gottebenbildlich sein konnte. Das weibliche Geschlecht ist kein nachträglicher Einfall, um die verhängnisvollen Folgen des Sündenfalls zu kompensieren.

Und auch heute noch verharren wir zwischen zwei Positionen, die beide einleuchten, jedoch unvereinbar zu sein scheinen. Wir müssen sagen, dass Frauen und

Die Autorin

Dr. Janet Martin Soskice unterrichtet Moderne und Philosophische Theologie an der Universität von Cambridge und ist Studienleiterin am dortigen Jesus College. Sie war Vorsitzende der Katholisch-theologischen Vereinigung Großbritanniens und ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Metaphor and Religious Language (Oxford 1985); Feminism and Theology (zus. mit Diana Lipton, Oxford 2004); Light from Sinai (erscheint 2007). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft 2/2005 über „Hunger, Brot und Eucharistie" mit heraus. Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, University of Cambridge, West Road, Cambridge CB3 9BS, Großbritannien. E-Mail: j.soskice@jesus.cam.ac.uk

Männer christologisch betrachtet nicht unterschiedlich sein können, denn alle werden „nach dem Bild des Himmlischen gestaltet". Wir müssen jedoch auch sagen, dass der Geschlechtsunterschied theologisch nicht völlig gleichgültig ist oder sein sollte. Mit dem Geschlechtsunterschied soll uns etwas mitgeteilt werden, und zwar nicht nur über Gott, sondern auch über den Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.

Demnach lautet die ungelöste Frage: In welcher Weise macht der Geschlechtsunterschied einen Unterschied? Dass er in der breiten Öffentlichkeit und bei den konkreten Fragen von Leben und Tod einen Unterschied macht, wurde in den letzten Jahrzehnten aus den Ermittlungen der Vereinten Nationen, Hilfsorganisationen und anderen Nichtregierungsorganisationen nur allzu deutlich. Die Armut und ihr Handlanger, der Krieg, betreffen Frauen, ältere Menschen und Kinder unverhältnismäßig schwer. Außer in den reichsten Ländern übersteigen die weiblichen Erkrankungsziffern die von Männern weltweit - nicht auf Grund von Kindestötung, sondern weil in Ländern, in denen Essen, Bildung und Medizin knapp sind, diese Männern und männlichen Kindern zukommen. Es genügt nicht zu sagen, die Frage nach der Stellung von Frauen solle hinter dringlichere Sorgen wie die Weltarmut zurücktreten, weil die Armen in überwältigendem Maße Frauen sind und ihre Armut von den Lasten, die sie als *Frauen* tragen, und den Nachteilen, die sie als *Frauen* betreffen, nicht zu trennen ist. Zunächst ist es unsere Aufgabe festzustellen, was im Bereich der Theologie und vor allem der christlichen - und katholischen - Anthropologie erforderlich ist.

Eine Strategie wäre, die Christin nach dem Vorbild Marias und den Christen nach dem Vorbild Christi zu formen, aber das geht nicht, weder mariologisch noch christologisch. Wie die beste Mariologie immer betont hat, ist Maria das Vorbild für die gesamte Christenheit, nicht nur für Christinnen, und das emphatische Beharren des Neuen Testamentes darauf, dass alle dazu berufen sind, „nach dem Bild des Himmlischen gestaltet (zu) werden", muss für Frauen ebenso wie für Männer gelten.

Bereits vierzig Jahre sind vergangen, seit die katholische Kirche die *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute,* bekannt als *Gaudium et spes,* erhalten hat. Damals wie heute ist eins der auffälligsten Merkmale dieses Dokumentes, wie Kardinal Scola in seiner Einleitung für eine neue Auflage besonders herausstrich, seine christozentrische Anthropologie, eine Vorstellung vom Menschen, der überall mit Jesus Christus verbunden ist. Es ist eine interessante Erfahrung, das Dokument jetzt wieder in Hinblick auf den Geschlechtsunterschied zu lesen, vor allem in der neuen englischen Übersetzung des Textes, die geflissentlich inklusive Sprache vermeidet und das englische Wort „man" durchweg als Gattungsbegriff verwendet, außer wenn ausdrücklich von Frauen die Rede ist.

Das Dokument ist visionär, indem es die sich verändernden Wahrnehmungen durch Frauen und von Frauen vorausgeahnt hat, bevor der Feminismus irgendeinen bleibenden Eindruck in irgendeiner der christlichen Kirchen machen konnte. Frauen als solche werden relativ selten erwähnt, außer wo das Dokument die

gesellschaftliche Spannung zwischen Männern und Frauen (GS 8), deren Forderung nach Gleichstellung (GS 9), den Mädchenhandel (GS 27), das fehlende Recht für Frauen in manchen Teilen der Welt, ihre Gatten frei zu wählen (GS 29) und die Würde des Ehebundes anspricht (GS 48). Merkwürdigerweise, jedoch erwartungsgemäß, sagt das Dokument noch weniger über Männer, denn, wenn „Mann/Mensch" der Standard ist, ist es schwer zu erkennen, wann es sich in der Diskussion spezifisch um Männer und wann es sich allgemein um Menschen handelt. Da „Mann/Mensch" für alle steht, haben wir kaum eine Ahnung, worum es bei Männern eigentlich geht. In den Hauptdarlegungen seiner christologischen Anthropologie soll „Mann/Mensch" alle einschließen, und so steht zum Beispiel im letzten Satz des Vorwortes: „Im Licht Christi also, des Bildes des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen [englisch: „mystery of man"] zu erhellen und mitzuwirken dabei, dass für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird" (GS 10). Weiter im Text steht, dass der „Mann/Mensch" nicht dazu bestimmt ist, allein zu sein. Der Abschnitt „Die Würde der menschlichen Person" macht unmissverständlich klar, dass der „Mann/Mensch" nach dem Bild Gottes, als Mann und Frau geschaffen wurde. „Die menschliche Gemeinschaft" [englisch: „the community of man"] unterstreicht die Lehre, dass Christus das wahre Bild ist („Da alle Männer/Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muss die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden" - GS 29). Diese Argumentation erreicht ihren Höhepunkt im Abschnitt „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute" [im englischen Text: „The Concerns of Man in the World at Large"], wo zu lesen ist:

Gott allein, der den Mann/Menschen nach seinem Bild geschaffen und von der Sünde erlöst hat, gibt auf diese Fragen die erschöpfende Antwort in seiner Offenbarung in seinem Sohn, der Mann/Mensch geworden ist. Wer Christus, dem vollkommenen Mann/Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mann/Mensch. (GS 41)

Dies ist die logische Erweiterung der biblischen Lehre, an die GS 22 erinnert: Christus sei „in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde" und der christliche Mensch, ob Mann oder Frau, solle „dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist" (Röm 8,29 und Kol 1,18) gleichförmig werden.
Im Kern dieses Dokuments und im Kern des Neuen Testamentes selbst stoßen wir auf eine Anthropologie, in der es um Folgendes geht:

Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Mannes/Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mann/

Mensch (primus homo), *war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund [englisch: „makes man fully clear to himself"] und erschließt ihm seine höchste Berufung.* (GS 22)

Die unbeantwortete Frage lautet hier: Macht Christus der Frau die Frau selbst voll kund? Im lateinischen Text der Instruktion wird das inklusivere Nomen *homo/homine* verwendet, aber Adam und Christus, beide männlich, sind die Vorbilder. Was könnte es bedeuten, wenn eine Frau mit *Gaudium et spes* und dem biblischen Zeugnis sagt, „Wer Christus, dem vollkommenen Mann/Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mann/Mensch" (GS 41: *Quicumque Christum sequitur, Hominem perfectum, et ipse magis homo fit*)? Schließen die Aspekte, in denen ich vollendet oder „mehr Mann/Mensch" werden soll, nur solche ein, die ich mit Männern teile, wie meinen Intellekt und mein Tugendleben, oder auch mein Gebären von Kindern, mein Lieben, mein Gefühl für meine eigene Verkörperung, das sich von dem eines Mannes unterscheiden könnte? Ist Christus die Vollendung von weiblichen „Menschen" [englisch: „men"] ebenso wie von männlichen „Menschen" [englisch: „men"], und wenn ja, wie?[7]

Der Kontrast zwischen dem Text von *Gaudium et spes* und dem Schreiben *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt,* das im Sommer des Jahres 2004 an die Bischöfe der katholischen Kirche geschickt wurde, ist augenfällig. Anders als die vagen, allgemeinen Aussagen von *Gaudium et spes* spricht das Schreiben vom Geschlechtsunterschied als „ontologisch zur Schöpfung gehörend", ein Begriff, der schwierig zu deuten ist, jedoch zum Glück hinter der Aussage zurückbleibt, dass es einen „ontologischen Unterschied" zwischen Männern und Frauen gibt. Das wäre in der Tat seltsam, da es möglich ist, einen ontologischen Unterschied zwischen einem Stein und einem Tiger zu sehen, aber sehr weit hergeholt, einen ontologischen Unterschied zwischen einem Mann und einer Frau zu sehen, es sei denn, jemand geht aufs Ganze und sagt, es gebe einen *ontologischen* Unterschied zwischen zwei beliebigen Individuen der gleichen Spezies. Das würde aber den Begriff seiner philosophischen Bedeutung berauben.

Die Behauptung, es gebe einen „ontologischen Unterschied", würde zu weit gehen. Es würde das Schreiben vom Jahre 2004 nicht nur mit *Gaudium et spes,* sondern mit der Bibel selbst in Konflikt bringen, wenn suggeriert würde, es sei einer Frau unmöglich zu sagen, dass Christus in allem außer der Sünde mir gleich sei. Gerade aus diesem Grund müssen wir darauf bestehen, dass christologisch betrachtet Männer und Frauen nicht verschieden sein können.

Hat der Geschlechtsunterschied dann keine theologische Bedeutung? Können wir zu unserer Tradition der sexuellen Monokultur, der sexuellen Indifferenz, zurückkehren?

Ich glaube nicht, und vielleicht kann die Erschaffung Evas von della Quercia den Weg nach vorn weisen. Die Aussage in Gen 1,27, dass Mann und Frau gemeinsam *in imago Dei* sind, muss noch in vollem Umfang erforscht werden. Es ist bemer-

kenswert, dass della Quercias Gott auf Grund seines dreieckigen Heiligenscheins offensichtlich ein dreieiniger Gott ist. Gottes Gott-Selbst-Sein ist drei in eins, Einheit in Verschiedenheit. In ihrem Geschaffensein spiegeln Menschen diese göttliche Prozession der Liebe wider, indem sie mehr als einer sind, nämlich Mann und Frau. Die christliche Theologie muss sich ohne Widerspruch zu eigen machen, dass alle Menschen *in imago Dei* geschaffen sind und dass Frauen anders sind als Männer. Das bedeutet, dass Frauen ebensowenig *für Männer* wie Män-ner *für Frauen gemacht wurden.* Die bislang unbesungene Herrlichkeit von Gen 1,27 besteht darin, dass die Fülle göttlichen Lebens und göttlicher Kreativität durch eine Menschheit widergespiegelt wird, die männlich und weiblich ist und einen Ur-Unterschied, wenn auch keinen ontologischen Unterschied, aufweist. Und dieser Unterschied ist nicht durch einen Mangel an Optionen oder aus pragmatischen Gründen, sondern durch göttliches Vorhaben gegeben.

In der Genesis-Erzählung basiert die Fruchtbarkeit der Schöpfung auf dem Unterschied, dem Unterschied zwischen Licht und Finsternis, zwischen Meer und trockenem Land. Die Fruchtbarkeit besteht im Intervall. Wir werden nie wissen, was „Mann" ist, bis wir, wie Irenäus es offensichtlich beabsichtigte, sagen können, „Gottesruhm ist die lebendige Frau".

[1] Siehe Wayne A. Meeks, *Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity,* in: History of Religions 13 (1974), 165-208.

[2] Einige Exegeten und Exegetinnen haben darauf hingewiesen, dass die Auffassung, „Eva" sei ein nachträglicher Einfall Gottes, dem allgemeinen Muster der Schöpfungserzählungen der Genesis zuwiderläuft, in denen die vollkommeneren Geschöpfe die zuletzt Geschaffenen sind - Wasser und Land folgten Sonne und Mond, Vögel und Tiere, Mann und - erst dann - Frau.

[3] Dieser Standpunkt darf nicht aus dem Text des *Gottesstaats* als der von Augustinus vertretene herausgelesen werden. Augustinus hatte eine positive und differenzierte Einstellung zu Frauen, obwohl ihm ihre Wirkung auf ihn Furcht einflößte. Monika ist die „vollkommene Christin" in seinen *Bekenntnissen.* Gregor von Nyssa und andere interpretierten Genesis dergestalt, dass sich Adam und Eva vor der Einführung des Todes in die Welt nicht fortzupflanzen brauchten und geschlechtslos gewesen seien; sie haben erst nach dem Sündenfall Genitalien wie „Kleidung aus Haut" erhalten. Augustinus hielt das für dummes Zeug. Adam und Eva hätten sehr wohl vor dem Sündenfall Genitalien gehabt und sie auch zur Fortpflanzung benutzt - allerdings ohne Begierde.

[4] Anmerkung der Übersetzerin: Der Text befasst sich hier in einigen Passagen mit der Verwendung des englischen Wortes „man" (deutsch sowohl „Mann" als auch „Mensch") für beide Geschlechter, d.h. als Gattungsbegriff. Im Deutschen gibt es dieses Problem meistens nicht, da in den betreffenden Texten „Mensch" statt „Mann" steht, z.B. in Bibelübersetzungen und Konzilsdokumenten. Um aber das Anliegen von Soskice deutlich zu machen, habe ich des Öfteren das englische „man" mit „Mann/Mensch" wiedergegeben oder in eckigen Klammern an das englische Original erinnert.

5 Siehe auch Röm 8,29-30. Schon in 1 Korinther scheint Paulus die Texte von Genesis 1 und Genesis 2 zu verflechten, denn der Hinweis darauf, dass Mann und Frau nach dem „Ebenbild" geschaffen wurden, stammt aus dem ersten Text und das Erdengeschöpf aus dem zweiten Text.

[6] Siehe Kari Vogt, *„Männlichwerden" - Aspekte einer urchristlichen Anthropologie,* in: CONCILIUM 21 (1985/6), 434-442, nachgedruckt in: Janet Soskice / Diana Lipton (Hg.), Feminism and Theology, Cambridge 2003, 49-62.

[7] Die Stelle scheint auf Eph 4,13 hinzuweisen, die lautet: „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen." (Im Englischen behält die *King James*-Version „perfect man" als Übersetzung des griechischen *andra* bei.)

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus

Klassizismus und Geschichtsbewusstsein

Susan A. Ross

Eines der hilfreichsten Konzepte, das ich meine Studenten lehre, ist Bernard J. F. Lonergans Idee der Entwicklung von einer „klassizistischen" Perspektive hin zu einer „geschichtsbewussten" Weltsicht in der zeitgenössischen Theologie.[1] Nach Lonergans Definition ist eine „klassizistische" Konzeption der menschlichen Natur eine Konzeption, die „den Menschen abstrakt durch eine *omni et soli* gültige Definition und anhand von Eigenschaften erfassen kann, die an jedem Menschen überprüfbar sind" (Lonergan, 5). In einer geschichtsbewussten Perspektive dagegen liegt „in der Geschichtlichkeit, die aus der menschlichen Natur resultiert, die Notwendigkeit wechselnder Formen, Strukturen, Methoden" (Lonergan, 6).

Diese Kategorien erweisen sich als hilfreich, wenn man verstehen will, wie Papst Benedikt XVI. und sein Vorgänger Johannes Paul II. die christliche theologische Anthropologie auffassen und weshalb viele christliche Feministinnen einschließlich meiner selbst demgegenüber ein gewisses Unbehagen verspüren. Während das vatikanische Lehramt im Hinblick auf den sozialen Bereich zu Veränderungen und Entwicklungen fähig gewesen ist, ist dies bei einem Großteil der lehramtlichen Aussagen zur menschlichen Person nicht der Fall. In diesem kurzen Artikel möchte ich die christliche Anthropologie in der Sichtweise Benedikts XVI. und ihre besondere Relevanz für Frauen skizzieren. Dabei werde ich mich auf die Verlautbarung über die Zusammenarbeit von Frauen und Männern stützen, die im Juli 2004 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht worden ist[2] - jener Behörde also, die bis zu seiner Wahl dem jetzigen Papst unterstanden hat. In diesem Zusammenhang werde ich zwei problematische Punkte in Benedikts theologischer Anthropologie aufzeigen und deutlich machen, inwiefern sie für Bereiche der Ekklesiologie symptomatisch sind, die über die Geschlechterproblematik hinausgehen.

I.

Zu Beginn des Dokuments charakterisiert Benedikt die Kirche als „erfahren in der Menschlichkeit" und skizziert die Gliederung des Schreibens. „Diese Über-

legungen", so heißt es dort, „wollen überdies Ausgangspunkt für einen Weg der Vertiefung innerhalb der Kirche und für den Aufbau eines Dialogs mit allen Männern und Frauen guten Willens sein, in der aufrichtigen Suche nach der Wahrheit und im gemeinsamen Bemühen um die Förderung von immer authentischeren Beziehungen." (Nr. 1) Meine hier vorgelegten Anmerkungen verstehen sich als eine Antwort auf diese Einladung zum Dialog. Das Schreiben wirft sodann „die Frauenfrage" auf und identifiziert sogleich zwei „Tendenzen": eine, die eine Rivalität zwischen den Geschlechtern betont, und eine andere, die ihre Unterschiedlichkeit leugnet (Nr. 2). Allerdings erwähnt Benedikt weder die religiösen und gesellschaftlichen Umstände, die die Frauenbewegung hervorgebracht haben - religiöse Lehren und gesellschaftliche Umstände, die die Frauen als den Männern untergeordnet definierten -, noch die massiven Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen, die auch heute noch überall auf der Welt fortbestehen.

Wie sein Vorgänger im Papstamt stützt sich Benedikt in erster Linie auf die „biblische Anthropologie" und bezieht sich dabei auf die Berichte von der Erschaffung des Menschen aus dem Buch Genesis (Nr. 5). Die geschlechtliche Differenzierung besteht, so schreibt er, vom „ersten Anfang an" und gehört „ausdrücklich" zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen dazu (Nr. 5). Benedikt weist darauf hin, dass die Beziehung für den Menschen von zentraler Bedeutung ist, und er scheint die Erzählung aus Genesis 2-3 der Erzählung aus Genesis 1 vorzuziehen, wenn er bemerkt, dass dies „die Überwindung der ursprünglichen Einsamkeit [bedeutet], in welcher der Mensch ‚keine Hilfe fand, die ihm entsprach' (Gen 2,20)" (Nr. 6). Daraus ergibt sich für Benedikt die Definition der Frau als derjenigen, die „in ihrem tiefsten und ursprünglichsten Sein ‚für den anderen' (vgl. 1 Kor 11,9) da ist" (Nr. 6). Mit dieser Aussage bezieht sich Benedikt auf Gottes dreieinige Natur, die die göttliche Existenz an sich als relational offenbart. Im weiteren Verlauf des Schreibens wird diese Beziehungsdimension an der Metapher von Braut und Bräutigam ausführlicher dargestellt. „Gott gibt sich als Bräutigam zu erkennen, der Israel, seine Braut, liebt." (Nr. 9) Maria „umfasst und verwandelt [...] als Frau das Brautsein des Volkes Israel, das auf den Tag seines Heils wartet" (Nr. 10), und „im Mannsein des Sohnes" ist zu erkennen, „wie Jesus in seiner Person all das aufnimmt, was der alttestamentliche Symbolismus auf die Liebe Gottes zu seinem Volk angewandt hatte" (Nr. 10). Diese Bilder, so erfahren wir, sind „viel mehr als bloße Metaphern" (Nr. 9).

In den nächsten Abschnitten über die „fraulichen Werte im Leben der Gesellschaft" bzw. „im Leben der Kirche" orientiert sich Benedikt mit seiner Beschreibung des „Genius der Frau" (Nr. 13) erneut an seinem Vorgänger. Frauen sind dazu bestimmt, „in der Familie [...] gegenwärtig" zu sein, wo Mitglieder der Gesellschaft lernen, zu anderen in Beziehung zu treten. Maria wird in ihren „Haltungen des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung" (Nr. 16) als das Vorbild der Weiblichkeit ausgewiesen. Kurz: „Die Frauen sind berufen, unersetzliche Vorbilder und Zeugen dafür zu sein, wie die Kirche als Braut mit Liebe auf die Liebe des Bräutigams antworten muss."

(Nr. 16) Zwar sind diese Qualitäten in allen Menschen angelegt, jedoch „zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt" (Nr. 16).

Die zentrale anthropologische Kategorie, die Benedikt verwendet, verdient Beachtung: Er bedient sich der in den alten kanaanitischen Religionen gebräuchlichen Metapher von Braut und Bräutigam, die die Propheten benutzten, um den vertraulichen und verantwortungsvollen Charakter der Beziehung zwischen Gott und Mensch hervorzuheben, mit der der Apostel Paulus das Verhältnis Christi zur Kirche beschreibt und die von frommen Männern und Frauen des Mittelalters weiterentwickelt wurde, um ihre Vertrautheit mit Gott zu veranschaulichen. Doch ihr Gebrauch suggeriert, dass sich in den ehelichen Beziehungen über Jahrhunderte nichts geändert hat.

In Anlehnung an Lonergans Kategorien lässt sich die Zeit und Raum übergreifende Metapher von Braut und Bräutigam als „klassizistisch" beschreiben. Diese Sprache wird ebenso für Gott wie für die Menschheit benutzt: Gott und Menschheit werden in „zeitlosen" Begriffen beschrieben, die sich nicht verändern. Wenn man also diese Begriffe hinterfragt, hinterfragt man die Art und Weise, „wie die Dinge sind". Und der Feminismus, wie Benedikt ihn sieht, trägt nichts zum Verständnis der Natur von Männern und Frauen bei. Die feministische Antwort auf die „Missbräuche der Macht" (mit dieser Formulierung kommt Benedikt einer Anerkennung der Existenz des Sexismus noch am nächsten) ist eine „Strategie des Strebens nach Macht" und die Negation der Unterschiede zwischen den Geschlechtern - Antworten, die, wie er es sieht, nicht nur das zeitlose Verständnis der menschlichen Natur untergraben, sondern die Probleme sogar noch verschärfen.

Benedikt sieht in den Frauen die Antwort auf die erste „Einsamkeit" des Menschen und betrachtet sie damit als grundsätzlich auf andere bezogen. Ihre „Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten" bewahrt die Frauen vor jenem Abstraktionsdrang, der für die Gesellschaft „tödlich" sein kann (Nr. 13). Frauen, und das ist das Wichtigste für ihn, sind im Wesentlichen zu allen Zeiten und an allen Orten dieselben. Frauen besitzen eine einzigartige menschliche Natur, die sich von der des Mannes unterscheidet und sie zugleich vervollständigt. Dies ist eine essentialistische Sicht der Geschlechterunterschiede, das heißt, Mannsein und Frausein wird als gottgegebene und unveränderliche essentielle Qualität betrachtet.

II.

Simone de Beauvoir schreibt in ihrem Klassiker *Das andere Geschlecht*: „Wir werden nicht als Frauen geboren, sondern dazu gemacht"[3]. Obwohl sie in vielen Punkten nicht einer Meinung sind, stimmen weltliche und religiöse zeitgenössische Feministinnen darin überein, dass zeitlose Kategorien der Geschlechterverschiedenheit, wie Benedikt und Johannes Paul II. sie verwenden, ihrerseits

wieder Produkte sozialer und historischer Konstruktionen der Realität sind. Die feministischen-theologischen Sichtweisen versuchen, eine (mit Lonergan gesprochen) „geschichtsbewusste" Wahrnehmung der Realität vorzulegen, in der Kontext und Entwicklung eine zentrale Rolle spielen. In der Frühphase der feministischen Bewegung hatten manche Theorien die „weibliche Erfahrung" als allgemeingültigen und auf alle Frauen übertragbaren Begriff herausgestellt. Als Reaktion darauf argumentierten andere, dass weibliche Erfahrungen mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufwiesen, mit anderen Worten: dass auch Faktoren wie Rasse, Klasse, Geographie und Kultur in die Überlegungen darüber einbezogen werden müssten, was es bedeutet, „Frau zu sein". Zwar gibt es gewisse biologische Bedingungen, die allen Frauen gemeinsam sind, doch die Art und Weise, wie diese Bedingungen erfahren werden, ist von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort unterschiedlich.[4]

Die Vielfalt der feministischen Zugangsweisen zur theologischen Anthropologie im frühen 21. Jahrhundert mag verwirrend sein. Während einige Feministinnen einen „weiblichen Weg der Erkenntnis"[5] postulieren und andere die Ansicht vertreten, dass die einzigen Unterschiede zwischen den Geschlechtern in „reproduktiven Rollenspezialisierungen"[6] zu finden seien, besteht, wie ich glaube, eine weitgehende Übereinstimmung darin, dass die Definition des Frauseins grundsätzlich Sache der Frauen ist. Eine frühe feministische Theologin schreibt: „Frauengeschichten sind nicht erzählt worden. Und ohne Geschichten gibt es keine Artikulation von Erfahrung."[7] Der Prozess, den Paolo Freire als „Bewusstmachung" *(conscientização)*[8] beschreibt, ist nötig, damit Frauen artikulieren können, wer sie sind. Ohne ein solches Bewusstsein lassen die Frauen es zu, dass sie gänzlich von Männern definiert werden.

Meiner Ansicht nach ist es jedoch nicht erforderlich, die auf Frauen, Männer oder die gesamte Menschheit anwendbaren allgemeingültigen Kategorien ausnahmslos abzuschaffen. Martha C. Nussbaum hat darauf hingewiesen, dass die universalen Begriffe des Menschlichen zwar „auf arrogante Weise insular" und voreingenommen gewesen sind und Unterschiede der Kulturen und Lebensarten vorsätzlich außer Acht gelassen haben, dass aber „nichts davon beweist, dass alle derartigen Konzeptionen verfehlt sein müssen"[9]. Eine Anzahl zeitgenössischer feministischer römisch-katholischer Ethikerinnen, darunter Lisa Sowle Cahill und Cristina Traina, haben sich für einen „realistischen" Zugang zur menschlichen Natur ausgesprochen, der sowohl das „Gegebene" als auch das „Historische" in Betracht zieht.[10] Solche Konzeptionen der „weiblichen Natur" versuchen, das, was den Frauen gemeinsam ist (physiologische Erfahrungen wie Menstruation, Geburt, Laktation, Menopause; die Erfahrungen der Fürsorge für Kinder und Familie), ebenso zu berücksichtigen wie die Unterschiede in ihrer sozialen und historischen Positionierung. Diese Konzepte werden mit großer Aufmerksamkeit für das entwickelt, was Frauen selbst über ihre Erfahrungen berichten.

Benedikts Auffassung, dass die „weibliche Natur" stärker beziehungsbestimmt ist als die der Männer, ist in einem Kontext entstanden, in dem Frauen von

Männern definiert worden sind und noch immer definiert werden. Wenn Frauen in erster Linie als diejenigen betrachtet werden, die „zuhören" und „warten", dann geht die weibliche Wirkkraft verloren. Denn wenn sie in ihrer Fähigkeit, sich selbst zu definieren, nicht bestärkt und ermutigt werden, dann sind Frauen tatsächlich nicht im vollen und normativen Sinne menschlich. In den vergangenen vierzig Jahren haben Frauen auf der ganzen Welt zu einem neuen Bewusstsein ihrer selbst gefunden, und dieses Bewusstsein artikuliert sich in Formen, die sowohl die Unterschiedlichkeit weiblicher Stimmen als auch die Gemeinsamkeit ihrer Belange widerspiegelt. Frauen in der „Ersten Welt" haben erkannt, dass ihre Erfahrungen von ihrem eigenen sozialen Kontext geprägt sind, und sie haben gelernt (und lernen noch), dass sie auf die Stimmen von Frauen in anderen Kontexten - vor allem der „Zwei-Drittel-Welt" - hören müssen. Allen diesen Frauen gemeinsam aber ist das Bedürfnis nach einer Stimme sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche.

III.

Die Fähigkeit der Amtskirche, auf die Stimmen der Frauen zu hören, wurde im Verlauf des Prozesses auf die Probe gestellt, den die Bischöfe der Vereinigten Staaten zwischen 1984 und 1992 in Gang setzten, als die vier Fassungen ihrer Hirtenbriefe zu Frauenfragen konzipiert und entworfen wurden.[11] Nach den Pastoralbriefen zu Krieg und Frieden und zur Wirtschaft entschieden sich die Bischöfe zu einer Zeit, als die Frauenfragen im Blickpunkt des nationalen Interesses standen, ihre Aufmerksamkeit den Belangen der Frauen zuzuwenden.[12] Vor allem in der Konstitution *Gaudium et spes* hatte das II. Vaticanum den Klerus und die Laien in der Kirche gedrängt, sich stärker an der Arbeit der Kirche zu beteiligen, und dabei auf das je unterschiedliche Fachwissen beider Gruppen hingewiesen. Infolgedessen waren für die Hirtenbriefe über Krieg und Frieden Experten für militärische Fragen und Friedensbemühungen hinzugezogen worden, und für den Hirtenbrief über wirtschaftliche Gerechtigkeit hatte man den Rat von Wirtschaftswissenschaftlern eingeholt. Zwischen 1985 und 1988 wurden überall in den Vereinigten Staaten Frauen dazu eingeladen, auf „Anhörungen", die von den betreffenden Diözesen veranstaltet wurden, über ihre Anliegen zu sprechen. Die Ergebnisse dieser Anhörungen wurden dem für die Abfassung des Briefes zuständigen Komitee übermittelt. Der erste Entwurf, „Partners in the Mystery of Redemption" („Partner im Geheimnis der Erlösung") gilt weithin als die kraftvollste der insgesamt vier Fassungen. In diesem Brief wurden die Frauen

Die Autorin

Susan Ross ist Professorin der Theologie an der Loyola-Universität in Chicago und Autorin von „Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology" (New York 1998) sowie zahlreicher Aufsätze und Buchbeiträge über Frauen, Geschlecht, Verkörperung und Sakramentalität. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@wpo.it.luc.edu.

wörtlich zitiert. Ein Großteil des Dokuments bestand aus Abschnitten mit dem Titel „Voices of Affirmation" (Stimmen der Bestätigung) und „Voices of Alienation" (Stimmen der Entfremdung), und Frauen überall in den Vereinigten Staaten fühlten sich in ihren Belangen gut vertreten.

Die erste Fassung des Briefs erschien im April 1988. Im August desselben Jahres wurde die Enzyklika *Mulieris Dignitatem* („Über die Würde der Frau") Johannes Pauls II. veröffentlicht. Spätere Entwürfe des Hirtenbriefs strichen die Frauenzitate aus dem Text, bis dieser schließlich die offizielle Position des Vatikans zur „weiblichen Natur" wiedergab. Am Ende verfehlte der Hirtenbrief die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit und wurde abgelehnt. Joseph L. Imesch, Bischof von Joliet, Illinois, und Vorsitzender des Bischofskomitees, fragte enttäuscht: „Können Bischöfe in einem Dokument nicht ebensogut Lernende wie Lehrende sein? [...] Können nicht berechtigte Anliegen zum Ausdruck gebracht werden, ohne dass darauf direkt eine autoritäre Antwort gegeben wird?"[13]

Die Bemühungen der amerikanischen Bischöfe, auf die Stimmen der Frauen zu hören und die Belange der Frauen zu berücksichtigen, wurden vom Vatikan ebensowenig ermutigt wie der von ihnen in Gang gesetzte Prozess der Konsultation weltlicher Experten insbesondere in Fragen zur menschlichen Natur. Einer meiner Kollegen an einer anderen Universität hat eine Anekdote erlebt, die diesen Punkt veranschaulicht. Während der Zeit, als die Bischöfe der Vereinigten Staaten sich wegen der Erfüllung des kirchlichen Lehrauftrags mit katholischen Theologen trafen, die an katholischen Colleges und Universitäten lehrten, erzählte ein Professor für Moraltheologie an einer großen katholischen Universität von seinem Verständnis des Unterrichtens. Er sagte zu seinem Bischof, dass er, wenn er mit seinen Studenten über so drängende moralische Fragen wie die Todesstrafe, Abtreibung und Euthanasie spreche, darauf achte, diese Themen in ihren sozialen und historischen Kontext einzubetten. Daraufhin antwortete der Bischof: „Lebensfragen haben keinen Kontext."

Ein solcher Absolutismus in moralischen Fragen hallt auch in der lehramtlichen Annäherung an die theologische Anthropologie wider. Frauenthemen haben scheinbar auch keinen Kontext. Doch das Fehlen eines solchen Kontexts trägt im Hinblick auf diese Themen zu einer immer stärkeren Polarisierung bei. Es ist natürlich klar, dass der Kontext allein in Fragen, die die menschliche Natur und moralische Entscheidungsfindung betreffen, nicht ausschlaggebend sein kann. Doch es ist ebenso klar, dass der Kontext im Prozess der Formulierung theologischer Ideen eine bedeutende Rolle spielt.

In der essentialistischen theologischen Anthropologie Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. werden Frauen als diejenigen betrachtet, die antworten, zuhören, warten. Dies gilt für alle Menschen in ihrer Beziehung zu Gott, doch in besonderer Weise gilt es für die Frauen. Dieses Frauenbild hat beunruhigende Implikationen: Gott ist eher männlich als weiblich, Frauen sind nicht darauf ausgerichtet, die Initiative zu ergreifen und aktiv zu werden, ja, es ist sogar möglich, dass, wie Janet Soskice in diesem Heft schreibt, den Frauen die volle Gottesebenbildlichkeit abgesprochen wird. Doch dieses Frauenbild ist noch in anderer Hinsicht

beunruhigend. Wenn den Laien in Bezug auf den Klerus die weibliche Rolle zugeteilt wird, so dass der Klerus und die Bischöfe keine Weisheit von Seiten der Frauen und der männlichen Laien empfangen können, dann steht es dem Geist nicht frei, zu wirken, wo er will.

Die dynamische Struktur des im geschichtlichen Sinne Menschlichen, wie Lonergan es beschreibt, impliziert Fortschritt, Niedergang und Erlösung. Fortschritt, schreibt Lonergan, „resultiert aus der natürlichen Entwicklung menschlicher Intelligenz"; Niedergang „blockiert die Einsichten, die in konkreten Situationen erforderlich sind. Die Folge ist eine unkluge Politik und ungeschicktes Handeln". Erlösung wird „von Glauben, Hoffnung und Liebe bewirkt".[14] Lonergan schrieb diesen Artikel als Reaktion auf die Bitte um „eine theologische Einschätzung darüber, wie eine Gemeinschaft der Liebe sich einstellt und ausrichtet, um auf wirkungsvolle Weise ihre Sendung zu erfüllen und Zeugnis abzulegen"[15]. In einer Zeit, da Frauen mehr als je zuvor in die Sendung und das Zeugnis der Kirche miteinbezogen sind, hege ich persönlich die Hoffnung, dass die Stimmen und die Initiative von Frauen nicht nur in der kirchlichen Anthropologie, sondern auch in ihrer auf die Welt bezogenen Sendung die gebührende Anerkennung und Gewichtung erfahren.

[1] Bernard J.F. Lonergan, *The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness,* in: William F. J. Ryan/Bernard Tyrrell (Hg.), A Second Collection, Philadelphia 1974, 1-9. Die weiteren Verweise auf diesen Artikel finden sich direkt im Text.

[2] *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt,* 31. Mai 2004. Die weiteren Verweise auf dieses Dokument finden sich mit der in Klammern angegebenen Absatznummer im Text.

[3] Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht,* Hamburg 1951.

[4] Vgl. z.B. Sheila Greeve Davaneys Kritik der „weiblichen Erfahrung": *Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations,* in: Paula M. Cooey/Sharon A. Farmer/Mary Ellen Ross (Hg.), Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values, San Francisco 1987, 79-95; eine Reaktion darauf findet sich bei Carol P. Christ, *Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method,* in: Journal of Feminist Studies in Religion 5 (Frühjahr 1989), 7-15.

[5] Vgl. Mary Belenky u.a., *Womens Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind,* New York 1986.

[6] Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology,* Boston 1983, 111.

[7] Carol P. Christ, *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest,* Boston 1980, 1.

[8] Paolo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten,* Reinbek 1973, 14 u.ö.

[9] Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice,* New York/Oxford 1999, 39.

[10] Vgl. Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics,* New York 1996, und Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas,* Washington, D.C. 1999.

[11] Eine chronologische Übersicht über diesen Prozess findet sich bei Camilla J. Kari, *The Pastoral that Wasn't,* in: Public Witness: The Pastoral Letters of the American Catholic Bishops, Collegeville, MN 2004.

[12] *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (1983) und *Economic Justice for All* (1986); die nationale Debatte über die Ratifizierung des Gleichberechtigungsartikels („Equal Rights Amendment") war in den frühen 1980ern in vollem Gange.

[13] Kari, aaO., 140.

[14] Lonergan, aaO., 7-8.

[15] Lonergan, aaO., 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ecclesia ab Abel

Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Luiz Carlos Susin

In welchem Verhältnis die biblische Gestalt des Abel und die „Armen" zueinander stehen, ist genauer zu erläutern, so wie man auch noch einmal klären muss, was man unter „arm" zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts versteht. Vor allem tut eine historische Erinnerung an das Verhältnis zwischen der Kirche und den Armen not. Dieses Verhältnis umfasste verschiedene Ebenen; auf fast allen geriet man auf Irrwege, und heute scheint diesbezüglich Verlegenheit und Verblüffung zu herrschen: Wie wird sich dieses Verhältnis in Zukunft gestalten?

I. Die Konvergenzbewegung auf die Armen hin und die aktuelle Abwendung von ihnen

Es gehörte zu den Zeichen der Zeit während des Konzils und danach, dass zahlreiche, von den Gründen und Methoden her sehr unterschiedliche eingeschlagene Wege auf die immer zentralere Bedeutung des Volkes zuliefen: die Wege der Laien innerhalb der Kirche, des Proletariats im Sozialismus, der Basis in allen sozialen Bewegungen und schließlich des Armen innerhalb einer sich am Evangelium orientierenden Mystik. Handelte es sich hierbei um eine Strategie, um Populismus oder einfach um eine Romantik des Evangeliums? Obwohl dieser Beitrag vom lateinamerikanischen Kontext ausgeht, versucht er einer Konvergenzbewegung in verschiedenen Teilen der Welt gerecht zu werden, die in manchem einer Verschwörung ähnelte und viel an Überzeugung, Energie, Großzügigkeit und Leiden bis hin zu Todesopfern umfasste.

Wir möchten mit der „Atmosphäre des Konzils" beginnen, wie sie in der Korrespondenz Bischof Hélder Câmaras, einer der zentralen Gestalten dieser Konvergenzbewegung, beschrieben wird. Wenn er die Treffen und die inhaltlichen Vorschläge einiger Kardinäle und Bischöfe aus verschiedenen Kontinenten schildert, dann bezeichnet er dies mit Genugtuung als „Komplott" (sic!) für die Sache der Armen und die Haltung der Einfachheit, die die Kirche ihnen gegenüber künftig an den Tag legen müsse.[1] Denn neben den beiden Zielen, die Johannes XXIII. mit dem Konzil verband - dem *aggiornamento* und der Ökumene -, ging es ihm darum, dass eine Kirche in Einfachheit entsteht, in der sich die Armen „zu Hause" fühlen - das ist mehr als das Ziel, effektiv für die Armen und die „unterentwickelten" Völker zu arbeiten.[2]

Am letzten Tag der letzten Konzilsversammlung wurde ein Dokument approbiert, in dem etwas sehr Bescheidenes erreicht wurde, was zunächst in verstreuten Einzelaussagen und erst im zweiten Teil des Gesamttextes deutlich wurde. Die Rede ist von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes.* Doch die Kirche legt sehr großen Wert auf die Reihenfolge der einzelnen Aussagen und bringt deshalb im ersten Satz des Dokumentes dessen Gesamtbedeutung zum Ausdruck. Mit der Einleitung wurde deshalb ein großer „Sieg" errungen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, *besonders der Armen und Bedrängten aller Art,* sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1). Die Gefahr bestand nun darin, dass man im Allgemeinen stecken bliebe und die Bedeutung des *praesertim* (besonders), der zentrale Stellenwert der Armen und Leidenden, in Vergessenheit geriete. Die Fakten schienen immer mehr dafür zu sprechen.[3]

Schon vor dem Konzil, mit dem kräftigen und immer stärkeren Aufleben der Katholischen Aktion nach dem Zweiten Weltkrieg, mit der Erfahrung der Arbeiterpriester und eines Pater Lebret und mit dem Prozess der Entkolonialisierung in Afrika und Asien, machte sich die Überzeugung bemerkbar, die immer mehr um sich griff: dass die Kirche ihren „gesellschaftlichen Standort" wechseln müsse. Die Speerspitze dieser neuen Ortsbestimmung bildete Lateinamerika - ein Kontinent, für den in den sechziger Jahren gesellschaftlich gebündelte und revolutionäre Bestrebungen nach Veränderungen kennzeichnend waren.

Lateinamerika war zusammen mit einigen Regionen Afrikas und Asiens zum Laboratorium des Marxismus geworden.[4] Von der US-Regierung unterstützte Militärdiktaturen reagierten darauf mit Unterdrückung, Folter und Ermordung von revolutionären Gruppen. Dies wurde zur Bewährungsprobe für die Ortskirchen und Bischofskonferenzen, die sich - einige sehr zögerlich bis überhaupt nicht, andere dagegen mutiger - unter der Führung von „prophetischen" Bischöfen und engagierten Priestern - zur klaren Stellungnahme verpflichteten. Auch sozial engagierte Christen wurden um ihres Glaubens willen diffamiert, verfolgt und ermordet.

Indessen kam es zur gegenseitigen Annäherung christlicher und marxistischer Gruppen, um einander kennen zu lernen und gelegentlich die Kräfte im Engagement für die Veränderung des Kontinents zu bündeln. Es bildeten sich unter-

schiedliche Haltungen heraus: akademische Beschäftigung, eine kritische Annäherung, eine strategische Zusammenarbeit bis hin zu einer Absorptionsbewegung, in deren Verlauf Christen zu Marxisten wurden. Wie spätere Forschungen zeigen, gab es allgemein gesprochen so etwas wie eine „selektive Annäherung" in einigen Aspekten, wie zum Beispiel in der Analyse und dem Verständnis von Gesellschaft. Die „Dependenztheorie", wie sie in dieser Zeit von lateinamerikanischen Soziologen entwickelt wurde, verstärkte eine solche Gesellschaftsanalyse. Was jedoch die Rolle der Religion und die praktischen Methoden betraf, gab es einige Versuche des Dialogs und der Zusammenarbeit, doch in der Regel Distanz und Kritik. Von Ferne betrachtet, von einem bloß akademischen Standpunkt fern allen praktischen Engagements aus, vermischte sich dies alles zu pauschalen Urteilen.[5] Inmitten dieses Prozesses fand im Jahr 1968 die große II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (Kolumbien) statt.

Die Rede Pauls VI. in Medellín war - trotz aller kritischen Ermahnungen - ein mutiger Impuls für ein Engagement im Hinblick auf die Situation des lateinamerikanischen Volkes. Seine Haltung kann mit den Worten seiner Rede zusammenfassend beschrieben werden, die in die Einleitung des Schlussdokumentes Eingang fanden. Der Papst hatte seinerseits die Worte aus seiner Schlussansprache des II. Vaticanums angesichts der an diesem letzten Tag approbierten Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufgegriffen. Daraus zitiert nun die Botschaft von Medellín: „Sie (die Kirche) ist nicht ‚vom Weg abgekommen', sondern sie hat sich dem Menschen ‚zugewandt', in dem Bewusstsein, dass, ‚um Gott zu kennen, es notwendig ist, den Menschen zu kennen'."[6] Das Dokument zieht sehr anschaulich den Vergleich zwischen der Geschichte des lateinamerikanischen Volkes mit Israel beim Auszug aus Ägypten und behandelt in erster Linie die Verwirklichung der Liebe in Gestalt der Gerechtigkeit. Ohne Rücksicht auf einen klerikalen Sprachgebrauch ist das Dokument ein klarer Aufruf zum Handeln, zum Dienst, zur Aufrichtigkeit und - um Bischof Eugenio Sales zu zitieren - zur Fähigkeit nicht nur zum Wort, sondern auch zur Tat und zum Opfer in so dramatischen Zeiten.[7] Vom Tod des Priesters Camilo Torres, der in Kolumbien als Mitglied der Guerilla starb, über den Tod von Bischof Romero, der vergewaltigten US-amerikanischen Ordensschwestern bis hin zum Tod der Jesuiten in San Salvador als Propheten einer christlich-pazifistischen, solidarischen und mutigen Grundhaltung lässt sich ein dramatischer Leidensweg mit vielen Toten *propter odium iustitiae* (aufgrund des Hasses der Gerechtigkeit; Anm. d. Ü.) nachzeichnen.[8]

Medellín inspirierte und ermutigte die kirchlichen Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung. Während man vorher eine Theologie der Entwicklung und zuweilen auch eine Theologie der Revolution erprobt hatte, wurde nun die „Befreiung" als biblische und gesellschaftliche Kategorie in ihren unterschiedlichen Bedeutungsebenen zum zentralen Begriff einer Theologie von den Armen her. Die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* lud die Ordensleute als die wichtigste missionarische Kraft des Kontinents dazu ein, zur „Avantgarde" zu werden. Dieses Wort wurde bis hin zum radikalen Sich-Einlassen auf die Lebenswirklichkeit der

Armen mitten unter ihnen ernst genommen. Es entstand auch eine ökumenische Annäherung, die ihren Ausgangspunkt bei den Erfahrungen des sozialen Kampfes des Volkes nahm und erst danach in Studium und Reflexion mündete.[9] Die Ökumene begann mit einer „Ökumene im Kleinen" an der Basis und nahm in ihrer Methode den komplizierten interreligiösen Dialog in Zeiten des Synkretismus vorweg. In einer „befreienden" Pastoral und Theologie kam es zur Aufwertung der Volksreligiosität, des gemeinschaftlichen Lebens mit seinen unterschiedlichen ethnischen Wurzeln, des Wortes des Volkes selbst, einer Bibelpastoral, die die Erfahrung des Volkes mit dem Wort Gottes verknüpfte - und all dies führte zu einer entschiedenen ekklesiologischen Aussage: *Das arme Volk ist das Subjekt in Kirche und Gesellschaft.* Es ist nicht mehr das Objekt von Hilfe und Trost, sondern „Subjekt" und kollektiv Handelnder. Nur so - ausgehend von einem neuen Verhältnis untereinander - ließe sich eine echte Veränderung bewerkstelligen. Dabei handelt es sich nicht um das Proletariat im marxistischen Sinne, sondern schlicht um den Armen, um das Volk, das in seiner großen Mehrheit zugleich arm und christlich ist. Seine fordernde Kraft konzentriert sich nicht auf die Fabrik, ja nicht einmal in erster Linie auf die Politik, sondern auf die christliche Gemeinde.

Die Theologie verstand sich selbst als „zweiten Akt", der seinen Ausgang bei den Armen und ihrem vom Wort Gottes erleuchteten Leben nimmt. Die historische Kraft der Armen hat ihre Basis nicht im Marxismus, sondern im Evangelium. Es handelt sich um die „Torheit des Evangeliums" (1 Kor 1,17-31) von der Offenbarung Christi, des Gottes, der sich mit den kleinen Leuten identifiziert. „Gott mit dunkler Hautfarbe, mit frohem und leidendem Gesicht, mit den Händen eines Arbeiters", heißt es in einem Lied aus Nicaragua. In den reichen Industrieländern griffen viele Institutionen, die Entwicklungsprojekte in der Dritten Welt unterstützen, sowie auch viele TheologInnen diese neue Theologie mit lebhaftem Interesse auf. TheologInnen aus anderen Kontinenten der Dritten Welt schlugen ihre eigenen originellen Wege ein, vor allem mit einem Focus auf der Kultur, und sie machten sich dabei einige Prinzipien der Befreiungstheologie zueigen. Prägend für diese beginnende Mundialisierung der Theologie war EATWOT, die ökumenische Vereinigung von TheologInnen der Dritten Welt.

Elf Jahre später, bei der III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (Mexiko), bestätigte man - inmitten eines heftigen Kampfes

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 über „Almosen, Fasten und Gebet" in Heft 2/2005. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171 – 91520-100, Porto Alegre/RS, Brasilien; E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

um Begriffe - die „klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen" (Puebla 1134). Das Adjektiv „parteiisch", das in den vorangegangenen Debatten eine Rolle spielte, wurde durch „vorrangig" ersetzt, um deutlich zu machen, dass die Option für die Armen nicht im ausschließenden Sinne zu verstehen sei - was niemand so verstanden haben wollte. In Wahrheit sollte „parteiisch" konkret und im Sinne der dialektischen Methode verstanden werden. In diesem Sinne ist der Begriff, ausgehend von den Ausgeschlossenen, tatsächlich inklusiv. Und schließlich gelangte man wider allerlei Verdächtigungen zur sorgfältig abgewogenen Formel von der „evangeliumsgemäßen vorrangigen Option für die Armen". Doch das mühevolle Ringen um eine ausgefeilte Formulierung vollzog sich inmitten einer Rückzugs- und Zerstreuungsbewegung, deren Anzeichen bereits sichtbar wurden. Bei der Versammlung von Santo Domingo (IV. Generalversammlung, 1992) wurde das Wort „arm" unter allerlei anderen Sorgen begraben, und im Dokument der Synode für Amerika fehlt es ganz. Der Arme ist als kirchliches Subjekt und privilegierter theologischer bzw. christologischer Ort aus den großen bischöflichen Dokumenten verschwunden, die den Weg der lateinamerikanischen Kirche prägten. Wo bleibt das *prasertim* von *Gaudium et spes*? Wo ist nun Medellín mit seinem *Dolor et spes*? Was ist passiert? Der Verlust dessen, was dereinst eine großartige Konvergenzbewegung ausmachte, hat seinerseits verschiedene Ursachen.

Zunächst gab es im positiven Sinne einen Grund, der sich aus der Sache selbst ergibt und von den Armen selbst herrührt. Als „Subjekt" kann sich und lässt sich der Arme faktisch nicht einfach als „arm" behandeln, denn diese Kategorie meint einen Mangel und Negativität vom gesellschaftlichen Standpunkt aus betrachtet. Er ist ethnisches, kulturelles und religiöses Subjekt mit all dem Reichtum, den das beinhaltet. Aus dieser Haltung entstanden - in Lateinamerika nochmals gefördert durch das Gedenken an 500 Jahre christlicher Präsenz auf dem Kontinent - die indianischen und afroamerikanischen Theologien. Auf diesem Weg waren Theologien aus Afrika und Asien schon weiter vorangeschritten und halfen Lateinamerika weiter. Die Komplexität der ethnischen und kulturellen Traditionen - der Religion als Seele der Kultur und der Kultur als Ausdruck der Religion - führt zu schmerzlichen Entscheidungen im Hinblick auf die - mögliche oder nicht mögliche - Inkulturation des Evangeliums und notwendigerweise im Hinblick auf ein neues Christentum oder „Postchristentum". Aber die Unterdrückten, die sich nach Befreiung sehnen, sind nicht nur arm, sondern es sind auch Frauen, und daraus entwickelte sich die feministische Theologie der Befreiung. Die Dekonstruktion eines patriarchalischen oder *kyriarchalischen* Christentums führt ebenfalls zu schmerzlichen Entscheidungen hinsichtlich neuer Verhältnisbestimmungen innerhalb eines neuen Christentums - oder man schlägt auch den Weg in Richtung eines Postchristentums ein. Und der Schrei rührt nicht nur von den Armen, sondern auch von der Erde her, was in einer Öko-Theologie der Befreiung reflektiert wird. Die Kritik an den Formen der Herrschaft über die Erde[10], an der Technokratie und am Konsumismus verbindet sich mit der Dekonstruktion der historischen Komplizenschaft des Christentums mit einer Herme-

neutik des Herrschens und führt zu - erst anfanghaft sichtbaren - Entscheidungen im Hinblick auf ein alternatives, öko-religiöses Leben. All diese Verzweigungen bedurften und bedürfen weiterhin neuer philosophischer, anthropologischer und auch religiöser Bezugssysteme jenseits der eigenen Quellen der christlichen Theologie.

An zweiter Stelle ist der Niedergang der sozialistischen politischen Systeme und der sozialistischen Experimente in der Region selbst aufgrund innerer Ursachen zu nennen, die man in den Axiomen zusammenfassen kann, dass der Zweck (mehr Gleichheit zu erreichen) die Mittel (die Einschränkungen der Freiheit) heiligt. Dazu kamen aber die ständige Gewaltausübung und Einmischung von außen, vor allem von Seiten einiger US-amerikanischer Regierungen, die in unterschiedlicher Weise die reaktionärsten und blutrünstigsten Kräfte unter den lateinamerikanischen Eliten unterstützten. Der offensichtliche Triumph der neoliberalen Ideologie, die für sich den Status des einzigen Denkens beansprucht und schrittweise die Tore für einen grenzenlosen Markt öffnet, der Machtverlust der Staaten und staatlicher Daseinsfürsorge, das Zurückdrängen öffentlicher Räume und Institutionen, der schlechte Ruf politischen Handelns, die Unfähigkeit des Marktes, für Arbeit zu sorgen - all dies lähmte die Kraft von Initiativen des Volkes und lieferte selbst die Träume der Wehrlosigkeit aus. Die Utopie einer anderen Welt schien aus der Geschichte zu verschwinden. Innerhalb der Kirche verloren die Bischöfe, Theologen und Ordensleute, die sich in prophetischem Sinne gesellschaftlich engagierten, an Autorität und Ansehen. Bezeichnend waren die Neubesetzungen von Bischofsstühlen, die Maßregelungen der lateinamerikanischen Religiosenkonföderation und die Instruktionen der Glaubenskongregation. Und der Glaube an das Reich Gottes im Volk wurde immer fundamentalistischer im Sinne einer dualistischen und apokalyptischen Gegnerschaft zur Welt.

Seither wird die Welt in immer rasanterem Tempo gleichgeschaltet. Sebastião Salgado hat dies eindrucksvoll gezeigt, indem er die Elendsgürtel der Riesenstädte dieser Welt photographierte. Sie gleichen alle einander in ihrem Chaos. Kinshasa, Rio de Janeiro, Manila gleichen sich in ihren riesigen Slums einander an, in derselben Unterschiedslosigkeit der Armut und des Chaos. Während die Armen darum kämpfen, Subjekte zu werden, und von Schönheit und Brot träumen, zwingt sie die globalisierte Wirklichkeit dazu, Masse ohne Namen und Gesicht zu werden. Die Kategorie der „Masse", die noch unter der des Volkes steht, kehrt mit dem Namen Abel zurück.

II. Die Rückkehr Abels

In den Wirren dieser Zeit, in die die Reste einer überkommenen Dritten Welt gestürzt wurden, haben sich die katholische Kirche als Institution und das Volk als Masse im Meer der Bedrängnis voneinander entfernt - ich spreche vor dem Erfahrungshintergrund Brasiliens, dessen skandalöse Gegensätze möglicherweise sehr gut als Observatorium dienen können. Die Statistiken zeigen, dass hier

ein Übergang stattfindet von einem traditionellen barocken *Katholizismus* hin zu einem barocken *Christentum*, das zum Teil moderne Gestalt annimmt, zum anderen Teil aber paradoxerweise in der Schwebe der Unbestimmtheit und fundamentalistisch zugleich ist. Das koloniale barocke Lebensgefühl war imstande, unter dem Dach des Katholizismus die Gegensätze zu vereinen. Heute aber müsste eine gute Theorie zur Deutung der gesellschaftlichen und religiösen Situation möglicherweise die Gestalt einer Chaostheorie annehmen: Materie ohne Form, Materie im ursprünglichen Zustand - was an Platons Ausführungen zur Gewalt erinnert - oder entfesselte Energien und unter dem Einfluss spontaner und insgesamt machtvoller Gewaltausbrüche in Auflösung begriffene Strukturen. Oder auch ein Abgrund im biblischen Sinne, in dem das Leben zermalmt und der Tod in Aussicht gestellt wird. Doch gerade in dieser sintflutartigen Ambivalenz ist Brasilien auch die Region der schöpferischen Kraft im Kampf um das Leben. Chaos in Reinkultur ist praktisch unmöglich. Mitten im gesellschaftlichen und religiösen Chaos treiben Teile und Bruchstücke des Christentums, des Katholizismus zusammen mit Bruchstücken von Familienleben, Dienst am anderen, Verhaltensformen, Träumen und Sehnsüchten. Eine der beeindruckendsten Gestalten in den Städten, eine Leitfigur dieser Lebensbedingungen, ist in diesem Zusammenhang der Müllsammler: Er liest Bruchstücke auf, er recyclet, er schafft neuen Raum. Es ist dies die Notlage und zugleich die Schöpfung einer „informellen" Welt: Arbeit, Familie, Dienstleistungen. Auch das zählt für die Religion.

Der „Relativismus", „Individualismus" und „Pluralismus", die für die aktuelle Phase des modernen Wohlstands charakteristisch sind, verdanken sich der Tatsache, dass sich die Einzelnen im ästhetischen Ausleben ihrer gesellschaftlich garantierten Freiheiten über die Institutionen erheben. In diesem Chaos jedoch, in das diese Wohlstandskinder eintauchen und sogar ihr persönliches Profil verlieren, können sich die Armen an dergleichen Luxus nicht erfreuen. Sie werden von den Institutionen ihrer Identität beraubt, indem sie fortgeschwemmt und ausgegrenzt werden und keine „Zulassung" mehr bekommen. Ihr Relativismus besteht darin, wenigstens Bruchstücke zu erhaschen, ihr Pluralismus ist es, sich mit dem zu kleiden, was sie finden, ohne auf die Farbkombination zu achten. Hier gibt es die Sehnsucht nach Integration, die Sehnsucht, in Sicherheit und mit Stolz ein Merkmal institutioneller Anerkennung zu tragen. Doch die Masse hat in den Institutionen keinen Platz. Die Chaostheorie aber lehrt uns, dass es „Fraktale" gibt, die zu „Attraktoren" werden - etwas, was Augustinus mit Blick auf die Schwerkraft formuliert hat: *amor meus, pondus meus* (meine Liebe ist meine Schwerkraft). Es handelt sich um das Wunder des Notstands der Ordnung. Im Stadtgebiet von São Paulo wird schätzungsweise pro Tag eine Nichtregierungsorganisation erfunden, während in Rio de Janeiro jeden zweiten Tag eine neue Kirche gegründet wird. Viele verschwinden wieder, einige beginnen gut zu funktionieren. Die Bewohner einer Straße versammeln sich in einem Haus aus Pappkarton, verstreute Christen finden sich zusammen und bilden das Bruchstück einer Kirche. In einigen Randbezirken stößt man an jeder Ecke auf dieses Phänomen: „Kirche der Siebten Posaune der Geheimen Offenbarung", „Kirche

des festen Felsens" ... Hier ist es zwecklos, darauf zu bestehen, dass die katholische Kirche die einzige ist, die wirklich den Namen Kirche verdient. Es geht hier nicht um Lehrmeinungen und Worte. Nicht hinterfragbar ist die Erfahrung der Rettung aus dem Chaos in ein schwankendes Boot, das vollgestopft ist mit Resten von wiederverwertetem Christentum, geflickt mit Stücken anderer, schamanischer Herkunft, in wildem Nachahmungseifer und mit feurigen Worten. Hier vollzieht sich der Übergang zum Fundamentalismus, wie bei einem, der, nachdem er gegen das Wasser angekämpft hat, eine rettende Planke, oder besser noch: eine „Arche des Heils", gefunden hat. Warum sollte er sie verlassen? Nur um einiger klarer und deutlicher Ideen willen? Die Erfahrung des Heils beginnt nicht mit der Rechtgläubigkeit, mit der klaren Lehre, sondern mit der Anerkennung der Würde, mit dem geschenkten Vertrauen, mit der gewährten Zuflucht. Das „ewige Leben", nach dem der Schriftgelehrte fragt, ist das Mitleid unter den Ausgegrenzten, so etwas, von dem Jesus in der Geschichte von der Begegnung zwischen dem unreinen Samariter und dem wie tot am Wegrand Liegenden sprach. Mitleid unter denen, die sich in der Not gegenseitig aufnehmen, wie der in die Irre gegangene Sohn und der untröstliche Vater. Diese Erfahrungen und die Erfahrung Gottes durchdringen einander „perichoretisch", die verletzte Natur und die Überfülle der Gnade umfassen einander und finden Heil in der mitleidsvollen Begegnung; das ist wirkliche Frohe Botschaft für die Masse der Armen und der Geist, der über dem Chaos schwebt.

Nachdem man in der katholischen Kirche der massiven „Entkatholisierung" gewahr wurde, hat man nicht versucht, die Ursachen zu begreifen, man begann vielmehr, nach Schuldigen zu suchen. Man fand sie in der Betonung des Sozialen und Politischen der Pastoral und Theologie der Befreiung, in zu viel Engagement und zu wenig Spiritualität, in zu viel Herausforderung und zu wenig Trost, zu viel Politik und zu wenig Religion. Leiter von Basisgemeinden, Bischöfe und Theologen, die sich im Sinne der Befreiung engagierten, wurden unter Generalverdacht gestellt und verächtlich gemacht, es galt geradezu als obszön, in der Kirche von „Armen" zu reden. Die *Instruktion über einige Aspekte der Befreiungstheologie,* die 1984 von der Glaubenskongregation veröffentlicht wurde[11], wurde pauschal als Waffe benutzt, um das Originellste, was die lateinamerikanische Theologie hervorgebracht hat, zu delegitimieren, zum Schweigen zu bringen und „totzumachen" zu versuchen. Die unausgesprochene Losung lautete, sich strikt auf den Bereich des Religiösen im engeren Sinne zurückzuziehen.[12] Das Erschrecken vor dem Chaos spiegelt sich nun in der Furcht vor der Masse der Armen und vor dem Wort, das diese ans Licht bringt. Jetzt kommt es darauf an, mehr auf den Grund der Dinge zu gehen, die Befreiung nochmals von unten her zu fassen, wo uns möglicherweise nur noch die Theorie des Chaos und der darin verborgenen schöpferischen Kraft helfen können, die riesigen ausgegrenzten Randzonen der globalisierten Welt zu verstehen. Diese schöpferische Kraft zeigt sich beispielsweise in den sozialen Bewegungen jeglicher Art, von denen man in den Weltsozialforen einen ersten Eindruck gewinnen kann.

Die Massen verweisen uns auf die abwesende Nachkommenschaft Abels, dessen

Name für Zerbrechlichkeit und eine Leerstelle steht und dessen vergossenes Blut auf den Mauern und in den Flötengesängen der Nachkommenschaft Kains laut Anklage erhebt.[13] Oder ist etwa die mächtige und faszinierende Kultur, die dennoch nicht dazu taugt, „Hüter ihres Bruders" zu sein, nicht die Opfergabe Kains, des Vaters aller Städtebauer? Bringen nicht die Eroberung und die Macht als göttliche Kraft, wie sie mit dem Namen Kains verbunden sind, als umfassender Mythos den Lauf der Zivilisationen einschließlich der Moderne zum Ausdruck? Genau aus diesem Grund können die Institutionen dieser Kultur des Blutes Abels nicht gewahr werden, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Auch die Geschichte der Kirche konnte sich dem Widerspruch nicht entziehen, der in den Gestalten von Kain und Abel zum Ausdruck kommt. Man war in der Tat nicht so kühn, von einer Kainskirche zu sprechen, doch man sprach sehr wohl von einer *Eccclesia ab Abel iusto,* von einer Kirche Abels, des Gerechten, dessen Opfer im eucharistischen Hochgebet gewürdigt wird. Die Patristik, die den Zusammenhang zwischen Kirche und Abel herstellte, hatte die Masse der Gerechten vor Augen, die keine Aufnahme in die sichtbare Kirche gefunden hatten. Es gibt eine kirchliche *Universalität,* ein aufgrund seiner Abel-Existenz auserwähltes und gerechtes Volk, dessen Erfahrung im geopferten „Abel-Christus" selbst vorweggenommen ist, in dem sich die Opfer mit ihrem solidarischen Erlöser vereint finden. Diese Universalität ist kirchlicher Natur, auch wenn sie über die äußeren Begrenzungen der Kirche hinausreicht.[14] Sie erweist den Massen die Ehre, die sich unterhalb der Institutionen im Chaos befinden, wo sie sich abmühen und sterben. Wenn Kain seiner Berufung als Hüter seines Bruders nicht gerecht wurde, weil er göttliche Gewalt erlangen wollte - wie kann dann die Nachkommenschaft Kains erlöst werden, wenn nicht durch das Blut Abels, der allein schon aufgrund seines Namens zerbrechlich ist, *dessen Blut bei Gott ist, der sich in dieser Welt, die augenscheinlich den Stärksten gehört, mit Abel identifiziert?* Allein eine *Ecclesia ab Abel iusto* kann ekklesiologisch die unschuldige Masse ohne Zufluchtsort als wahrhaft universales Heilssakrament würdigen. Dies ist der theologische und ekklesiologische Ort, wo Gott sein wahrhaft dreifaltiges Antlitz und das Paradox des Heils in Zeiten der Globalisierung offenbart.[15]

[1] Dom Hélder Câmara erwähnt besonders oft die Namen Gerlier (Lyon), Suenens (Brüssel), Lercaro (Bologna), Mercier für Afrika und Larraín aus Chile. Seiner Korrespondenz zufolge war eine Reise nach Jerusalem „eingefädelt" worden, bei der die Bischöfe ihre Brustkreuze gegen schlichte Kreuze aus Holz eintauschen sollten - eine zukunftsweisende symbolische Geste. Eine Gruppe von Bischöfen verpflichtete sich dazu, ihre Bischofspalais zu verlassen und in schlichten Häusern wie das Volk selbst zu leben. Dom Hélder Câmara hat diese Verpflichtung nach dem Konzil tatsächlich eingelöst und bis zu seinem Tod durchgehalten. Das Gerücht über diese „Verschwörung" wurde auch Papst Johannes XXIII., Kardinal Montini und Konzilsbeobachtern zugetragen, die sich über den konziliaren Pomp beklagten. Letztendlich wurde dieses Gerücht publik gemacht, um Verbündete zu gewinnen. Vgl. Hélder Câmara, *Vaticano II: Correspondencia conciliar,* Recife 2004.

[2] Dom Hélder Câmara war die Seele der Versammlungen, die in der *Domus Mariae* stattfanden. Diese Versammlungen wurden von einer offenen, sogenannten „ökumenischen" Gruppe von Konzilsvätern gebildet. Unter den *Periti* der Konzilskommissionen - Theologen und Wissen-

schaftlern, die bestimmten Bischöfen zugeordnet waren - entstand die Arbeitsgruppe *Opus Angeli*, die Vorschläge für Konzilstexte ausarbeitete und präsentierte und die sich ebenfalls den Bemühungen anschloss, die Armen und deren dramatisches Schicksal stärker ins Zentrum des Konzils zu rücken. Dom Hélder Câmara bevorzugte den Soziologen François Houtart aufgrund seiner soziologischen Studien und der Arbeit im Hintergrund, obwohl er schließlich Karl Rahner und Yves Congar ernannte.

[3] Der Religionssoziologe Pietro de Marco sagt (zynisch oder eher melancholisch?) über die „Schule von Bologna", die damals von Kardinal Lercaros pastoraler Vision geprägt war: „Heute macht sich die Distanz der neuen Religiosität von den streitbaren und an den Armen orientierten Paradigmen der siebziger und achtziger Jahre stärker bemerkbar. Der Wille, die unerwünschten Folgen der Nachkonzilsära zu kontrollieren und zu kanalisieren, ist bei Teilen der Hierarchie sowie vielen Laienorganisationen stärker vorhanden und wird bewusst umgesetzt. Losungen und Strömungen aus der Konzilszeit stellen heute nur noch Hindernisse in der Konfrontation zwischen Konzil und Gegenwartsgeschichte dar." (*Il Concilio di Bologna. Fortune e tramonto di un sogno di riforma della Chiesa*, 30. August 2005; www.chiesa.espressonline.it).

[4] Man sollte daran erinnern, dass inmitten eines Klimas des Kalten Krieges die Welt zweigeteilt wurde in eine kapitalistische Welt unter dem Banner der Freiheit und eine kommunistische Welt unter dem Banner der Gleichheit. Die Dritte Welt war praktisch ein Austragungsort dieses Streites.

[5] Eine hervorragende Darstellung dieser Position kann man finden bei: Michael Löwy, *La guerre des dieux. Réligion et politique en Amérique latine*, Paris 1998.

[6] Die Schlussdokumente von Medellín und Puebla sind auf Deutsch zugänglich: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

[7] „Es genügt gewiss nicht nachzudenken, größere Klarheit zu erreichen und zu reden; man muss handeln. Die Stunde des Wortes hat noch nicht aufgehört, aber sie hat sich mit dramatischer Dringlichkeit zur Stunde des Handelns gewandelt. Jetzt ist der Augenblick, mit schöpferischem Sinn die Aktion zu entwickeln, die es zu verwirklichen gilt und die mit der Kühnheit des Geistes und der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll. Diese Versammlung wurde einberufen, um ‚Entscheidungen zu treffen und Programme aufzustellen, jedoch nur unter der Bedingung, dass wir bereit waren, sie als unsere persönliche Verpflichtung durchzuführen, selbst wenn es Opfer koste'." (Medellín, Einführung, 3)

[8] Zum „jesuanischen" Martyrium *propter odium iustitiae* vgl. das Themenheft von CONCILIUM 2003/1: „Martyrium in neuem Licht".

[9] Ein gutes Beispiel dafür ist die UNIPOP (Universidade Popular, d.h. Volksuniversität) des Rates der Kirchen Amazoniens (CAIC) mit seinem Theologiekursus, der aus der Bewegung für die Befreiung der Gefangenen von Araguaia (MLPA) hervorgegangen ist. In dieser Bewegung hatten sich Angehörige verschiedener Konfessionen zusammengeschlossen, um die Freilassung zweier französischer Priester und einer Gruppe von Landarbeitern zu fordern. Vgl. Carlos Teles da Silva, *As origens do movimento ecumênico na Amazônia paraense*, São Leopoldo 2005. Bemerkenswert sind darüber hinaus die „Wiedergewinnung der Erinnerung des Volkes" mittels entsprechender Methoden der Interpretation der Geschichte und deren Verbreitung durch das CEHILA (Centro de Estudos de História Latino-Americana), ökumenische Lehrgänge für das Volk wie etwa die Sommeruniversität von São Paulo und die Bibelhermeneutik des Volkes mit den Bibelkreisen und Lehrgängen des Centro Ecumenico Bíblico (CEBI). Diese Initiativen haben eine breite Übereinstimmung geschaffen.

[10] Das portugiesische Original lässt das *Dominium terrae* der theologischen Tradition im Anschluss an Gen 1,28 anklingen; Anm. d. Ü.

[11] Der Text ist auf Deutsch zugänglich: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung"* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.

[12] Die guten Gewissens aufgestellte Behauptung, die Soziallehre der Kirche, so hervorragend sie auch sein mag, ersetze die Befreiungstheologie, geht von einer falschen Grundannahme aus: Schon von der Methode her kann die „Anwendung" niemals „Subjekte" hervorbringen, und deshalb bleibt sie bloßes Wort und ohne Wirkung.

[13] Ein sehr überzeugender Beitrag zur menschlichen, kulturellen und religiösen Bedeutung der Erzählung über Kain und Abel in den ersten Kapiteln des Buches Genesis ist: Marie Balmary, *Abel ou la traversée de l'Eden*, Paris 1999. Vgl. auch Luiz Carlos Susin, *Sou eu, acaso, guarda do meu irmao? Uma nova hipótese teológica sobre o pecado original*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 65 (2005), 5-24. Zu einer „Soziologie der Abwesenheiten" vgl. Bonaventura de Sousa Santos (Hg.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. Um discurso sobre as ciencias revisitado*, São Paulo 2004, 777-821. Zur Rettung inmitten der Verwundbarkeit vgl. Sturla J. Stålsett, *Another World is Possible here. Notes on religion and political power*, in: www.pucrs.br/pastoral/fmtl, link 24. Januar.

[14] Vgl. die Wiederaufnahme dieser Ekklesiologie durch Yves Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. FS Karl Adam, Düsseldorf 1952, 79-108. Des Weiteren die abstrakte, wenn auch theologisch sehr schöne Interpretation von Bruno Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sull misterio della Chiesa communione e missione*, Mailand 1995, 81-87.

[15] Zu diesem Charakter der Armen und des „gekreuzigten Volkes" als Bedingung von Offenbarung und Erlösung vgl. auch nach den hartnäckigen Infragestellungen durch Jürgen Moltmann die letzten beharrenden Aussagen von Jon Sobrino, *La opción por los pobres: dar y recibir*, in: Es posible „Otro Mundo"? Reflexiones desde la fé cristiana, Bogotá 2004, 89-123.

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

Beten jenseits des Bittgebets

Andrés Torres Queiruga

I. Das Problem

„Die traditionelle Definition des Gebets hat nur einen Haken: Sie nimmt dem Bild von Gott seine Kraft", denn wenn Beten heißt, „Herz und Sinn zu Gott zu erheben", macht man Gott damit zu einem „königlichen und distanzierten und uns fremden Richter"[1]. Es überdies in ein Bittgebet zu verwandeln, stellt eine noch gravierendere Verfälschung dar. Um dies zu veranschaulichen, müssen wir uns nur vorstellen, dass eines beliebigen Sonntags ein intelligenter „Außerirdischer", der unsere Kultur nicht kennt, eine Kirche betritt und aufmerksam die Eucharistiefeier verfolgt. Er wird zahlreiche Gebete zu einem Gott hören, der immer wieder im Chor um Barmherzigkeit und Vergebung *angefleht* wird, zu dem von Anfang bis Ende *Bitten* emporsteigen und dem die versammelte Gemeinde im feierlichen Moment des „Allgemeinen Gebets der Gläubigen" mit drängenden Worten - „Wir bitten dich, erhöre uns" - verschiedene öffentliche und private Anliegen vorträgt. Wenn er außerdem eine Zeitlang bleibt und feststellt, dass praktisch keine dieser Bitten erhört wird - was für einen Eindruck wird er dann von diesem „Gott" gewinnen? Zweifellos den eines gefährlichen, zuweilen auch rachsüchtigen, wenig hilfsbereiten und in jedem Fall nur schwer zu überzeugenden Wesens.

Gleichzeitig jedoch wird unser Außerirdischer - und das wird ihn, den wir uns als logisch denkendes, sensibles und unvoreingenommenes Wesen vorstellen, überraschen - hören, dass Gott voller Liebe und Erbarmen ist, dass er selbst die Bösen und Ungerechten grenzenlos und ohne jeden Unterschied liebt und bedingungslos vergibt. Es liegt auf der Hand, dass er das, was für uns vielleicht schon mehr oder weniger verinnerlichte und akzeptierte Routine ist, als eklatante Inkonsequenz und unerklärlichen Widerspruch betrachten wird.

Das Schlimme ist, dass wir nach dem in der Moderne begonnenen kulturellen Wandel angesichts dieses widersprüchlichen Gottesbildes alle zu „Außerirdischen" geworden sind. In christlichen Zeiten konnte man diesen Widerspruch noch hinter kultureller und sozialer Plausibilität verbergen, doch heute macht er sich immer stärker bemerkbar - wie ein Gift, das die Glaubensüberzeugung aushöhlt oder sie trübt und „unglaubwürdig" macht. Abbé Meslier hat ihn zu Beginn der Aufklärung als Argument für den Atheismus herangezogen[2], Kant

machte ihn zum Anknüpfungspunkt für eine grundlegende Kritik[3], und in unserer Zeit lässt Martin Walser seinen Protagonisten sagen: „Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln."[4]

Die Theologie, die zuweilen soviel Zeit auf subtile, jedoch rein akademische Fragen verwendet, muss sich dazu entschließen, einem drängenden und für das Glaubensleben außerordentlich relevanten Problem ins Auge zu sehen. Das wird gewiss nicht einfach, denn die Erfahrung lehrt, dass schon die bloße Erwähnung heftige Proteste hervorruft. Die einen sind *subjektiv* geprägt: Wenn man das Bittgebet in Frage stellt, haben viele den Eindruck, dass ihr Innerstes verletzt, das Heiligtum ihrer Beziehung zu Gott besudelt und entweiht wird. Andere sind *objektiver,* denn das Bittgebet ist in der Bibel und in der Tradition so präsent, dass der, der es in Frage stellt, die Offenbarung zu leugnen und die Gültigkeit des Glaubens zu erschüttern scheint. All das wird noch dadurch verschärft, dass dies tatsächlich fast immer das Ziel der einseitig philosophischen Angriffe gewesen ist, die das Gebet als solches in Frage stellen wollten.

Das Anliegen des vorliegenden Artikels ist dem genau entgegengesetzt. Seine Argumentation ist *theologisch:* Ihm geht es vor allem um die innere Kohärenz des Glaubens. Er will das Gebet nicht verwerfen, im Gegenteil: Er will versuchen, eine *Form* der Gebetspraxis zu korrigieren und auf diese Weise die christliche Authentizität des Gebets wiederherzustellen und zu läutern. Er ruft nicht dazu auf, gar nicht mehr zu beten, sondern *besser* zu beten: nicht weniger, sondern „jenseits" des Bittgebets. Und wenn er den *Buchstaben* der Offenbarung hinterfragt, so tut er dies einzig und allein in der Absicht, ihren *Geist* zu entdecken. Die gerechtfertigte Kritik der Philosophie ignoriert er nicht, sondern zieht die entgegengesetzten Schlüsse: nicht das Bild eines im deistischen Sinne weit entfernten, unveränderlichen und leidenschaftslosen Gottes, sondern das eines liebenden Schöpfers, der sich so für seine Geschöpfe einsetzt, eines Vaters - *Abba* -, der seine Söhne und Töchter mit so ausgesuchter Zärtlichkeit liebt, dass er ihnen alles immer schon gegeben hat, ehe sie ihn darum bitten. Wir müssen ihn nicht „bitten" und versuchen, ihn zu überzeugen; er ist es, der uns ruft - der uns „bittet" -, damit wir seine Liebe annehmen und uns von seiner Gnade retten lassen.[5]

II. Die objektiven Implikationen des Bittgebets

„Das jeweils vorausgesetzte Gottesbild scheint für die Ablehnung oder Bejahung des Bittgebets schlechthin entscheidend zu sein"[6]. Jeder religiöse Erneuerer und jeder spirituelle Lehrer führt eine besondere Weise des Betens ein. Es ist kein Zufall, dass die Jünger Jesus bitten, sie beten zu lehren, „wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat" (Lk 11,1). Vor dem Gott Jesu müssen wir uns heute wieder die Frage stellen: Hat das Bittgebet vor Ihm einen Sinn? Hat es einen Sinn, einen Gott zu „bitten", der die Liebe ist und somit immer schon am Werk in der unbedingten Initiative seiner Gnade?

Man beachte, dass die Frage von der positiven, persönlichen und liebenden Fülle Gottes ausgeht. Nicht vom Einwand der Psychologie (dem menschlichen Egoismus oder der Absicht, Gott zu manipulieren), der Ethik und Soziologie (dem Verzicht auf die eigene Verantwortung) oder der Philosophie und Theologie (dem unpersönlichen und unveränderlichen Gott oder der totalen und unantastbaren menschlichen Autonomie)[7]. Sie erhebt keine Vorwürfe der Magie oder der Naivität, sie stützt sich nicht auf eine deistische Vorstellung und argumentiert nicht auf der Basis radikaler Säkularität. Ich sage es noch einmal: Die Frage stellt sich vor einem Gott, der *Abba* ist, einem Gott der grenzenlosen und zärtlichen Liebe; einem Gott, der immer die Initiative ergreift und der uns vergeben hat, „als wir noch Sünder waren" (Röm 5,8); der seine Sonne aufgehen lässt „über Bösen und Guten" (Mt 5,45); der uns alles gegeben hat und für uns „immer am Werk" ist (Joh 5,17). Sie erwächst aus dem Staunen angesichts der Liebe und ist ausdrücklich theozentrisch: Es ist ihr Anliegen, dass das Gebet dem entsprechen soll, was Gott ist und für uns sein will, und dass es deshalb in einer Weise formuliert wird, die seiner schrankenlosen Großzügigkeit und der unendlichen Zartheit seines Angebots mit ausgesuchtem Respekt begegnet.

Wenn in diesem Zusammenhang das Bittgebet in Frage gestellt wird, so geschieht dies deshalb, weil es, *objektiv* betrachtet - ohne und sogar gegen die *subjektive* Absicht der betenden Person -, all dies verdunkelt und letztlich sogar verneint. Streng objektiv gesehen geht eine Bitte von zwei grundlegenden Annahmen aus: Man *informiert* jemanden - wenn er noch nichts davon weiß - von einem Bedürfnis oder einem Wunsch und versucht gleichzeitig, ihn davon zu *überzeugen*, dass er etwas unternimmt (man glaubt also auch, dass er es kann, und dass, wenn er es nicht tut, er es deshalb nicht tut, weil er es nicht will). Die erste Annahme ist vor Gott hinfällig: Er weiß alles, und er kennt auch all jene unbewussten Bedingungszusammenhänge, die uns verborgen sind. Das Gewicht liegt also offensichtlich auf der zweiten Annahme: Es geht darum, zu erreichen, dass Gott etwas tut, *weil* wir ihn darum bitten.

Wir wollen dies an einem Beispiel verdeutlichen, das zwar vielleicht ein wenig brutal, von seiner Struktur her aber identisch ist mit dem, was jeden Sonntag in jeder beliebigen Kirche gebetet wird: „Gib, dass die Menschen in Äthiopien keinen Hunger leiden. - Wir bitten dich, erhöre uns". Was impliziert eine solche Bitte?

Hört man das vertraute Murmeln mit wachsamem und kritischem Ohr, dann ist ein falscher Klang darin, ein sehr falscher und überdies theologisch äußerst

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. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); 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 „Das II. Vaticanum und die Theologie" in Heft 4/2005. Adresse: Facultad de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

folgenschwerer Klang. Entgegen dem, was sowohl die aus dem Evangelium gespeiste Erfahrung als auch die elementarste Gnadentheologie lehren, sagt die gesamte *objektive Semantik* dieses Gestus unterschwellig aus, dass die Betenden *die Initiative ergreifen* und im Grunde sogar augenscheinlich *besser sind als Gott.* Sie erkennen eine Notwendigkeit, angesichts deren sie Mitleid empfinden; Gott kann Abhilfe schaffen, doch entweder denkt er nicht daran - „denk an dein Erbarmen, o Herr" -, oder er ist nicht bereit, seine Macht einzusetzen; also bemühen die Betenden sich, ihn davon zu überzeugen, dass er hilft. Und die hartnäckig wiederholte gemeinschaftliche Antwort steigert dies bis ins Vorwurfsvolle: „Wir bitten dich ... (sei nicht gleichgültig, sieh ihre Not, hab Mitleid), erhöre uns" (kümmere dich um uns, beachte uns, nimm uns wahr, schenk uns deine Aufmerksamkeit). Wenn man die zu Gott betende Gemeinde durch eine Gruppe von Bürgern ersetzt, die bei einem Diktator für eine unterdrückte Bevölkerungsgruppe Fürsprache einlegen (in einer Demokratie gibt es gar keine öffentliche Situation, in der eine solche Sprache angemessen wäre), sieht man schnell, dass nicht nur unser „Außerirdischer", sondern jeder beliebige sensible Mensch von der unglaublichen Härte überrascht sein muss, die diese Ausdrucksweise *objektiv* unterstellt.

Mir ist das Schematische und Ungerechte dieser Analyse bewusst, und ich weiß, dass jeder Gläubige es voller Entsetzen von sich weisen würde, mit seinen Gebeten eine solche Absicht zu verfolgen. Doch es geht hier nicht darum, Absichten zu analysieren, sondern deutlich zu machen, *was man sagt mit dem, was man sagt.* Und wenn dies einmal deutlich geworden ist, dann glaube ich nicht, dass es für uns vernünftig oder angemessen wäre, Gott gegenüber weiter diese Art von Formeln zu verwenden. Denn, um wieder auf die Implikationen zurückzukommen, die elementarste Logik führt zwangsläufig zu der Schlussfolgerung, dass, wenn in Äthiopien weiterhin Hungersnot herrscht, Gott uns weder erhört noch „an sein Erbarmen denkt".

Die Routine mag unsere Wahrnehmung trüben, und die Psyche neigt dazu, sich von „Erklärungen" besänftigen zu lassen; doch die Botschaft wird weiterhin verbreitet, und es ist ein entsetzliches Gottesbild, mit dem das individuelle Unterbewusstsein bombardiert und das kollektive Vorstellungsvermögen geprägt wird. Deshalb würden wir, statt uns um Entschuldigungen und Klarstellungen zu bemühen, besser daran tun, auf die Warnung des Sokrates zu hören: „Wisse wohl, hervorragender Kriton, dass es nicht nur in sich falsch ist, sondern sogar den Seelen schadet, wenn man sich nicht treffend ausdrückt." (*Phaidon,* 115e) Gerade heute dürfen wir nicht nur nach dem Beitrag des Strukturalismus, sondern auch aufgrund dessen, was wir über die Werbetechniken wissen, die erschreckende Wirkung sprachlicher Prozesse nicht außer Acht lassen. Die Kraft der Worte an sich, ihre Macht, die Psyche zu formen, und ihre Nähe zu den Wurzeln des Geistes selbst sind zu groß, als dass die Theologie es sich erlauben könnte, sie zu ignorieren. Und in einer Zeit, da das Religiöse scharf kritisiert wird, sind die guten Absichten oder der Rückgriff auf das, was schon immer so gewesen ist, nicht mehr ausreichend: Auf Argumente kann man nur mit Argumenten

antworten. Nur wenn wir die Kritik dort, wo sie berechtigt ist, aufgreifen, wird es möglich sein, die Kohärenz und Fruchtbarkeit eines Gebets aufzuzeigen, das der christlichen Erfahrung treu bleibt.

III. Plädoyer für das Bittgebet: Aufhebung contra Anpassung

Es wäre so naiv wie ungerecht, das bis hierher Gesagte als eine globale Abwertung zu verstehen, die dem Gebet überhaupt jeglichen Sinn abspricht. Sowohl in der gemeinsamen Tradition wie in der individuellen Biographie verbindet sich mit den lieb gewonnenen Formeln eine sehr lebendige und tiefe Gotteserfahrung, das Bekenntnis der eigenen Bedürftigkeit, die vertrauensvolle Hinwendung zum Herrn ... Es kann also nicht darum gehen, diese verborgenen Werte zu leugnen, sondern sie von ihren Gegenwerten zu befreien und auf diese Weise zu verstärken. Doch der beste Weg dorthin besteht nicht in den typischen „Anpassungen", die, wie Th. S. Kuhn auf paradigmatische Weise für die Wissenschaftler gezeigt hat, die größte Versuchung vor jeder intellektuellen „Revolution" darstellen. In Anlehnung an die hegelianische Aufhebung liegt die wahre und wirkliche Lösung in der klaren Verneinung der Grenzen und damit im Erreichen einer neuen Ebene, die es uns erlaubt, das Positive voranzubringen und auf diese Weise zurückzugewinnen.

1. Den „selektiven Kryptofundamentalismus" überwinden

Die Theologie verfügt heutzutage über ausreichende Möglichkeiten. Wenn man sich trotz allem nicht mit einem so klaren Widerspruch und einer so unausweichlichen Notwendigkeit auseinandersetzt, dann hat dies meines Erachtens vor allem einen Grund, der umso schwerer wiegt, als er normalerweise nicht beim Namen genannt wird: Man geht vom offenbarten Charakter des Bittgebetes aus. Seine nicht zu leugnende massive Präsenz in der Bibel und in der Tradition macht es zu einem typischen Beispiel für jenen „selektiven Kryptofundamentalismus", der dafür verantwortlich ist, dass die traditionelle Interpretation bestimmter Bibelworte oder -sätze die Geschichte durchzieht und zu allen Zeiten als zwingend und unwiderleglich betrachtet wird.[8] Und so werden in unserem Zusammenhang immer wieder bestimmte Jesusworte als zwingende, nicht zu widerlegende Gegenargumente angeführt, darunter vor allem: „Bittet, dann wird euch gegeben" (Mt 7,7; vgl. Lk 11,9; Joh 16,24)[9].

Die tiefe Ehrfurcht, die diesen Worten gebührt, wird durch den Hinweis, dass auch sie der Interpretation bedürfen, nicht geschmälert. Mehr noch: Ihre vermeintlich wörtliche Interpretation erweist sich sogar als unmöglich. Selbst C. S. Lewis hat schon vor Zeiten vermerkt, dass die Erfahrung uns in schmerzlicher Weise das Gegenteil lehrt: Die von diesen Worten geweckte Hoffnung wird fast immer enttäuscht.[10]

So einfach ist es natürlich nicht. Es steht fest, dass Jesus vom Bittgebet gespro-

chen und es praktiziert hat: Es war eine zur damaligen Zeit normale kulturelle Erscheinung, die man mit der Erziehung und Kultur verinnerlichen konnte. Doch das Grundlegende und eigentlich Neue an seiner Aufforderung ist der *Aufruf zu totalem Vertrauen.* Dieselbe Textstelle bietet Anhaltspunkte für ein gewisses Unbehagen gegenüber dem Bittgebet und in jedem Fall für einen inneren Bruch. Der Text von Matthäus betont - in deutlicher Abgrenzung von den Bemühungen der Heiden, durch Bitten *fatigare deos,* „die Götter zu ermüden", um sie zu überzeugen -, dass man „Geplapper" (*polylogia*) vermeiden soll: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet" (Mt 6,7-8).

Bei Lukas erscheint diese Aufforderung im Anschluss an die Gleichnisse vom bittenden Freund (11,5-8) und vom gottlosen Richter (18,1-8). Diese gehören zu den klassischen Stellen, die stets herangezogen werden, um das Bittgebet zu rechtfertigen, wobei vorausgesetzt wird, dass Jesus mit ihnen zur inständigen Bitte habe auffordern wollen. Doch dies ist nicht die ursprüngliche Absicht - diese zielt vielmehr auf das Vertrauen. Joachim Jeremias weist - natürlich außerhalb unseres Diskussionszusammenhangs - darauf hin, dass es sich um „Kontrastgleichnisse" handelt, deren direkter Sinn nicht in der „Mahnung zu anhaltendem Bitten" besteht (diese sekundäre Schwerpunktsetzung stammt von Lukas). Beiden Gleichnissen liegt die entscheidende Absicht zugrunde, zu einer festen Zuversicht zu ermuntern, die sich gerade auf den Kontrast zwischen der menschlichen Bosheit und dem unerhörten „viel mehr" der göttlichen Güte und Liebe stützt: Wenn es unvorstellbar ist, dass ein Freund es an Gastlichkeit fehlen lässt, und wenn sogar ein gottloser Richter schließlich nachgibt - „wie viel mehr Gott!" Seiner darf man sich absolut sicher sein.[11] Überdies sollte man bedenken, dass man nicht erst dem Allegorismus verfallen muss, um zu erkennen, dass die gegenteilige Interpretation Gott absurderweise mit dem hartherzigen Freund und dem gottlosen Richter gleichsetzen würde ...

Markus fasst sich kürzer, doch er fügt einen Satz hinzu, der in seiner gequälten Grammatik symptomatisch für den besonderen Spannungsreichtum ist, den die Sprache Jesu an diesem Punkt aufweist: „Darum sage ich euch: Alles, worum ihr betet und bittet - glaubt nur, dass ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil." (Mk 11,24) Gewiss kann es sich bei dem Aorist *elábete* („ihr habt erhalten") um ein „semitisches Perfekt" mit prophetischer Bedeutung handeln.[12] Doch aus irgendeinem Grund hält er sich trotz seiner syntaktischen Gewaltsamkeit, obwohl er in der Textüberlieferung „zu kühn erschien"[13] und zu Versuchen Anlass gab, „ihn zu korrigieren" und durch ein Präsens (*lambánete,* „ihr erhaltet") oder Futur (*lémpsesze,* „ihr werdet erhalten") zu ersetzen. Kein Zweifel besteht jedoch an der Tatsache, dass hier ein „grenzenloses Vertrauen" gefordert wird[14], das somit einmal mehr als das grundlegende Anliegen Jesu erscheint.

2. Die „anthropologischen Argumente"

Der *theozentrische* Ansatz hat gezeigt, dass die negativen Anschuldigungen jeder Grundlage entbehren: Der persönliche, freie und liebevolle Charakter Gottes wird nicht verneint, sondern bejaht und bekräftigt. Nun wird die *exegetische* Klarstellung deutlich machen, dass die positiven Plädoyers auf gezwungene Weise eine Idee verteidigen, deren offenbarter Charakter ohne vorherige kritische Untersuchung einfach vorausgesetzt wird. In der Regel gibt es zwei Hauptargumente:

Das erste verweist darauf, dass das Bittgebet eine *anthropologische Notwendigkeit* sei: Es sei unmenschlich, es aus unserer Beziehung zu Gott auszublenden, denn dann laufe man Gefahr, einer unpersönlichen Vorstellung zu verfallen; das Gebet würde zu einem reinen Selbstgespräch, und auf diese Weise würde sich der Vorwurf Feuerbachs bestätigen.[15] Es liegt jedoch auf der Hand, was dagegen zu sagen ist: Anthropologische Notwendigkeiten sind immer konkret und auf bestimmte Gelegenheiten bezogen. Essen ist beispielsweise eine anthropologische Notwendigkeit - das heißt aber nicht, dass man immer und an jedem beliebigen Ort und mit jeder beliebigen Person isst. Bitten ist eine Notwendigkeit, aber wir richten unsere Bitten weder an einen leblosen Stein noch an eine Person, die uns gerade ein Geschenk macht. Genau das aber ist unsere Situation vor Gott: Wenn wir auf das Bittgebet verzichten, dann tun wir das nicht aus menschlicher Arroganz, sondern aus Demut, Dankbarkeit und Respekt gegenüber dem denkbar persönlichen und grenzenlosen Überschwang der göttlichen Großzügigkeit. Hier greift nicht einmal das Beispiel eines menschlichen Vaters oder einer menschlichen Mutter. Unsere Situation vor Gott ist *einzigartig*, denn auch wenn die Eltern fast immer die beste Analogie darstellen, sind sie doch nicht Gott: Nur Er ist absolut frei von jedem Egoismus, weiß alles und gibt uns mit seiner Liebe einen immer wirksamen Halt.

Das zweite Argument stützt sich auf die *expressive und pragmatische Dimension der Sprache*. Es verweist auf Werte, die im Bittgebet unverkennbar enthalten sind, und betont, dass die Widersprüche und Unstimmigkeiten es nicht wirklich treffen, weil sie der *semantischen* Ebene angehören. Im Bittgebet stehe nicht immer die Absicht, Gott zu „überzeugen", und schon gar nicht die, ihn zu „informieren", im Vordergrund. Oft wolle man sich einfach nur aussprechen oder Kontakt aufnehmen, was implizit auch das Bekenntnis der eigenen Bedürftigkeit und die Anerkennung der göttlichen Güte mit sich bringe; in anderen Fällen erwachse es aus dem Mitleid angesichts bestimmter Notsituationen oder des Elends der Menschheit und diene dem Zweck, Sensibilität zu wecken und Solidarität zu schaffen. Obwohl es berechtigt ist, darauf hinzuweisen, dass diese realen und unverzichtbaren Gefühle im Bittgebet mitausgedrückt sind, sind sie doch keine Bitten. Sie sind nicht nur nicht auf die Ausdrucksform des Bittgebets angewiesen, sondern werden durch sie sogar beeinträchtigt, überdeckt oder sogar verneint. Und was das „Mitleid" betrifft, das sich darin ausdrückt, dass man Gott „bittet", mitleidig zu sein, und versucht, ihn zum Handeln zu „bewegen", so ist dies eine radikale Verkehrung der geschöpflichen und kindlichen Beziehung: Die Initiative liegt bei den Menschen, und wir scheinen besser zu sein als Gott.

Die unterschiedlichen Dimensionen der Sprache haben zwar ihre je spezielle Charakteristik, aber sie sind nicht unabhängig voneinander und dürfen einander auch nicht widersprechen.[16] Die reale Beziehung der Gesprächspartner und die objektive Struktur der Sprache stellen ein Bezugssystem dar, dessen Dimensionen nicht nach Belieben kombinierbar sind: Einem Höhergestellten erteilt man keine Befehle, und durch eine Beleidigung drückt man keine Zuneigung aus. Um Gott Anbetung und Ehrfurcht zu erweisen, bedient man sich nicht der Blasphemie (auch wenn aus dem Buch Ijob zuweilen solche theologischen Torheiten „herausgelesen" werden), und man kann ihn auch nicht für sein Mitleid preisen, indem man ihn anfleht, barmherzig zu sein.

Damit wird die Wichtigkeit des Expressiven nicht geleugnet, und das hindert uns auch nicht daran, Verständnis für einen gelegentlichen Gefühlsüberschwang aufzubringen, der den Verstand trübt. Doch die Ausnahme darf nicht zur Regel und erst recht nicht - das versteht sich von selbst - zur offiziellen und liturgischen Gebetsweise werden. Die wahre Frömmigkeit muss durchsichtig sein: Sie darf die „Aufmerksamkeit für das Anthropologische" nicht in ein „anthropozentrisches Zerrbild" verkehren: Der absolute Mittelpunkt ist Gott, und nur so kann der Mensch gerettet werden.

Deshalb gilt es, ein zweifaches Missverständnis zu vermeiden. Das Bittgebet in Frage zu stellen bedeutet nicht, den übrigen Formen des Gebets - der Klage, dem Lobpreis und der Danksagung[17] - ihre Berechtigung abzusprechen. Der Grund liegt auf der Hand: Diese Formen entsprechen sowohl subjektiv als auch objektiv der Wahrheit unserer realen Situation vor Gott, während das Bittgebet diese grundlegend verneint. Das zweite Missverständnis besteht in der Vorstellung, dass man das Gebet auf diese Weise ärmer macht und seiner expressiven und pragmatischen Werte beraubt. Auch dies trifft nicht zu: Diese Werte werden nicht verneint, sondern im Gegenteil bestätigt, weil sie auf diese Weise bewusst und direkt ausgedrückt werden. Denn wenn der Umweg über das Bittgebet einmal beseitigt ist, können wir unsere Gefühle beim Namen nennen. Jemand hat diesen Sachverhalt einmal hervorragend in Worte gefasst: Wir sind es gewöhnt, uns bei Gott zu beklagen, indem wir ihn bitten - wir müssen lernen, uns zu beklagen, indem wir uns beklagen.

IV. Die andere Tradition

Diese Schwerpunktsetzung mag neu und vielleicht auch übertrieben erscheinen. Tatsächlich aber ist sie in der Tradition durchaus gegenwärtig. Bekannt ist etwa der Gedanke des heiligen Augustinus: „Worte sind für uns notwendig [...], nicht als Mittel, mit dem wir Gott zu informieren oder zu überzeugen hoffen. Wenn wir sagen ‚Geheiligt werde dein Name', dann *fordern wir uns selbst dazu auf,* uns zu wünschen, dass sein Name, der immer heilig ist, auch von den Menschen entsprechend geschätzt wird [...]. Wenn wir sagen ‚dein Reich komme' [...], dann wecken wir mit diesen Worten unsere eigene Sehnsucht nach diesem Reich."[18] Und auch

Thomas von Aquin sagt: „Wir müssen beten, nicht um Gott unsere Bedürfnisse oder Wünsche mitzuteilen, sondern damit wir selbst uns dessen bewusst werden, dass wir in diesen Dingen die Hilfe Gottes benötigen."[19] „Das Gebet wird Gott nicht dargebracht, um ihn zu verändern, sondern um in uns das Vertrauen zur Bitte zu erwecken."[20]

V. Brümmer zitiert, nachdem er diesen und andere Texte angeführt hat, einen Satz von Kierkegaard: „Das Gebet ändert nicht Gott, aber es verändert den Betenden", um den Schluss zu ziehen, dass er auf diese Weise „eine Sicht des Gebets zum Ausdruck gebracht hat, die tief in der klassischen christlichen Tradition verwurzelt ist"[21]. Tatsächlich wird, wenn man den biblizistischen Ansatz einmal beiseite lässt, im Diskurs allgemein anerkannt, dass nur hier die Wahrheit liegen kann, die O. Karrer so treffend formuliert hat: „Das christliche Gebet [...] will nicht Gott für den Menschen geneigt und bereit machen (denn Er ist es schon), sondern umgekehrt, den Menschen für Gott (denn er ist es noch nicht oder noch nicht ganz)."[22] Und auch Meister Eckhart hat dies hervorragend ausgedrückt: „So weit Gott über den Menschen erhaben ist, um so viel ist Gott bereiter zu geben als der Mensch zu empfangen."[23] Das entscheidende Argument aber, auf das Pascal hinweist - „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest"[24] - steht bereits im vierten Evangelium: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir führt" (Joh 6, 44).

Tatsächlich ist dies die tiefe und entscheidende Bewegung der gesamten Heilsgeschichte und, so muss man sagen, der Religion als solcher, denn die Initiative des Göttlichen gehört, wie die Religionsphänomenologie zeigt, zum Kern aller religiösen Erfahrung. Sie ist so stark, dass nur die Tatsache, dass man sich durch den vermeintlich offenbarten Charakter des Bittgebets verpflichtet gefühlt hat, erklärt, dass die Theologie noch immer nicht mit Klarheit und Entschiedenheit den Schritt zu einer Neuformulierung getan hat. Es lohnt sich, dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, das allein schon der Genialität des betreffenden Autors wegen bezeichnend ist.

Hans Urs von Balthasar beginnt in seiner *Theodramatik* mit einem großartigen Absatz[25], in dem er wertvolle Zitate von Cusa, Berulle, Fénelon, Laberthonnière und Marcel anführt und zeigt, dass unser ganzes Sein „Selbstverdankung" ist. Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass „unsere Selbstverdankung [...] die Tendenz gewinnen [muss], unsere Existenz selbst zu einem Wort des Dankes zu gestalten" (264). Unmittelbar im Anschluss daran (265-275) fühlt er sich jedoch verpflichtet, das Bittgebet - das er durch eine „ausdrückliche Ermahnung" Christi für klar motiviert hält - aufrechtzuerhalten, weil er glaubt, es gegen die „Provokation" der Philosophie in Schutz nehmen zu müssen (269). Dabei lässt er sich nicht einmal von der Tatsache beirren, dass er die Dynamik seines eigenen Denkens durchbrechen und die des Denkens anderer vereinfachen muss; und er tut dies sogar, obwohl er erkennt, dass die Evangelientexte in diesem Punkt etwas „Unvereinbares" und Widersprüchliches haben (wobei er diesen Widerspruch natürlich als „scheinbar" charakterisiert).[26]

V. Lex credendi, lex orandi / lex orandi, lex credendi

Man betet zu dem Gott, an den man glaubt. Deshalb folgt das Gebet stets der Richtschnur des Glaubens, und zugleich wird der Glaube durch das Gebet gestärkt. Es handelt sich um eine immerwährende Dialektik in wechselseitiger Befruchtung, die aber im Lauf der Geschichte unterschiedliche Formen annimmt, weil der Glaube immer „auf der Suche nach (neuer) Erkenntnis" ist. Wenn sich ein tief greifender Wechsel vollzieht, übernimmt die *lex credendi* die Führung, um das Gebet dem neu entdeckten Antlitz Gottes anzupassen: Bewegt von der Neuheit seiner Botschaft bitten die Jünger Jesus, sie beten zu lehren (ihre Art des Betens zu erneuern). Der Beginn der Moderne hat eine solche Revolution in unserem Gottesbild ausgelöst, dass auch unser Beten davon nicht unberührt geblieben ist. Auch wir müssen auf eine neue Art beten lernen, nicht um unsere Tradition zu verleugnen, sondern um ihre Bedeutung und Fruchtbarkeit in der Geschichte zu erhalten. Angesichts einer veränderten Situation kann sich der betende Glaube nicht am bloßen biblischen Buchstaben messen; der Geist, der diesem innewohnt, muss seine Erneuerung prägen.

Ein tief greifender Umschwung in einer so sensiblen Materie ist nicht leicht. Zu Beginn haben viele das Gefühl, keine Worte zu finden und ihr Gebet nicht artikulieren zu können. Die alten Formen sind zerbrochen, und es sind noch keine neuen an ihre Stelle getreten. Doch je besser es gelingt, desto stärker kehrt sich die Dialektik um: Die neuen Gebete geben dem Glauben eine expressive Gestalt, sind eine Katechese in betender Vertrautheit und eine Erziehung zur gemeinschaftlichen Sensibilität. Die *lex orandi* entfaltet nun ihre volle Wirksamkeit. Und deswegen ist es so wichtig, diesen Wandel mutig zu vollziehen und sich um die Schaffung neuer Gebete zu bemühen.

In diesem Sinne kann der Ausdruck unserer Sehnsucht hervorragend als „Umwandler" dienen. Fast alles, was wir als Bitten vor Gott tragen, ist in Wirklichkeit Sehnsucht: als eigener Mangel oder als Sorge darum, dass sein Reich sich unter den Männern und Frauen der Welt ausbreiten möge. Der heilige Thomas sagt dies sehr gut: „Das Gebet ist in gewisser Weise der Übersetzer unserer Sehnsucht vor Gott."[27] Mit anderen Worten: Statt uns „bittend zu sehnen", wollen wir uns „sehnend sehnen", das heißt, indem wir unsere Sehnsucht konkret zum Ausdruck bringen; nun aber in ihrer tiefen Wahrheit: wissend, dass Gott selbst diese Sehnsucht in uns weckt, und offen für seine wirkende Gegenwart, die wir zu preisen und zu empfangen suchen, um uns von ihr verwandeln zu lassen und sie, Bindung und Befreiung zugleich, länger und länger zu erfahren.[28]

Und man sollte die Schwierigkeit andererseits auch nicht übertreiben: Wer den Versuch wagt, wird feststellen, dass es nichts gibt, das er zuvor als Bitte ausgedrückt hat und das er nun nicht besser in seiner exakten und richtigen Bedeutung ausdrücken kann. Für den Augenblick werden die Formeln fehlen – dafür aber wird man mit Erstaunen feststellen, wie viel Stereotypes, wie viel Routine, wie viel leeres und objektiv ungerechtes Gerede wir in unseren Gebeten

anhäufen. Zugleich wird unser Gottesbild bewusster werden und wir werden ehrfürchtig lernen, wie ganz anders sein Mysterium ist. Wir werden unseren Glauben in seiner Gegenwart leben, auch wenn wir ihn nicht sehen oder seine Abwesenheit weit eher zu spüren meinen; unser Vertrauen wird stärker werden, auch wenn alles dagegen zu sprechen scheint. Wir werden das Gebet als solches in all seinen Dimensionen besser zur Entfaltung bringen: Anbetung, Lobpreis, Danksagung, Zuversicht, Segen ... Jenseits der Krise des Bittgebets hält der Geist vielleicht ein Beten für uns bereit, das nicht nur aktueller, sondern auch wahrer ist.

[1] Joan Chittister, *La vida iluminada,* Santander 2001, 111 (Originalausgabe: *Illuminated Life,* Maryknoll/New York 2000).

[2] Vgl. Denis Lecompte, *Do ateísmo ao retorno da religião,* São Paulo 2000, 99-100.

[3] Vgl. vor allem Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* B 302-308, und ders., *Der Streit der Fakultäten,* Ak., Bd. VII, 54-56. Vgl. auch Josef Bohatec, *Religionsphilosophie Kants,* Hildesheim 1966, 570- 582; Umberto Regina, *La preghiera e l'autonomia della morale in Kant,* in: Filosofia 27 (1976), 193-222; Domenico Venturelli, *Etica e preghiera. Linee per una ricerca filosofica,* in: G. Moretto (Hg.), Preghiera e filosofia, Brescia 1991, 149-179.

[4] Martin Walser, *Halbzeit,* I, 3, Eintrag vom 9.10., zitiert nach R. Garaventa, Scetticismo e preghiera. L'esempio di Wilhelm Weischedel, in: G. Moretto (Hg.), Preghiera e filosofia, Brescia 1991, 315-316.

[5] Ich habe dieses Thema, das hier mit geradezu grausamer Kürze abgehandelt wird, andernorts ausführlicher behandelt: *Más allá de la oración de petición,* in: Iglesia Viva 152 (1991), 157-193; *A oración de petición: de convencer a deixarse convencer,* in: Encrucillada 83/17 (1993), 239-254 und in meinem Buch *Recuperar la creación, Por una religión humanizadora,* Santander [2]1998, 247-294.

[6] Gerhard Lohfink, *Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets,* in: G. Greshake/ders. (Hg.), Bittgebet - Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 19.

[7] Vgl. Josef Bommer, *Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?,* in: Concilium 8 (1972/11), 678-683.

[8] Er ist „selektiv", weil andere und vielleicht viel grundlegendere Worte wie „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen" (Mt 23,9) ohne die geringste Schwierigkeit interpretiert werden.

[9] Andere, ebenfalls sehr häufig zitierte Worte sind: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt" (Mt 21,22; vgl. Mk 11,24; Joh 14,13-14; 15,7.16; 16,23-26), oder auch die Bittgebete, die Jesus selbst in den Mund gelegt worden sind, wofür es, theologisch betrachtet, allerdings keine Zeugen gibt: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber" (Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42).

[10] Vgl. C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer,* London 1964; ders., *Christian Reflections,* Glasgow 1981, 180f. Dies zu versuchen bedeutet in der Tat, den spitzfindigsten und unwahrscheinlichsten, wenn nicht gar grotesken Auslegungen Raum zu geben wie der von Sir Francis Galton, der die Lebenszeit von Personen, für die viel gebetet wird, wie z.B. Königen, und von Personen, die ihrerseits viel beten, wie z.B. Klerikern, statistisch untersuchte ... um sodann mit vollkommenem Ernst die Schlussfolgerung zu ziehen, dass das Ergebnis negativ war (vgl. Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry,* London 1984, 1-15). Bekannt ist auch das Beispiel, das Karl Rahner anführt: „Man hat gefragt, ob die ‚Wirksamkeit' eines Bittgebetes um zeitliche Gaben empirisch nachzuweisen sei, ob z.B.

das Wetter in Südtirol mit seinen christlich frommen Bauern und ihren Flurprozessionen und ihrem Wettersegen anders wäre, wenn man dahin tibetanische Bauern umsiedeln würde, die nicht so beten würden." (*Wagnis des Christen*, Freiburg 1974; ich zitiere hier nach seiner Anthologie *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Freiburg 1982, 143)

[11] Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ^{6}1962, 145-160. Vgl. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas III*, Madrid 1987, 326-332. 840-853 (Originalausgabe: *The Gospel according to Luke I-IX*, New York 1982): „Der Schwerpunkt der Erzählung liegt auf dieser absoluten Gewissheit, dass das Gebet erhört werden wird" (327), und Lohfink, aaO., 24-26, der allerdings das Bittgebet verteidigt.

[12] Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil, Freiburg ^{2}1980, 203, Anm. 6. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teil, Zürich et al. 1979, 135, relativiert diese Aussage: „Dagegen ist zu sagen, dass der Aorist gewisse futurische Bedeutung haben kann, wenn er nämlich nach einer futurischen Bedingung steht (Bl-Debr §333,2)". Dagegen hält Vincent Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, 560 (Originalausgabe: *The Gospel according to St. Mark*, London ^{2}1966), daran fest, dass die Formulierung „sich auf etwas bezieht, das in der Vergangenheit stattgefunden hat", und weist darauf hin, dass Matthäus stattdessen *lémpsesze* („ihr werdet erhalten") schreibt, „wodurch die Kraft der Version des Markus verloren geht".

[13] Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York ^{2}1975, 109-110.

[14] „Ein grenzenloses Vertrauen" (Lohfink, aaO., 23).

[15] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1973, Kap. 13: „Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets". Es lässt sich nicht leugnen, dass manche Ansätze tatsächlich so weit gehen (vgl. die Zusammenfassung bei Bommer, aaO., 678-683, der W. Bernet, D. Sölle, H. Braun und G. Otto zitiert). Ohne darauf einzugehen, ob diese Diagnose in den einzelnen Fällen berechtigt ist, wiederhole ich noch einmal, dass dies nichts mit meiner Argumentation und Darstellung zu tun hat.

[16] Das ist trotz der Betonung ihrer Unterschiedlichkeit der Schwerpunkt des Buches von Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf 1989, vgl. z.B. 28-31: „‚Rettung' der religiösen Sprache durch Preisgabe ihres ‚propositionalen' Gehalts?"

[17] Vgl. Lohfink, aaO., 29. Das oben Gesagte gilt für die Klage als Ausdruck des eigenen Schmerzes vor Gott, der uns begleitet und uns Halt gibt, nicht aber für die Klage, die sich gegen Gott richtet, so als ob er der Schuldige oder nicht bereit wäre, uns zu helfen.

[18] Augustinus, Brief 130, an Proba (CSEL 44, 63-65); die Hervorhebungen stammen von mir.

[19] Thomas von Aquin, STh 2-2, q. 83, a. 2, ad 1.

[20] Ebd., a. 3, ad 5. Es ist bemerkenswert, dass er ausführlich auf Augustinus verweist, was Traditionsbewusstsein voraussetzt. Und man beachte, dass diese Aussage bei Thomas die Antwort auf einen Einwand ist (den er offensichtlich teilt: „Überdies erscheint es unnütz, sich das Wohlwollen desjenigen erwerben zu wollen, der uns mit seinem Wohlwollen bereits zuvorgekommen ist. Gott aber ist uns mit seinem Wohlwollen zuvorgekommen, denn ‚Er hat uns zuerst geliebt' wie es in 1 Joh 4, 10 heißt." (ebd., 5. Praeterea)

[21] Brümmer, *What Are We Doing When We Pray?*, aaO., 24; das gesamte zweite Kapitel,16-28, bietet eine Analyse der Autoren, die, beginnend mit Kant, betonen, dass das Gebet uns verändert und nicht Gott. Obwohl sie von anderen Voraussetzungen (nämlich nicht von einer lebendigen Beziehung mit dem persönlichen Gott) ausgehen, wird diese Auffassung in unserer Darstellung aufgegriffen.

[22] Otto Karrer, *Gebet, Vorsehung, Wunder*, Luzern 1941, 78; zitiert nach G. Greshake, Grundlagen einer Theologie des Gebets, in: Bittgebet - Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 48.

[23] Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. von J. Quint, München 1963, 381. Angela di Foligno hatte kurz zuvor dasselbe gesagt: „Mach dich bereit zu empfangen, denn ich bin bereiter zu geben als du zu empfangen" - dies., *Libro de la vida*, Salamanca 1991, 50 (dt.: Angela von Foligno, *Gesichte und Tröstungen*, Aschaffenburg 1975).

[24] Blaise Pascal, *Pensées*, Br. 553 (Lafuma 919).

[25] Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 260-265 (Seitenangaben im Text).

[26] Ebd., 270. 272; zuletzt spricht er von den „zum Teil paradoxen Aussagen der Synoptiker".

[27] Thomas von Aquin: „Oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum" (2-2, q. 83, a.1; vgl. ibid. 3c y 9c). Und: „Petitio est spei interpretativa" (2-2, q.17, a.2, obj 2).

[28] Juan Luis Segundo drückt dies wunderbar aus: „Dort, wo unsere Kräfte enden, kann das Herz weitergehen [...] Wir alle erfahren diese Grenze. Wenn wir ehrlich sind, verwandelt sich diese Grenze in Beklemmung. Und wenn wir Christen sind, so verwandelt sich diese Beklemmung in Hoffnung und die Hoffnung in Wort, das heißt Gebet" - ders., *Teología abierta*, II: Dios, sacramentos, culpa, Madrid 1983, 63-64.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Wahrheit als religiöses Konzept

Erik Borgman

Die Enzyklika *Fides et ratio* aus dem Jahr 1998 ist eines der bemerkenswertesten Dokumente des langen Pontifikates Johannes Pauls II. Der Text ist nachdrücklich programmatisch gemeint. Sozusagen in der Verlängerung der fünf Jahre vorher veröffentlichten Enzyklika *Veritatis splendor*, die betonte, wie wichtig es sei, an der von der katholischen Kirche vertretenen Wahrheit des Denkens über die Sittenlehre festzuhalten, betont *Fides et ratio* die Zusammengehörigkeit von Glaube und Vernunft, von christlicher Theologie und Philosophie. Damit bezog der Papst Stellung in einer äußerst aktuellen Debatte. Heutige Philosophen und Theologen divergierender Richtungen stellen die Frage nach dem Ort der Religion gegenüber der Philosophie und nach dem religiösen Gehalt der Philosophie selbst.[1] Die Besinnung auf diese Frage und - noch weiter zugespitzt - die Frage nach der religiösen Bedeutung der Wahrheit sind von großem Belang für die Zukunft der christlichen und katholischen Tradition, wie ich in diesem Beitrag belegen will.

Alles weist darauf hin, dass Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. auch in diesem Punkt an der Standortbestimmung seines Vorgängers festhalten wird. Diese Standortbestimmung kann, so meine ich, die katholische Kirche aber auf

ähnliche Weise in eine Krise führen, wie es der lange durchgehaltene kirchliche Widerstand gegen den sogenannten Modernismus getan hat. Das Zweite Vatikanische Konzil musste wegen des Antimodernismus, der seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts die Kirche von der zeitgenössischen Kultur abgeschnitten und in sich selbst verschlossen hatte, mit großer Kraftaufbietung die Fenster der Kirche aufstoßen. Warnungen vor dem drohenden Immanentismus und Subjektivismus in *Pascendi dominici gregis,* der Antimodernisten-Enzyklika Pius' X. von 1907, waren inhaltlich nicht unbegründet. Aber durch die offiziell erklärte Weigerung, sich einzulassen auf Denkströmungen, die davon ausgehen, dass es eine innerweltliche Erklärung gebe für alle Phänomene - einschließlich der Religion - und dass die menschliche Erfahrung als Quelle aller Erkenntnis zu betrachten sei, und dadurch, dass diese Ausgangspunkte schon an sich als dem katholischen Glauben widerstreitend zu betrachten seien, manövrierte sich die Kirche in ein intellektuelles Ghetto.

Die Linie, die in *Fides et ratio* eingeschlagen wird, kann zu vergleichbaren Folgen führen. Und dies ist ein ernstes Problem für eine Kirche, die vor vierzig Jahren nachdrücklich erklärt hat, das Licht der Völker (*lumen gentium*) sein zu wollen. Sie lässt die Menschen, denen sie entsprechend dem ihr erteilten Auftrag Licht sein soll, tatsächlich im Stich. Diese leben ja in einer Welt, in der die Anschauungen, die *Fides et ratio* in unilateraler Machtvollkommenheit meint ablehnen zu können und zu müssen, die Grundmodelle des Denkens und der Wahrnehmung bestimmen. Die Grundfrage dieses Beitrags lautet, wie die Kirche in ihrer Verkündigung der Wahrheit, die sie in Jesus dem Messias, dem Gesalbten Gottes, empfangen hat, das Sakrament der Welt sein kann, nämlich als die Gemeinschaft der Jünger Christi, die teilhat an der Freude und der Hoffnung, der Trauer und der Angst ihrer Zeitgenossen.[2]

Weiter zugespitzt, lautet die Frage, wie die Kirche wirklich umgehen kann mit dem Verstand dieser Welt. Vor dieser Frage kann die katholische Kirche sich nicht allzu einfach drücken. Wie *Fides et ratio* mit Recht betont, ist Glaube in katholischer Sicht nicht ohne weiteres nur eine tiefe persönliche Überzeugung. Glaube muss vernünftig verantwortet werden, und seine Wahrheit muss verständlich begründet werden. Wenn dies nicht ein leerer und abstrakter Anspruch bleiben soll, muss die Wahrheit, die als Darstellung des christlichen Glaubens betrachtet wird, als Wahrheit einsichtig gemacht werden. Und zwar nicht vor dem Forum einer abstrakten und ahistorischen Vernunft oder gegenüber „*dem* Denken", sondern gegenüber den historischen Formen von Denken und Vernunftgebrauch, deren Menschen sich in den verschiedenen Weltkulturen und im Lauf der Zeiten bedient haben und immer noch bedienen. Dieser Beitrag fragt, was es bedeutet, wenn eine derartige historische Sicht der Aufgabe der Theologie und der Philosophie zum Ausgangspunkt des Denkens über Wahrheit in gläubigem Verständnis genommen wird. In der Überzeugung, dass dies der beste Weg ist, um dem christlichen Bekenntnis gerecht zu werden, dass das WORT der Wahrheit Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat und dass wir ebendort, mitten unter uns, seine Herrlichkeit gesehen haben (vgl. Joh 1,14).

Fides et ratio

Wahrheit als religiöses Konzept

Die Enzyklika *Fides et ratio* schließt eng an die antimoderne Rhetorik früherer Texte des kirchlichen Lehramtes der katholischen Kirche an.[3] In der Tradition, die etwa von *Quanta cura* Pius' IX. (1864) über *Lamentabili* und *Pascendi dominici gregis* Pius' X. (1907) bis hin zu *Humani generis* Pius' XII. (1950) verläuft, kritisiert die Enzyklika die verschiedenen Formen von „Agnostizismus und Relativismus, die schließlich zur Folge hatten, dass sich das philosophische Suchen im Fließsand eines allgemeinen Skeptizismus verlor" (Nr. 5), sowie den Einfluss dieser Philosophie auf die Theologie. Der Papst weist die Philosophie hin auf ihre „große Verantwortung", die ihr dafür zukommt, „das Denken und die Kultur durch den fortwährenden Hinweis auf die Wahrheitssuche zu gestalten", und er spornt sie an, diese „ihre ursprüngliche Berufung zurückzugewinnen" (Nr. 6). Das immer neue Aufwerfen der Frage nach verlässlicher Sinngebung und sicherer Wahrheit als unveräußerlichem Teil guten Menschseins ist der Enzyklika zufolge Kernaufgabe der Philosophie. Johannes Paul II. hält es für undenkbar, dass dieses für das Menschsein wesentliche Verlangen nach Wahrheit unerfüllbar sein könnte, und mag es noch so oft so scheinen (Nr. 29). Der christliche Glaube wird demzufolge dargestellt als wirkliche Erfüllung dieses Verlangens. Er führt Menschen ein in den Raum der Wahrheit (Nr. 33). In einer bekannten antimodernen Argumentation verbindet die Enzyklika die moderne Ausrichtung auf autonome Erkenntnis mit dem sündigen Hochmut, der bewirkte, dass das erste Menschenpaar sich am Baum der Erkenntnis von Gut und Böse vergriffen hat, was auf ihre Vertreibung aus dem Paradies (Nr. 22) hinauslief. Die Botschaft lautet: Ein verkehrter Gebrauch der Vernunft kann Menschen hinausführen aus dem Raum der Verbundenheit mit Gott, ein richtiger Gebrauch der Vernunft jedoch kann auf den Glauben als den wahrhaften Lebensraum der Wahrheit verweisen.

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957, ist Laiendominikaner und seit 2004 Direktor des Heyendaal Instituut der Katholischen 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.: Sporen van de befrijdende God (Kampen 1990); Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning, in: Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven/Berg en Dal 2000 (in engl. Übersetzung: Dominican Spirituality: An Exploration, London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I (Baarn 1999; auch in engl. Übersetzung: Edward Schillebeckx: a Theologian in His History. Part I, London/New York 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung" in Heft 5/2005. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

Das besonders deutliche Bild für das richtige Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ist nach Meinung Johannes Pauls II. Marias zustimmende Antwort auf die Ankündigung des Engels Gabriel, dass sie die Mutter Jesu werden solle. Sie erklärt ihre Zustimmung dazu, die Trägerin des göttlichen Wortes zu werden, welches die Wahrheit selbst ist

(Nr. 108). Diese gehorsame Unterwerfung Marias unter die Wahrheit geschieht nicht auf Kosten ihrer Freiheit, sondern verwirklicht diese erst. Ebensowenig gibt die Philosophie, die die Aufgabe übernimmt, welche die christliche Tradition Johannes Paul II. zufolge von ihr fordert, ihre Freiheit auf. Sie verwirklicht vielmehr ihre wahre Sendung: die vernünftige Deutung der in der christlichen Offenbarung gegebenen Wahrheit. Die Philosophie hat der Enzyklika zufolge letzten Endes offenbar keine eigene Aufgabe. Ihre Aufgabe und Funktion wird ganz und gar abgeleitet von der Blickrichtung, die *Fides et ratio* auf den Glauben und die Theologie hin entwickelt. Um den christlichen Glauben als Wahrheit vorstellen zu können, bedarf die Theologie nach Meinung Johannes Pauls II. „einer natürlichen, wahren und stimmigen Kenntnis [...] vom Menschen, von der Welt und, radikaler, vom ‚Sein'" (Nr. 66). Obwohl *Fides et ratio* nachdrücklich sagt, nicht eine bestimmte Philosophie verpflichtend auferlegen zu wollen, erscheint in dieser Sicht die moderne und postmoderne Philosophie als Verfallsprodukt. Die Enzyklika schließt sich nachdrücklich an die Kritik neuer philosophischer Strömungen an, welche die katholische Hierarchie seit dem Ersten Vatikanischen Konzil formuliert hat (Nr. 52-56), und sie sieht in den Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert namentlich „Eklektizismus", „Historismus", „Szientismus", „Pragmatismus" und „Nihilismus" (Nr. 86-90). Diese Übel laufen allesamt hinaus auf einen Verlust der Ausrichtung auf echte metaphysische Wahrheit und Gewissheit. Als Heilmittel dagegen empfiehlt die Enzyklika den Anschluss an die Tradition des theologischen und daraus fließenden philosophischen Denkens von der Zeit der Kirchenväter bis zur Scholastik. Dies kann heutige Gläubige bewahren vor den Gefahren, zu denen heutige philosophische Strömungen führen, und es kann - so wird nahegelegt - die Philosophie selbst dazu anhalten, ihrer echten Aufgabe treu zu bleiben, die sie sonst angesichts der modernen Verwirrung aus dem Auge zu verlieren droht.

Massiv stellt *Fides et ratio* die traditionelle Auffassung einer für jeden und für immer geltenden Wahrheit der Idee gegenüber, dass Zustimmung eine Sache persönlicher Vorliebe sei (Subjektivismus) oder dass philosophische Einsicht an die eigene Zeit und Kultur gebunden sei (Historismus). Nach katholischer Auffassung kann der Enzyklika zufolge Wahrheit nur objektiv sein: „Denn Wahrheit kann niemals auf die Zeit und die Kultur beschränkt werden; sie ist in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte." (Nr. 95) Dies führt zu der weiter reichenden Aussage: „Nicht die verschiedenen menschlichen Meinungen, sondern allein die Wahrheit kann für die Theologie hilfreich sein." (Nr. 69)

Ich nenne diese Aussage aus mindestens drei Gründen „weiter reichend". Erstens scheint sie aus dem Auge zu verlieren, dass Menschen in dieser „Unterschiedlichkeit von Auffassungen" leben und inmitten davon Wahrheit finden müssen - oder christlich gesprochen: Sie müssen inmitten dieser Unterschiedlichkeit von Auffassungen gefunden werden durch die Wahrheit, die sie frei macht (Joh 8,32). Wer meint, dass diese Unterschiedlichkeit durch eine richtige metaphysische Argumentation überwunden und damit belanglos werde, sieht nicht, von welch grundlegender Bedeutung sie ist. Dass die heutigen fragmentier-

ten Erfahrungen, Einsichten und Theorien sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen, ist gerade eine der zentralen Entdeckungen der zeitgenössischen Philosophie. Christliche Rede über Wahrheit kann dem nicht einfach widersprechen, sondern muss eine Antwort auf diese Situation geben, muss Möglichkeiten eines Umgangs mit ihr entwickeln.

Dies bringt mich zu meinem zweiten Grund, die Aussage, dass nicht die Unterschiedlichkeit der Auffassungen von Menschen, sondern allein die Wahrheit der Theologie dienlich sein könne, „weiter reichend" zu nennen. Sie macht nämlich sichtbar, dass nach Ansicht von *Fides et ratio* philosophische Reflexionen über neue Erfahrungen nicht wirklich zu neuen Einsichten führen können, welche die christliche Tradition zu einer tief greifenden Neuorientierung nötigen könnten. Die christliche Wahrheit muss wohl im Dialog mit den aktuellen philosophischen Strömungen immer aufs neue formuliert werden, aber es ist für die Enzyklika offensichtlich undenkbar, dass diese Formulierungen etwas Neues sagen könnten, was sie von diesen Strömungen gelernt hätte. So z.B. die Einsicht, dass radikale Skepsis Menschen heimatlos machen kann, dass aber andererseits rücksichtsloses Festhalten an einer vermeintlichen Wahrheit Gewalttätigkeit bedeutet gegenüber denen, von denen man meint, sie stünden außerhalb dieser Wahrheit.[4] Dies bedeutet keineswegs, dass alle Standpunkte gleichwertig seien und dass das Bekenntnis zur Wahrheit ersetzt werden sollte durch die bloße Suche nach einem größten gemeinsamen Nenner zwischen den divergierenden Ansichten über unsere Existenz. Es bedeutet aber, dass die Möglichkeit, dass der andere eine von mir bisher noch nicht erkannte Wahrheit vorbringt, offen gehalten wird.[5]

Dies führt letzten Endes zu der Schlussfolgerung - und das ist der dritte Grund, von einer „weiter reichenden" Aussage sprechen zu können -, dass *Fides et ratio* durch die Behauptung, die Unterschiedlichkeit menschlicher Auffassungen sei der Theologie nicht dienlich, in dem versagt, was die Enzyklika selbst doch „die erste Aufgabe der Theologie" nennt: das Verstehen der *kénosis*, der Entäußerung Gottes in das Leben und den Tod Jesu von Nazaret als des Gesalbten Gottes hinein. Denn diese Entäußerung impliziert eine göttliche Selbstauslieferung an eine Verbindung Gottes mit den Menschen in ihrer konkreten Geschichtlichkeit. Eine Theologie, die das ernst nimmt, kann nicht sagen, dass nicht die unterschiedlichen Auffassungen von Menschen, sondern allein die Wahrheit der Theologie dienlich sein könne. Sie sucht und findet die Wahrheit inmitten und in offener Konfrontation mit den unterschiedlichen Auffassungen von Menschen und ist eben darin ein Teil der Kirche als Sakrament.

Sakramentalität der Wahrheit

Fides et ratio zitiert den Mathematiker und Philosophen Blaise Pascal (1623-1662): „Wie Jesus unter den Menschen unerkannt geblieben ist, so bleibt die Wahrheit unter den Meinungen des Tages ohne äußerlichen Unterschied;

ebenso das eucharistische Brot unter dem gewöhnlichen Brot." (Nr. 13)[6] Dies deutet hin auf die Entäußerung der göttlichen Erhabenheit in menschliche Verletzlichkeit, die nach der christlichen Überlieferung wesentlich ist für die Menschwerdung Jesu Christi als Gottes WORT der Wahrheit. Die Enzyklika behauptet, dass diese entäußerte Gestalt der Wahrheit uns hinweise auf den sakramentalen Charakter, den ihre Offenbarung nach christlicher Überzeugung habe. Die Wahrheit zeigt sich nicht in massiver Erhabenheit, sondern ist verborgenerweise in irdischen Zeichen real unter uns gegenwärtig. *Fides et ratio* zieht daraus den Schluss, dass die Vernunft den Glauben nötig habe, um in der Gestalt einer Meinung gleich allen anderen die Anwesenheit der Wahrheit zu sehen. Gerade aber die Reflexion auf ihren sakramentalen Charakter öffnet eine andere Sicht auf die Wahrheit, als *Fides et ratio* sie anbieten will.

Über die Eigenart der Sakramente und der sakramentalen Gegenwart wird in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils gründlich reflektiert. Eine Anzahl von früheren auf Erneuerung zielenden Reflexionen über das Wesen und die Bedeutung der Sakramente zusammenfassend[7], sagt die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Liturgie: „Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung. [...] Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an." (Nr. 59)

Die sieben Sakramente, welche die katholische Kirche seit dem Mittelalter kennt, werden in diesem Dokument zurückgeführt auf Jesus Christus selbst als ihren Ursprung, so wie die Überlieferung dies will. Der Nachdruck aber liegt auf der bleibenden Anwesenheit des Gesalbten, die dadurch inmitten der Welt sichtbar gemacht und bewirkt wird. Wie wir gesehen haben, nennt die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* die Kirche als ganze ein Sakrament. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sagt dazu, dies bedeute, dass die Kirche in der Welt „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht"[8]. Die Sakramente verweisen also dem Konzil zufolge nicht auf Jesus als ihren historischen Ursprung, sondern auf seine aktuelle Gegenwart als des lebendigen Gesalbten, als des allumfassenden „Sakramentes der Gottesbegegnung"[9]. Die Kirche als ganze und die einzelnen Sakramente auf ihre je besondere Weise verwirklichen und offenbaren diese Gottesbegegnung immer aufs neue inmitten des jeweils anderen Kontextes.

In der dem Konzil vorangehenden Zeit fanden nicht nur erneuernde Reflexionen über die Sakramente, sondern auch über die Sakramentalität der Verkündigung und des Wortes statt.[10]

Otto Semmelroth (1912-1979) betonte die Komplementarität von sakramentalem Handeln und verkündigendem Wort im Gegenwärtigmachen des lebendigen Christus Jesus, und so durchbrach er die jahrhundertealte Einseitigkeit der katholischen Reflexion über Sakramentalität.[11] Karl Rahner (1904-1984) konzentrierte die Sakramententheologie von neuem auf Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als das Ursakrament, das sich fortsetzt in der Kirche und von dort

her in ihr Handeln und ihr Reden.[12] Edward Schillebeeckx (geb. 1914) ging es um die Gottesbegegnung der Menschheit. Diese verwirklicht sich zuallererst in Jesus, aber diese gott-menschliche (the-andrische) Verbindung, die letztendlich die Geschichte trägt, muss immer wieder aufs neue Gestalt annehmen in der Geschichte. Wahrhaftige Verkündigung als Sakrament spricht daher nach Schillebeeckx nicht einfachhin *über* Gott, sondern *enthüllt* (offenbart) Gott sowohl in der Überlieferung der Kirche als auch in der Aktualität, indem sie beide in das Licht rückt, das sie voneinander empfangen.[13] In dieser Linie des Denkens bedeutet ein sakramentaler Begriff von Wahrheit, dass in der aktuellen, immer umstrittenen und bedrohten Situation die verborgene, aber reale Gegenwart der Wahrheit ans Licht gebracht wird, die frei macht, und zwar mit Hilfe der Konfrontation zwischen der Aktualität und der gläubigen Überlieferung.

Die Wahrheit ist auf keinerlei Weise Besitz der Kirche, sondern muss auch ihr immer aufs neue gegeben und offenbart werden, so wie es auch ihre Sendung ist, auf diese Offenbarung hin ausgerichtet zu sein. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen und besonders die einzelnen Gläubigen als solche haben nichts anderes in Händen als die Verheißung, dass die Wahrheit tatsächlich gegeben werden wird. Sie zeigen ihr Vertrauen in den Gott, der Jesus aus dem Tod rettete dadurch, dass er auch nichts anderes mehr in Händen haben *wollte* als diese Verheißung. *Fides et ratio* betont mit Recht, dass es den Menschen möglich ist, im Raum der Wahrheit zu leben, aber der Glanz der Wahrheit scheint im Verborgenen. So wie der Glanz des Gesalbten nicht nur in seinem Leben, Leiden und Sterben verborgen war, sondern bis auf den heutigen Tag verborgen bleibt.

Sakramentalität als Entäußerung

Das Zitat von Pascal legt nahe, dass eine Verbindung besteht zwischen der Entäußerung der Wahrheit und der Entäußerung, die der sakramentalen Gegenwart eignet. Der Mangel an auffallendem Glanz der Wahrheit stimmt überein mit dem Mangel an Sichtbarkeit der Gegenwart des Gesalbten in der Eucharistie, dem prototypischen Sakrament.

Die Analogie zwischen Eucharistie und Wahrheit verdient noch eine etwas nähere Ausarbeitung. Zunächst muss hingewiesen werden auf die Tatsache, dass den biblischen Zeugnissen zufolge die Jünger, mit denen Jesus sein letztes Abendmahl feierte, eine in Konflikt und Verwirrung gebrochene Gemeinschaft bildeten. Ein sakramentaler Blick auf Wahrheit legt daher nahe, dass das Finden gläubiger Wahrheit eine wirkliche Verbindung mit der Gebrochenheit, den Konflikten und der Verwirrung der heutigen Menschen voraussetzt. Die Kirche muss, wenn sie wirklich Wahrheit finden und verkünden können will, zuallererst sich selbst als die Versammlung der Jünger um den Tisch des Letzten Abendmahls entdecken: Verwirrt, verzweifelt, sich die Frage stellend, was mit ihr geschieht, was mit denen geschieht, mit denen sie verbunden ist, was mit der Welt geschieht.[14] Sie muss sich dabei die vermeintlichen Antworten aus der

Überlieferung aus den Händen schlagen lassen, so wie Jesus und seinen Jüngern die altgewohnten Ansichten von Gottes Treue aus den Händen geschlagen wurden und wie ihnen nichts anderes übrigblieb als Selbsthingabe. Um Wahrheit zu finden und gegenwärtig zu machen, muss sie der Frage ins Auge sehen, was unter den gegebenen Umständen von Bedrohung, Angst und Unsicherheit noch an Befreiendem und Wahrhaftigem gesagt werden muss. Das Aussprechen der Wahrheit kann letzten Endes nur möglich werden aus der Stille der verwirrten Zerrüttung aller Sicherheit.

Zweitens muss hingewiesen werden auf die Tatsache, dass die Wahrheit, die in den Evangelien rund um die Einsetzung der Eucharistie ausgesprochen wird, zuallererst eine glanzlose Wahrheit ist. Es gibt beim Letzten Abendmahl - das geben die Evangelien umumwunden zu verstehen - Verrat, Nichtbegreifen und Missverstehen, und es herrscht große Feindseligkeit gegenüber der einzigen, die zu begreifen scheint, was jetzt geschehen wird: gegenüber der Frau, die Jesu Füße salbt. Das Brot, das in der Eucharistie geteilt wird, ist das Brot, das uns nährt, aber auch das Brot, das mit Schmerzen und Mühsal und unter ungerechten Lebensbedingungen produziert wird. Der Wein, der herumgereicht wird, ist Quelle der Freude und gleichzeitig Ursache von Versklavung und Gewalttätigkeit. So wie Jesus sich dem von Paulus in seinem Brief an die Philipper zitierten Hymnus zufolge nicht nur schlechthin entäußerte, sondern sich obendrein erniedrigte bis zum Tod am Kreuz, ist das Leben seiner Jünger nicht nur verborgen in ihrer gewöhnlichen Menschlichkeit, sondern vermengt mit dem Bösen. Demzufolge ist die Wahrheit, die sie sprechen, nicht nur verborgen in der Unauffälligkeit einer Meinung unter allen anderen, sondern auch angetastet durch Lügen, und sie droht immer wieder darin unterzugehen. Was das Verkündigen der Wahrheit in gläubigem und theologischem Sinn auch noch mehr sein mag, es impliziert in jedem Fall auch, dass diese fortdauernde Glanzlosigkeit freimütig ausgesprochen wird und dass man bekennt, dass man daran mitschuldig ist.

Drittens muss darauf hingewiesen werden, dass die evangelischen Zeugnisse über das Letzte Abendmahl keinen Zweifel daran lassen, dass - in all dieser Doppelsinnigkeit, Gebrochenheit und Schuld - das Ziel die Befreiung ist von all dem, was die Befreiung der Betroffenen umfasst. Die Wahrheit der menschlichen Existenz ist, christlich gesehen, dass die Wahrheit dabei anwesend ist als eine Abwesenheit, als das Kommende, wonach man sich ausrichten kann und muss, weil alles schon immer im Licht des Kommenden steht. Christlich gesehen, ist die Wahrheit, die gesucht und nach der verlangt wird, die Wahrheit, die immer schon im Anbrechen ist, namentlich in diesem Suchen und Verlangen selbst. Darum ist die Anwesenheit der Wahrheit von einer Art, welche die Alternative von An- und Abwesenheit durchbricht, wie der deutsche Theologe Eberhard Jüngel über Gott geschrieben hat.[15] Dass Wahrheit sakramental gegenwärtig ist, bedeutet, dass sie in ihrer Anwesenheit immer auch abwesend ist, aber in ihrer Abwesenheit immer auch auf verborgene Weise anwesend bleibt. Darum kann man über sie niemals wie über einen Besitz verfügen, namentlich nicht durch die Kirche, deren Sendung darin besteht, sie gegenwärtig zu machen.

Zum Schluss: Die Kirchlichkeit der Theologie

Fides et ratio tut so, als sei die Allianz der Theologie mit einem „starken" philosophischen Wahrheitsbegriff eine unentbehrliche Bedingung. Die Absicht dieses Artikels war es zu zeigen, dass gerade der spätmoderne oder postmoderne, „schwache" und entäußerte Wahrheitsbegriff der christlichen Tradition Möglichkeiten bietet, grundlegende Einsichten wiederzuentdecken. Es geht hier namentlich um die Bedeutung der *kénosis*, gerade auch in der gläubigen und theologischen Auffassung von Wahrheit selbst. Das will keineswegs sagen, dass das spät- oder postmoderne Denken sich bewusst sei, was in der christlichen Tradition verkündigt wird und zur Norm für die Theologie erklärt werden muss.[16] Der christliche Wirklichkeitsbegriff ist kein Gebäude mit zwei verschiedenen Schichten, wobei oberhalb einer für jeden zugänglichen philosophischen Einsicht eine nur mittels Ermächtigung gläubige und theologische Einsicht käme. Der christliche Wirklichkeitsbegriff ist umfassend und durchdringt auch das Philosophieren, das aber dadurch nicht aufhört, Philosophie zu sein. Wie Thomas von Aquin den damals aufkommenden Aristotelismus theologisch gelesen hat, so betrachte ich es als unsere - und jedenfalls als *meine* - theologische Aufgabe, die zeitgenössischen und weiteren intellektuellen Entwicklungen theologisch zu lesen, und diese Lektüre im Kontext derselben intellektuellen Entwicklung plausibel zu machen.[17]

Dies ist ein Aspekt des Empfänglichmachens der Wirklichkeit für das angekündigte Kommen des Reiches Gottes. In der Teilnahme an dieser Sendung der Kirche und nicht in der vermeintlichen Pflicht, überlieferte Auffassungen ehrerbietig zu wiederholen, besteht die unverlierbare Kirchlichkeit der Theologie. An einer kirchlichen Theologie in diesem Sinn muss CONCILIUM auch während des kommenden Pontifikats weiter mitarbeiten.

[1] Vgl. z.B. Ilse N. Bulhof / Laurens ten Kate (Hg.), *The Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York 2000; Dominique Janicaud u.a., *Phenomenology and the „theological return": The French Debate*, New York 2000; Mark A. Wrathal (Hg.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge 2003; siehe auch Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

[2] Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (21. November 1964) nennt in Nr. 1 die Kirche in Christus „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". Dass die Jünger Christi teilhaben an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute", ist die Feststellung, mit der die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (7. Dezember 1965) eröffnet wird.

[3] Enzyklika *Fides et ratio* (14. September 1998), in: Nr. 135 der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Zitate aus dieser Enzyklika im folgenden einfach in Anführungszeichen ohne weitere Quellenangabe.

[4] Die Entdeckung der nichtreduzierbaren Pluralität von Sichtweisen einerseits und der Gewaltanwendung, welche die Behauptung einer einzigen Wahrheit gegenüber demjenigen darstellt, der durch diese Wahrheit ausgeschlossen wird, andererseits, bildet die Basis des sogenannten postmodernen Denkens. Anders als oft behauptet, bedeutet Postmodernität nicht,

dass Pluralität das letzte Wort sein solle und jedes Suchen nach Wahrheit schon von vornherein „Wille zur Macht" (F. Nietzsche) sei. Das gewalttätige 20. Jahrhundert hat die große Bedrohung durch das Einheitsdenken sichtbar gemacht; Auschwitz hat die Gewalt erkennen lassen, die der Durchsetzung einer einzigen Sicht eigen ist, die alles, was sich von dieser Sicht unterscheidet, zur gefährlichen und zu bekämpfenden minderwertigen Abweichung macht. Auch christlich gesehen, sind dies sehr wichtige Einsichten, die theologisch und philosophisch weiter durchdacht werden müssen und nicht unter Berufung auf die Notwendigkeit des Festhaltens an der einen und ewigen Wahrheit einfach bestritten werden können.

[5] Vgl. hierzu auch Erik Borgman, *Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes*, in: CONCILIUM 39 (2003/4), 507-519.

[6] Blaise Pascal, *Pensées*, éd. L. Brunsvicg, Nr. 789: éd. L.M. Lafuma, Nr. 225: „Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi la vérité demeure parmi les opinions communes sans différence à l'exterrieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun." Die Enzyklika zitiert hier nicht richtig: „*seine* Wahrheit / *sa* vérité". [Weil die deutsche Übersetzung vor allem des letzten Satzes des Pascal-Zitates in der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz unrichtig ist („Und so *ist* die Eucharistie gewöhnliches Brot"), bringe ich das ganze Zitat in meiner eigenen, dem Wortlaut bei Pascal entsprechenden Übersetzung. Anm. des Übersetzers.]

[7] Vgl. Colman E. O'Neill, *Die Sakramententheologie*, in: Herbert Vorgrimler/Robert Vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. III, 244-294, Freiburg/Basel/Wien 1970.

[8] *Gaudium et spes*, Nr. 45.

[9] Vgl. Edward Schillebeeckx, *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959.

[10] Siehe Paul Janowiak, *The Holy Preaching: The Sacramentality of the Word in the Liturgical Assembly*, Collegeville 2000.

[11] Vgl. Otto Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main 1953; ders., *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt am Main 1959.

[12] Zur Sicht Karl Rahners auf Sakramente und Liturgie vgl. Michael F. Skelley, *The Liturgy of the World: Karl Rahner's Theology of Worship*, Collegeville 1991.

[13] Vgl. Edward Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op St. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en de hedendaagse sacramentenproblematiek*, Antwerpen/Bilthoven 1958; ders., aaO. Für eine zusammenfassende Darstellung s. Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in his History, Volume I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, London/New York 2003, 199-216.

[14] Ich folge hier und im folgenden Timothy Radcliffe, *The Sacramentality of the Word*, in: K. Picklers (Hg.), *Liturgy in a Postmodern World*, London/New York 2003, 133-147.

[15] Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 81.

[16] Dies ist die nicht tragfähige Anregung von Gianni Vattimo, *Belief*, Tübingen 1977, 81; ders., *After Christianity*, New York 2002.

[17] Im Rahmen dieses Artikels würde es zu weit führen, das Verhältnis dieser Position zu anderen hier näher zu untersuchen.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Lob des christlichen Relativismus

Felix Wilfred

Dieser Beitrag hat nicht die Absicht, im gegenwärtigen intellektuellen Streit zwischen Absolutismus und Relativismus bzw. Relativismus und Pluralismus für eine der beiden Seiten Partei zu ergreifen. Eigentlich haben ja schon die moderne religionsgeschichtliche Forschung, das Aufkommen eines historischen Bewusstseins, ein wachsendes Gespür für die Vielfalt der Kulturen und das postmoderne Denken über „Andersheit" - jedes auf seine Weise - die traditionellen Absolutheitspositionen in den religiösen Traditionen und besonders im Christentum erschüttert. Meine Überlegungen hier sind auf einer anderen Ebene angesiedelt. Es geht um den Versuch zu erkennen, wie christlicher Glaube, vom Geist des Relativismus getragen, in tieferen Ebenen der *Wirklichkeit* verwurzelt ist. Wir können daher in einem wahren Sinne von einem *christlichen* Relativismus sprechen.

Sodann möchte dieser Beitrag die Frage des Relativismus von einer viel breiteren Perspektive her ansprechen als von der des interreligiösen Dialogs, in der sie meist diskutiert wird. Es mag überraschen, ist aber dennoch zutreffend, dass der Sache des christlichen Glaubens in der Geschichte wie in heutigen Zeiten mit einem engagiert vertretenen Relativismus besser gedient war als mit der Verteidigung von Absolutheitspositionen. Es ist wie mit dem Bambusbaum, der zwar äußerlich zerbrechlich erscheint und sich biegt, in Wirklichkeit aber stark ist; er mag vom Wind und starken Stürmen hin und her geworfen werden, doch er springt immer wieder in seine Ausgangsstellung zurück und bricht nicht.[1]

Relativismus und kreative Mehrdeutigkeit

Unsere ganze menschliche Existenz und unser ganzes Alltagsleben ist von Mehrdeutigkeit geprägt Der christliche Glaube hebt diese Mehrdeutigkeit nicht auf noch ersetzt er sie durch eine Welt der Gewissheiten. Der Glaube verleiht vielmehr genau die Kraft, diesen Ungewissheiten ins Auge zu sehen, sowie die Weisheit, den Weg voran herauszufinden, wodurch die Mehrdeutigkeit sich zu einem kreativen Moment wandelt. Sie vertieft den eigenen Glauben und fördert das Verstehen des eigenen Selbst, des Anderen und des göttlichen Geheimnisses. Der Durchbruch zu einer reiferen Form des Glaubens, den die Mehrdeutigkeit zuwege bringt, meidet offensichtlich jede Verabsolutierung, die seine Dynamik erstickt. Der Glaube seinerseits drückt sich in der vieldeutigen Sprache von

Symbolen und Bildern aus, die einen wenn auch nur flüchtigen Blick auf das unausschöpfbare göttliche Geheimnis verheißen.
Wie wir im Johannesevangelium feststellen können, gebrauchte Jesus mit Vorliebe immer wieder diese verhüllende Sprache, sodass einige seiner Zuhörer ungeduldig wurden, da sie mit seinen dunklen Andeutungen nicht zurechtkamen. „Wie lange noch willst du uns hinhalten? Wenn du der Messias bist, sag es uns offen!" (Joh 10,24) Eine unzweideutige und absolute Antwort, die Jesus ihnen gegeben hätte, hätte nicht bedeutet, dass sie ihm schließlich glauben würden, wo sie doch seine Einladung, den Weg des Glaubens zu beschreiten, ablehnten: „Ihr aber glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört." (Joh 10,26)

Christlicher Relativismus als Ausdruck der Loslösung

Im Allgemeinen wird Relativismus mit einer Haltung der Beliebigkeit in Verbindung gebracht. Hier möchte ich jedoch vorschlagen, dass der christliche Relativismus, der uns die Rätsel menschlichen Lebens durchstehen lässt, etwas mit *innerer Loslösung* und der daraus erwachsenden tieferen Art von Freiheit zu tun hat.
Die Begriffe, mit denen wir Gott beschreiben, sind lediglich Krücken, nichts weiter als Sprungbretter. Um tiefere Erfahrung und Einsicht in unseren Glauben zu gewinnen, darf man diese Krücken nicht verabsolutieren, sondern muss nach und nach auf sie verzichten und sie schließlich ganz wegwerfen. Auf jeden Fall sollten unsere Begriffe relativiert werden und in keinem Fall die Erfahrung des Geheimnisses, die sie lediglich unterstützen sollen, ersetzen. Damit ist jedoch nicht gemeint, dem langen Weg der Gottes*suche* ein Vorrecht einzuräumen oder vorschnell dafür einzutreten, über das Geheimnis Gottes unter Hinweis auf seine Unaussagbarkeit lieber ganz zu schweigen. „Die göttliche Unaussprechlichkeit wird [erst] am Ende einer Dialektik erkannt."[2] Und wenn wir in Versuchung geraten, uns an unserem Wissen durch dessen Absolutsetzung *festzuklammern*, so gewinnt gerade an diesem Schnittpunkt die Relativierung all unserer Formeln und Konzepte ihre entscheidende Bedeutung. „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin." (1 Kor 13,12) Warten gehört zum Wesen einer negativen Theologie. Es ist eine Erfahrung des Loslassens und ein Moment der Korrektur und der Katharsis all unserer Behauptungen, und in diesem Sinne ist es, mit Blick auf das Kommende, eine radikale Relativierung.
Der Relativismus ist nicht bloß eine Sache des Denkens und Verstehens, sondern hat auch *ethische* Konsequenzen. Sich für ihn stark zu machen könnte ja auch bezwecken, die eigenen Interessen zu rechtfertigen. Das ist mit Sicherheit nicht der christliche Relativismus, von dem wir hier sprechen. Christlicher Relativis-

mus ist vielmehr das Ergebnis einer radikalen Zentrierung auf den Anderen und deshalb eng verknüpft mit der Haltung des Loslassens und Opfers. Tatsächlich ist es der Geist des Loslassens, der den wahren christlichen Relativismus speist. Er gewinnt seine Tiefe und seinen Ernst aus der Tatsache, dass er die Frucht spiritueller Erleuchtung und spirituellen Erwachens ist. In dieser Glaubenserfahrung erscheint der relative Charakter der gesamten Wirklichkeit als innere Erleuchtung.

Offenbarung und Relativismus

Man kann den Standpunkt vertreten, das Christentum sei ja eine Offenbarungsreligion, deren Wahrheiten absolute Konstanten sind, die durch Relativierung nicht erschüttert werden dürfen. Bei der Antwort auf ein solches Argument müssen wir uns klar werden, was Offenbarung eigentlich bedeutet. Die christliche Offenbarung hebt weder den Geheimnischarakter Gottes auf noch führt sie die Suche nach dem göttlichen Geheimnis an ihr Ziel. Es mag paradox klingen, ist aber dennoch wahr: Was die Offenbarung uns enthüllt, ist die Unbegreiflichkeit Gottes, die all unsere Gedanken und Kategorien übersteigt. Die Bruchstücke von Wahrheit, die wir durch die Offenbarung zu verstehen suchen, müssen vor diesen weiteren Hintergrund der grundsätzlichen Unbegreiflichkeit des göttlichen Geheimnisses gestellt werden. Mystiker haben das immer sehr klar gesehen. So kleidet Dionysius Areopagita sein Gebet am Anfang seiner *Theologia mystica* in die Worte:

„[Dreieinigkeit ...] geleite uns zum Gipfel [...] empor, hoch über alles Nichtwissen wie über alles Lichte hinaus. Dort liegen ja der Gotteskunde Mysterien in überlichtem Dunkel geheimnisvollen Schweigens verborgen: einfach, absolut und unwandelbar. Inmitten undurchdringlichen Dunkels übertreffen sie an Glanz, was größere Leuchtkraft besitzt als alles Übrige; inmitten des gänzlich Unbegreifbaren und Unsichtbaren machen sie die (dafür) blinden Geister jenes Glanzes übervoll, der an Schönheit alles in den Schatten stellt." [3]

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 forscht interdisziplinär auf den Gebieten von Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Sunset in the East? Asian Challanges and Christian Involvement (1991). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christentum zwischen Niedergang und Aufbruch" in Heft 3/2005. Anschrift: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien.
E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Das „geheimnisvoll verhüllte Schweigen" und das „Dunkel" bedeuten nicht Leere, sondern weisen auf jene Fülle hin, die uns jetzt noch verwehrt ist und in deren Gegenwart sich alles andere relativiert. Wir können hier auch auf Gregor von

Nyssa und seine Schrift *De vita Moysis* verweisen. In seinen Erläuterungen zu Mose, der in die Wolken hineingeht, bemerkt er: „Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nichtsehen, dass der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen."[4]

Es war dieses Verständnis vom Geheimnis Gottes, aus dem heraus im mittelalterlichen Europa jene beeindruckenden monumentalen gotischen Kathedralen mit ihren bunten Glasfenstern errichtet wurden, die das Licht der Sonne hindurch ließen, aber nicht den Anspruch erhoben, die Quelle des Lichtes zu besitzen.[5] Wenn das Licht göttlicher Offenbarung sich im Prisma menschlicher Erfahrungen und Realitäten bricht, dann strahlt es in seinem vielfältigen Glanz wie in einem Regenbogen auf, in dem die Farben sich nicht in geometrischen Linien scharf voneinander abheben; sie vermischen sich, gehen ineinander über und lassen uns eins werden in der Schönheit und im Glanz des Lichtes der Wahrheit. Diese Wahrheit der göttlichen Offenbarung muss unablässig in aller Demut und Aufrichtigkeit gesucht werden. Denn Offenbarung setzt die Worte des Propheten Jesaja nicht außer Kraft: „So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken." (Jes 55,9)

Offenbar und zugleich verborgen

Der christliche Glaube spricht vom göttlichen Geheimnis als von einer offenbar gewordenen und zugleich verborgenen Wirklichkeit. Diesen Charakter von Enthüllung und Verhüllung finden wir in den Evangelien, wenn sie vom göttlichen Geheimnis wie auch von Jesus Christus sprechen. Gerade diese Eigenschaft, dass Gott inmitten seiner Selbsterschließung zugleich der Verborgene bleibt, drängt uns dazu, unsere Begrifflichkeiten zu relativieren. So enthüllt sich zwar dem Mose das göttliche Geheimnis, doch zu sehen bekommt er nur den Rücken Gottes (Ex 33,22-23). Im Neuen Testament sprechen das Markus- und das Johannesevangelium in diesem Tenor. Sie liegen damit auf einer Linie mit der jüdischen Theologie der Verborgenheit Gottes trotz all seiner Nähe und Selbstkundgabe.[6] Dieser paradoxe Charakter der Offenbarung sagt uns, warum wir unter den gegebenen Umständen menschlicher Existenz sprachliche Formeln und sichtbare Ausdrucksformen des Glaubens brauchen; gleichzeitig sagt er uns auch, was Glauben bedeutet: Formeln, Sprachbilder und Ausdrucksformen usw. immer wieder in Frage zu stellen und zu überwinden, damit wir am Ende nicht in einen Götzendienst abgleiten oder uns von Gott, Jesus Christus und dem Geist verzerrte Vorstellungen machen. Das ist es auch, wodurch sich unser Leben aus dem Glauben als mystische Erfahrung definiert und die Aufforderung zur Mystik als Berufung eines jeden Gläubigen erscheint. Denn der Gläubige muss stets in Gottes Nähe und Offenbarung leben und zugleich seine Verborgenheit und Ferne erfahren, die dazu aufrufen, unaufhörlich den Weg in jenen „Abgrund des Dunkels" zu gehen, als das sich das göttliche Mysterium erweist.

Absolutismus als Gefahr für den christlichen Glauben

Der Relativismus gibt der christlichen Botschaft eine innere Weite, während ein Absolutismus sie verdorren lässt und einengt. Ein Glaube, der die Mehrdeutigkeiten des Lebens durchsteht, ist ein starker Glaube. Von daher gesehen ist die eigentliche Gefahr für den Glauben der Absolutismus. Eines der schlimmsten Dinge, die dem Christentum hätten widerfahren können, wäre das Festhalten an einer Absolutheit des Textes. Damit ist eine Position gemeint, die den Text der inspirierten Schriften in seiner Ursprungssprache als absolut und als in andere Sprachen unübersetzbar betrachtet. Das ist nicht etwa nur eine rein hypothetische Möglichkeit, sondern verknüpft sich mit einer bestimmten religiösen Tradition - dem Islam.

„In diesem Punkt haben sich, historisch gesehen, muslimische Gelehrte im Allgemeinen immer dagegen ausgesprochen, [...] dass der Koran in fremde Sprachen übersetzt wird. Woher diese haarspalterische Leidenschaft um den arabischen Text? Weil er Gottes unmittelbares Wort bedeutet, seine ipsissima vox. *Er sandte seine Offenbarung als klare ‚arabische Rezitation' [...], die durch Seinen Gesandten Wort für Wort übermittelt wurde. Sie für Menschen zu übersetzen läuft auf ein grundloses und gefährliches Herumpfuschen an der direkten Rede des Allmächtigen hinaus. Die arabische Sprache hat so einen sakralen Charakter angenommen, die von einem Muslim, der sie beherrscht, oft ganz emotional als Sprache von erhabener Schönheit wie auch als unübersetzbare Sprache des göttlichen und vollkommenen Offenbarungswortes empfunden wird, auch wenn er oder sie kein Arabisch sprechen."* [7]

Da das Christentum eine semitische religiöse Tradition ist, wäre leicht zu verstehen, wenn Christen eine ähnliche Position vertreten hätten. Tatsache ist jedoch, dass sie die Schriften von Anfang an zu Kulturen, Sprachen usw. in Relation setzten. Eine Übersetzung war in diesem Sinne der erste Akt einer Relativierung. Gottes Wort und Gottes Offenbarung sind auf die menschliche Sprache und Kultur bezogen. Lamin Sanneh hat gezeigt, wie diese Relativierung im Christentum durch die Übersetzung der Bibel in so viele Sprachen eine wirkliche Hilfe für das Verständnis der göttlichen Botschaft war.[8] Jede Übersetzung geht ein Risiko ein, das Risiko der Relativierung mit Bezug auf neue Kulturen, Sprachen, Denkweisen usw. Ohne dieses Risiko unterschiedlicher Aneignungen bliebe Gottes Wort isoliert und unzugänglich. Wenn wir diesen Gedanken noch ein wenig ausweiten, können wir sagen, dass das Christentum gerade aufgrund seines Wesens auf die Unterschiede bezogen ist, wie sie in der Menschheit bezüglich Geschichte, Tradition, Glaubensweisen, Weltanschauungen etc. anzutreffen sind.

Relativismus, Universalität und Transzendenz

Absolutismus suggeriert eine Rangstufe über und *unabhängig* von den konkreten Umständen und dem Kontext, da er meint, es gebe etwas, das überall anwendbar und für alle Zeiten gültig sei. Heute befinden sich jedoch Absolutheits- und Universalitätsansprüche dieser Art in einer Krise, da uns klar ist, dass dieses Unterfangen unchristlich ist. Heute ist Relativismus der Weg zu universaler Geltung, da er uns mit all unseren Besonderheiten in ein Netz von Beziehungen zu allen anderen einbindet und die Isolation des autoritären Absolutismus durchbricht. Christlicher Relativismus ist Ausdruck einer universalen Haltung, die versucht, über Kulturen, Menschen und Nationen hinweg Brücken zu bauen und auf diese Weise zu Frieden und Sicherheit unserer Welt einen Beitrag zu leisten. Am meisten bedrohen den Frieden unserer Welt Leute, die - ohne einen Hauch von Bescheidenheit - behaupten, die Wahrheit zu kennen. Hier liegen die Samenkörner, die Konflikt, Krieg und Terror hervorbringen. Christlicher Relativismus dagegen erkennt die eigenen Grenzen an und bekräftigt, dass wir den Anderen und das von uns Verschiedene brauchen. Ein in diesem Geist praktizierter christlicher Relativismus lässt die Kernbotschaft des Evangeliums und der Bergpredigt in uns lebendig werden.

Christlicher Relativismus ist auch keine Gegenthese zur Transzendenz. Nach der Transzendenz streckt man sich aus in einem Prozess des Suchens, des Forschens - der durch die göttliche Offenbarung nicht aufgehoben wird; der Glaube bewegt sich auf seiner Pilgerreise immer auf sie hin. In diesem Prozess lässt sich die transzendente Wirklichkeit in Relation zur zurückgelegten Wegstrecke erkennen und erfahren. Auch wenn auf dieser Glaubensreise alles relativiert wird, sollten wir doch unsere Aufmerksamkeit auf sie konzentrieren, anstatt a priori zu versuchen, etwas zu verabsolutieren, das nur auf diesem Weg der Relativierung erfahren werden kann.

Christlicher Relativismus als Verzicht zu richten

Eine der praktischen und moralischen Konsequenzen des christlichen Relativismus ist es, nicht über andere zu richten. Jesus selbst hat es ausdrücklich gelehrt und die Evangelien haben es festgehalten (Mt 7,1). Zu relativieren ist eine Notwendigkeit, da all unsere Urteile falsch sein könnten, wie Jesus in seiner Beschreibung des Weltgerichts deutlich macht. All unsere Urteile gewinnen im Blick auf das erst noch kommende letztgültige Urteil einen relativen Charakter. Weiter erzählt Jesus bei Matthäus das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30), das uns in Wirklichkeit die Lehre erteilt, nicht andere durch absolut gefällte Urteile auszugrenzen. Der Grund dafür liegt darin, dass es noch keine Klarheit gibt, was wirklich Unkraut und was Weizen ist. Zu richten, ohne den Anderen zu verstehen, ist eine Verfehlung gegen die Gerechtigkeit, weil wir den Anderen nicht als von uns verschieden anerkennen. Deshalb fordert uns der

christliche Glaube auf, in allen Urteilen, die wir fällen, von einem gewissen „eschatologischen Vorbehalt" auszugehen, das heißt, sie in relative Urteile umzuwandeln. Werden doch auch die Jünger im Gleichnis von Jesus ermahnt: „Lasst beides wachsen bis zur Ernte." (Mt 13,30)
Sogar heute noch können wir das Urteil Gottes dort als relativ erfahren, wo er unsere absoluten Urteile aufhebt. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) kehrt der ausgezahlte Lohn die absolut gesetzten menschlichen Wertvorstellungen um und relativiert sie, indem er die einzigartige Situation eines jeden berücksichtigt. Gerechtigkeit verwirklicht sich in einem Prozess der Relativierung im Hinblick auf die Bedürfnisse eines jeden, nicht aber auf der Basis eines absoluten Wertmaßstabs, der die Leiden der Schwächeren nicht lindert.

Einbeziehung der Andersgläubigen

Ein Absolutheitsstandpunkt ist eine Art von Solipsismus. Christlicher Relativismus ist alles andere als ein Solipsismus, er ist vielmehr Ausdruck der Solidarität mit anderen und einer Beziehung zu ihnen, was zu einer Haltung der Loslösung auffordert. Er zieht die Inhalte der göttlichen Offenbarung nicht herunter auf die Ebene demokratischer Prozesse und einer Gleichheitsideologie, wie oft behauptet wird, sondern stellt sich auf das Wesen der göttlichen Offenbarung ein, die sich ja in Form einer Selbstentäußerung ereignet. Christlicher Relativismus ist eine Existenz des Loslassens und weigert sich, sich an irgend etwas zu halten, das weniger wäre als Gott selbst.
Die Aufforderung, Urteile hintanzustellen, betrifft auch andere Religionen und religiöse Erfahrungen. Alle Religionen sind bedeutsam, denn wir verstehen die Wahrheit von Gott, der Welt und den Menschen *im Zusammenhang mit allen Religionen* auf eine tiefere Weise, als wenn wir nur eine einzelne im Blick hätten. Auf diese Weise werden christliche Offenbarung und christlicher Glaube nicht in Konkurrenz zu anderen Religionen gesehen; vielmehr weiß man diese als zeitüberdauerndes Erbe der Menschheit in der Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis durchaus zu schätzen. Gläubige Frauen und Männer werden gerade von ihrem Glauben her dazu aufgerufen, sich selbst zu diesen religiösen Traditionen in Beziehung zu setzen. Ein Christentum, das sich von der Beziehung zu Menschen anderer Glaubensüberzeugungen isoliert, kommt der reinen Wahrheit nicht näher, sondern *entfernt sich* von ihr. Eine Wahrheit nämlich, die die *Gemeinschaft aller Menschen* ausklammert, könnte wohl nur auf Anmaßung oder Illusion beruhen. Sich einem christlichen Relativismus zu widersetzen könnte den Verdacht erregen, ob sich dabei nicht Macht und Wahrheit gegenseitig den Ball zuspielen. Und wenn der Angriff auf den Relativismus lediglich den *status quo* unverändert lassen will, dann wäre das direkt antichristlich. Denn Christsein heißt, zur Veränderung und Umgestaltung der Dinge berufen zu sein.
Heute ist das Gegenteil eines Relativismus nicht der Absolutismus, sondern die

Isolation. Ein Standpunkt der Absolutheit bahnt den Weg in die Isolation und schließt die Türen. Christlicher Relativismus öffnet den Weg zum Anderen - auch zum Andersgläubigen. Liebe und Weisheit rufen uns zu einem Leben des Relativismus auf: die Liebe, indem sie uns einlädt, neue Verbindungen so zu knüpfen, dass wir uns selbst in Relation zum Anderen definieren, und Weisheit, indem sie alles integriert und in einen relationalen Zusammenhang stellt.

Schlussbemerkung: Die politische Seite des christlichen Relativismus

Aus dem Gesagten sollte klar geworden sein, warum wir den christlichen Relativismus preisen müssen, ebenso aber, wie der Glaube und die christliche Botschaft aus dem Geist eines Relativismus dynamisch und sinnvoll gelebt und zum Ausdruck gebracht werden könnten. Wollte man daher den Relativismus, wie häufig der Fall, als die Wurzel des Niedergangs des Christentums identifizieren, würden wir den Falschen beschuldigen.

Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen, dass es eine Anprangerung des Relativismus geben könnte, die ganz unschuldig, aber naiv wäre, da sie dessen christliche Wurzeln nicht zur Kenntnis nimmt. Noch folgenschwerer ist freilich die Tatsache, dass eine Verurteilung des Relativismus das *politische Klima,* in dem sie erfolgt, außer Acht lässt. Nach dem 11. September hat sich ja eine Situation ergeben, in der die politische Rechte die Anerkennung einer Pluralität von Kulturen in den Wind geschlagen hat und eine solche Anerkennung als Schwäche des heutigen Westens ansieht. Stattdessen beobachten wir eine Mahnung zur Selbstabschottung und eine Selbstprojektion der eigenen Kultur als der schlechthin universalen.

In dieser Situation einen christlichen Relativismus anzustreben, zeugt von prophetischer Weitsicht und lädt dazu ein, auf eine politisch scharfmacherische Rhetorik zu verzichten, die die Unterschiede unter den Völkern gefährdet und die Dringlichkeit herunterspielt, im gegenseitigem Verständnis voranzukommen. Das hat besondere Bedeutung für den Westen, der sich mit dem Problem der Migration und der kulturellen Vielfalt immer noch schwer tut. Es mag sich lohnen, hier daran zu erinnern, dass die Entwicklung des kulturellen Relativismus ein befreiendes Projekt war, das in hohem Maße zu mehr Menschlichkeit beigetragen hat, als dieser sich in anthropologischen Zirkeln der 1930er und 1940er Jahre zu Wort meldete und dazu diente, die von den Nazis aufgestellte Rangordnung von Rassen und Kulturen und den kulturellen Evolutionismus des kolonialen Imperiums kritisch in Frage zu stellen.

Wir sollten die politische Bedeutung erkennen, die einem Festhalten am christlichen Relativismus heute in der Welt nach dem 11. September zukommt. Es wäre kurzsichtig, wollte man diese Situation übersehen und eine Verurteilung des Relativismus nur als theologische Streitigkeit einstufen. Damit würde man nur beweisen, wie sehr sich theologische Überlegungen heute vom Kontext und den

aktuellen Wirklichkeiten des Lebens abgekoppelt haben. Weiter wäre es wohl äußerst unchristlich, die „unschuldige" Dämonisierung des Relativismus in der heutigen politischen Atmosphäre als „flankierende Maßnahme" zu benutzen, um anderen die westliche Kultur und Zivilisation als die allen überlegene und einzig normative aufzuzwingen. Es besteht ja die Furcht, ein kultureller Relativismus werde die westlichen Werte und vor allem ihre Vormachtstellung zerstören. Hier wird man direkt an Bush erinnert, der gesagt hat: „Unser Lebensstil ist nicht verhandelbar."

Eine religiöse Verurteilung des Relativismus sollte erst recht nicht als Munition benutzt werden, das Projekt eines imperialen Universalismus in der Welt nach dem 11. September durchzusetzen. Christliche Frauen und Männer, die in wahrhaft christlichem Geist gewohnt sind, ihr Urteil über die Geschichte unter Vorbehalt zu stellen, werden auch eher bereit sein, über andere Kulturen und Völker nicht zu urteilen. Sie werden unermüdlich den schwierigen und dornigen Pfad des christlichen Relativismus weiter verfolgen und nicht auf der Rennstrecke des Absolutismus und der Selbstgerechtigkeit auf „freie Fahrt" setzen, die uns in diesen kritischen Zeiten nirgendwohin führt.

[1] Der japanische Denker Masao Takenaka sieht den Bambus als Symbol des asiatischen Ansatzes der Wirklichkeitswahrnehmung. Vgl. Masao Takenaka, *When the Bamboo Bends. Christ and Culture in Japan*, Genf 2002.

[2] Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1983; deutsch: *Auf den Wegen Gottes*, Freiburg ^{2}1992, 101.

[3] Vgl. Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, Kapitel I: Was das „göttliche Dunkel" sei; deutsch: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart 1994, 74.

[4] Vgl. Gregor von Nyssa, *De vita Moysis*, deutsch: *Der Aufstieg des Moses*, Freiburg 1963, 92.

[5] Das mystische Gedankengut des Dionysius Areopagita hatte großen Einfluss auf die Ausformung des christlichen Lebens, der Theologie wie auch auf die christliche Architektur in seinen verschiedenen Ausprägungen das ganze christliche Mittelalter hindurch.

[6] Vgl. Sean Freyne, *Texts, Contexts and Culture*, Dublin 2000, 219.

[7] William A. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1993, 85.

[8] Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, New York 1989; vgl. auch Philip C. Stine (Hg.), *Bible Translation and the Spread of the Church in the Last 200 Years*, Leiden 1992.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Konflikt der Konzilsinterpretationen

Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper

Solange Lefebvre

Wie es sich für eine vom Direktionskomitee von CONCILIUM verantwortete Ausgabe zu den derzeit offenen Fragen gehört, möchte ich „ganz situativ" über die Frage der Beziehung zwischen Ortskirchen und Universalkirche nachdenken, und zwar unter einem besonderen Blickwinkel: demjenigen der Auswirkungen des Zeitgeschehens auf die konziliare und nachkonziliare theologische Reflexion. Das verweist uns auf einen analytischen soziologischen Standpunkt, von dem aus sich über längere Zeit die Auswirkungen eines bestimmten geschichtlichen Zeitraums auf die Gesamtgesellschaft beobachten lassen. Zu dieser Untersuchung angeregt hat mich die Debatte zwischen Kardinal Joseph Ratzinger, dem jetzigen Papst Benedikt XVI., und Kardinal Walter Kasper, die sich seit 1999 um die vorliegende Frage dreht.[1] Den beiden mit nur sechs Jahren Abstand um 1930 geborenen Theologen ist eine gewisse Distanz zur kulturellen Revolution der sechziger Jahre gemeinsam. Doch reagieren sie beide ganz unterschiedlich auf die Auswirkungen des Zeitgeschehens der fünfziger und sechziger Jahre.

Beim Studium der Debatte zwischen Kasper und Ratzinger wird man daran erinnert, dass die Hermeneutik des II. Vaticanums zutiefst mit der Hermeneutik der Nachkriegszeit zusammenhängt. Sie setzt auch unsere heutigen Schwierigkeiten in Beziehung zu einem Interpretationskonflikt. In Heft 1/1999 von CONCILIUM thematisierten Christoph Theobald und Dietmar Mieth im Vorwort dieses Problem der Rezeption des Konzils. Sie hielten fest, dass die Rezeption in zwei widersprüchliche Richtungen verlief: Eine „offizielle Rezeption" richtete sich auf die progressive Einfügung des Neuen in das Alte, die sich auf die klassische Unterscheidung zwischen Lehre und Disziplin gründete, während die „praktische Rezeption durch die Basis" neue Fragen, Erfahrungen und Versuche sowie unterschiedliche Lösungswege hervorrief.[2] Diese widersprüchlichen Rezeptionen spalten den Katholizismus zutiefst. Wenn es jedoch eine Haltung gibt, die alle teilen, so ist es diejenige der Enttäuschung angesichts der Konzilsresultate, wenn auch gewiss aus unterschiedlichen Gründen. Und jeder an Theologie und an der Situation des Katholizismus interessierte Christ wird sich leicht mit der hier kommentierten Debatte identifizieren können.

Fest verankerte Ansichten

Die Frage nach dem Verhältnis der Ortskirchen zur Universalkirche - und damit auch nach dem Primat des Petrus - durchzieht seit den sechziger Jahren sämtliche katholischen theologischen Überlegungen egal welcher Disziplin. Diese Frage wird seit einigen Jahren von Papst Benedikt, damals Kardinal, und Kardinal Walter Kasper diskutiert; und auch etliche andere theologische Stimmen haben sich bereits an der Diskussion beteiligt.[3] Die beiden debattierenden Theologen haben einen recht emblematischen kirchlichen Werdegang gemeinsam - sowie ein zugleich systematisches und kontextuelles Werk. Sie haben seit den sechziger Jahren an gemeinsamen Themen gearbeitet, zum Beispiel am Verhältnis zwischen Primat und Episkopat, zwischen römischer Universalkirche und den Ortskirchen. Ihre kürzliche Auseinandersetzung, die durch einen Text Ratzingers von 1992 und einen 1999 geschriebenen Artikel von Kasper ausgelöst wurde, nimmt diese Grundsatzdebatte wieder auf, die den Katholizismus in seiner Gesamtheit beschäftigt. Sie verweist auch auf die Radikalisierungen der theologischen Positionen, welche zu Anfang der siebziger Jahre im Katholizismus herrschten. CONCILIUM stand in der ersten Reihe dieser Auseinandersetzung.

Im CONCILIUM-Heft 1/1999 mit dem Titel „Unerledigte Fragen nach dem Konzil" unterstrich Giuseppe Ruggieri im Rahmen seiner Überlegungen *Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils,* in welchem Ausmaß die Studentenrevolte von 1968 „den Konflikt der Interpretationen noch [verschärfte]".[4] Die Vertreter einer „kulturellen Revolution" sahen im II. Vaticanum das Ende einer Epoche und das Einsetzen eines Bruchs mit der Tradition. Ruggieri nimmt die Konzilsinterpretation Rahners auf, nach der es einen Bruch darstellt, der den Übergang eines westeuropäischen zu einem universellen Glauben markiert, einen Bruch, der jenem zu Beginn des Christentums ähnelt, „als die Kirche aus einer Kirche der Juden eine Kirche der Heiden wurde".[5]

Öffnen wir auch noch einmal die 1965 erschienene erste Nummer der Zeitschrift CONCILIUM, in der man einen Artikel des jungen Theologen Ratzinger über „Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe" lesen kann. Er beginnt mit einem Kommentar der von ihm sehr geschätzten lukanischen Theologie.[6] Die Sichtweise der Vielheit und der Einheit, die man dort antrifft, unterscheidet sich sehr von derjenigen, die er später entwickeln wird. Der Ausgangspunkt der einen Kirche besteht in „der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander" und „bedeutet demgemäß auch, dass kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. Das ist im Prinzip immer gewusst, in der Praxis aber nicht allezeit genügend respektiert worden". Sodann zitiert Ratzinger die gewiss etwas „überspitzte" Ausdrucksweise eines deutschen Kollegen, nach der „die Einheitskirche [...] die Kircheneinheit [verhindere]"[7]. Danach befürwortet er den Sprung nach vorne und die Rückkehr zum Ursprung. An dieser Stelle findet sich in der Tat ein gewisser Geist des Abbruchs, der die sechziger Jahre geprägt hat. Im Anschluss denkt er über

Veränderungen auf der Grundlage einer fundamentalen bzw. ontologischen Kontinuität nach.

Was Kasper betrifft, erinnern wir lediglich daran, dass er angibt, „in der Mitte" zwischen Fundamentalisten und Vertretern des Bruchs zu stehen, um eine Interpretation des II. Vaticanums als Erneuerung der katholischen Wirklichkeit und ihrer allgemeinen Tradition[8] zu vertreten. Die Frage von Tradition und Moderne ist noch ungeklärt und wird in der Theologie, ebenso wie auch in vielen anderen Bereichen, ausgiebig diskutiert.

Die Ratzinger-Kasper-Debatte

Der Papst gewordene Kardinal Ratzinger hat in mehreren Texten den ontologischen Vorrang Petri in Erinnerung gerufen. Der Kern seines Kirchenverständnisses besteht darin, dass er der katholischen Kirche eine Präexistenz in der Ewigkeit Gottes im biblischen Sinne zuschreibt und damit auch dem mit ihr in Beziehung stehenden Petrusamt. Der Ausgangspunkt der speziellen Debatte mit Kardinal Kasper findet sich in einem Text der Glaubenskongregation von 1992. Dort entwickelt Ratzinger die theologischen Dimensionen der Universalkirche als Gemeinschaft von Partikularkirchen, ohne dass jedoch die Einheit auf der institutionellen und sichtbaren Ebene abgeschwächt würde. Er untersucht die Bedeutung der Gemeinschaft. Die „eine, heilige, katholische und apostolische" Universalkirche ist nicht nur eine Föderation oder die Summe von Partikularkirchen, sondern stellt vielmehr „eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit" dar (*Communionis notio*, Nr. 9) dar. Er erinnert an die konstitutive Einheit der Eucharistie und des Episkopats mit Petrus und unter Petrus (Nr. 14). Eine gewisse „Korrektur" des Konzils tritt in Erscheinung. An sein Zitat aus *Lumen Gentium* (Nr. 23) *„die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis)"* fügt er folgende Aussage von Johannes Paul II. an: *„die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)"*[9]. Unter Nr. 9 des Schreibens legt Ratzinger theologisch die Beziehung in der Begrifflichkeit Mutter-Töchter fest, um die ontologische Vorrangigkeit der Universalkirche zu begründen, wobei das Bild der Mutter mit dem himmlischen Jerusalem verbunden und aus den paulinischen Schriften übernommen wird. Diese Vielfalt und Unterschiedlichkeit stünden der Einheit nicht entgegen; sie bezögen sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder einzelnen Teilkirche als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen, die dabei nicht den allgemeinen Regeln der Kirche im Wege stünden (Nr. 15). Er schließt mit einer Überlegung bezüglich der Gemeinschaft mit den nicht-katholischen Kirchen, wobei er an erster Stelle die orthodoxen Kirchen des Ostens nennt, welche die Bezeichnung Teilkirchen verdienten (Nr. 17).[10]

Kardinal Kasper tritt für ein besseres Gleichgewicht zwischen den Ortskirchen und den Bischöfen einerseits und der Universalkirche und dem petrinischen

Primat andererseits ein. In dem Text von 1999 behauptet er, der Ausgangspunkt seiner Überlegungen sei praktischer Natur. Er fragt sich, warum es keine Unterscheidung des Bischofskollegiums in Verbindung mit dem Papst und dem Papst allein gebe. Er ist der Ansicht, dass die Initiative und die Vollmacht des Bischofskollegiums auf eine Fiktion beschränkt scheinen, wenn der Papst ihr jederzeit widersprechen kann. Es handele sich zwar um eine innerkatholische Frage, die gleichzeitig aber auch von entscheidender Bedeutung für den Ökumenismus sei. Er behandelt den Umgang Ratzingers mit dem Abschnitt aus *Lumen Gentium* 23 und ist der Ansicht, dass der von Johannes Paul II. stammende Zusatz in diesem Text zur Umkehrung der Konzilsaussage wird (diese Feststellung wird er in seinem Text von 2000 wiederholen). Er akzeptiert die Gleichsetzung von römischer Kirche, Papst und Kurie nicht. Für Kasper stellt die offizielle Rezeption des Konzils auf der ekklesiologischen Ebene einen theologisch nicht zu rechtfertigenden Zentralismus dar. Als Beispiel für die Achtung gegenüber der internen Dynamik der Ortskirchen untersucht Kasper das Vorgehen bei Bischofsernennungen.

2000 betont er erneut die Verwurzelung seiner ekklesiologischen Überlegungen in seiner pastoralen Erfahrung in der Diözese. Er wirft dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger vor, sich allein auf eine theoretische Sicht der Frage zu stützen, die - mehr noch als theoretisch - platonisch und abstrakt sei, wobei er zu Beginn Henri de Lubac zitiert: „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion.' Denn - so de Lubac - Gott liebt nicht blutleere Abstraktionen, sondern konkrete Menschen aus Fleisch und Blut. Der ewige Heilswille Gottes ist auf die Fleischwerdung des Logos gerichtet und hat die konkrete Kirche im Fleisch der Welt im Blick."[11] Genau wie eine große Anzahl von Bischöfen ist Kasper der Ansicht, dass der normative Abstand zwischen dem offiziellen Katholizismus und der lokalen Praxis der Christen zu groß geworden ist. Dies führe dazu, dass in ethischen, sakramentalen und ökumenischen Fragen zahlreiche Katholiken, Priester ebenso wie Laien, die von Rom erlassenen Normen „zu verkennen neigen". Er weist auf den sehr konkreten Fall der Kommunionverweigerung für wiederverheiratete Geschiedene hin. Insbesondere beschreibt er die Zerrissenheit, die er in der Ausübung seines Bischofsamtes erlebt: Bei einer strikten Anwendung der Regeln erweise sich das Resultat als kontraproduktiv, doch verhalte er sich zurückhaltend, werde ihm Ungehorsam vorgeworfen. Kasper

Die Autorin

Solange Lefebvre ist Doktorin der Theologie und ordentliche Professorin an der Fakultät für katholische Theologie und Religionswissenschaft der Universität von Montreal. Sie unterrichtet Religionswissenschaft, Praktische Theologie und Sozialanthropologie. Ihre Themen sind das Verhältnis von Religion, Kultur und Gesellschaft, Religion im öffentlichen Raum, Religion und Politik, das Verhältnis von Jugend, Generationen und Religion sowie Säkularität und Säkularisierung. Veröffentlichungen u.a.: Sécularité et instituts séculiers. Bilan et perspective (Montréal 1989); La religion dans la sphère publique (Montréal 2005); Cultures, valeurs et spiritualités (Montréal 2005). Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal Qc, Canada H3C 3J7. E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.

schlägt vor, den Bischöfen einen Spielraum zu gewähren, der es erlaubt, verantwortliche Entscheidungen bei der Anwendung allgemeiner Gesetze zu treffen.
Er versteht aber auch zum Teil die „Rezentralisierung", die dem Konzil folgte. Er erkennt an, dass einige Ortskirchen anscheinend die Bedeutung der Einheit vergessen und einem „exzessiven Pluralismus" und einem religiösen Nationalismus Vorschub geleistet hätten. Trotzdem habe jedoch eine extrem zentralistische Reaktion das Gleichgewicht zwischen der Universalkirche und den Teilkirchen zerstört. 2000 habe Ratzinger ihm vorgeworfen, eine „empirische" Sichtweise der Kirche zu vertreten. Kasper ist aber der Ansicht, dass es sich hier um eine Karikatur seiner Position handle, da er immer die soziologischen Tendenzen bekämpft habe, die darauf zielten, die Kirche auf einzelne Versammlungen zu reduzieren. Sodann bietet er einen historischen Rückblick auf die Bedeutung der Einzelkirchen in der Frühzeit des Christentums. Er erinnert an die Äußerungen Ratzingers von 1975 bezüglich der Beziehungen zwischen orientalischen Kirchen und lateinischen Kirchen, in deren Zusammenhang dieser die Ansicht äußerte, dass man von ihnen nicht eine theologische Anerkennung des petrinischen Primats verlangen könnte, die das übersteige, was während des ersten Jahrtausends üblich war. Er kritisiert die historischen und exegetischen Begründungen der Interpretation des Pfingstereignisses und der ontologischen Sicht des Petrusprimats. Schließlich ist er der Ansicht, die Unterschiede seien nicht in erster Linie lehrmäßig, sondern philosophisch.

Hermeneutik der zeitgeschichtlichen Auswirkungen

Ist der Standpunkt von Ratzinger aber rein theoretisch? Zumindest ist er - paradoxerweise - oft stark kontextbezogen. Die Bedeutung der Schriften von Benedikt XVI. liegt in der Tatsache, dass er oft auf kritische Weise die Auswirkung des Zeitgeschehens auf die postkonziliaren Theologien beschreibt und analysiert. In dieser Hinsicht bietet er sogar Elemente, die eine gewisse „Soziologie" der Theologien untermauern. Der Kernpunkt seiner Antwort auf den 1999 verfassten Text von Kasper betrifft eine *Desakralisierung* (der Ausdruck ist von mir) der Theologie durch die zeitgeschichtliche Wirkung der Konzilsjahre, eine Desakralisierung, aus der eine Fragmentierung der Einheit des Glaubens folge.[12] Die Kirche sei eine Organisation geworden und die Liturgie ein emotionales Ereignis, das sich bemüht, anziehend zu sein; das Volk Gottes habe sich in ein politisches Kollektiv oder in eine Demokratie verwandelt. *Das Vorher und Nachher der kulturellen Revolution* hat Benedikt XVI. auch im Blick, wenn er beispielsweise feststellt, dass der „Gehorsam" gegenüber der Kirche auf eine überholte Haltung reduziert werde. Eine Neuausrichtung auf Gott erweise sich als wesentlich, um der theologischen Tiefe dieser Wirklichkeiten gerecht zu werden: Die Kirche sei vor allem Leib Christi, die Liturgie Anbetung, das Gottesvolk die Versammlung der in einer vertikalen Bewegung Gott zugewandten Kinder. Benedikt XVI. wünscht die Wiederkehr einer wahrhaft „katholischen Stimmung",

zweifellos einer Sakralität, die zugunsten der verschiedensten „Machtkämpfe" verloren gegangen sei. Doch er weiß sehr genau, dass diese Auseinandersetzung nicht auf der Ebene der Veröffentlichung von Dekreten oder korrigierenden Texten geführt werden kann. Er spürt, dass das „Problem" tiefer liegt.

Wenn man sich auf einen anderen Text vom Anfang der achtziger Jahre bezieht, der ebenfalls eine entscheidende Debatte betrifft, nämlich die über die Katechese und die Weitergabe des Glaubens, so bleibt dieser doppelte hermeneutische Schlüssel anwendbar. Wiederum stellt er die Umstände der Desakralisierung und der Aufsplitterung, das Vorher und Nachher der sechziger Jahre dar.[13] Was das Vorher und Nachher betrifft, lesen wir noch einmal seine Aussagen: Die Entscheidung, die Katechese zu reformieren, war „irrig, übereilt und umfassend". „Es war ein erster und schwerwiegender Fehler, den Katechismus abzuschaffen" und die Gattung des Katechismus selber als „überholt" anzusehen.[14] Die Anpassungsbemühungen der praktischen Theologie „an die derzeitige kulturelle Situation" hätten, nach Ansicht vieler, „mehr dazu beigetragen, die Krise zu vertiefen, als sie zu lösen". Ratzinger ist der Ansicht, dass man diese Auffassung weder verallgemeinern, noch schlicht und einfach negieren könne.

Was die Desakralisierung und Fragmentierung betrifft, so entfaltet er sein Verständnis der Krise in Begriffen eines „Bruchs mit einer wesentlichen, aus den Quellen einer ‚Gesamttradition' geschöpften Struktur des Glaubens", was dazu geführt habe, „die Verkündigung des Glaubens zu fragmentieren". Ein „Misstrauen gegenüber der Ganzheit" habe sich eingestellt und der Glaube werde nicht mehr als ein organisches Ganzes begriffen. Neben anderen „Dekonstruktionen" zeigt er sich in mehreren Schriften beunruhigt vom Bruch zwischen biblischer und dogmatischer Exegese. Außerdem verortet er die Krise im Horizont in dieser Zeit sich ausbildender theoretischer Optionen, die aus der katechetischen Praxis übernommen wurden: Einerseits habe die Pädagogik mit ihren Methoden die Oberhand gewonnen über die Inhalte, man habe unter Einfluss neomarxistischer und positivistischer Philosophien die Praxis der Theorie untergeordnet, und mit dem Primat der soziologisch analysierten Erfahrung sei es so weit gekommen, dass er den Ausgangspunkt des Glaubensverständnisses bilde.[15] Abstraktion bedeutet für Ratzinger, sich von dem Verständnis der Kirche als „wir" zu abstrahieren, um den Glauben zu deuten, ausgehend von Räumen, die vom Ganzen abgetrennt sind. Etwa im selben Moment veröffentlicht er *Schauen auf den Durchbohrten* und entwickelt dort eine Ekklesiologie der lukanischen Texte, die er in seiner Auseinandersetzung mit Kasper aufnehmen wird.[16] Er spricht dort vom „antirömischen Affekt" als Folge der menschlichen Sünde, Schwächen und Irrtümer.

Wie soll man die Nachkriegszeit deuten?

Mehrere Studien über die Generation der Jugendlichen der Nachkriegszeit charakterisieren ihr religiöses Verhalten als Individualisierung, autoritätskritische

und antiinstitutionelle Haltungen. Diese Haltungen sind getragen vom Optimismus angesichts der sozialen Veränderungen, von tiefem Engagement für „neue Werte" und dem Glauben an eine radikale Demokratie.[17] In zahlreichen westlichen Ländern haben diese bei einem Teil der jungen Eliten dominierenden Einstellungen die Erwartung von Reformen in der katholischen Kirche verstärkt; Erwartungen, die die bekannten Rückschläge erlitten haben.

Man beklagt den sukzessiven Kraftverlust eines Episkopats, der in der Lage wäre, mit dem Heiligen Stuhl in Rom in eine Debatte einzutreten, sobald etwas von entscheidender Bedeutung für die Ortsgemeinden auf dem Spiel steht. Man kann besonders an die riesige Schockwelle erinnern, die 1968 der Enzyklika *Humanae Vitae* folgte, welche Paul VI. abgefasst hatte, ohne die Meinung des Episkopats zu berücksichtigen. Die kanadischen Bischöfe beispielsweise hatten seinerzeit ein Dokument verfasst, in dem sie die Katholiken des Landes aufforderten, in diesem Bereich ihrem Gewissen zu folgen.

Dies ist eins der Probleme, die Kardinal Kasper anspricht. Ist es noch immer möglich, über diesen Anwendungsspielraum zu verfügen? Kardinal Dulles wirft ihm vor, Fragen aufzuwerfen, deren Wichtigkeit sich nicht auf eine Diözese oder auf die Umsetzung durch eine Ortskirche allein begrenzen lasse, insbesondere diejenige der Kommunionzulassung für wiederverheiratete Geschiedene, und unterstreicht erneut die Bedeutung einer starken Zentralautorität zur Bewahrung der Einheit des Glaubens, der Moral und der religiösen Praxis.[18]

Im Herzen der Auseinandersetzung zwischen Ratzinger und Kasper steht die komplexe Beziehung zwischen Kontinuität und Wandel, zwischen Tradition und Moderne, um deren Gleichgewicht beide bemüht sind.

Es scheint mir kaum möglich, schlicht und einfach einen Bruch zu konstatieren, ebensowenig wie eine ungebrochene Kontinuität. In verschiedenen Bereichen der Human- und Sozialwissenschaften arbeitet man seit zwanzig Jahren an einer Kritik des Neo-Evolutionismus, die insbesondere seit dem Zweiten Weltkrieg verschiedene Reflexionsfelder verbindet, und folgt dabei einer Logik des Kumulativen und der periodischen Abfolge der Geschichte. Nach einer solchen Logik drängt sich das Paradigma des Bruchs auf, das sich weder um Kontinuität noch um das gleichzeitige Vorhandensein oder die Koexistenz von Tradition und Moderne kümmert. Die Spannung zwischen Tradition und Wandel erweist sich als geeignet, die letzten Jahrzehnte zu beleuchten. Gerade im Bereich der Werte erkennt man an, dass die sechziger Jahre der Schauplatz eines Verschwindens der traditionellen Werte und der Kontinuität zugunsten der sogenannten modernen Werte waren. Doch seitdem scheint eine Neuverbindung dieser beiden Werteskalen vorzuherrschen. In der Erziehungswissenschaft debattiert man heftig über die Notwendigkeit, das gestörte Gleichgewicht zwischen den Inhalten und den pädagogischen Methoden wieder herzustellen. In der Politikwissenschaft verläuft die theoretische Auseinandersetzung zwischen der Orientierung an einer die Partikularismen transzendierenden Kollektivgemeinschaft und einer politisch-fragmentarischen Vision des Umgangs mit Identitäten.

Im Herzen der Spannungen, welche die katholische Kirche auf eine Zerreiß-

probe stellen, steht diese Frage der Beziehung von Kontinuität und Wandel sowie gleichzeitig die Frage nach dem Modell der ausgeübten Autorität. Max Weber hilft dabei, zu verstehen, was an dieser Stelle auf dem Spiel steht. Er beobachtet drei vorherrschende Autoritätsmodelle, die unterschiedliche Arten von Gehorsam fordern: das autoritäre, das charismatische und das rationale Modell.[19] Die *traditionelle Macht* stützt sich auf ein zeitloses Erbe, die „Autorität des ewigen Gestern", auf das sich diejenigen berufen, die Autorität ausüben, während die *charismatische Macht* sich auf den außergewöhnlichen und heiligen Charakter einer Person beruft, gegründet auf ihre Beispielhaftigkeit, ihr besonderes Heldentum oder ihren göttlichen Auftrag. Sie kann die traditionelle Macht stärken oder in Frage stellen. Das charismatische Modell hat im Falle von Johannes Paul II. eine entscheidende Rolle gespielt bei der religiösen Mobilisierung der letzten Jahrzehnte und der Stärkung der Tradition in der Glaubwürdigkeitskrise. Die *rationale Macht* indessen gründet auf Rechtmäßigkeit, auf der Befugnis anzuordnen, der Anerkennung von Rechtsstatus und Zuständigkeit. Wenn Ratzinger zu Recht auf das Verschwinden der traditionellen Dimensionen der Autorität im Katholizismus hinweist - die Betonung der Tradition wird zweifellos sein Pontifikat charakterisieren -, so stellen wir die Hypothese auf, dass Kasper seinerseits versucht, einen Raum für die Ausübung der rationalen Autorität in gewissen Fragen zu eröffnen. Können beide Recht haben? Nach Ratzinger würde die Tradition nur in der Einheit des Glaubens, der Moral und der religiösen Praxis bewahrt. Folglich kann die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie, um nur dieses Beispiel herauszugreifen, nicht allein eine Ortskirche betreffen, schließlich würde sie ja auch die theologischen Grundlagen der Kirche erschüttern.

Aber bis zu welchem Punkt kann man das Bedürfnis nach einer rationalen Begründung der Autorität völlig von der Ausübung der katholischen Amtsgewalt fernhalten? Nach einer Begründung, die sich auf spezifische kulturelle und soziale Voraussetzungen stützen könnte, bis dahin, dass sie bestimmte Aspekte der Tradition in Frage stellen kann? Es scheint so, als läge das Problem darin, dass die Vertreter einer starken integralen Tradition dieses Verständnis der Begründung mit einer völligen Beseitigung von Autorität und Tradition gleichsetzen. Die gegenwärtigen Ortskirchen haben ihrerseits gewiss ein Bedürfnis, sich auf eine Tradition zu stützen, wie Ratzinger richtig gesehen hat. Doch wie Kasper gezeigt hat, können sie in entscheidenden pastoralen Fragen nicht auf ihre eigene Fähigkeit zur Reflexion und auf ihre Zuständigkeit verzichten. Diese können zu einem Fortschritt führen, ohne deshalb die traditionelle katholische Struktur von Lehre und Normen völlig aufzulösen. Gewiss handelt es sich hierbei um eine ungeklärte Frage, die eine einfache Neuverbindung von Tradition und Wandel nicht zu lösen vermag. Die christlichen Gemeinschaften, die in Kulturen leben, in denen die rationale Autorität dominiert, erwarten mehr als eine Erneuerung des „Stils" der Autoritätsausübung. Sie erwarten, mit ihren „besonderen" Fragen ernst genommen zu werden, ohne dass diese schlicht und einfach mit Respektlosigkeit gegenüber der Tradition gleichgesetzt werden.

Versuchen wir, in dieser Hinsicht die XI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode vom Oktober 2005 über die Eucharistie neu zu lesen. In ihrem Stil hat sie der offenen Debatte unter den Teilnehmern einen bis dahin ungekannten Platz eingeräumt, wie auch der Transparenz, denn zum ersten Mal wurde das gesamte Diskussionsmaterial vollständig veröffentlicht. Unter den fünfzig Vorschlägen betraf einer die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie. Zu diesem Thema wird keinerlei Veränderung der Lehre oder Praxis erlaubt, jedoch lädt man dazu ein, die Gründe der „Eheungültigkeit" zu untersuchen, indem man die im Kontext der tiefen anthropologischen Veränderung entstandenen neuen Probleme berücksichtigt (vgl. Proposition Nr. 40). Dies ist ein - wenn auch zögerliches - Beispiel für eine rationale Ausübung der Autorität auf dem Hintergrund einer starken Betonung der integralen Tradition.

Lenken wir zum Abschluss unsere Aufmerksamkeit auf eine Lehrfrage, die für unsere Ausführungen von großer Bedeutung ist und die an erster Stelle der Tagesordnung des gegenwärtigen Pontifikats zu stehen scheint. In Heft 1/1999 von CONCILIUM untersucht José Oscar Beozzo die Debatten bezüglich der Anerkennung von Identität und Originalität der Teilkirchen sowie der Ausübung der Synodalität und der Kollegialität.[21] Die 1995 von Johannes Paul II. dadurch gezeigte Offenheit gegenüber den orthodoxen Kirchen, sie als „Schwesterkirchen" der römischen Kirche zu bezeichnen, erlaubt die Hoffnung auf eine nuanciertere Haltung zum Petrusprimat und auf seine Verbindung zum Episkopat.[22] Es scheint ganz entscheidend, diese „unerledigte Frage" zu Beginn des Pontifikats von Benedikt XVI. in Erinnerung zu rufen. Seit dem Beginn seines Pontifikats hat Benedikt XVI. die Bedeutung der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche unterstrichen.[23] Dies ist zweifellos ein Weg zur Vertiefung der „Einheit" in der Verschiedenheit, die eine Verheißung darstellt. Aber könnte die Mutter-Töchter-Relation die Schwesterlichkeit ersetzen, um diese Communio-Beziehung zu bezeichnen? Der Begriff „Schwesterkirchen" hat „eine große historische Bedeutung", betont Hervé Legrand, insofern er die Vermeidung von „Fusion und Absorption" bedeutet, um nach „einer Gemeinschaft der Begegnung in Wahrheit und Liebe"[24] zu streben. Der Ekklesiologe analysiert eine Note der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre von 2000, in der dieser Ausdruck aus Angst vor „ekklesiologischer Undifferenziertheit" zurückgenommen und stattdessen der Mutter-Töchter-Relation der Vorzug gegeben wird, mit der Kirche von Rom als Mutter der Teilkirchen.[25] Wie kann diese Grundsatzfrage in den nächsten Jahren gelöst werden? Und welchen Einfluss wird sie auf die brennende Frage der Beziehung zwischen Teilkirchen und Universalkirche haben?

[1] Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* - Communionis Notio (CN), 28. Mai 1992 (Joseph Kard. Ratzinger u. Alberto Bovone), in: AAS 85 (1993), 843-844; Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes,* in: W. Schreer / G. Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche Sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen (FS J. Homeyer), München 1999, 32-48; Joseph Ratzinger, *Über die Beziehung von Gesamtkirche und Ortskirche im II. Vaticanum,* in:

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Dezember 2000; Walter Kasper, *On the Church*, in: America 184, Nr. 14, 23. April 2001; Joseph Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper*, in: America 185, Nr. 16, 19. November 2001.

[2] Christoph Theobald/Dietmar Mieth, *Einleitung*, in: CONCILIUM 35 (1999/1), 1-3.

[3] Siehe beispielsweise Kilian McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, in: Theological Studies 63 (2002/2), 227-250; Hervé Legrand, *La théologie des églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 88 (2004), 461-496. Zur Diskussion siehe auch Charles J. Chaput, Erzbischof von Denver, *Reflections on Cardinal Kasper's „On the Church"*, in: America 185, Nr. 3, 30. Juli 2001.

[4] Giuseppe Ruggieri, *Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: CONCILIUM 35 (1999/1), 4-17, 5.

[5] AaO., 8. Daher der folgende Abschnitt, der die Theologie der „Zeichen der Zeit" ausführt, wonach die neuen kulturellen Bedingungen unverhoffte Auslegungsmöglichkeiten des Evangeliums und der Tradition eröffnen. Am Horizont dieser theologischen Vision findet sich auch eine Konzeption des Verhältnisses von Dauer und Ereignis, nach der das Ereignis das bisher geltende Gleichgewicht stören und einen Bruch herbeiführen kann. Vgl. Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln u.a. 1980, 287-302. Erinnern wir daran, dass eine reichhaltige Literatur zur Rezeption des II. Vaticanums und seinen historischen Interpretationen vorliegt.

[6] Joseph Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: CONCILIUM 1 (1965/1), 33-55.

[7] AaO., 25. Vgl. Hans Dombois, *Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*, in: Martin Roesler/Oscar Cullmann (Hg.), Begegnung der Christen (FS O. Karrer), Stuttgart [2]1960, 395.

[8] Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 795-804, verweist auf seinen Ausatz *Kirche als communio*, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272-289. Er nuanciert diese Notwendigkeit eines Gleichgewichts, indem er darauf hinweist, dass man sich davor hüten muss, die ereignishafte Neuheit des Konzils abzuwerten, die das Zentralthema seines Artikels darstellt. Zu Kontinuität und Wandel vgl. auch Gilles Routhier, *L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II*, in: Laval théologique et philosophique 60, 1. Februar 2004, 13-51.

[9] *Communionis Notio*, Nr. 9. Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die römische Kurie*, 20. 12. 1990, Nr. 9.

[10] Vgl. Dekret *Unitatis redintegratio*, Nr. 3a und 22; vgl. auch die Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 13d.

[11] Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, aaO., 802.

[12] *The Ecclesiology Of The Constitution On The Church, Vatican II, ‚Lumen Gentium'*, in: Osservatore Romano vom 19. September 2001. Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium;* in: Stephan Otto Horn/Vinzenz Pfnür (Red.), Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (FS J. Ratzinger) Augsburg 2002, 107-131.

[13] Joseph Ratzinger, in: *Église de Lumière et de charité, Allocutions de Jean-Paul II.* Exposés du Cardinal J. Ratzinger et Mgr Ryan. Vorträge am 15.-16. Januar 1983 in Notre-Dame de Fourvière und Notre-Dame de Paris, Paris 1985, 77-106.

[14] AaO., 79.

[15] AaO., 81.

[16] Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984.

[17] Wade Clark Roof u.a. (Hg), *The Post-War-Generation and Establishment Religion. Cross Cultural Perspectives*, Boulder/San Francisco/Oxford 1995.

[18] Cardinal Avery Dulles, *Ratzinger and Kasper on the Universal Church*, in: Inside the Vatican 20, 4. Juni 2001, 13.

[19] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, Stuttgart 1995. Es handelt sich um „reine" Typen, die man in dieser Form selten in der Wirklichkeit vorfindet.

[20] Oscar Beozzo, *Die Zukunft der Teilkirchen*, in: CONCILIUM 35 (1991/1), 120-134.

[21] AaO., 172-3. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 95.

[22] Papst Benedikt XVI., *Ansprache an die Vertreter der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der anderen religiösen Traditionen*, 25. April 2005.

[23] Hervé Legrand, *La théologie des églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand*, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 88 (2004), 461-496, hier 461; vgl. ders., *Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?*, in: CONCILIUM 41 (2005/4), 397-411.

[24] Kongregation für die Glaubenslehre, Geheimnote über den Ausdruck „Schwesterkirchen", Rom, 30. Juni 2000.

Die vorpolitischen Grundlagen des Staates

Maureen Junker-Kenny

Die offenen Fragen, die mit diesem Thema indiziert sind, könnten nach der in wesentlichen Punkten Einigkeit erweisenden Münchner Debatte vom Januar 2004 zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger für gelöst gehalten werden. Dann ginge es nur noch darum, den neuen Stand geteilter Einsichten in die wechselseitige Lernbereitschaft von Vernunft und Glaube bekannt zu machen und in laufenden Debatten zur Geltung zu bringen. Schon die unterschiedliche Einschätzung des vom neuen Papst vertretenen Standpunkts (die z.B. zwischen „Universalismusversessenheit" und der Kritik an seinem Hinweis auf die nur relative Geltung universalistischer Maßstäbe, wie sie das Naturrecht enthält, schwankt)[1] lässt aber vermuten, dass dem gleichklingenden Wortlaut von Schlüsselbegriffen wie „Vernunft" und „Glaube", „Universalismus", „Recht" und „Wahrheit" nicht unbedingt identische Gehalte entsprechen.

Zunächst soll der Hintergrund der Frage nach den „vorpolitischen" Grundlagen des Staates gezeichnet werden, auf dem sowohl J. Habermas' als auch J. Ratzin-

gers Zustimmung als bemerkenswerte Positionen innerhalb ihres eigenen philosophischen bzw. kirchlichen Diskussionsumfeldes erscheinen. Der vielzitierte Satz des Rechtstheoretikers und ehemaligen Mitglieds des Bundesverfassungsgerichts Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann“[2], stellt die in der englischsprachigen liberalen Sozial- und Rechtsphilosophie weitgehend angenommene Autarkie des Staates in Frage. Wenn diese Korrektur wie ein Gewinn für Wertgemeinschaften wie die Kirchen aussieht, dann nur für solche, die die Religionsfreiheit angenommen haben und die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht als Verlust, sondern als eine der Freiheit des Glaubens korrespondierende Errungenschaft schätzen. Dieser Schritt wurde in der katholischen Kirche offiziell aber erst mit dem II. Vaticanum vollzogen, nach einer bewegten Geschichte interner und externer Kämpfe. Beide Seiten, die Philosophie und die Ekklesiologie, sind zu einem korrigierten Selbstverständnis genötigt. Ist dies als eine der im neuen Wirtschaftsjargon so beliebten „Win-win-situations“ zu begrüßen, die hier aus beiderseits angeeigneten Verlusten geboren ist? Bevor eine solche Bilanz aus den früheren Konflikten zwischen Kirche und säkular gewordenem Staat gezogen werden kann, müssen zuerst die jeweiligen Gegenwartsanalysen samt ihren Ausgangspunkten, die Differenzen und Ergebnisse des Gesprächs analysiert werden (I). Die offenen Fragen, die an die Kirche zu stellen sind, auf deren Ressourcen so viel ankommt, betreffen ihr Verständnis der Grundwahrheit des Glaubens im Verhältnis zu seinen multikulturellen Konkretionen und ihre Eignung als Partnerin in Lernprozessen (II).

I. Die vorpolitischen Grundlagen des Staates – moralisch, ethisch, religiös?

Die Schlussfolgerung, die Jürgen Habermas in der jüngsten Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Religion zur kommunikativen Vernunft zieht, lautet wie eine Paraphrase von Böckenfördes oben zitiertem epochemachenden Satz: „Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“[3] Fast vierzig Jahre später steht er aber in einem anderen Diskussionszusammenhang, der sich als gleichzeitige Abweisung eines säkularistischen Liberalismus und eines postsäkularen Begriffs des Staates entschlüsseln lässt. Seine Distanznahme zu dem für die englischsprachige Debatte maßgeblichen Verständnis öffentlicher Vernunft, das John Rawls entwickelt hat, lässt sich in jedem der fünf Punkte seiner Argumentation wiederfinden. Die Korrekturen, die er an diesem säkularistischen Modell des normativen Rechtsstaats anbringt, bedeuten jedoch kein Kippen der Balance von einer vernünftigen in eine religiöse Begründung des Staates. Selbst in Bezug auf Ressourcen der Motivation zu einer aktiven, am Gemeinwohl statt am eigenen Interesse orientierten Kooperation der Staatsbürger bleibt Habermas beinhart.

Daraus, dass der *„Staatsbürgerstatus [...] aus spontanen, wenn man so will, ‚vorpolitischen' Quellen lebt, [...] folgt noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Aber demokratische Praktiken entfalten eine eigene politische Dynamik."* (110)

Er gibt Böckenfördes These nur in dem „unverfänglichen Sinn" Recht, dass es „im eigenen Interesse des Verfassungsstaates [liegt], mit allen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen." (116) Es geht nicht darum, dass angesichts einer „zerknirschten Moderne" (113) nur die Religion es wieder richten kann, sondern um Lernzumutungen beiderseits. Weil der Wille zum Zuhören und Lernen aber nicht verordnet werden kann, ist der Staat auf etwas angewiesen, das ihm zukommen muss und nicht rechtlich zu erzwingen ist.

Bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte stimmen beide, der Vertreter der Vernunft und der des kirchlich verfassten Glaubens, in wesentlichen Punkten überein:

- Eine technokratische Vernunft und fanatische Formen von Religion bedrohen heute gleichermaßen das Menschliche.
- Vernunft und Glaube sind sich ihrer Abgründe bewusst und sind gegenseitig aufeinander verwiesen.
- Die Kirche ist (auch theologisch ihrem Wesen nach begründet) unabhängig vom Staat. Die weltanschauliche Neutralität des Staates ist akzeptiert.[4]
- Die multikulturelle Weltsituation verlangt nach Argumentationsformen, die religiösen Selbstverständnissen keine asymmetrischen Bürden auferlegen.

In dieser Allgemeinheit besteht kein Dissens, sondern eine gemeinsame Plattform: gegen den Rechtspositivismus, gegen unilaterale Machtpolitik, die sich nicht dem Maß des Rechtes unterwirft, gegen die Unterordnung moralischer Standards unter Imperative des globalisierten Marktes, gegen die Selbstobjektivierung und Instrumentalisierung des Menschen.

Liest man Habermas' Beitrag auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Rawls, wird deutlich, dass er für Positionen eintritt, die Kirchenmitglieder und -vertreter nur begrüßen können. In Punkt 2 weist er darauf hin, dass Staatsbürger „in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber", als die auch Rawls sie fasst, „einen kostspieligeren Motivationsaufwand" benötigen, „der legal nicht erzwungen werden kann". Zu Habermas' Forderung, dass sie ihre „Kommunikations- und Teilnahmerechte aktiv, nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen" (109), gehört auch „die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger gegebenenfalls einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen." (110). Kardinal Ratzingers eindringliche Analyse, dass im „Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen [...] ethische Gewissheiten weithin zerbrochen [sind]" und dass die

„Grundfrage [...], was nun eigentlich, zumal in dem gegebenen Kontext, das Gute sei, und warum man es, auch selbst zum eigenen Schaden, tun müsse, [...] weithin ohne Antwort da[steht]"[5], wird nicht mit einer Ermäßigung der Standards beantwortet. Die benötigte Motivation muss ersichtlich über einen bloßen „Modus Vivendi" (9) hinausgehen.

Eine Gerechtigkeitskonzeption wie die von Rawls, die beim Entwurf der leitenden Prinzipien spieltheoretische Kalküle einbezieht, provoziert Zweifel daran, wie rein ihre gemeinwohlbezogene Gesinnung ist; ein nur überlappender Konsens, dessen Gründe eben keine geteilten, sondern jeweils verschiedene sind, steht einem Modus Vivendi näher als einer Einigung aufgrund moralischer Einsicht. Im dritten und vierten Punkt betont Habermas, dass das „Fortbestehen der Religion nicht als bloße soziale Tatsache", sondern aus inhaltlichen Gründen ernst zu nehmen ist. Es geht also um mehr als die bloße „Tatsache des Pluralismus" (Rawls), nämlich um eine gedankliche Herausforderung. Die Sensibilität der Religion für gesellschaftliche Pathologien bringt sie in eine andere Kategorie als die des individuellen Guten. Im fünften Punkt wird gefordert, dass Staatsbürger „vernünftigerweise mit dem Fortbestehen des Dissenses" zu rechnen haben. Anders als Rawls' Vorabdefinition dessen, was als „reasonable" akzeptiert werden kann, wird hier offen gelassen, was sich noch als vernünftig herausstellen kann. Es ist unvernünftig, religiösen Überzeugungen von vornherein die Rationalität abzusprechen. Die *comprehensive doctrines* müssen also nicht verschwiegen werden, ihre Artikulation ist auch zum Vorteil des Verfassungsstaats.

Rawls' Proviso, die Bedingung, in jedem Fall für religiös begründete Einsichten säkulare Gründe zu finden, wird als „unzumutbar" (135f) abgewiesen.

Gleichzeitig macht Habermas' Antwort auf Kardinal Ratzingers Vortrag deutlich, wo Dissenspunkte liegen. Die Demokratie wird den Menschenrechten nicht nachgeordnet, sondern im ersten Punkt als gleichursprünglich herausgestellt. Sie sind durch die moralische Ebene der gegenseitigen Anerkennung als gleiche Interaktionspartner immer schon miteinander vermittelt. Ein „empiristisches" Verständnis von Demokratie als bloßer Mehrheitsherrschaft, das Joseph Ratzinger zu Recht kritisiert, wird als unzureichend abgelehnt (141, mit Verweis auf Popper, Fn. 45).[6] Es wird dem „Perspektivenwechsel" (126), der zum deliberativen Diskurs gehört, nicht gerecht.

Ein zweiter zu klärender Punkt betrifft die Verwendung des Begriffs der „Wahr-

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny ist Associate Professor der Theologie am Trinity College in Dublin. Sie unterrichtet dort Praktische Theologie und Christliche Ethik an der „School of Religions and Theology". Zu ihren Forschungsinteressen gehören theologische Handlungstheorien, biomedizinische Ethik und die Bedingungen des Glaubens in der Spätmoderne. Veröffentlichungen u.a.: Das Urbild des Gottesbewußtseins (Berlin/New York 1990); Argumentationsethik und christliches Handeln (Stuttgart 1998); Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics (als Herausgeberin, Aldershot 1999); Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God (hg. zus. mit Peter Kenny, Münster 2004). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft 3/2004 „Struktureller Verrat" mit heraus. Anschrift: School of Religions and Theology, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: maureen.junker-kenny@tcd.ie.

heit". In Ratzingers Analyse des Zeitgeistes stehen Wahrheit und Demokratie in Spannung zueinander.

„Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird [...] Der Versuch, allen aufzuerlegen, was einem Teil der Bürger als Wahrheit erscheint, gilt daher als Knechtung des Gewissens: Der Begriff Wahrheit ist in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Sie ist kein öffentliches, sondern ein privates Gut bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen. Anders ausgedrückt: Der moderne Begriff der Demokratie scheint mit dem Relativismus unlöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte - der Religions- und Gewissensfreiheit."[7]

Dieser Bilanz stellt der Kardinal die Frage gegenüber,

„ob es nicht doch einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie geben müsse: Ist sie denn nicht letztlich um die Menschenrechte herumgebaut, die unverletzlich sind, so dass gerade ihre Gewährung und Sicherung der tiefste Grund ist, warum Demokratie als nötig erscheint? Die Menschenrechte unterliegen nicht ihrerseits dem Pluralismus- und Toleranzgebot, sie sind der Inhalt der Toleranz und Freiheit [...] Das bedeutet, dass ein Grundbestand an Wahrheit, nämlich an sittlicher Wahrheit, gerade für die Demokratie unverzichtbar zu sein scheint" (51).

Demgegenüber ist es für Habermas von vornherein klar, dass

„der demokratische Verfassungsstaat, der sich auf eine deliberative Form von Politik stützt, überhaupt eine epistemisch anspruchsvolle, gewissermaßen wahrheitsempfindliche Regierungsform darstellt. Eine ‚post-truth-democracy', die die New York Times während des letzten Präsidentschaftswahlkampfes heraufziehen sah, wäre keine Demokratie mehr" (150).

Der Einigkeit im Ergebnis liegen, wie auch im Einblick in weitere Quellen deutlich wird, unterschiedliche Zugänge zugrunde. Der Kirchenführer stellt dem wahrheitsindifferenten Machtprinzip der Mehrheit die „andere These gegenüber, dass Wahrheit nicht Produkt der Politik (der Mehrheit) ist, sondern ihr vorangeht und sie erleuchtet: Nicht die Praxis schafft Wahrheit, sondern die Wahrheit ermöglicht rechte Praxis."[8] (52)
An einer solchen Schlüsselstelle käme es darauf an, die vermittelnden Schritte zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit anzugeben, damit die Bilanz des Journalisten Thomas Assheuer nicht das letzte Wort von säkularer Seite bleiben muss: „Habermas betrachtet die Religion wohlmeinend aus der Perspektive einer irrtumsanfälligen Freiheit; Ratzinger blickt vom Himmel einer katholischen Gesamtwahrheit skeptisch auf das Treiben der säkularen Vernunft."[9]
Ist nicht die Wahrheit des christlichen Glaubens ein Gott, der es in seiner

Selbstoffenbarung als Liebe eben auf die freie Zustimmung der „Mitliebenden" ankommen lassen wollte und unterschiedliche Wege der Suche nach dem Guten und Wahren zuließ? Ist die endliche menschliche Freiheit dann nicht zuallererst als gottgewollte zu würdigen und explizieren, bevor sie als „inhaltslose Individualfreiheit"[10] der Kritik verfällt? Gilt nicht für Gläubige noch mehr als für Agnostiker die Einsicht, dass zwischen der Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes im Erlöser Jesus Christus und den kulturprägenden Denkformen, in denen sie vergegenwärtigt wird, zu unterscheiden ist? Die „Wahrheit ermöglicht rechte Praxis" via der Freiheit des Menschen, sonst wird dessen Handlungsfähigkeit ausgeschaltet im Gnadenwirken Gottes.

Ein Grund für den Kommunikationstheoretiker, sich gegen Rawls' „Zumutung" zu sperren, dass im politischen Forum für jeden religiös begründeten Motivationspunkt ein säkulares Äquivalent zu finden sei, ist der „integrale Charakter" (133) gläubiger Existenz. Habermas' Gespräch mit dem Religionsphilosophen Thomas Schmidt geht über die nähere Bestimmung der geforderten Selbstreflexion über die Grenzen des Glaubens. Wie „integral" oder wie distanzierungsfähig ist eine gläubige Person von der sie tragenden Überzeugung? Dass Reflexion, Zweifel und Klage dem Glauben inhärent sind, fällt bei dieser Beschreibung nicht auf. Die Rede von „religiösen Orthodoxien" (7) und davon, „kognitive Gehalte im Schmelztiegel begründender Diskurse aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung freizusetzen" (149), die in Habermas' Texten nach wie vor vorkommt, wird aber nur zu sehr bestätigt, wenn die Wahrheit des Glaubens schroff und unvermittelt der skeptischen Frage des Pilatus gegenüberstellt wird, der in der vom Kardinal zitierten Deutung des Rechtspositivisten Kelsen „zur emblematischen Figur der relativistischen und skeptischen Demokratie [wird], die sich nicht auf Werte und Wahrheit stützt, sondern auf Prozeduren" (53).

Auf welcher Ebene liegen also die „vorpolitischen Grundlagen" der Demokratie? Dass sie für Ratzinger nach ontologischer und metaphysischer Denkarbeit verlangen, bedeutet nicht das Ende, sondern eine neue Runde im Gespräch über „nachmetaphysisches" Denken.[11] Obwohl Habermas gegenüber Rawls zu Recht die Notwendigkeit einer deontologischen Argumentation betont, wird das „einigende Band" in der „Solidarität" der Staatsbürger (142) gesucht. Diese aber ist eine „Mentalität" (145 u.ö.), die nicht rechtlich zwingend gemacht werden kann. Was die Zuordnung des Religiösen zum „Guten", d.h. zu individuellen Entwürfen gelingenden Lebens, betrifft, so bringt Habermas eine interessante Differenzierung an: Religion gehört in eine andere Kategorie als die des Guten[12]; ihre Stärken reichen von Heuristik und Sensibilisierung bis zur Sinnstiftung. Theologisch könnte man herausstellen, wie das eine mit dem anderen verbunden ist. Manchen Wahrnehmungen und Fragen stellt man sich erst gar nicht, wenn es nicht die Hoffnung auf eine Perspektive gibt, in der sie wenn nicht versöhnt, dann doch ausgehalten werden können.

Vernunft und Glaube sind beide aufgerufen, mit den ihnen anvertrauten verschiedenen Ressourcen pfleglich umgehen. Welche Vollzugsformen der ihr anvertrauten Wahrheit sind der Kirche gegeben?

II. Welche Ressourcen hat die Kirche?

Abgenabelt von der Autoritätssymbiose mit dem Staat, müssen die Kirchen sich auf ihre eigenen internen Ressourcen zur Motivation und Erneuerung besinnen. Für einen Kirchenführer, der aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts die Lektion gezogen hat, dass das Mehrheitsprinzip selbst nicht die moralische Qualität politischer Entscheidungen verbürgt und die Demokratie auf den ihr vorgelagerten, sie konstitutierenden Grundrechten aufbaut, ist diese Lage mehr Befreiung als Verlust. Wenn es darum geht, die Kirche zu ihren eigenen Möglichkeiten zu befreien, die unabhängig sind von denen des Staates, kommt alles darauf an, welche theologischen Quellen man privilegiert und wie man sie interpretiert.

1. Die Gegebenheit und die Multikulturalität der christlichen Wahrheit

Die Quelle, von der die Kirche lebt, ist die Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu. Diese grundlegende Wahrheit ist jedoch in die Denkhorizonte unterschiedlicher Epochen und Kulturen auszulegen. Die hier anstehende Verhältnisbestimmung der von Gott geschichtlich gegebenen, nicht der Vernunft entstammenden Wahrheit des Glaubens zu ihrer menschlich-endlichen Auffassung und Bezeugung markiert genau den Dissenspunkt, der Maximilian Heims kenntnis- und materialreicher Dissertation zufolge der Entfremdung zwischen den damaligen Kollegen in CONCILIUM und dem in Regensburg lehrenden Professor Ratzinger zugrundelag. Heim zitiert den Einleitungsartikel zum 1999 vom Direktionskomitee verantworteten CONCILIUM-Heft „Unerledigte Fragen nach dem Konzil", in dem Dietmar Mieth und Christoph Theobald bilanzieren: „Die bewegte Geschichte unserer vor 35 Jahren gegründeten Zeitschrift CONCILIUM ist ein Widerschein dieses spannungsreichen Prozesses, bei dem es immer schwieriger geworden ist, die geschichtlich-kulturelle Differenziertheit der verschiedenen Kontexte mit der normativen Struktur christlicher Tradition zu verknüpfen."[13]

Die hier konstatierte Spannung ist aber nicht eine, die man durch Rückkehr zur einfachen Wahrheit des Glaubens auflösen oder durch eine neue Enzyklika aus der Welt schaffen könnte. Umgekehrt fordert sie zu einer Stärkung der Ortskräfte auf. Das setzt voraus, dass das Ringen um die Wahrheit von der theologischen Zuversicht begleitet ist, dass geschichtliche Konkretionen der Erlösungsbotschaft, obwohl endlich und überholbar, nicht durch ewig gültige, aber nie Gestalt werdende Bestimmungen zu ersetzen sind. Die Verwirklichungsfreude im aristotelischen Denken, das Walter Kasper mit Thomas von Aquin in seiner theologischen Entgegnung auf den von Ratzinger beanspruchten Primat der Universalkirche gegen den Platonismus Bonaventuras einklagt, bietet hier einen fruchtbareren Boden, der die Bereitschaft zum Versuch neuer Synthesen nicht schon im Ansatz hemmt.[14]

Das Eingeständnis der Vernunft, dass das Christentum als eine gemeinsame symbolische Welt im Leben der Gesellschaft zu respektieren und nicht zu erset-

zen ist, kann die Institution Kirche daran erinnern, dass ihr Depositum weniger als Lehrgut von Gewissheiten gebraucht wird denn als Mut machende, Dialog suchende, zu Widerstand und Kooperation bewegende persönlich angeeignete Heilsbotschaft. Dann aber ist die von Heim beobachtete Restriktion der von *Lumen Gentium* bekräftigten Kollegialität der Bischöfe auf Ortsbischöfe in ihrer Vereinzelung statt in den nationalen Bischofskonferenzen de facto eine Beschneidung und Zersplitterung der originären Inkulturationsaufgabe der Ortskirchen. Sind Bischofskonferenzen schon wieder mehrheitsverdächtig und von der Auffassung der Wahrheit als Abstimmungsprodukt infiziert? Welcher Interpretation von *Lumen Gentium* 23 ist zu folgen: der des damaligen Bischofs Kasper, der seine Verantwortung für die sich vor Ort stellenden Probleme (wie z.B. des Sakramentenempfangs wiederverheirateter geschiedener Gemeindemitglieder) in der Beauftragung durch Christus und nicht als Delegierter des Papstes begründet sieht, oder der von Kardinal Ratzinger, für den ebendiese einzelbischöfliche Verantwortung den sekundären Status der Bischofskonferenzen bedingt?[15] Und kann einem rein funktionalen, oft auch soziologisch genannten Kirchenverständnis nur durch die Besinnung auf ihren mystischen Charakter als Leib Christi abgeholfen werden, in dem Priester durch die Eucharistie Autorität erhalten? Zum einen ist es schwer, von der fragwürdigen Selbstauffassung abzusehen, zu der eine solche Sakralisierung des priesterlichen Amtes einlud.[16] Die Verantwortung für Denkstrukturen schließt ein, die Anerkennung und Zuordnung der Aufgaben und Charismen der Mitglieder der Kirche mit und ohne Weihe von einem Begriff aus zu leisten, der von vornherein die gleiche Berufung und Verantwortung vor Gott deutlich macht. Von der Erweiterung des Volk-Gottes-Begriffs auf die christliche Kirche her ist dies wesentlich klarer als von der ebenfalls biblischen paulinischen Leib-Christi-Metapher, die zudem zu den gegensätzlichsten Auslegungen einlädt. Einem sakralen Priester muss eine nur durch „Anbetung" und „participatio actuosa" qualifizierte, alles Wesentliche empfangende Pfarre entsprechen, deren „missionarischer Weltdienst" sich auf die Welt zu beschränken hat. Das alternative Modell sind dem Dienst der Einheit verpflichtete Vorsteher und Vorsteherinnen einer ihre eigenen Geistesgaben in die Leitung einbringenden Gemeinde.

2. Lernbereitschaft von der Vernunft

Die kritisierende und reinigende Wirkung der Vernunft, die allem religiös geschürten Fanatismus entgegentreten soll, wurde auf der Münchner Tagung nicht weiter differenziert. Sie müsste aber in zumindest zwei Bereiche zerlegt werden, den theoretischen und den praktischen. Der erste geht auf die Erkenntnis von Wahrheit, der zweite auf Lebensführung und Moralität.

Zum Bereich der praktischen Vernunft: Wenn aus der faktischen Nicht-Universalität des Bekenntnisses zu Jesus Christus für die katholische Kirche nicht die Aufgabe ihres Wahrheitsanspruchs folgt, dann bedeutet der nur begrenzte Geltungsbereich des im Westen entstandenen Gedankens der Menschenrechte ebenso wenig den Verzicht auf ihre universale Gültigkeit. Habermas besteht im Gegensatz zum Liberalen Rawls auf der kantischen Zumutung eines

universalen Maßstabs, an dem westliche wie nichtwestliche Regierungen zu messen sind.[17] Kardinal Ratzinger geht ebenfalls von einer Gültigkeit de iure aus.[18] Worauf aber beruht sie? Die Kantische Ebene unbedingter Verpflichtung bleibt bei Ratzinger merkwürdig unterbelichtet. Dies ist umso erstaunlicher, als gerade die Ablehnung der drohenden Instrumentalisierung des Menschen durch die Gentechnologie eine der Plattformen bildete, die beide Denker verbindet. Die Bereitschaft des Kardinals zu einem inchoativen Universalismus, der die Evidenz des Humanum auf dem Boden der verschiedenen Kulturen wahrnehmen will, ist beeindruckend. Mit den chinesischen Ordnungen des Himmels und dem indischen Begriff des Dharma, „der inneren Gesetzlichkeit des Seins" (ebd.), bietet er Beispiele, die wie der christliche Schöpfungsgedanke die Stellung des Menschen in der Natur ausdrücken. Die Ressourcen der Religionen bieten eine bisher wenig genutzte Ebene der Verständigung, die aber nicht gegen, sondern mit dem westlichen Freiheitsdenken zu erschließen ist.

Das gegenseitige Lernen von Vernunft und Glaube, als „Kritik" und „Reinigung" gefasst, muss aber nicht nur im Korrigieren und Entideologisieren bestehen; es kann auch den Durchbruch zu neuen Denkformen bedeuten, die der Tradition ihre Ressourcen für die Gegenwart erneuert zurückgeben.[19] Nicht mehr ganz neu, aber immer noch nicht ausgeschöpft ist die Kategorie der Freiheit, in deren Namen Böckenförde die Angewiesenheit des Staates auf das ausdrückte, was Habermas als „entgegenkommende Lebensformen" bezeichnet. Zum Stichwort „Freiheit" passt das der „Überzeugungsgemeinschaft", als die Kardinal Ratzinger die Kirche im weltanschaulich neutralen Staat fasst. Wenn die Frage nach den „vorpolitischen" Grundlagen des Staates die Suche nach dem bedeutet, was Institutionen von innen mit Leben erfüllen und den Maßstab der Moral gegen den Druck des globalen Marktes aufrechterhalten kann, dann sind solche Gemeinschaften, die Dank und Denken, Gebet und durchdachte, argumentationsbereite, „ohne Dogmatismus und Gewissenszwang"[20] gehaltene Überzeugungen verbinden, von Staat und Kirchenführung zu fördern. Sollte z.B. die Marginalisierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie im Namen einer besseren Balance zwischen der gegebenen Wahrheit der Glaubens und der sie bekennenden Praxis dazu beigetragen haben, den Kontinent der Attraktion einer *prosperity religion* auszuliefern[21], dann haben beide verloren, Befreiungskirche und Lehramt. Ein anderer institutioneller Umgang mit Differenzen könnte den Vertretern der Vernunft zeigen, dass das Lernen der Kirche auch darin besteht, mehr als „Orthodoxie" zu bieten.

[1] Vgl. Jean-Luc Pouthier, *Benoît XVI, un Européen face au catholicisme mondialisé*, in: Esprit 315 (2005/6), 163-167, 166: „l'entretien avec Jürgen Habermas [...] l'a bien montré, le théologien Ratzinger a presque une obsession de l'universel". Raymond Court, *Raison et religion. A propos de la discussion Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger*, in: Esprit 314 (2005/5), 38-50, dagegen hätte sich eine deutlichere Betonung der Gültigkeit des westlichen Erbes von der Spätantike über Thomas, Vitoria, Las Casas, Grotius, Rousseau, Kant und Husserl gewünscht. „Recuser d'une part, sous prétexte d'ethnocentrisme, l'universalité des droits de l'homme, est inacceptable. Sans référence en effet à l'expérience éthique dans sa prétension à

l'universalité, il n'y a plus de condemnation et de rejet possibles des pires exactions." (49) Courts Beobachtung, dass die Ebene der Moralität in Ratzingers Argumentation nicht genug zum Zuge kommt, stimme ich zu.

[2] Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat, Frankfurt 1976, 42-64, 60. Wiederabgedruckt in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte, Münster 2004, 213-230, 229. Zitiert von Jürgen Habermas als Eröffnung seines Münchner Diskussionsbeitrags, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?*, in ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005, 106-118, 106.

[3] Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, aaO., 9. Weitere Seitenzahlen im Text.

[4] Wie Böckenförde betont Habermas, dass die „Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung [...] zwei Seiten derselben Medaille [sind]. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Konflikte untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt." (9) Böckenförde erläutert: „Eine politische Ordnung, die Religionsfreiheit als eigenes Verfassungsprinzip anerkennt, begreift die Religion nicht mehr in sich ein. Sie verhält sich zur Religion nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament und sucht ihre eigene Legitimation nicht mehr in der Religion." (*Religion im säkularen Staat*, in ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, aaO., 425-437, 427. Er stellt dort auch den Bruch heraus, den die Erklärung des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit mit dem früheren Staatsverständnis der katholischen Kirche bedeutet. Johannes Paul II. „scheut sich nicht, durch sein beharrliches Eintreten für sie die traditionelle katholische Staatslehre, wie sie etwa Papst Leo XIII. formuliert hatte, zu desavouieren und beiseite zu stellen." (427)

[5] Joseph Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg 2005, 28-48, 28f.

[6] „So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss." Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen*, aaO., 30.

[7] Zur Erläuterung von Habermas' und Ratzingers Position gehe ich über ihre Münchner Vorträge hinaus und zitiere aus weiteren Texten in den beiden angegebenen Büchern, hier aus *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 50.

[8] Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 52.

[9] Thomas Assheuer, *Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten*, in: Die Zeit, Nr. 5, 22. 1. 2004.

[10] Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 50.

[11] Es kommt darauf an, genauer zu unterscheiden, welchen Begriff von Metaphysik man für unvereinbar mit der Moderne hält. Die Stellungnahmen von Dieter Henrich und Helmut Fahrenbach habe ich behandelt in *Argumentationsethik und christliches Handeln*, Stuttgart 1998, 140-150.

[12] „Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist [...] hinreichend

differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge." Die inhaltliche, nicht nur funktionale „Lernbereitschaft der Philosophie" liegt hier begründet (115).

[13] Dietmar Mieth/Christoph Theobald, *Unbeantwortete Fragen*, in: CONCILIUM 35 (1999/1), 1-3, 1, zit. in: Maximilian H. Heim, *Joseph Ratzinger - Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger*, Frankfurt am Main ²2005, 176.

[14] Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Joseph Kardinal Ratzinger*, in: Stimmen der Zeit 125 (2001), 795-803.

[15] Vgl. Heim, *Kirchliche Existenz*, aaO., 466f.

[16] Eamonn Conway hat in seiner Untersuchung der operativen Dienstverständnisse von Priestern angefragt, ob nicht dessen Auffassung als *repraesentatio Christi* im Gegensatz zur Gemeinde statt als *repraesentatio ecclesiae* als Teil der Gemeinde psychisch die Unverfrorenheit begünstigte, mit der (wenige, aber durch das Nicht-Wissen-Wollen und die Blockade seitens der Amtsträger über Jahrzehnte geschützte) geweihte Täter Kinder sexuell missbrauchten. Vgl. *Theologien des Priesteramtes und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmisssbrauch*, in: Regina Ammicht-Quinn/Hille Haker/Maureen Junker-Kenny (Hg.), Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche, CONCILIUM 40 (2004/3), 308-322.

[17] Der Herausgeber und Übersetzer der englischen Ausgabe von Habermas' Buch *Die Einbeziehung des Anderen* (1996), Ciaran Cronin, macht in seiner Einleitung auf diesen Unterschied aufmerksam: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, Cambridge, Mass. 1998, Oxford 2005, hg. von C. Cronin/P. De Greiff, vii-xxxii, xx-xxi.

[18] „Interkulturalität erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann. Beide sehen sich zwar ihrem Selbstverständnis nach für universal an und mögen es de iure auch sein. De facto müssen sie anerkennen, dass sie nur in Teilen der Menschheit angenommen und auch nur in Teilen der Menschheit verständlich sind." Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen*, aaO., 36.

[19] Zur theologischen Aufgabe der Denkformanalyse vgl. die Beiträge zum Symposion für Thomas Pröpper, *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, hg. v. K. Müller/M. Striet, Regensburg 2005.

[20] Habermas, *Vorpolitische Grundlagen*, aaO.,115.

[21] Zur interreligiös inspirierenden Wirkung der Befreiungstheologie im Kampf Südafrikas gegen die Apartheid vgl. z.B. Fahid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford 1997.

Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs – eine Intervention[1]

Regina Ammicht Quinn, Monika Bobbert, Hille Haker, Marianne Heimbach-Steins, Ulrike Kostka, Dagmar Mensink, Mechtild Schmedders, Susanna Schmidt, Marlies Schneider

Der nachfolgende - gekürzte[2] - Text ist der Versuch, eine neue Perspektive auf die ethische Diskussion der Reproduktionsmedizin zu entfalten. Die Autorinnen gehen von zentralen theologischen Einsichten wie der unbedingten Annahme des Menschen, der Endlichkeit und der Notwendigkeit sozialer Gerechtigkeit aus, und betonen die Erfahrungsperspektive als methodischen Schlüssel ethischen Urteilens und ethischer Argumentation. Sie weisen auf die Notwendigkeit hin, die geschlechtsspezifische Interpretation des Körpers in der kirchlichen und theologischen Tradition genauso als Hintergrundfolie gegenwärtigen Handelns einzubeziehen wie den Wert der individuellen Autonomie. Autonomie machen die Autorinnen ethisch allerdings vor allem in der Form der „relationalen Autonomie" geltend und fordern so die Engführung auf eine bestimmte Tradition, den Liberalismus, heraus. Nicht nur im Hinblick auf die individuelle Identität und Erfahrung, sondern auch in sozialethischer Perspektive erscheint die Erfahrung von Behinderung für Betroffene und Betreuende als Emblem des nicht gelingenden Lebens. Insofern bedarf es heute einer neuen Diskussion darum, wie Krankheit, Leiden und Erfahrungen der Unvollkommenheit zum Bestandteil des Lebens und also auch des gelingenden Lebens werden können.

Die Praxis der Fortpflanzungsmedizin und der bioethische Diskurs werden auch dort, wo sie das Leben und die Erfahrungsräume von Frauen betreffen, weitgehend als „neutraler" Diskurs betrieben. Frauen sind in der Regel Objekte in diesem Geschehen: diejenigen, denen „man" hilft, diejenigen, die „Rohstoffe" liefern, oder auch diejenigen, die sich - im Namen ihrer „Autonomie" - den biotechnologischen Möglichkeiten nicht verschließen sollen.
Eine solche Praxis und ein so gestalteter Diskurs sind für die wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung insgesamt ungenügend, besonders aber im

Hinblick auf Leben und Lebenskrisen von Frauen im Kontext von Fragen nach Zeugung, Geburt und Nachkommenschaft.
Als katholische Christinnen und damit aus einem theologischen Vorverständnis heraus ist es unser Ziel, auf blinde Flecken von Praxis und Diskurs aufmerksam zu machen, deren implizite ideologische Vorannahmen zu benennen und ihnen in ethisch verantworteter Weise die Perspektiven von Frauen einzuschreiben.
Vier Reflexionsorte, die für Frauen zentral sind, bislang aber zu selten reflektiert werden, stehen im Mittelpunkt dieses Papiers: die Kategorien von Erfahrung, Körper, Autonomie und Behinderung. Sie bestimmen unsere Perspektive auf die Handlungsfelder Pränataldiagnostik (PND), In-vitro-Fertilisation (IVF) und Präimplantationsdiagnostik (PID), die für uns den primären Horizont darstellen.

1. Die Perspektive von Frauen: Ausgangspunkte und Beobachtungen

Drei Grundüberzeugungen sind es, die wir aus der biblischen und theologischen Tradition heraus für unverzichtbar halten:

- Menschliche Existenz ist keine „gemachte" Existenz, und sie wird auch nicht zu einer solchen durch technische Assistenzleistungen - welcher Art auch immer. Menschliche Existenz ist per se und noch vor jeder religiösen Interpretation verdankte Existenz. Sie ist offen für die Gottesbeziehung, was sich in vielen verschiedenen Formen der Religiosität äußert. Dabei rückt das Christentum die Einzigartigkeit eines Menschen genauso wie die Vielfalt unter den Menschen in den Mittelpunkt. Es ist nicht so sehr die ontologische Auszeichnung des Menschen vor anderen Geschöpfen, sondern vielmehr das Angerufensein des Menschen durch Gott noch vor jeder Verpflichtung und jeder Leistung, die wir mit dem Begriff der verdankten Existenz zum Ausdruck bringen.
- Jeder Mensch weiß um seine Endlichkeit und Kontingenz - oder kann um sie wissen. Angesichts der zunehmenden Eingriffsmöglichkeiten und angesichts der Eingriffstiefe in die biologische Konstitution des Menschen erscheint es uns jedoch notwendig, eigens auf Endlichkeit und Kontingenz zu verweisen: Kein Mensch ist für seine physische Konstitution, mit der er auf die Welt kommt, verantwortlich, und auch Eltern sind es nicht im Hinblick auf die spezifische Konstitution ihrer Kinder. Frauen sind weder sich noch anderen das Gebären von Kindern schuldig. Paare sind nicht verantwortlich für Unfruchtbarkeit, und sie sind schon gar nicht schuldig - auch wenn sie vielleicht subjektiv so empfinden. Endlichkeit zeigt uns die Grenzen unserer Zuständigkeit an.
- Als Christinnen ist für uns die Beurteilung einer Praxis aus dem Blickwinkel der sozialen Gerechtigkeit von entscheidender Bedeutung. Durch unseren Glauben sind wir auf diese Perspektive verpflichtet, die nicht zuletzt auch für die bioethischen Praktiken gelten muss. Soziale Gerechtigkeit muss dabei

nicht nur für die nationale Prioritätensetzung in der Gesundheitsversorgung Geltung beanspruchen, sondern sie gilt auch - vielleicht sogar vor allem - für die globale Perspektive, weil dabei schnell deutlich wird, dass Frauen und Kinder häufig die Leidtragenden einer ungerechten und unsozialen Verteilung von Gesundheitsgütern sind.

Wir sehen es als unsere Aufgabe, auch die innerkirchliche Diskussion einer kritischen Reflexion zu unterziehen. Folgende Punkte sind unseres Erachtens hier entscheidend:

- Wir gehen von einer Gleichwertigkeit der Geschlechter aus, die auf die der Geschlechterkategorie vorausliegende theologisch-anthropologische Annahme der Einzigartigkeit und Vielfalt verwiesen bleibt. Eine theologische Anthropologie hingegen, die von einer impliziten oder expliziten Hierarchisierung von Körper und Seele und von einer impliziten oder expliziten Hierarchisierung von weiblichem und männlichem Geschlecht durchzogen ist, können wir nicht teilen.
- Es ist eine Errungenschaft der Moderne, sowohl in biologischer als auch in sozialer Hinsicht Wege eröffnet zu haben, die insbesondere die Abhängigkeit von Frauen (bedingt durch ihre Gebärfähigkeit und dem daraus resultierenden gesellschaftlichen Status) verringert hat. Alle Vorstellungen, die Fortpflanzung als vorrangigen Zweck und Sinn der Ehe sehen, werden diesem emanzipatorischen Anspruch nicht gerecht. Kinder sind ein Geschenk, deswegen sind sie aber auch nicht Mittel der Selbstverwirklichung oder der sozialen Versorgung ihrer Eltern. Ungewollte Kinderlosigkeit mag für viele Paare eine schmerzliche Erfahrung sein; sie ist jedoch weder eine Krankheit noch ein Defekt, auf deren Heilung oder auf dessen Ausgleich Einzelne einen Anspruch erheben können.
- Es gehört zur dringlichen Aufgabe der Kirchen, Konzepte einer verantwortlichen Autonomie zu entwickeln, die es Frauen ermöglichen, Verantwortung zu übernehmen, ohne damit den Verlust der eigenen Identität in Kauf nehmen zu müssen. Weder darf der Paternalismus vergangener Zeiten, und sei es subtil, fortgeführt werden, noch darf dieser durch ein verantwortungsfreies Konzept der Selbstbestimmung ersetzt werden. Durch die späte Anerkennung der Frauenrechte als Rechte ist hier besonders die katholische Kirche in einer Bringschuld.

Aus dieser Perspektive beobachten wir im aktuellen bioethischen Diskurs gravierende Missstände:

- Wir beobachten, dass ohne Rekurs auf die Ebene der Erfahrungen normative Schlüsse aus feststehenden Annahmen gezogen werden. Dies gilt auch für unsere, die katholische Kirche.
- Wir beobachten, dass die „individuelle Autonomie", besonders diejenige von Frauen, als zentrales Argument für die Einführung oder Durchführung reproduktionsmedizinischer oder gendiagnostischer Maßnahmen benannt wird,

ohne dass eine ethische Reflexion auf die Autonomie selbst erfolgen würde. Dadurch gerinnt jedoch der Rekurs auf „Autonomie" zu einer Immunisierung gegenüber Einwänden.

- Wir beobachten, dass in vielen Beiträgen unterschwellig ein bestimmter Lebensentwurf (Familie mit biologisch eigenem Kind) favorisiert wird, ohne dass dies artikuliert oder begründet würde.
- Wir beobachten, dass in weiten Bereichen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens Visionen des „Guten" fehlen, die über ein liberales Gesellschaftskonzept hinausgehen würden. Zudem sehen wir, dass eine zunehmende Individualisierung in zentralen Fragen des Zusammenlebens verschiedener Menschen, verschiedener Generationen und Gruppen um sich greift. Sie erscheint zwar als eine „Befreiung", aber sie verhindert gleichzeitig die Diskussion darüber, was eine moralische Kultur angesichts eines *Pluralismus der Werte* heute leisten muss.

Die Perspektive des vorliegenden Diskussionspapiers nimmt die Anliegen von Frauen und ihre spezifische Betroffenheit durch die neuen Techniken ernst, während gleichzeitig Frauen in ihrer Divergenz der Lebensläufe, Überzeugungen und Ziele wahrgenommen werden.
Die konkreten Handlungsfelder, in denen Frauen am direktesten mit biotechnologischen Entwicklungen konfrontiert werden und die eine ethische Reflexion notwendig machen, stehen im Zusammenhang mit „Reproduktion" - mit dem Wunsch nach einem Kind und dem Wunsch nach einem gesunden Kind. Ohne dass unterstellt werden kann, dass alle Frauen diese Wünsche teilen oder in gleicher Weise teilen, so nimmt doch die komplexe Frage nach Fruchtbarkeit im Leben von Frauen einen deutlich anderen Stellenwert ein als im Leben von Männern.
Pränataldiagnostik, In-vitro-Fertilisation und Präimplantationsdiagnostik sind unterschiedliche Bereiche mit differenzierten medizinischen und ethischen Fragen, die dennoch Gemeinsamkeiten aufweisen:
Allen gemeinsam ist die institutionelle Übereignung der Schwangerschaft - oder der Empfängnis und der Schwangerschaft - mit der Konsequenz, dass die Normen des empirisch-professionellen Bereichs zu dominierenden Normen werden. Auch wenn diese Techniken mit der Intention und in der Rhetorik des Helfens vorgestellt werden, so bleibt doch die Tatsache, dass ein lebendiger Prozess zu einem „überwachungspflichtigen Produktionsprozess" (Bund deutscher Hebammen) wird; das ungeborene Kind wird zu einem „Gegenüber" und die technische Herstellbarkeit gesunder Kinder wird suggeriert. [...]

23. Reflexionsorte von Frauen

Die bioethische Reflexion kann nicht ohne den Rekurs auf die Erfahrungen von Frauen auskommen. Gerade im Kontext der assistierten Fortpflanzung sowie der

Gendiagnostik sehen wir die Notwendigkeit, den medizinischen um einen hermeneutischen Zugang zu erweitern: Dies ist ein Zugang, der Erfahrungen wahrnimmt, ernst nimmt und deutet, der den Körper in seiner symbolischen Verfasstheit sieht, der Autonomie reflektiert und sich dem Phänomen „Behinderung" stellt.

a) Erfahrung oder die Verstrickung von Anbietern und Klienten

Vor dem Hintergrund, dass bestimmte Angebote entwickelt und, sofern sie die juristischen und berufsethischen Hürden nehmen, auch implementiert werden, stellt sich die Frage: Auf welche Bedürfnisse reagieren die Angebote der Reproduktionsmedizin und Genetik eigentlich?

Es sind dies vor allem die zwei Bereiche der *ungewollten Kinderlosigkeit* (mit dem Bedürfnis oder Wunsch nach einem Kind) und des *Umgangs mit Krankheit bzw. Behinderung* (mit dem Bedürfnis nach Vermeidung, wo dies möglich erscheint). Beide Erfahrungskontexte können für die Betroffenen sehr leidvoll sein. Nicht das Ziel - Hilfe für Paare, die unter einer bestimmten Situation leiden - steht somit zur Debatte, sondern einzig die Methoden des Hilfeangebots und der Hilfeleistung. Unter Umständen lösen ein unerfüllter Kinderwunsch und eine „Risikoschwangerschaft" gravierende Identitätsverunsicherungen aus, die dazu führen können, *vorschnell* Handlungen zu vollziehen oder Handlungen nur deshalb zuzustimmen, weil sie eine Lösung bzw. Auflösung der Krise versprechen.

Wenn wir „Erfahrung" in reflektierter Weise verstehen, dann muss die Reflexion bei der durch eine Krise ausgelösten Desorientierung ansetzen. Dabei müssen nicht nur soziologische und psychologische Erkenntnisse wahrgenommen werden, sondern darüber hinaus auch die *Komplexität der Erfahrung* selbst. Dies ist eine allgemeine Einsicht, der jedoch im Kontext von Fortpflanzung und Schwangerschaft eine besondere Bedeutung zukommt.

Die Hermeneutik der Erfahrung berücksichtigt, dass gerade diejenigen Erfahrungen, die eine besondere - positive oder negative - Tiefe haben, die Identität einer Person prägen. Auf dem Rücken dieser Erfahrungen, denen eine Person zum Teil ausgeliefert ist, die sie aber auch durch ihr Handeln mit bestimmt, entstehen Werthaltungen, die wiederum den Hintergrund für Situationen bilden, in denen Entscheidungen gefällt werden müssen.

Erfahrungen sind sicher in erster Linie Widerfahrnisse - sie kommen auf Menschen zu und sind nicht herstellbar, nicht vorhersehbar. Insbesondere Erfahrungen des Nicht-Könnens gehen immer wieder mit einer Verunsicherung einher, die sich als Identitätskrise äußert. Ungewollte Kinderlosigkeit und die Konfrontation mit einer potenziellen Behinderung oder Krankheit des zukünftigen Kindes gehören sicher zu den Widerfahrnissen, die mit einem hohen Grad an Identitätsverunsicherung einhergehen.

Dennoch sind Erfahrungen nicht nur Widerfahrnisse, denen eine Person ausgeliefert ist, sondern sie können zugleich auch reflexiv und emotional angeeignet werden. Über die Artikulation und Interpretation werden Widerfahrnisse erst zu

bewussten Erfahrungen. Dies gilt insbesondere für moralisch relevante Erfahrungen. Die Hermeneutik der Erfahrung verweist deshalb nicht nur auf den Zusammenhang von Handeln und Identität, sondern darüber hinaus auch auf die *Erfahrungsgebundenheit des Ethischen:* Auch die ethische Grunderfahrung des „in der Verantwortung Stehens" kann nicht unabhängig von der individuellen Lebensgeschichte gesehen werden, die wiederum auf vielfältige Weise mit der sozialen, kulturellen und politischen Geschichte verbunden ist. Ethische Erfahrungen sind dabei in erster Linie evaluative Erfahrungen: Erfahrungen der *Sinnhaftigkeit,* der *Ungerechtigkeit,* der *Demütigung* oder der *Anteilnahme* mit anderen.

Bei den Erfahrungen anzusetzen bedeutet deshalb eine methodische und systematische Umwertung der Relevanzgesichtspunkte: Gegenüber der normativen Beurteilung des moralischen Status von Embryonen, der Abwehr von (staatlichen) Übergriffen oder den Grenzen der eigenen Autonomie im Sinne der Einschränkung durch die Rechte oder Interessen anderer stellt der Erfahrungsansatz zunächst die mit einer Situation einhergehende „Störerfahrung" der Betroffenen an den Beginn der ethischen Reflexion. In einem zweiten Schritt wird die individuelle Erfahrung im Kontext der verschiedenen sozialen, institutionellen und politischen Konstellationen betrachtet, die die Interpretation, die „Erfahrung des Widerfahrnisses", prägen:

- Eine Hermeneutik der Erfahrung geht im Zusammenhang unseres Themas von der *„Verstrickung"* von Anbietern (Ärzte, Humangenetiker, private Kliniken, von Krankenkassen abgedeckte Kliniken, Internetanbieter für Tests oder für Spenderzellen u.a.m.) und Klienten/Klientinnen aus. Dieser Zugang führt nicht in eine suggerierte oder gar behauptete gemeinsame Erfahrung aller Frauen, etwa derart, dass die Angebote sie „überwältigen", ihnen ihre Autonomie nehmen oder umgekehrt, ihre Autonomie wiederherzustellen vermögen. Vielmehr macht eine Hermeneutik der Erfahrung die Ausgangssituation sowohl von sogenannten Kinderwunschpaaren als auch von sogenannten Risikopaaren aufgrund genetischer Umstände *interpretierbar:* In individuellen Entscheidungssituationen muss die Krisenhaftigkeit der erfahrenen Situation zuallererst aufgearbeitet werden, sei sie nun durch physische, psychische, soziale oder kulturelle Faktoren ausgelöst. Als soziale Praxis interpretiert, muss gefragt werden, welche strukturellen Faktoren die Instabilität eher noch verstärken und welche sie überwinden helfen. Dies geschieht normalerweise in der Form eines Beratungsangebots an die betroffenen Paare. Es stellt sich nun die Frage, ob Reproduktionsmedizin und Genetik sich als „Service-Anbieter" verstehen, die der Krise in der Weise begegnen, dass sie mit technischen Mitteln einen Status wieder herzustellen versuchen, der gesellschaftlich als „normal" (Fruchtbarkeit) oder per se erstrebenswert (Gesundheit) erscheint, oder ob es vielmehr darum geht, den technischen Weg als nur eine Strategie unter anderen zu entwerfen. Sobald Informationen und Beratungen aber direkt oder indirekt interessengeleitet erfolgen (z.B. durch das explizite Angebot einer einzelnen Strategie), wird die „Verstrickung" zwischen Klienten und Anbietern offensichtlich.

- Da beide Bereiche den Körper der Frauen sowie die Identität von Frauen in stärkerem Maß treffen als den Körper des Mannes, erscheint eine *geschlechtsspezifische Herangehensweise* notwendig. Auf diesem - vermittelten - Weg gelangen wir zu einer Hermeneutik der geschlechtsspezifischen Erfahrung, die im Fall der neuen Technologien durch den geschlechterdifferenten Charakter der Schwangerschaft gegeben ist. Hier wird die Verunsicherung in spezifischer Weise zu interpretieren sein: historisch und soziologisch genauso wie psychologisch. Die neuen Technologien scheinen jedoch einen Verstärkungseffekt im Hinblick auf die Bilder von „weiblicher Normalität", Fruchtbarkeit, der Rolle der Mutterschaft und der Schwangerschaft als Übergangsphase mit einer besonderen Verantwortung und einer besonderen Verletzbarkeit zu haben.
- Dies heißt nun nicht, dass die Differenz *innerhalb* der Geschlechter ignoriert werden könnte oder sollte. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, ein Konzept von individueller und sozialer Freiheit (Autonomie) zu entwickeln, das diesen besonderen Bedingungen angemessen Rechnung trägt. Dazu gehört auch die Berücksichtigung der interkulturell sehr verschiedenen Ausgangslagen in Bezug auf die neuen Technologien. Nicht erst bei der Geschlechtsselektion, sondern bereits bei der individuellen und sozialen Körpererfahrung und der Wertung des Frauenkörpers (Objekt des männlichen/weiblichen Begehrens; Fruchtbarkeitsbilder; Frauenkörper als Teil der weiblichen Identität oder „Gegenstand" der Welt, an dem und mit dem gehandelt werden darf; Frauenkörper und Gewalt; Frauenkörper und sexuelle Ausbeutung etc.) beginnen die sozialen und kulturellen Unterschiede.
- Der politische Liberalismus geht davon aus, dass der Staat die Einzelnen möglichst wenig in ihren Handlungsspielräumen einschränken darf. Dieser Gedanke spielt eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung um die rechtlichen Regelungen von Reproduktionsmedizin und Humangenetik in der Fortpflanzungsmedizin. Er zeichnet jedoch schon deshalb ein Zerrbild, weil er von der „reproduktiven Freiheit" ausgeht, wo es eigentlich um „reproduktive Assistenz" oder um Diagnoseleistungen geht, die ebenfalls Unterstützungsleistungen darstellen. Ausgehend von der „Verstrickungsthese" ist die Haltung des „rein privaten Handelns", in das der Staat möglichst nicht eingreift, für die neuen Technologien nicht zu halten. Vielmehr erfordert die „Hermeneutik der Erfahrung" eine genaue Berücksichtigung der Dialektik von individuellem Handeln und sozialer Normierung durch den „freiwilligen Zwang" (Beck-Gernsheim). Dies gilt freilich nur im Rahmen der rechtlichen Bedingungen, die das Leben aller Bürger schützen und dort eine Grenze der Freiheit ansetzen, wo andere in ihrer Existenz gefährdet sind oder an ihrer Lebensgestaltung gehindert werden. Erst wenn klar ist, dass die sozialen Institutionen diese rechtlichen Bedingungen erfüllen *und* „freie" Entscheidungen gewährleisten, kann der Staat liberal „agieren" und die Entscheidungsfreiheit der einzelnen Bürger und Bürgerinnen respektieren.

b) Körper oder die Angst vor dem Verlust der Kontrolle

Frauen sind zuständig für Körper - dies ist einer der wenig reflektierten Grundsätze, auf denen das Funktionieren unserer Gesellschaft in weiten Teilen beruht. Es ist eine Zuständigkeit für den eigenen Körper, aber auch für die Pflege, Sorge, Ernährung und Reinerhaltung der Körper anderer. Immer noch typische „Frauenberufe" sind Berufe, die diesem Bild entsprechen.

Dieser Zuständigkeit für Körper liegt eine tiefgehende Identifikation von Frauen und Körper zugrunde. Sie verweist auf eine Spaltung der sozialen Lebenswelt, in der Geist und Körper, Öffentlichkeit und Privatheit, Verstand und Gefühl, Ordnung und Chaos, Kultur und Natur voneinander getrennt und einander gegenübergestellt werden. Diese Dualismen sind weder wertfrei noch geschlechtsneutral, sondern zugleich hierarchisiert und sexualisiert. Kultur, Geist, Verstand etc. werden tendenziell als höherwertig eingeschätzt als Natur, Körper, Gefühl; gleichzeitig werden die höherwertigen Kategorien eher männlich konnotiert, die minderwertigen Kategorien eher weiblich konnotiert. Die kulturellen Bilder von Mann und Frau sind auf diesen Dualismen aufgebaut.

Die Identifikation von Frau und Körper ist nicht neutral, sondern steht unter einem direkten moralischen Anspruch, der den Zusammenhang von Frauenkörper und Gebärfähigkeit bzw. Frauenkörper und Sexualität widerspiegelt. Reinheit als ursprüngliche Kategorie religiöser Lebensführung hat sich in den säkularen Lebenswelten von innen nach außen, von der Seele an die Oberflächen verlagert und wird in Fragen der Hygiene einerseits und in Fragen (weiblicher) Körperkontrolle andererseits mit quasi-religiöser Emphase im Leben von Frauen wichtig. Die strenge Kontrolle und Normierung des weiblichen Körpers, die bis vor wenigen Generationen sich auf weibliche Sexualität bzw. weibliche Keuschheit konzentrierte, richtet sich nun auf Ästhetik und Funktion des Körpers: Der weibliche Körper muss nicht mehr unbedingt keusch sein, um „gut" zu sein; er muss vielmehr schön und funktionsfähig sein, um „gut" zu sein. Der herrschende und historisch neue Körperkult baut damit auf einer latenten, immer wieder auch offen ausbrechenden Körperverachtung auf, die ihre Wurzeln *auch* in einer bestimmten christlichen Tradition hat.

Die prinzipielle Gebärfähigkeit des weiblichen Körpers ist eine grundlegend verbindende Erfahrung von Frauen - und zwar als *Frage* und als *Chance;* es ist eine Frage, die - unabhängig davon, ob Frauen tatsächlich Kinder gebären und/oder aufziehen und welche Gründe es jeweils dafür gibt - einen deutlich anderen Stellenwert in ihrem Leben einnimmt als im Leben von Männern. Die christliche Tradition stellt hier zwei klassische weibliche Lebensentwürfe zur Verfügung, die Angaben für „richtige" Orte des weiblichen Körpers enthalten: den Lebensentwurf der „reinen Braut Christi" und den Lebensentwurf der christlichen Mutter. Unterschwellig wird hier die „Leistung" der Mutterschaft als Ausgleich für das (moralische) Defizit eines sexuellen Lebens gewertet.

Diese Bilder scheinen heute nicht mehr aktuell. Ähnlich aber wie die Fragen von Reinheit und Kontrolle des weiblichen Körpers in der Frömmigkeitsgeschichte nicht einfach verschwunden sind, sondern säkular überschrieben wurden, sind

auch diese Bilder nicht einfach verschwunden, sondern tief in einer kollektiven Erinnerung verankert. Vor allem in den Bildern der medialen Popularkultur werden diese Motive aufgenommen. Ein hier dominierendes Idealbild von Mutterschaft ist das Bild der Frau, die genau geplant am optimalen Punkt ihrer Karriere ein gesundes Wunschkind zur Welt bringt, während ihr Körper schon unmittelbar danach keine Spuren der Mutterschaft mehr aufweist. Auf diese Weise haben traditionelle, verloren geglaubte Bilder, die Frau/Körper/Mutterschaft im Zusammenhang mit Reinheit und Kontrolle thematisieren, weiterhin Einfluss auf das Leben und Erleben von Frauen.

Das Ideal und die Norm der Körperkontrolle machen einen möglichen oder aktuellen Kontrollverlust umso dramatischer. Jede Schwangerschaft ist eine Erfahrung des Kontrollverlustes. Dieser Verlust an Kontrolle wird für manche Frauen ins Unerträgliche gesteigert, wenn er sich potenziert durch eine ungewollte Schwangerschaft oder durch eine Schwangerschaft, die mit dem Risiko der Geburt eines behinderten Kindes belastet ist. In ähnlicher Weise kann sich ein unerfüllter Kinderwunsch als dramatischer Verlust der Kontrolle über den eigenen Körper und das eigene Leben darstellen. Darüber hinaus lässt das Ideal einer normierten körperlichen Ästhetik potentielle Abweichungen eines künftigen Kindes umso schwieriger erscheinen. Die Technologien pränataler Diagnostik, aber auch der In-vitro-Fertilisation und der PID „bedienen" die Ängste des Verlustes der Kontrolle über den eigenen Körper und das eigene Leben, indem sie ein Optimum an Kontrolle anbieten - bis hin zu einer sexualitätsfreien (klinisch reinen) Form der Reproduktion.

Für den bioethischen Diskurs ist es dringend nötig, den Blick auf den Frauenkörper zu reflektieren und gegebenenfalls zu revidieren. Es muss deutlich gemacht werden, an welchen Stellen die Normierungen von Reinheit und Kontrolle bestimmte Handlungen als wünschenswert, richtig oder alternativlos erscheinen lassen. Die latente oder offene Körperfeindschaft, die dem herrschenden Körperkult der westlich-industrialisierten Gesellschaften zugrunde liegt, ist auch in den reproduktionsmedizinischen und den bioethischen Diskurs verstrickt.

Da diese Körperfeindschaft sich aus säkularisierten Motiven einer bestimmten Tradition innerhalb der christlichen Frömmigkeitsgeschichte speist, ist es unsere Aufgabe als Christinnen, deutlich zu machen, dass die christliche Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte hier weitaus reicher ist. Die körpergebundene Gottesrede des Alten Testaments, die Heilszusage der Evangelien, die Körper heil macht und die theologisch-symbolische Rede von der Inkarnation sind wesentliche Momente einer religiösen Freisetzung des Körpers von Misstrauen, Normierungen und Kontrolle. Wenn der bioethische Diskurs darauf hinzielt, neben klaren Regelungen auch eine neue Kultur der Erfahrung anzustoßen, dann hat hier die christliche Tradition Entscheidendes beizutragen.

c) Autonomie oder „Jede muss es selbst entscheiden"

Die Phase des Kinderwunsches und der Schwangerschaft ist eine Phase der Verunsicherung, der Transformation und Herausforderung. Kinder zu haben oder

keine Kinder zu haben wird nicht mehr einfach als „Schicksal" betrachtet, sondern ist das Ergebnis einer Vielzahl von Entscheidungen und daraus folgenden Handlungen. Soll der Kinderwunsch realisiert werden, bedeutet dies den Verzicht auf Verhütung bzw. unter Umständen das Aufsuchen einer Kinderwunschsprechstunde. Die Entscheidung für oder gegen Formen der assistierten Fortpflanzung kann nötig werden. Im Verlauf der assistierten Fortpflanzung werden Frauen mit verschiedensten Entscheidungssituationen konfrontiert, unter Umständen auch mit der Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik. Tritt, gewollt oder ungewollt, geplant oder ungeplant, eine Schwangerschaft ein, ist ebenfalls eine Vielzahl von Entscheidungen nötig, die die Frauen selbst, ihr soziales Umfeld und das Ungeborene betreffen. Dazu gehören insbesondere auch Entscheidungen für oder gegen bestimmte Methoden der Pränataldiagnostik und bei der Diagnose einer Fehlbildung, Krankheit oder Behinderung die Entscheidung für oder gegen einen Abbruch der Schwangerschaft.

Die Phase des Kinderwunsches, seiner Verwirklichung und der Schwangerschaft sind somit von unterschiedlichsten Entscheidungsmomenten und -notwendigkeiten geprägt. In der reproduktions- und pränatalmedizinischen Debatte wird stets betont, dass Frauen ihre Entscheidung auf der Basis einer umfassenden Aufklärung frei und autonom treffen können. Der Autonomiebegriff ist ein Zentralbegriff dieser Debatte geworden. Dies entspricht der Tatsache, dass der Autonomiebegriff auch einer der zentralen Begriffe der zeitgenössischen Ethik ist. Gleichzeitig ist äußerst umstritten, was Autonomie ist, was Autonomie beinhaltet, wem sie zugeschrieben wird und welche Folgerungen aus der zugeschriebenen Autonomie zu ziehen sind.

Im Rahmen der Frauenbewegung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die Forderung nach reproduktiver Autonomie und Freiheit zu einem der zentralen Postulate: Alle Aspekte der Fortpflanzung und des Kinderwunsches sollten ohne das Zugriffsrecht des Mannes, des Staates oder anderer Institutionen von Frauen selbst entschieden und bestimmt werden können. Die reproduktive Autonomie wurde als negatives Abwehrrecht formuliert, das den Schutz der Frauen vor Zugriffen von außen auf ihre reproduktiven Entscheidungen beinhaltet und ihr z.B. die Entscheidung überlässt, ob sie eine Schwangerschaft fortführen oder abbrechen will. Im Kontext der Fortpflanzungsmedizin ist diese Forderung der reproduktiven Autonomie indirekt übernommen worden.

Im Zusammenhang mit der In-vitro-Fertilisation, der Pränataldiagnostik und der Präimplantationsdiagnostik ist häufig die Rede von der Selbstbestimmung der Frauen, ihrer freien Wahl, diese Techniken in Anspruch zu nehmen und dann bei entsprechenden Ergebnissen selbst zu entscheiden. Hintergrund dieser Vorstellung ist das Konzept, dass eine Frau nach entsprechender professioneller Beratung die verschiedenen Techniken abwägt und dann für sich bzw. mit ihrem Partner aufgrund einer Güterabwägung entscheidet, welche Techniken sie anwenden will und was aus einer etwaigen Diagnose (z.B. einer Behinderung des Kindes) für sie folgt. Zwar wird die Pflicht einer umfassenden Aufklärung durch die Professionellen betont, gleichzeitig werden jedoch alle Entscheidungen und

der Umgang mit dieser Situation an die einzelne Frau delegiert und ihrer Verantwortung überlassen. Es wird als Gewinn der modernen Medizin und Bioethik herausgestellt, dass der traditionelle Paternalismus überwunden wurde und die Patientin nun die volle Entscheidungsfreiheit auf der Basis einer ausführlichen Aufklärung im Kontext reproduktions- und pränatalmedizinischer Techniken hat und ihre Autonomie damit wesentlich gestärkt und realisiert wurde.

Autonomie, wie sie in diesem Kontext verstanden und in diesen Handlungsfeldern eingesetzt wird, gilt als Grundlage des *informed consent.* Eine „autonome Patientin" wurde möglichst weitreichend und möglichst sachlich über alle diagnostischen und therapeutischen Eingriffe informiert und kann dann „autonom" entscheiden, welche Verfahren sie für sich in Anspruch nimmt und welche Konsequenzen sie aus den Ergebnissen zieht. Diese Zuschreibung der Autonomie hat jedoch starke fiktive und heteronome Anteile. Sie dient damit vor allem einer moralischen und rechtlichen Entlastung des Systems und degeneriert zur ausschließlich formalen Bedingung des *informed consent.*

Diese Rhetorik der Autonomie verdeckt die Tatsache, dass die „autonomen" Entscheidungen von Frauen durch asymmetrische Informations- und Machtverhältnisse geprägt sind und von gesellschaftlichen Wertungen abhängen (z.B. der Bewertung von Behinderung, Elternschaft eines behinderten Kindes, sozialen Rahmenbedingungen). Die Rhetorik der Autonomie pervertiert das Autonomieprinzip; Autonomie wird instrumentalisiert.

Vor allem die feministische Bioethik kritisiert dieses liberale Autonomieverständnis, das viele bioethische Theorien und die medizinische Praxis prägt: Das moralische Subjekt wird unabhängig von seinen sozialen Beziehungen, seiner Biographie, den Machtverhältnissen und Rahmenbedingungen gesehen, die ihn/sie und ihre Handlungen prägen. Dieser Subjektbegriff vernachlässigt die (Macht-)Asymmetrien, in denen die Klientinnen stehen, ihre individuelle Geschichte und Erfahrung, ihre individuellen Lebensbezüge und Werthorizonte. Gegenüber diesen Engführungen bildet der innerhalb der feministischen Bioethik entwickelte Ansatz einer relationalen Autonomie ein klares Gegenkonzept. Relationale Autonomie nimmt zur Kenntnis, dass das menschliche Individuum eingebunden ist in vielerlei Beziehungen, Bezüge und soziale Interaktionen, die seine moralischen Entscheidungen formen, prägen und beeinflussen. Dieses Beziehungsgefüge gefährdet oder schmälert den Subjektstatus nicht, sondern ist dessen wesentlicher Kern. Frauen werden als Personen, als je eingebettetes und kontextuelles Selbst wahrgenommen, das in seiner Kontextualität, in seinen Bindungen und seinen Verstrickungen lebt und Entscheidungen trifft.

Das Konzept einer relationalen, prozeduralen Autonomie im Kontext des bioethischen Diskurses berücksichtigt, dass der Umgang von Frauen mit diesen Techniken von ihren Kontexten und Beziehungen abhängt und auch immer durch diese geprägt sein wird. Ihre Entscheidungen werden durch ihr Verhältnis zu sich selbst, ihrem Körper, ihrer Biographie, ihren persönlichen Beziehungen, ihren Erfahrungen sowie durch die Einwirkung gesellschaftlicher Bilder und Normen und die Einwirkung der medizinischen Akteure und Techniken geprägt.

Um Autonomie im relationalen Sinn verwirklichen zu können, müssen Freiräume geschaffen werden, in denen es Frauen möglich wird, die Motive und Intuitionen für ihre Entscheidungen im Rahmen der In-vitro-Fertilisation und der Pränataldiagnostik zu reflektieren. Gleichzeitig wird in dieser Reflexion nicht nur auf die Bedingungen und Beziehungen hingewiesen, in denen die betroffenen Frauen stehen, sondern auch auf die Verantwortlichkeiten, die sich daraus ergeben - gegenüber dem Partner, den Kindern, dem zukünftigen Kind etc. Relationale Autonomie ist damit in der Lage, auch die Rechte der Anderen in die eigene Freiheitsentscheidung zu integrieren.
Es ist deshalb von großer Bedeutung, dass Frauen die Möglichkeit haben und bekommen, sich in der Phase des Kinderwunsches und der Schwangerschaft mit sich und ihrer Situation und mit dem Ungeborenen auseinandersetzen zu können. Die Realisierung ihrer Autonomie braucht strukturelle, personale, professionelle und soziale Voraussetzungen, wie ausreichend Zeit und Raum, Beratung, vielfältige Information und Freiheit von Entscheidungsdruck, die auf verschiedenen Ebenen, durch verschiedene Akteure umgesetzt werden müssen.

d) Behinderung oder der Glaube an Perfektion

Wie eine Gesellschaft Behinderung bewertet und Menschen mit Behinderung begegnet, wirkt sich auf das Wahrnehmen, Handeln und Entscheiden von Frauen aus. Die Mehrzahl der Schwangeren macht von der Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs Gebrauch, wenn eine Pränataldiagnostik am Embryo oder Fötus einen Befund wie etwa Down-Syndrom, Turner-Syndrom, Offener Rücken (*Spina Bifida*), Kiefer-Gaumen-Spalte oder andere Beeinträchtigungen ergeben hat. Es scheint häufig nicht möglich oder erlaubt, ein behindertes Kind zu gebären.
Eine solche Haltung hat klare individuelle und soziale Gründe: Ein Kind mit einer Behinderung großzuziehen verbinden viele Frauen mit der Vorstellung, ihre bisherigen Alltags- sowie Freizeitgewohnheiten und Berufspläne aufgeben oder stark verändern zu müssen. Offenbar kommt die bewusste Entscheidung einer Schwangeren für ein Kind mit einer Behinderung der Entscheidung für einen völlig neuen Lebensplan gleich. Da ein behindertes Kind für die meisten Mütter, nicht jedoch für die Väter bedeutet, den Beruf aufzugeben, ist mit der Entscheidung für ein behindertes Kind die Wahl einer traditionellen Frauenbiographie verbunden. Aufgrund der neuen und besonderen Herausforderungen zerbrechen Familien, in denen ein Kind mit einer Behinderung lebt, häufiger als andere Familien. Frauen, die sich für ein Kind mit einer Behinderung entscheiden, setzen sich damit auch dem Risiko schlechter Alterssicherung und der Möglichkeit, das Kind als Alleinerziehende versorgen zu müssen, aus. Insofern potenzieren sich für Frauen in diesem Fall die Erziehungs- und Betreuungsbelastungen und die finanziellen Risiken.
Hinzu treten Schwierigkeiten, die sich durch die Zugehörigkeit zu einer weiteren gesellschaftlich diskriminierten Gruppe ergeben: Durch ein Kind mit einer Behinderung wird eine Frau, die bisher zur „Normalbevölkerung" zählte, plötzlich sichtbar und unausweichlich stigmatisiert und wechselt damit in eine gesell-

schaftliche Randgruppe über. Das geänderte Fremdbild bringt es mit sich, dass plötzlich Ausgrenzung, Abwehr und Isolation im Verwandten-, Freundes- und Kollegenkreis und in der Öffentlichkeit zum Alltag gehören. Neue Verhaltens- und Kommunikationsweisen und große Selbstsicherheit sind erforderlich, um als Mutter, Vater oder Geschwister, die alle „mit-behindert" sind, Akzeptanz in der Gesellschaft zu erreichen. Offenbar bedarf es besonderer Flexibilität, Opferbereitschaft, Tatkraft und Zivilcourage, um mit einem behinderten Kind zu leben.

Angesichts von Wahlmöglichkeiten in Bezug auf Behinderung spielen Vorstellungen vom gelingenden Leben eine wichtige Rolle. Das Phänomen Behinderung lässt zwei unterschiedliche Auffassungen vom Menschsein und vom gelingenden Leben deutlich werden, die auf unser Handeln und Entscheiden Einfluss nehmen: gelingendes Leben als möglichst leidfreies Leben und gelingendes Leben als kreativer Umgang mit den eigenen Möglichkeiten und Grenzen.

Behinderung wird in unserer Gesellschaft oft mit einem Zustand des Defizits und des Leidens gleichgesetzt. „Trotz Behinderung" Zufriedenheit und Sinn im Leben zu finden, scheint, so die weit verbreitete Annahme, eher die Ausnahme als die Regel und zudem ein ganz besonderer Glücksfall zu sein. Denn ein perfekter Körper, eine intakte Psyche und eine zumindest durchschnittliche Auffassungsgabe gelten als individuelle Voraussetzungen für ein gelingendes Leben. Nur bei Abwesenheit von Krankheit und Behinderung lassen sich Glück und Zufriedenheit erfahren, so die vorherrschende Auffassung. Dieser Auffassung verleihen gesunde Bürger/-innen etwa dadurch Ausdruck, dass sie z.B. in einer Umfrage angeben, nach einer unfallbedingten Beinamputation nicht mehr weiterleben zu wollen. Im Zuge eines fatalistischen Alles-oder-nichts-Denkens wird alles Menschen- oder technisch Mögliche getan, um Risiken zu kontrollieren und eigene Unvollkommenheiten zu beseitigen.

Dem steht die Realität des Lebens mit Schicksalsschlägen und Risiken für Leib und Seele gegenüber: Die Mehrzahl der Behinderungen sind „erworben" - durch Unfall, Krankheit oder Alter; wir sind täglich der Möglichkeit, zu erkranken oder gar zu sterben, ausgesetzt. Doch imperfekt und auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein, gilt nicht als anthropologische Grundkomponente, sondern stellt gewissermaßen eine Notsituation dar, die einem grundsätzlichen Scheitern des Selbstverständnisses und der Lebensziele gleichkommt und in die, so die Hoffnung, nur andere geraten.

Die Auffassung, dass eigene Unzulänglichkeiten und widerfahrenes Leid integraler Bestandteil des Lebens sind und dass Lebenskunst darin besteht, mit diesen Bedingtheiten und Grenzen akzeptierend und gestaltend umzugehen, ist in unserer Gesellschaft weniger präsent. Eher am Rande wird sie von Menschen eingebracht, die existentielle Krisen oder umfassende Veränderungen durchlebt haben. So betont auch die Behindertenbewegung eine abweichende Vorstellung von Lebensführung und Perfektion: Perfektion wird nicht als Abwesenheit von Fehlern, körperlichen, geistigen oder psychischen Schwächen verstanden, sondern als Fähigkeit, das Beste aus den eigenen Möglichkeiten zu machen. Dies lässt sich noch steigern, indem man das Unvollkommene gar als das individuell Einzig-

artige, Unverwechselbare ansieht. So schnitt der Regisseur Martin Scorsese einmal aus einer Filmszene ein Bild mit dem Kommentar heraus: „Jetzt weiß ich, dass sie nicht perfekt ist und ihre Seele sich entfalten kann."

Dass gelingendes Leben darin bestehen kann, sich einem nicht veränderbaren Schicksalsschlag zu stellen und darum zu ringen, das Beste aus dieser Situation zu machen, muss nicht Menschen vorbehalten bleiben, die eine Lebenskrise durchmachen oder eine Behinderung „erwerben". Vielmehr kann sich auch eine Gesellschaft um eine Kultur der Lebensklugheit bemühen, um zu erkennen, was sich ändern lässt und um die Annahme dessen zu ringen, was sich nicht ändern lässt oder was man bewusst lassen will, weil der Preis der Veränderung zu hoch wäre. Zumindest muss der Mythos, dass alles Leid im Leben eines Menschen vermeidbar ist, hinterfragt und Raum für existentielle Reflexionen geschaffen werden.

Das Phänomen Behinderung provoziert grundlegende Fragen nach Anerkennung, Angewiesensein und Solidarität. Ein großer Teil des Leidens wird offenbar darin gesehen, abstoßend zu wirken, anderen möglicherweise zur Last zu fallen und zudem noch von ihnen abhängig zu sein - so der Tenor zahlreicher Umfragen. Vorherrschendes Lebensziel ist es, unabhängig und selbstbestimmt durchs Leben zu gehen und als attraktiver und leistungsstarker Tauschpartner Angebote machen zu können, die eine Gegenleistung rechtfertigen. Infolgedessen wird Gerechtigkeit zunehmend weniger im Sinne einer solidarisch-ausgleichenden Gerechtigkeit verstanden als vielmehr im Sinne von Tauschgerechtigkeit. Das Selbstverständnis, als Mensch nur in einem Beziehungsnetz leben zu können und immer wieder im Lebensverlauf fehlbar und schwach zu sein, muss vielleicht neu kultiviert werden. Denn derzeit bezieht sich die Bereitschaft, sich von anderen ohne eine Gegenleistung helfen zu lassen, hauptsächlich auf sozialstaatliche Leistungen. Frauen mit einem behinderten Kind können demnach zwar mit öffentlichen Mitteln rechnen, nicht jedoch mit anhaltender unbezahlter Unterstützung aus ihrem näheren Umfeld.

Abgesehen von politischen Weichenstellungen und Maßnahmen wiegen für die Betroffenen und ihre Angehörigen die Einschränkungen und Vorbehalte im engeren sozialen Umfeld besonders schwer. Offenbar haben 50 Jahre sozialstaatlicher institutioneller Hilfen nicht dazu geführt, im Alltag und im Beruf auf eine gute Weise mit Menschen mit einer Behinderung zusammen zu leben. Noch immer werden „Behinderte" und „Nicht-Behinderte" durch einen Abgrund von Unwissenheit getrennt. Wenig wissen wir über Menschen mit Behinderung - über die mit ihrer Behinderung verbundenen körperlichen oder psychischen Symptome und Beschwerden, darüber, wie sie ihren Alltag verbringen, mit welchen Institutionen sie zu tun haben, was ihnen Schwierigkeiten bereitet oder was sie im Vergleich zu Nicht-Behinderten besonders gut können. Menschen mit einer Behinderung bringen die üblichen „Programme" zum Stocken - etwa, weil sie sich aufgrund einer körperlichen Behinderung langsamer bewegen, weil sie aufgrund einer geistigen Behinderung einen Vorgang nicht sofort verstehen oder weil sie aufgrund einer psychischen Behinderung eine völlig überraschende Reaktion

zeigen. Alle Menschen sind in Teilbereichen ihres Lebens „behindert". Diese (Selbst-) Erkenntnis könnte zu einer notwendigen Nachbesserung unsere Kenntnisse und sozialen Kompetenzen führen, so dass Anerkennung und Solidarität - nicht Ausschluss und Selektion - gesellschaftlichen Raum bekommen. [...]

34. Fazit

Die Übereignung einer Schwangerschaft an medizinische Institutionen ist gesellschaftlich üblich geworden; damit haben institutionelle Vorgaben und Praktiken Schrittmacherfunktion. Das Ausmaß der an eine Schwangerschaft gekoppelten Vorsorge-, Früherkennungs- und Kontrollmaßnahmen hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten stark erhöht. Dabei hat sich der Schwerpunkt der medizinischen Maßnahmen verlagert: weg vom Schutz des Lebens und der Gesundheit des Kindes hin zur beständigen Überprüfung seiner Qualität. Für die schwangeren Frauen hat sich damit der Raum für persönliche Erfahrungen, die sich auf den eigenen Leib und die sich verändernde Existenz beziehen, verengt. Gleichzeitig strukturieren medizinisch-technische Beobachtungen und Deutungen den Prozess der Schwangerschaft engmaschig und vermitteln einen versachlichten Umgang mit dem Embryo bzw. Fötus. Diese Engführung von Schwangerschaft hat sich aus vielfältigen Faktoren, u.a. berufsständischen und forschungsbezogenen Zielsetzungen „ergeben", doch schließt dies nicht aus, bestehende gesellschaftliche Praktiken auf der Basis kritischer Analysen und sozialethischer Reflexionen zu ändern.

Nach der christlichen Überlieferung ist jeder Mensch vor Gott unauswechselbar und besitzt Würde. Diese Würde darf nicht missachtet werden, indem in einem sehr frühen Stadium potentiell sich für die Einpflanzung eignende Embryonen nach gesellschaftlich oder von den Eltern gewünschten Eigenschaften bevorzugt werden. Der gesellschaftliche Diskurs über die Fortpflanzungsmedizin muss durch Erfahrungen und Positionen angereichert werden, welche die Prophetiefähigkeiten der Menschen, die mit einer Behinderung oder Einschränkung leben, für die Gesellschaft, die Einschränkungen als „Feind" des guten Lebens bekämpft, zum Tragen kommen lassen. Dazu ist es erforderlich, den Betroffenen selbst, ihren Familienangehörigen und den entsprechenden Verbänden politische und gesellschaftliche Artikulation und Partizipation zu ermöglichen. Gleichzeitig darf der Verweis auf die menschliche Konstitution nicht als Entschuldigung für mangelnde institutionelle Strukturen dienen, um denjenigen, die für Menschen mit Einschränkungen sorgen, diese Sorge zu ermöglichen.

Verlässt man die Perspektive westlicher Industrienationen, zeigen sich die neuen Reproduktionstechniken noch in einem anderen Licht. Die assistierte Fortpflanzung kann in internationaler Hinsicht nicht als vordringliches Ziel der Gesundheitsversorgung betrachtet werden. Insofern müssen Debatte und Praxis der künstlichen Befruchtung und vorgeburtlichen Diagnostik in ein Verhältnis zum Anliegen einer weltweiten sozialen Gerechtigkeit gesetzt werden. Auch wenn

sich diese Problematik nicht lösen lässt und es zynisch wäre, mit dem Verweis auf globale Gerechtigkeitsfragen Probleme, die speziell Frauen betreffen, zu bagatellisieren oder moralisch zu entwerten, kann eine übergeordnete Gerechtigkeitsperspektive immer wieder als Korrektiv individueller oder partikularer Problembeschreibungen und Lösungswege dienen. [...]

45. Visionen des guten Lebens

Unsere Überlegungen wollen auf programmatische Weise das Gespräch eröffnen. Für den Raum unserer, der katholischen Kirche geht es darum, die Erfahrungsdimensionen von Schwangerschaft und Kinderlosigkeit *als Erfahrungen* in ihrer Tragweite und Prägekraft ernst zu nehmen. Gerade wenn die christliche Gemeinschaft die im wörtlichen Sinne Un-Bedingtheit menschlichen Lebens bejaht, dürfen diese Erfahrungen nicht von vornherein durch vorgefertigte „richtige Antworten" zum Schweigen gebracht werden. Eine solche Haltung wird weder den Lebenskrisen betroffener Frauen und Männer noch der Kraft unserer eigenen Überzeugung gerecht.

Für den Raum der weitgehend säkularen Gesellschaft geht es darum, diese Un-Bedingtheit menschlichen Lebens als Störfaktor in einem immer reibungsloseren Ablauf der medizinischen Übereignung von Kinderwunsch, Schwangerschaft und Geburt aufrecht zu erhalten. Ein solcher reibungsloser Ablauf ist auf den verallgemeinernden medizinischen Blick auf Erfahrungen und auf ein fragwürdiges Konzept von Autonomie gebaut. Die Konsequenzen sind nicht nur die weitgehende Missachtung individueller Schicksale, sondern letztendlich die zunehmende Gnadenlosigkeit der Gesellschaft.

Als Christinnen verstehen wir es als unsere Aufgabe, mit anderen Frauen Visionen des guten Lebens zu thematisieren und aufrecht zu erhalten:

- Visionen eines guten Lebens, in dem der Verlust der Kontrolle, wie ihn jede Schwangerschaft - und gleichermaßen jede ersehnte und nicht zustande kommende Schwangerschaft - bedeutet, nicht nur negativ aufgenommen und möglichst durch neue Formen der Kontrolle aufgehoben wird, sondern als ein Durchgang zu neuem Selbstgewinn erfahren werden kann;
- Visionen eines guten Lebens, in dem die Abweichung von Normen nicht zu einem unüberwindlich erscheinenden Hindernis menschlicher Selbstentfaltung wird, sondern die Annahme von Vielfalt und Vielgestaltigkeit zu neuen Erfahrungen von Gemeinschaft und vielleicht auch zu neuen Erfahrungen von Glück führen können;
- Visionen eines guten Lebens, in dem existentielle Erfahrungen nicht medizinisch neutralisiert und dabei entwertet werden, sondern in dem der Eigenwert existentieller Erfahrungen von Körperlichkeit, Sexualität und Fruchtbarkeit von Frauen und Männern ernst genommen und in den Angeboten medizinischer Hilfe unterstützt wird;
- Visionen eines guten Lebens, in dem die Berufung auf Autonomie nicht zur

Lückenbüßerin fehlender Unterstützung einerseits und fehlender moralischer Konzeptionen andererseits wird, sondern Autonomie als bewusstes Leben in Beziehung und als Gestalt eines entschiedenen solidarischen Miteinanders lebbar wird; Visionen eines guten Lebens, in dem Menschen willkommen sind.

[1] Der Text ist im Auftrag von *Agenda - Forum katholischer Theologinnen e.V.* und in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie Berlin und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart entstanden. Die Autorinnen sind katholische Theologinnen (Ammicht Quinn, Bobbert, Haker, Heimbach-Steins, Kostka, Mensink, Schmidt), Biologin und Gesundheitswissenschaftlerin (Schmedders) und Politikwissenschaftlerin (Schneider).

[2] Der Gesamttext erscheint in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs* (QD 217), Freiburg 2006.

Streit um die Christologie „nach der Shoah"

Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück (Hg.): Streitfall Christologie. Vergewisserun-gen nach der Shoah (Quaestiones disputatae 214), Freiburg: Herder 2005, 263 S., € 26,00

Schulden wir den Juden, schulden wir uns nach der Shoah eine Christologie? Die Frage wird im Blick auf Juden von dem Münsteraner Theologen Tiemo Rainer Peters ohne Zögern bejaht, wenn davon auszugehen ist, dass sich judenfeindliche Einstellungen und Aussagen besonders hier verdichtet und zugespitzt haben (vgl. dessen *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz* in: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), Christologie nach Auschwitz, Münster ^{2}2001). Die Autoren von *Streitfall Christologie* sehen vor allem aber auch eine Bringschuld *ad intra* der Kirchen bzw. der christlichen Theologie. Im „Brennspiegel" der Christologie sammeln und sondieren sie bedeutsame Einsichten *der* Theologie, die sich durch die Wahrnehmung von Auschwitz hat aufschrecken lassen. Neben unverzichtbarem Gewinn (etwa der Kritik jeder Substitutionstheologie wie der einer theologischen Indifferenz von Jesu Judesein u.ä.) konstatieren sie fragwürdige Tendenzen. Das Reizwort vom theologischen „Besitzverzicht", Ende der 70er Jahre von Peter von der Osten-Sacken erstmals ausgesprochen, wird zwar nicht mehr in seinem Ursprungskontext rekonstruiert, dient aber als Chiffre für Tendenzen eines vor allem in der Christologie zum Tragen gekommenen Reduktionismus des „proprium christianum". Sie machen diesen Besitzverzicht beispielsweise bei Autoren wie Metz mit seiner Empfehlung „schwacher Kategorien", bei Marquardt, Zenger, Vorgrimler u.a. aus, wenn und sofern bei diesen der Schwerpunkt auf einen unerfüllten Messianismus gelegt oder eine Lehre von zwei legitimen Heilswegen, dem von Christen und Juden, entwickelt wird. Die Universalität des geschehenen Heils in Christo werde auf diese Weise eingeschränkt. Gegen derartige „Tendenzen der Gegenwartstheologie" setzen sie sich bewusst in einen „Gegensatz", um „das Bekenntnis zur Einzigkeit und Universalität Jesu Christi zu vertreten, ohne in antijudaistische (sic) Stereotypen zurückzufallen".

Joachim Valentin prüft Theologien nach der Shoah im Sinn einer verschärften Theodizeefrage, um - nach der Zurückweisung von Positionen eines ohnmächtigen Gottes - Gott als Allversöhner zu reklamieren. Dies erscheint „notwendig", um nach Auschwitz nicht eine kosmische Verlorenheit und die Bestreitung

Gottes selbst als Schöpfer zu riskieren. Angesichts des breiten Ausfalls an Zeugnissen für diesen Gott entkoppelt er ihn in gewisser Weise von solchen Zeugnissen, um eine „relative Gotteskrise" zu unterscheiden von einer „absoluten", die entweder „Atheismus" oder „eine [...] Judaisierung der christlichen Theologie" notwendig nach sich ziehen müsste. Clemens Thoma zeichnet die Martyrien der Juden unter Antiochus IV. wie die davon provozierten religiösen Interpretationen nach. Die in diesem Kontext entwickelten Interpretamente von Sühne, Auferstehung und Gericht, der Nähe Gottes zu den Opfern und ansatzweise auch der Feindesliebe dienten Christen nicht nur zur Deutung des Todes Jesu, sondern lassen sich auch heute in jüdischen Holocausttheologien nachweisen. Auf dem Hintergrund dieser semantisch-interpretatorischen Zusammenhänge setzt er Jesus in einen sehr direkten Kontakt zu den Opfern der Shoah: als den „verbündete[n] Gefährte[n] jüdischer Martyrer zur Zeit der Makkabäer und zur Zeit Hitlers", der „vor ca. 2000 Jahren unter ähnlichen Qualen wie die sechs Millionen Juden gestorben" sei. Im umfänglichsten Beitrag tastet Thomas Söding die NT-Schriften daraufhin ab, wie - quer durch die insgesamt konfliktive Landschaft des NT hindurch - das jesuanische „für Israel" dennoch durchgängig zum Zuge kommt. Den Grundkonflikt um Jesu Person macht Söding in seiner Gottessohnschaft aus. „Hier liegt der sachliche Kern des jüdischen Widerspruchs gegen das christliche Evangelium, der sich desto dunkler abzeichnet, je profilierter er erscheint." Nichtsdestoweniger bleibe Jesus der zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel" Gesandte. Sein Pro-Israel-Sein bleibe auch dann, wenn „es zum Äußersten kommt", unverbrüchlich. Söding fokussiert diese Proexistenz Jesu auf eine projüdische Ekklesiologie: eine, die die „Spannung zwischen der Bleibendheit der Erwählung Israels und der Neuheit des christologischen Heilshandelns" aushält und jedes „Gegeneinander" nochmals von einem „Füreinander" umfasst. Die christologische Denkfigur der *Wiederholung* (jüdischer Gotteserfahrung) im Leben Jesu, wie sie für Marquardt zentral bedeutsam ist, vergleicht Karl-Heinz Menke mit den theologischen Meditationen des - wie mehrfach betont wird - *Juden*christen Lustiger. Darin kommt der Kategorie der Bestimmung der Erwählung Israels durch Christus eine Schlüsselfunktion zu. Mit der Kategorie Bestimmung wird die der Erfüllung und ihrer fragwürdigen Konnotationen zu ersetzen gesucht. Menke optiert für Lustiger, da bei ihm das *depositum fidei* der kirchlichen Tradition (besser oder überhaupt?) gewahrt sei und seine Aussagen zudem philosophiekompatibler seien als die des Barth-Schülers Marquardt. Diese Kompatibilität sucht er durch eine „Synopse" von Lustigers Aussagen mit der Pannenbergschen Theologie auszuweisen, der zudem schärfer als Marquardt zwischen Juden und Judenchristen zu unterscheiden wisse. Nur auf einem solchen philosophischen Fundament sei dem „Generalangriff der postmodernen (weithin von Juden repräsentierten) Philosophie auf die abendländische Metaphysik" zu wehren. Mit Lustiger sei es eben der Atheismus (von dem zu sprechen Metaphysik voraussetze), nicht der poststrukturalistisch behauptete Logozentrismus, der die „Ursache der Shoah" darstelle.

„Klassische" israeltheologische und christologische Fragen reflektiert Helmut

Hoping in bundestheologischer Perspektive. In Absetzung von Ein-Bund-Modellen plädiert er für ein Zwei-Bund-Modell, um theologisch den *einen* Bund als strikt eschatologische Größe zu reservieren. Die Einheit von Juden und Christen stehe damit unter eschatologischem Vorbehalt, was jede Judenmission verbiete. Entgegen einem weit verbreiteten Partizipationsmodell, wonach die heilsgeschichtliche Funktion Jesu in der Anteilgabe der Völkerwelt am Bund Gottes mit Israel gesehen wird, skizziert er einen in Christus gestifteten Bund, der den eschatologischen Integrationsrahmen abgibt.

Theologie und Gottesglaube sind nach der Shoah deshalb so tief betroffen, weil sie es mit einem geschichtlich affizierbaren Gott zu tun haben. Von diesem Ausgangspunkt her sucht Magnus Striet einen letzten noch verbleibenden Grund zu hoffen. Um das Prekäre des Unterfangens durchaus wissend, sieht er keinen anderen Weg dorthin als eine trinitätstheologische Vertiefung der Christologie im Gefolge von Hans Urs von Balthasar. Nur so bleibe Gott durch Christus geschichtlich berührt und nicht nur ein, sei es auch sympathisierender Zuschauer. Striet bezieht sich auf Johann Baptist Metz' Diktum, nach Auschwitz zu beten sei nur möglich, weil auch in Auschwitz gebetet worden sei, das auf eine existenzielle Verwiesenheit des christlichen Glaubens auf vornehmlich die jüdischen Beter ziele. Im Duktus seines Gedankengangs formuliert Striet es aber in bezeichnender Weise um: Christen können nach Auschwitz beten, „*dass* Gott seine eschatologische Selbstoffenbarung gelingt und doch noch erlösende Tröstung möglich ist, weil Jesus zu seinem Vater gebetet hat". In Jesu Auferweckung wiederum sollte der Grund zur Hoffnung auf die Auferweckung auch der Ermordeten gefunden werden können. Gleichwohl, die Christologie bleibt s.E. eine des Karsamstags. Letztlich wollen ihre Worte nur das Schweigen dieses Tages bewusst halten.

Mehrere Beiträge des Bandes verweisen auf denjenigen von Jan-Heiner Tück, der insofern eine betonte Schlussstellung einnimmt. Ausgehend von neuen „Infernalisten", TheologInnen einer jüngeren Generation, die im Blick auf Auschwitz von unverzeihbaren Taten sprechen, bringt Tück mit Hans Urs von Balthasar die Apokatastasislehre prononciert zur Geltung. Um dies anzubahnen, relativiert (nicht: nivelliert) er die Opfer-Täter-Relation in dem Sinn, dass die jeweils konkrete Biographie „in unterschiedlichem Maße Täter- und Opferanteile umfasst", um eine Absolutsetzung der Täterschaft zu vermeiden. Vladimir Jankélévitchs Rede von unverzeihbaren Taten weist er mit Rekurs auf Jacques Derridas Option für die Möglichkeit eines Verzeihens selbst des unbereuten Unverzeihlichen zurück. Was Derrida als Möglichkeit *in extremis* gerade noch denkbar ist, ist christlich gewisse Realität: Christus als „inkarnierte Feindesliebe" wird einen von solchem Verzeihen bestimmten eschatologischen Raum zur Opfer-Täter-Versöhnung eröffnen. Für die Opfer wird dann erhofft, dass sie „in die messianische Haltung des auferweckten Gekreuzigten eintreten und ihre Feinde als *vergebungsbedürftige* Nächste ansehen", blieben sie doch sonst an die Täter gebunden und gefährdeten die Heilsabsichten Gottes mit seiner Schöpfung. Und selbst wenn die Täter auch noch eine solche durch Christus ermöglichte und von

ihren Opfern angebotene Versöhnung verweigerten, sei Gott in der Lage, auch dann noch zu warten. Ewig sei allein die „durch nichts verrückbare Entschiedenheit Gottes, unendlich lange auf das Ja seiner Geschöpfe zu warten." (Verweyen) Als Ertrag einer solchen Christologie sei dann „[s]tatt Erinnerung als Wachhalten des Unversöhnten ‚bis ans Ende der Tage', [...] im Licht messianischer Vergebung versöhnte Erinnerung - und nicht Verdrängung und Vergessen - möglich."

Diese *Quaestio* schlägt einen neuen Ton an. Schon ihr Titel signalisiert, dass sie einen fragwürdigen, weil christlichen Glauben verkürzenden Eirenismus überwinden möchte. Das in den meisten Beiträgen, nicht zuletzt etwa bei Valentin, Striet und Söding spürbare mühselige Ringen, es sich nach der Shoah nicht durch eine „billige" christliche Selbstkritik leicht zu machen, provoziert Respekt und Verbundenheit im Anliegen. Gleichwohl kann manches auch befremden. So scheinen jüdische Autoren wichtig, doch wird ihr erkenntnistheologischer Status nirgends geklärt. Zudem werden sie geradezu ausschließlich in ihren den christlichen Gedankengang stützenden Aussagen rezipiert. Nicht nur dass Derrida gegen Jankélévitch zum Zuge kommt, auch Lustiger wird nur in seinen für diese Christologie affirmativen, nicht aber in seinen auch verstörenden Aussagen aufgenommen. Die zahlreichen und durchaus glaubhaften Beteuerungen, christliche Theologie sei bleibend auf Juden angewiesen, werden damit unscharf. Die Formulierung von neuen „Infernalisten" mag man bedauern, da sie den Ton unnötig verschärft; fragwürdiger nimmt sich m.E. aus, dass den jüdischen Opfern unter Maßgabe einer christologischen Orthodoxie und durchaus im Interesse, ihre Freiheit zu achten, faktisch eschatologische Versöhnungslasten aufgebürdet werden. Kann und darf das Sache einer christlichen Theologie hier und heute sein? Ergibt sich das zwingend aus ihrer Christologie? Vielleicht ja; doch müsste dann nicht nach der Logik unserer Christologie weitergefragt werden? Ist dieser Christus, von dem mehrmals, z.T. recht unvermittelt eine Nähe zu, ja eine Identifizierung mit den Opfern der Shoah ausgesagt wird, nicht weit entrückt vom irdischen Jesus und zugleich vom Leben und Bangen der Überlebenden und ihrer Nachfahren? Steht solches Denken, für das nicht zuletzt die Inkarnation zum Kriterium unverkürzter Lehre wird, nicht in Gefahr, im Vollzug der Artikulierung inkarnatorische Züge der Theologie, Züge ihrer Christusförmigkeit verblassen zu lassen? Verträgt und fordert eine Christologie des Inkarnierten nicht eine Involvierung in die Lebens- und Überlebenslandschaften, auch um den - allemal fragwürdigen, prekären - Preis, schwach dazustehen, spannungsvoll, vielleicht sogar widersprüchlich zu geraten? Es sind Fragen, die die Lektüre aufwerfen kann; sie sind sich ihres ratlos-aporetischen Charakters einigermaßen bewusst.

Paul Petzel

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Sabine Demel/Hanspeter Heinz/Christian Pöpperl: *„Löscht den Geist nicht aus". Synodale Prozesse in deutschen Diözesen*, Freiburg: Herder 2005, 256 S., € 14,90

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hg.): *Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne*, Bd. 3 der Collection Chenu, Mainz: Grünewald 2005, 224 S., € 13,80

Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder 2005, 64 S., € 9,90

Peter Hofmann: *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn: Schöningh 2005, 480 S., € 59,00

Gregory Baum: *Konkrete Theologie - solidarisch mit „den Anderen". Wortmeldungen eines politischen Theologen*, Münster: Lit 2004, 298 S., € 20,90

Fulbert Steffensky (Hg.): *Große Schwester Hoffnung. Über Niederlagen und Gelingen.* Mit Beiträgen von Ebach, Koschnick, Metz, Moltmann, Neudeck, Sölle u.a., Münster: Lit 2004, 216 S., € 14,90

Jürgen Werbick: *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster: Lit, erw. Aufl. 2004, 288 S., € 20,90

Marion Wagner: *Für eine Zukunft in Partnerschaft. Mann und Frau in christlicher Sicht*, Mainz: Grünewald 2003, 160 S., € 8,90

Christian Geyer (Hg.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt: Suhrkamp ²2002, 304 S., € 11,00

Hille Haker: *Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn: Mentis 2002, 329 S., € 24,80

Sabine Demel: *Mitmachen - Mitreden - Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche*, Regensburg: Pustet 2001, 172 S., € 8,90

Thomas Weiler: *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz: Grünewald 1997, 416 S., € 28,80

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Theologie in einer Welt der Spezialisierung

Erik Borgman und Felix Wilfred

Wir leben in einer fragmentierten Welt. Die heutigen Menschen unterliegen dem, was die Sozialwissenschaft „funktionale Differenzierung" nennt: Was einst eine einheitliche Lebenswelt war, ist heute aufgespalten in eine Vielfalt funktionaler Strukturen, die alle jeweils ihre eigene Art der Rationalität haben. So gelten beispielsweise die Verhaltensweisen und Gepflogenheiten der wirtschaftlichen Welt in der Welt personaler Beziehungen als unangemessen. Das hat zur Folge, dass Herangehensweisen, die traditionell als als allumfassend und ganzheitlich empfunden wurden, nun selbst als begrenzt und speziell angesehen werden. Die Religion ist so zu einer spezialisierten Verhaltensweise neben anderen geworden, mit ihren eigenen begrenzten Funktionen und ihrer eigenen spezifischen Logik. Dieses Verhalten kann beschrieben werden, diese Funktionen und diese Logik können analysiert werden, wodurch das Studium der Religion zu einer akademischen Disziplin unter anderen wird.

Zu Beginn dieser Ausgabe von CONCILIUM über *Theologie in einer Welt der Spezialisierung* beschreibt *Karl Gabriel* diese soziokulturelle Situation, er analysiert ihren Hintergrund und zeigt ihre Folgen auf. Im sich anschließenden Artikel geht *Felix Wilfred* der Frage nach, was sich aus dieser Situation für die Universitäten ergibt. Er beobachtet deren Tendenz, die fragmentierten sozialen Welten in ihrer eigenen zunehmenden und weitergehenden Spezialisierung zu spiegeln. Sie versuchen, ihre Erkenntnisse mit Gebrauchswert auszustatten und zu kommerzialisieren, um sie in der heutigen Gesellschaft vermarkten zu können. In dieser Situation besteht die Rolle der Theologie, Wilfred zufolge, darin, die Weisheit der religiösen und theologischen Traditionen zugänglich zu machen und der Integration der unterschiedlichen und oftmals voneinander getrennten Wissensgebiete zuzuarbeiten.

Dieses Heft stellt die Frage in den Mittelpunkt, wie die Theologie auf die Situation der Fragmentierung reagiert und mit ihr umgeht. Das Christentum gilt traditionell als leibhafter und umfassender Blick auf alle Formen menschlichen Handelns. Aufgabe der Theologie wäre deshalb die Untersuchung des Ganzen der Wirklichkeit und ihrer verschiedenen Aspekte *sub ratione Dei.* Die akademische Fragmentierung verlangt jedoch auch von der Theologie ihren Tribut.

Mehrere Strömungen sind hier gleichzeitig am Werk. *Einerseits* beeinflusst die Fragmentierung in der Gesellschaft und an den Universitäten die Situation der

Theologie. *Sheila Greeve Davaney* analysiert hierzu die Lage der Religionswissenschaften und der Theologie an den heutigen Universitäten, vor allem jener in den Vereinigten Staaten. Die Theologie sollte sich nicht als Königin aller Wissenschaften verstehen, aber genausowenig sollte sie wie eine verstoßene ehemalige Verwandte behandelt werden. Die Theologie sollte wahrgenommen werden und sich verhalten wie ein intellektueller Partner unter vielen und wie eine kollegiale Stimme unter Gleichen. *Elaine Wainwright* zeigt die Verbreitung der verschiedenen Ansätze, Methoden und hermeneutischen Zugänge in den Bibelwissenschaften, die ihrerseits zu weiter gehender Differenzierung und Spezialisierung führen. Sie vertritt die Auffassung, diese Vielfalt sei selbst biblisch und demzufolge ein Beitrag der Bibelwissenschaften zur Theologie der Gegenwart. *Christoph Baumgartner* diskutiert die Situation der theologischen Ethik. Hier scheint die Spezialisierungstendenz zu einer Enttheologisierung zu führen: zur Konzentration auf die ethische Diskussion, die in einer säkularen Gesellschaft selbst hauptsächlich säkular und philosophisch ist. Baumgartner macht jedoch deutlich, dass die Normen, die von einer philosophischen Ethik festgelegt werden, zu ihrer Legitimation angewiesen sind auf die verschiedenen normativen Traditionen, denen die Bürger und Bürgerinnen einer Gesellschaft sich zugehörig fühlen. An diesem Punkt sieht er eine wichtige Aufgabe für die theologische Ethik und eine Chance für sie, ihre theologische Identität zu stärken. Für *Willem Frijhoff* gibt es auf dem Gebiet der Kirchengeschichte eine analoge Bewegung. Geschichte als Erzählung von der sich entwickelnden Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist Teil der jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen. Als Folge der Entwicklungen im wissenschaftlichen Forschen (bzw. der Visionen davon) entstand eine Tendenz zu interdisziplinären Untersuchungen der Religiosität und des Religiösen. Daraus könnte sich eine stärker fragmentierte, aber auch nuancenreichere und detailliertere Sicht jenes Fachgebiets ergeben, das traditionell von der „Kirchengeschichte" abgedeckt wurde. Keine Einzeldisziplin hat ein Deutungsmonopol auf die religiöse Person.

Andererseits gibt es Versuche, die fragmentierte und immer weiter in Fragmente sich aufspaltende Disziplin der Theologie um bestimmte Themen oder Fragen neu zu einen. Spiritualität ist solch ein integrierendes Thema, nicht nur für die Theologie als Disziplin, sondern auch für das Leben der Menschen in der gegenwärtigen, fragmentierten und differenzierten Welt, wie *Mary Grey* ausführt. Die Befreiungstheologien und andere kontextuelle Theologien einen die Theologie, indem sie deren Verpflichtung zur *vorrangigen Option für die Armen* in den realen Gegebenheiten, in denen sie sich befinden, in den Mittelpunkt stellen. Wie *Diego Irarrázaval* zeigt, bedeutet das tatsächlich, dass auf diese Weise Theologien entstehen, die zugleich lokal und universal, konkret und ganzheitlich sind. *Marcella Maria Althaus-Reid* befürchtet indessen, dass die bloße Behauptung der Einheit eher auf einen Versuch schließen lässt, erneut Formen der Hegemonie zu etablieren. Sie stellt deshalb alternative Modelle vor, die Verbundenheit entwickeln und Atomisierung vermeiden wollen, ohne dem Zwang zu erliegen, alle der Macht der *einen* Sichtweise der Wirklichkeit zu unterwerfen.

Im letzten Teil dieser Ausgabe von CONCILIUM werden verschiedene Versuche vorgestellt, die Verbindungen der Theologie zu anderen Disziplinen und Wissensgebieten wiederherzustellen. Auf diese Weise stellt sich die Theologie ihrer Verantwortung, die Welt als geeinte Welt zu sehen in Beziehung zu Gott, der ihr Schöpfer ist.

Palmyre Oomen betont, wie wichtig es ist, die Theologie mit den Naturwissenschaften in Verbindung zu bringen. In den gemeinsamen Berührungspunkten sieht sie ein Gebiet von großer theologischer Bedeutung. Der Dialog mit den Naturwissenschaften und die philosophische Reflexion über ihre Entdeckungen machen es notwendig und zugleich möglich, das Verhältnis von Gott und Welt grundlegend neu zu durchdenken. *Richard H. Roberts* tritt dafür ein, jenes Gebiet näher zu erkunden, wo Sozialwissenschaften und Theologie aufeinander treffen: die religiösen und theologischen Ansichten zur sozialen Wirklichkeit und das sozialwissenschaftliche Studium der Religion und des Religiösen. Er warnt davor, dass sich Religion und Theologie verschanzen, und hofft auf einen theologischen Dialog über die komplexe Neuzusammensetzung des religiös-spirituellen Feldes, die gegenwärtig stattfindet und von den Sozialwissenschaften untersucht wird. *Stephan van Erp* verteidigt die theologische Bedeutung des Gebiets der Medizin und dessen, was in Krankenhäusern, Pflegeheimen und Hospizen geschieht. Körperliche Gesundheit hatte in der christlichen Tradition einmal einen hohen Stellenwert, und die Art und Weise, wie wir in unseren heutigen Gesellschaften und Kulturen mit Leiden und Krankheiten umgehen, stellt grundlegende spirituelle und religiöse Fragen an uns. Benötigt wird dabei nicht so sehr eine externe Kritik medizinischer Praktiken, sondern vielmehr eine veränderungsbereite Konfrontation der Theologie mit der Medizin der Gegenwart - mit dem Ziel, die Medizin als einen Raum zu erkennen und zu erleben, wo Spuren des Göttlichen angetroffen werden können.

Abschließend führt *Erik Borgman* aus, dass interdisziplinäre Forschung ein Weg sein kann, auf dem die Theologie sich als eine Disziplin wiederentdeckt, die die Religion nicht als ein separates Gebiet studiert, sondern alle Seiten unseres Lebens *sub ratione Dei*, in Hinsicht auf Gott thematisiert. So möchte diese Ausgabe von CONCILIUM insgesamt deutlich machen, dass die derzeitigen Fragmentierungen und Differenzierungen in Gesellschaft und Wissenschaft für die Theologie nicht nur eine große Herausforderung darstellen, sondern ihr auch die Chance geben, neue Relevanz für die Gegenwart zu entwickeln.

Die Herausgeber bedanken sich bei den Kollegen und Kolleginnen, die mit ihren Vorschlägen und Ideen zum Zustandekommen dieses Hefts beigetragen haben: Marcella Althaus-Reid, Oscar Beozzo, Marcio Fabri, Edward Farrugia, Rosino Gibellini, Eleonora Barbieri Masini, David Power, Paul Schotsmans, Paulo Suess und Natalie Watson.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt

Karl Gabriel

I. Einführung

Zu den untrüglichsten Merkmalen westlicher, moderner Gesellschaften gehört die funktionale Differenzierung der Gesellschaft. Die Spur der Segmentierung gesellschaftlicher Sphären und Strukturen lässt sich in Europa bis in das 11. Jahrhundert zurückverfolgen, als der Investiturstreit mit Papsttum und Kaisertum zwei gleichberechtigte, unabhängige Institutionen auf einem Territorium hervorbrachte.[1] Seit dem Ende der mittelalterlichen Einheitskultur im Reformationszeitalter gingen strukturelle und kulturelle Differenzierung in einem „wahlverwandtschaftlichen"[2] Verhältnis Hand in Hand. Etwa ein Jahrhundert alt ist inzwischen die Einsicht, dass die Differenzierung der Lebenskreise und Funktionsbereiche notwendig mit dem verbunden ist, was heute als Individualisierung gekennzeichnet wird. Georg Simmel sprach vom Schnittpunkt sozialer Kreise als dem je einmaligen Ort des Individuums in modernen Gesellschaften.[3] Max Weber wie Georg Simmel haben darauf hingewiesen, dass der religiöse Faktor in der Entstehung der Differenzierung der Gesellschaft eine gewichtige Rolle spielte, so dass die Frage nach dem Schicksal der Religion unter den Bedingungen gesellschaftlicher Differenzierung sich von Beginn der soziologischen Forschung an stellte.

Im Folgenden gehe ich in einem ersten Abschnitt den Ursprüngen funktionaler Differenzierung und Segmentierung in der westlichen Moderne nach. In einem zweiten Schritt stehen die gegenwärtigen Entwicklungen und Ausprägungen der strukturellen Segmentierung moderner Gesellschaften im Mittelpunkt. Im Prozess der Individualisierung - so soll in einem dritten Schritt verdeutlicht werden - treten die ambivalenten Folgewirkungen der gesellschaftlichen Segmentierung für die Lebenswelt und Lebensführung der Menschen besonders deutlich hervor.

II. Die Ursprünge funktionaler Differenzierung in der westlichen Moderne

Es zeichnet sich gegenwärtig ein Konsens ab, die Ursprünge der Moderne nicht erst im Reformationszeitalter oder in der Aufklärung zu suchen, sondern schon im Hochmittelalter.[4] Schon im Hochmittelalter wurde unter dem Dach einer symbolisch repräsentierten Einheitskultur ein religionsgeschichtlich einmaliger struktureller Pluralismus institutionalisiert. Am Ursprung der Moderne spielte die „päpstliche Revolution" des 12. Jahrhunderts eine wichtige Rolle. Im Investiturstreit behauptete das Papsttum erfolgreich einen eigenständigen „geistlichen Bereich" und konstituierte damit notwendigerweise auch einen davon geschiedenen „weltlichen Bereich", wenn es beide auch sogleich in ein Verhältnis der hierarchischen Über- und Unterordnung brachte. Hieraus entwickelte sich ein einzigartiger Pluralismus beider Mächte, der den üblichen Ausweg in die Hierokratie oder den Cäsaropapismus nicht mehr zuließ. Neben diesem Pluralismus waren es die mittelalterliche Stadtentwicklung und der Fernhandel, die eigenrationale Handlungszentren entstehen ließen und die Handlungsketten verlängerten.

Die Revolution des Reformationszeitalters betraf nicht die Radikalisierung des mittelalterlichen strukturellen Pluralismus; der wurde zunächst eher retardiert. Vielmehr ging es um die Durchsetzung einer prinzipiell antitraditionalen Lebensführung. Bekanntlich hielt Max Weber die Überwindung des Traditionalismus in der Lebensführung für so unwahrscheinlich und voraussetzungsvoll, dass er diese Leistung nur der Religion als der wichtigsten Macht der Lebensführung in allen vormodernen Gesellschaften zutraute.[5] Das magische Weltbild, das die Welt als „Zaubergarten" von hinter den Dingen agierenden Geistern, Göttern und Dämonen interpretiert, ist für Weber das Ausgangsfeld. Vergleichend wie historisch-genetisch rekonstruierte Weber das besondere antitraditionale Potential der jüdisch-christlichen Tradition. Ihr Spezifikum sieht Weber darin, dass in ihr und nur in ihr Tendenzen der Systematisierung des Weltbildes die Richtung der Entmagisierung der Weltauffassung erhalten. Eine Schlüsselrolle für diese Sonderentwicklung spricht Weber der jüdischen Prophetie als Begründer einer neuen Gottesvorstellung und einer neuen Ethik zu. Dem ethischen Bundesgott entspricht die prophetische Ethik, die die heterogenen Einzelnormen des magischen Weltbildes „zugunsten der sinnhaften Gesamtbeziehung der Lebensführung auf das religiöse Heilsziel hin überwindet". Die in der jüdischen Prophetie angelegte Entwicklung sieht Weber im Christentum fortgesetzt, zunächst aber auch retardiert, wie er am mittelalterlichen Katholizismus zu zeigen sucht. Als entschärfend wirken im Katholizismus die Abschwächung des Monotheismus, der Entlastungscharakter der Religiosität für die Massen, die Neutralisierung des religiösen Charismas durch die Ausdifferenzierung der mönchischen Virtuosenreligiosität und deren Reintegration über den Gnadenschatz der Gnadenanstalt Kirche. In der Reformation - so Weber - zerbricht diese auf Ausgleich und Kompromiss angelegte Konstruktion. Das Luthertum erneuert alttestamentliche Elemente des

Gottesbildes und verschärft das Theodizee- und Gnadenproblem durch die Ablehnung der mittelalterlichen „Gnadenökonomik" und die Entwertung der mönchischen „Supererogatoria". Gleichzeitig lenkt das lutherische Christentum die freiwerdenden Kräfte in die Richtung einer religiös prämierten, geordneten Berufsarbeit. Erst im Calvinismus und Puritanismus kommt für Weber „jener große religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf"[6] an sein Ende. Im Calvinismus und Puritanismus erhält das Theodizee- und Gnadenproblem in der Prädestinationslehre eine extreme Verschärfung. Die absolute Kluft zwischen Mensch und Gott, die keinerlei Vermittlungsinstanzen zulässt, macht den Zaubergarten von ehedem zu einem religiös wertlosen, unter dem strengen Verdikt der „Kreaturvergötterung" stehenden, sachlichen Kosmos von Dingen und Ereignissen. Die absolute Gegenlage gegenüber Gott wie gegenüber der Welt, in der sich der Mensch befindet, lässt nur ein rationales Verhältnis der letzteren gegenüber zu: ihre rationale Beherrschung in asketischer Berufsarbeit als Werkzeug Gottes und zu seiner Ehre. Dabei wird der Theozentrismus so auf die Spitze getrieben, dass er auf der Ebene der praktischen Lebensführung gewissermaßen entgleist: Der Erfolg der methodisch-rationalen Lebensführung in Beruf und Wirtschaft wird zwar nicht zum Realgrund, aber zum Erkenntnisgrund der Erwählung.

Zusammenfassend lässt sich formulieren: Im mittelalterlichen Katholizismus, im Luthertum und schließlich in der puritanischen Sektenreligiosität sah Weber Stufen einer Weltablehnung realisiert, die der Lebensführung die selbstverständliche Anpassung an das Überkommene, das Setzen auf die Regelmäßigkeit der Magie, schließlich die periodische Entlastung durch die Beichte nahm, bis schließlich die Welt für den Puritaner zum prinzipiell magiefreien Feld der Bewährung in einem lebenslang zu führenden Kampf wurde. Ohne die jüdisch-christliche Tradition - so Weber und mit ihm heute etwa Wolfgang Schluchter und Franz-Xaver Kaufmann - wäre der Antitraditionalismus in der modernen westlichen Kultur nicht denkbar. Nur hier entstand ein Weltbild, das zum ständigen, eingreifend-verändernden Handeln in der Welt zwingt und zur rationalen Weltbeherrschung herausfordert. Zum Träger dieses Weltbildes wurde schließlich das Bürgertum mit seiner am rational temperierten, stetigen Erwerb orientierten Lebensführung.

Das Christentum ist aber auch mit seinen dunkelsten Seiten in den Prozess der funktionalen Differenzierung der westlichen Gesellschaften eingeflochten. Nach dem Zerfall der kirchlichen Einheit in der Reformation erwiesen sich die neu entstandenen christlichen Konfessionen im Jahrhundert der Religionskriege als prinzipiell „friedensunfähig".[7] Um des schieren Überlebens willen erzwang dies eine Emanzipation der sich ausbildenden staatlichen Herrschaftssphäre von der religiös-kirchlichen Kontrolle. Für die Religion in ihrer konfessionellen Ausprägung bedeutete dies eine staatliche Pazifizierung und den Beginn ihrer öffentlichen Neutralisierung. Die Herausbildung eines allgemeinen, universalen

Religionsbegriffs in Differenz zur historischen Religion des konfessionell gespaltenen Christentums war eine der Reaktionen auf diese Situation und vermochte noch für eine gewisse Zeit die grundsätzliche Neutralisierung und Privatisierung der Religion zu überdecken.

Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt

Heute tritt bei der Frage nach den Ursprüngen der modernen strukturellen Differenzierung und kulturellen Pluralisierung außer dem Hochmittelalter das 17. Jahrhundert in den Mittelpunkt des Interesses. Neben den staatlich-gesellschaftlichen Strukturen löste sich auch die Sphäre der kulturellen Integration der Gesellschaft vom Christentum in seiner kirchlich-konfessionellen Gestalt. Bezugspunkt des Denkens wurde nun die über dem konfessionellen Hader stehende gemeinsame Natur des Menschen, auf deren Schutz in Gestalt von Natur- und Menschenrechten der Staat verpflichtet wurde.

III. Das Grundmuster funktionaler Differenzierung moderner Gesellschaften

Im späten 18. und 19. Jahrhundert verband sich die prinzipielle Entmachtung und Einschränkung der Tradition mit einer neuen Entfaltung des Pluralismus von Strukturen und Funktionen, von den wirtschaftlichen, politischen, religiösen bis hin zu den familialen, die alle eigene Sinngrundlagen entwickelten, das Ausmaß gesellschaftlicher Komplexität steigerten und den Sinn des „Ganzen" immer undurchschaubarer machten.[8]

Mit dem Bürgertum und den von ihm getragenen Revolutionen - der kulturellen, politischen wie der industriellen - setzte sich im Westen eine Gesellschaftsformation durch, die bis in die Gegenwart hinein die Lebensbedingungen und die Lebensführung der Menschen in historisch einzigartiger Weise prägt.[9] Diese Gesellschaftsformation entstand auf dem Boden der christlich-mittelalterlichen Tradition. Ihre Ursprünge sind seit dem Hochmittelalter mit der doppelten Repräsentation der einen Christenheit in Papst und Kaiser und einem sich um den Fernhandel entwickelnden Stadtbürgertum gut erkennbar. Diese Gesellschaftsformation lässt sich in einer knappen Skizze durch folgende strukturellen wie kulturellen Merkmale kennzeichnen:

Aus dem Fürstenstaat wird durch die politische Revolution des Bürgertums allmählich der *bürgerliche Rechtsstaat.* Dabei übernimmt das Bürgertum das

Der Autor

Karl Gabriel, geb. 1943, Studium der katholischen Theologie und Soziologie mit Diplom in Tübingen (1969) und Bielefeld (1973); Promotion in Soziologie 1977 in Bielefeld und Habilitation in Theologie 1992 in Würzburg. 1980–1998 Professor für Soziologie, Pastoralsoziologie und Caritaswissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland Osnabrück/Vechta; seit 1998 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Zahlreiche Veröffentlichungen aus den Bereichen Religions- und Kirchensoziologie, Wohlfahrtsverbändeforschung und Christliche Sozialethik. Anschrift: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster. E-Mail: gabrielk@uni-muenster.de.

durch Machtkonzentration und Machtmonopolisierung in der Hand des Fürsten entstandene strukturelle Gebilde des modernen Zentralstaats, löst ihn aus den Fesseln feudaler Restriktionen und gibt ihm nationalstaatliche Konturen. Herausgefordert durch die Sozialbewegungen des 19. Jahrhunderts und vorangetrieben durch seine inneren Widersprüche entwickelt sich dieser westliche Typus des Staates auf unterschiedlichen Pfaden im Laufe des 20. Jahrhunderts zum modernen demokratischen (Sozial-)Staat. Als Resultat finden wir heute eine eigenständige rechts- und sozialstaatlich legitimierte Sphäre des Politischen mit einer hohen Eigenkomplexität vor.

Die bürgerlichen „Revolutionen" setzen als zentrales Charakteristikum bürgerlicher Modernität eine vom Staat geschiedene Sphäre „bürgerlicher Gesellschaft" frei. Sie ist zuallererst der *Raum des freien Warenverkehrs unter autonomen Wirtschaftssubjekten,* die Sphäre der kapitalistischen Marktvergesellschaftung. Die bürgerliche Gesellschaft konstituiert sich primär als Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft, die von der Tauschfähigkeit aller als Arbeits- und Wirtschaftssubjekten ausgeht. Ihre zentrale Integrationsform ist der Marktmechanismus: angefangen vom Arbeitsmarkt, über Warenmärkte bis zu marktförmigen Strukturen im kulturellen Bereich. Im Zusammenspiel mit Naturwissenschaft und Technik löst der Marktmechanismus eine bis dahin unbekannte Entfesselung aller Produktivkräfte aus, die eine allmähliche Anhebung des materiellen Lebensniveaus auch derjenigen ermöglicht, die nichts als ihre Arbeitskraft zu verkaufen haben. Die sozialstaatlichen Absicherungen der Risiken der Lohnarbeiterexistenz spielen dabei für die allmähliche Veränderung der proletarischen Lebenslage eine entscheidende Rolle. Zu den Folgeproblemen des materiellen Erfolgs bürgerlicher Marktvergesellschaftung gehört die *Verkümmerung kultureller Formen der Sozialintegration gegenüber materiellen Formen der Systemintegration.*

Mit den modernen Strukturen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft entsteht auch die Sozialform der *modernen Familie.* Vorbereitet durch die Aufwertung des privaten Innenraums im Protestantismus lösen sich die familialen Strukturen aus dem herrschaftlich strukturierten Familienverband des „ganzen Hauses", dem unterschiedslos und wie selbstverständlich auch im Haushalt lebende Verwandte und das Gesinde angehört hatten. Die romantische Liebe avanciert im Überschreiten der ständischen Fessseln des gesellschaftlichen Lebens zum Ehemotiv und Ehegrund. Auf dieser Basis formt sich im Bürgertum des 19. Jahrhunderts das Familienleben um in eine Sphäre privater Intimität als Raum gefühlsbetonter, wechselseitiger Anerkennung. Der Kern des neuen Familienlebens und Familiensinns bildet ein gefühlsbetontes Mutter-Kind-Verhältnis, das der älteren, schon durch die hohe Kindersterblichkeit erzwungenen Distanz weicht. Dies impliziert eine neue, polar angelegte kulturelle Stilisierung der Geschlechterrollen. Die neu entstehende Sphäre familiärer Häuslichkeit gilt als das ureigenste Reich der Frau. Dazu gilt sie als von Natur aus bestimmt wie berufen. Wie die auf Gefühl und Anerkennung ausgerichtete Familie das Reich der Frau bildet, so wird die Sphäre des Tausches, der Arbeit, des Berufs und der öffentlichen Angelegenheiten zum Reich des Mannes. Zur Selbstbehauptung in dieser Sphäre bekommt der

Mann andere Charaktereigenschaften „von Natur aus" mit auf den Weg als die Frau. Vom Bürgertum aus tritt das neue Familienmodell seinen Siegeszug über alle sozialen Schichten hin an, verändert sich in diesem Verallgemeinerungsprozess, bestimmt aber unübersehbar die Lebensführung und Normalbiographie der Menschen bis in die Umbrüche der Gegenwart hinein.[10]

Zum Umbau der Gesellschaft gehört auch eine *neue Sozialgestalt des Christentums.* Die im Hochmittelalter eröffnete Trennung des Geistlichen vom Weltlichen erhält nun die Form einer eigenständigen Lebenssphäre des Kirchlich-Religiösen im Unterschied von allen anderen Lebensbereichen. Die religiös legitimierte, durch „Kirchenzucht" in Form gehaltene und alle Lebensbereiche normierende ständische Lebensführung zerbricht. Die Differenzierung des sozialen Lebens kommt - durch die Herkunft der modernen, bürgerlichen Gesellschaft aus der christlich-mittelalterlichen Gesellschaftsformation erzwungen - als Emanzipation vom verfassten Christentum auf den Weg. Der Umbauprozess nimmt dabei die doppelte Gestalt eines *Verkirchlichungsprozesses* und eines *Entkirchlichungsprozesses* zugleich an. Auf der einen Seite konzentrieren sich die Sinngehalte der christlichen Tradition in ihrer sozialen Verankerung auf einen von den übrigen Lebensbereichen sich absondernden Sonderbereich des Kirchlichen. Dies beginnt bei der sozialen Trennung der Bürgergemeinde von der Kirchengemeinde, setzt sich mit der Absonderung der Sozialisation und Lebensführung der Geistlichen von der übrigen Bevölkerung fort und findet seinen Ausdruck in der Verfestigung eines kirchlich-dogmatischen Christentums auf der Ebene von Kirchenlehre und kirchlicher Theologie. Im Katholizismus schon im 19. Jahrhundert, im Protestantismus erst im 20. Jahrhundert entwickelt sich daraus eine eigene, kirchlich-organisatorisch gefasste Sozialgestalt des Christentums, die ihrerseits mehr oder weniger erfolgreich um die Emanzipation von den Omnipotenzansprüchen des modernen Staates kämpft.

Mit der *Verkirchlichung* des Christentums ist eine gleichzeitige *Entkirchlichung* von Sphären des gesellschaftlichen Lebens, von sozialen Zonen und Regionen und von sozialen Schichten und Lebensmilieus verbunden. Der kirchliche Einfluss auf Politik, Wirtschaft und Familienleben reduziert sich, die Verstädterung verbindet sich mit einem hohen Grad der Entkirchlichung und das neu entstehende Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum auf der einen Seite und weite Teile des Proletariats auf der anderen Seite lösen sich von der sich verkirchlichenden Variante des Christentums. Gleichzeitig suchen traditionell geprägte Bevölkerungsgruppen und Sozialbewegungen, die sich dem Umbau der Gesellschaft entgegenzustellen suchen, die Nähe und den Schutz der kirchlichen Strukturen. Jene Bevölkerungsgruppen, die sich dem Verkirchlichungsprozess entzogen haben, werden weder religionslos, noch lassen sie sich ohne weiteres als entchristlicht charakterisieren. Im Bürgertum entwickelt sich eine neue Sozialform der Religion, die weder die christliche Tradition gänzlich hinter sich lässt, noch alle Verbindungen zum kirchlichen Christentum abbricht. Ihr Charakteristikum ist die Transformation der Religion in Religiosität. Sie reflektiert die unmittelbare Zugänglichkeit des Religiösen für den Einzelnen und die damit verbundene Subjektivierung der

objektiven religiösen Gehalte der christlichen Tradition. In sie gehen auf der Folie der vom Christentum mitgeprägten bürgerlichen Reflexionskultur die neuen Erfahrungen des Bürgertums ein und geben ihr einen synkretistischen Charakter. Auch im Fall der Religion lässt sich vom Bürgertum aus eine stärkere Verallgemeinerung der neuen Sozialform der Religion beobachten. Mit der bürgerlichen Gesellschaft wird die Religion insofern zur Privatsache, als die Form der Teilhabe an der religiös-kirchlichen Sphäre prinzipiell der freien Entscheidung des Einzelnen anheim gestellt ist. Die Religionsfreiheit soll dabei sowohl den freien Zugang zur Religion als auch die freie Entscheidung gegenüber den Totalitätsansprüchen der Religion sichern.[11]

Heute zeigen sich die vollen Konsequenzen der Moderne in einer verschärften funktionalen Differenzierung im Sinne der Ausbildung und Verselbständigung funktionsorientierter gesellschaftlicher Teilsysteme.[12] Die Verschärfung betrifft sowohl die Intensität der Spezialisierung, Selbststeuerung und Eigenlegitimation der Teilsysteme als auch ihre Globalisierung in weltgesellschaftliche Dimensionen hinein. So hat sich der um Geldwirtschaft und Märkte organisierte wirtschaftliche Handlungszusammenhang sowohl verschärft von außerwirtschaftlichen Rücksichten befreit als auch die globale Dimension einer kapitalistischen Weltwirtschaft angenommen. Ähnliches lässt sich vom Teilsystem staatlicher Politik sagen, das einerseits seine eigene Logik im nationalstaatlichen Rahmen weiter ausgebildet hat und gleichzeitig zunehmend in Staatenbünde bis hin zu einem Weltsystem von Nationalstaaten einbezogen erscheint. Die Wissenschaft als weiteres führendes Funktionssystem moderner Gesellschaften hat einerseits intern von Gewissheitssuche auf unbegrenzten methodischen Zweifel umgestellt, andererseits immer ausgeprägter die Form von weltgesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen angenommen. Als Konsequenz verschärfter funktionaler Differenzierung wird das gesellschaftliche Leben insgesamt pluraler, vielfältiger und entzieht sich zunehmend hierarchischer, von einem Punkt ausgehender Kontrolle. Der wachsende hierarchische Steuerungsverlust untergräbt den für Aufklärung und klassische Wissenschaft typischen Anspruch, durch Ausbreitung von Aufklärung und Wissen alle Verhältnisse letztendlich von einem Punkt aus unter Kontrolle bringen zu können.[13]

Die *Religion* gerät in dieser Situation in die merkwürdige Rolle eines Postulats und Desiderats zugleich. Man bräuchte sie an allen Ecken und Enden. Sie wird mit unterschiedlichen Begründungen als notwendiger denn je eingeschätzt. Hier deutet sich eine Zäsur in der Thematisierung der Religion im modernen Kontext an. Dem steht auf der anderen Seite eine Marginalisierung der Systemstrukturen der tatsächlich existierenden Religion gegenüber. Aus der Perspektive der führenden Systeme von Wirtschaft, Politik und Wissenschaft handelt es sich bei der real existierenden Religion um eine weithin vernachlässigbare Größe. Am Innenraum partnerschaftlichen und familialen Eigenlebens prallen ihre Deutungen und moralischen Postulate ebenfalls zunehmend ab. Die theologisch betriebene thematische Reinigung und interne Rationalisierungsprozesse der Systemstrukturen des Religionssystems haben zudem die Tendenz, die Marginalisierung

eher noch zu verschärfen und zu verfestigen als aufzubrechen. So tut sich eine Kluft auf zwischen der postulierten Religion auf der einen Seite und der real existierenden, institutionalisierten Religion auf der anderen Seite.

IV. Folgeprobleme funktionaler Differenzierung: Individualisierung von Lebenswelt und Lebensführung

Für die exemplarische analytische Klärung der Folgeprobleme funktionaler Differenzierung bietet sich das theoretische Konstrukt der Individualisierung an.[14] Die weitergehende und sich verschärfende Modernisierung in den schon modernisierten Gesellschaften des Westens lässt die moderne Gesellschaft als eine individualisierte Gesellschaft erscheinen. Unter dem vielschichtigen Begriff der Individualisierung werden dabei zunächst Phänomene angesprochen, die auf ein verändertes Verhältnis der Menschen zu bisher weitgehend vorgegebenen Lebensformen und Lebensdeutungen hinweisen. Aus selbstverständlich erachteten Vorgaben des Familienlebens, der Geschlechterrollen, der lebenslangen Erwerbsarbeit, der regionalen und religiösen Bindungen sehen sich immer mehr Menschen herausgelöst. Wie die Statistik belegt, verschwinden die herkömmlichen Lebensformen zwar damit nicht schlagartig - faktisch bewegt sich die Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor in ihren Bahnen; sie haben aber ihren Charakter des Vorgegebenen und Selbstverständlichen eingebüßt. Angesichts verfügbarer Alternativen werden sie zu Objekten komplizierter Wahlvorgänge und Entscheidungen. Damit verändert sich der Charakter der sozialen Verortung des Einzelnen in der Gesellschaft: Sozial ortloser werden die Individuen insofern, als ihnen selbstverständlich vorgegebene soziale Orte immer seltener zur Verfügung stehen. Die Verortung erfolgt prinzipiell auf eigene Rechnung, zumindest wird sie angesichts verfügbarer Alternativen gesellschaftlich als selbst getroffene Wahl behandelt und zugerechnet.

Mit der *Freisetzung aus überkommenen Bindungen* und der Vervielfältigung der Lebensformen ist auch eine *Enttraditionalisierung der Lebensdeutungen* verbunden. Überkommene Deutungen verlieren angesichts aufbrechender Alternativen ihre selbstverständliche und gleichsam schicksalhafte Geltung. Vielmehr muss im Sinne einer lebenslangen Aufgabe auch Lebenssinn vom einzelnen Individuum unter verfügbaren Deutungsmöglichkeiten selbst ausgewählt und gesetzt werden. Freisetzung ist dabei nicht gleichzusetzen mit einem eindeutigen und unbegrenzten Freiheitsgewinn. Vielmehr verschärfen sich auch die gesellschaftlichen Zwänge. Nicht nur die Lebensformen und Lebensdeutungen werden individualisiert, sondern auch die gesellschaftlichen Zwänge. Die aus den überkommenen Lebensformen und Lebensdeutungen herausgelösten Individuen treffen auf unverfügbare gesellschaftliche Vorgaben, die sie als nun Einzelne unmittelbar betreffen. Die Vorgaben gehen zu allererst von der anonymen Macht eines sich

verengenden Arbeitsmarkts aus. Traditionelle Normierungen des Lebenslaufes und der alltäglichen Lebensführung durch soziale Herkunft, Geschlecht oder Alter werden durch neue Normierungen entlang den Phasen eines „Normalarbeitslebens" und den Zeitschemata eines „Normalarbeitstages" abgelöst.[15] Die Lebensmacht des Arbeitsmarkts greift immer früher in die Lebenswirklichkeit der Einzelnen ein und zwingt sie, eine individuelle und zugleich konkurrenzbezogene Lebensperspektive zu entwickeln. Nicht anders verhält es sich mit der Macht öffentlicher Daseinsvorsorge. Aus der Sicherung des Kollektivschicksals riskanter Lohnarbeit ist ein komplexes System individualrechtlicher Regelungen geworden, die vom Einzelnen vielfältige Anpassungsleistungen verlangen, will er gravierende Nachteile vermeiden.

Als Prozess der Ablösung aus vorgegebenen Lebensformen und sozialen Bindungen mit gleichzeitiger Steigerung anonymer, die Menschen als Einzelne betreffender Abhängigkeitsbeziehungen bedeutet Individualisierung also nicht ohne weiteres Steigerung von Freiheit und Autonomie. Im Zentrum individualisierter Lebenspraxis steht vielmehr der *Zwang, eine eigene Biographie zu entwickeln* und sich Verantwortung für das eigene Lebensschicksal zuschreiben zu lassen. Selbstverwiesenheit und Selbstbezüglichkeit werden damit zu einer Konstante der Lebensführung, die aber den Bestand und die Herstellung solidarischer Bindungen nicht unmöglich machen, wohl aber unter neuartige Bedingungen stellen. Soziale Bindungen werden als Teil eines je eigenen Lebensentwurfs gewählt und müssen sich in Aushandlungsprozessen bewähren. Als Wahlbindungen sind sie einerseits voraussetzungsvoller und prekärer, andererseits wohnt ihnen eine selbstbindende Kraft inne.

Im Hinblick auf die Ebene der individuellen Lebensführung bedeutet dies, dass die Integration der Einzelnen in die Gesellschaft an die Teilhabe und den kompetenten Umgang mit einer Pluralität von Leitorientierungen und Lebensdeutungen gebunden ist. Für eine horizontale, die unterschiedlichen Lebenssphären übergreifende und eine vertikale, die Lebensgeschichte umfassende Sinnintegration der eigenen Lebensführung stehen den Individuen eine Vielzahl von Deutungen einer (geordneten) Welt und eines (guten) Lebens zu Verfügung, wie sie in religiösen Traditionen und säkularen Weltdeutungen angeboten werden. Authentische Lösungen des Sinnproblems sind zunehmend in die Hand des Einzelnen gelegt und verlangen eine eigenständige Deutungsleistung. Spannungen zwischen individueller Religiosität und Religion als Glaubenssystem sind deshalb für die moderne Gesellschaft unvermeidbar. Was heute unter dem Begriff der Postmoderne artikuliert wird, verweist auf eine Radikalisierung des Pluralismus auf struktureller und individueller Ebene und keineswegs auf einen tatsächlichen Bruch mit der Moderne.

[1] Franz-Xaver Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Breisgau 2000, 76.

[2] Formuliert im Anschluss an Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1972, 83.

[3] Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1968 (zuerst 1908), 305ff.

[4] Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1988, 437ff.

[5] Ebd., 382ff.

[6] Weber, *Die protestantische Ethik*, aaO., 94f.

[7] Wolfhart Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg i. Br. 1988.

[8] Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. Bde., Frankfurt am Main 1997.

[9] Vg. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. [7]2000, 69ff.

[10] Franz-Xaver Kaufmann, *Die Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 19ff.

[11] Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, aaO., 78ff.

[12] Vgl. Karl Gabriel, *Gesellschaft im Umbruch - Wandel des Religiösen*, in: Hans-Joachim Höhn, (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996, 32-49.

[13] Franz-Xaver Kaufmann, *Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders. / Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u.a. 1995, 18-24.

[14] Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualisierung in modernen Gesellschaften - Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientiertenSoziologie*, in: dies. (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt am Main 1994, 10-39.

[15] Martin Kohli, *Normalbiographie und Individualität. Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes*, in: Hans-Georg Brose / Bernhard Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988, 33-54.

Theologie an der modernen Universität

Wohin führt die Spezialisierung?

Felix Wilfred

Die funktionale Differenzierung, welche die moderne Gesellschaft von früheren Gesellschaften unterscheidet, führt in logischer Konsequenz zur Spezialisierung und Heranbildung von Fachleuten, wobei die Gesellschaft mit ihren Subsystemen eine immer komplexere Struktur annimmt. Als fester Bestandteil der modernen Gesellschaft ist auch die Religion der gleichen Art von Entwicklung unterworfen, was faktisch eine Verabschiedung von der mehr übergreifenden Rolle bedeutet, die sie früher einmal gespielt hat. Universitäten spiegeln offenkundig diese Transformationen in der Struktur der Gesellschaft wider.

Was die Ideale und Ziele der Universität vergangener Jahre angeht, so erfahren auch sie in letzter Zeit tiefgreifende Veränderungen, die zum Nachdenken über Stellung und Rolle der Theologie als Disziplin im neuen Kontext von Bildung und Forschung Anlass geben. Eine Neuauflage der Debatte, ob denn die Theologie überhaupt eine Wissenschaft und den anderen Universitätswissenschaften ebenbürtig sei, wäre reine Zeitverschwendung. Die Frage hat sich heute auf andere Felder verlagert, und wir stehen vor neuen Herausforderungen. Wenn es für die universitäre Präsenz der Theologie überhaupt einer Rechtfertigung bedarf, so liegt sie anderswo als in Referenzen, die ihr die Wissenschaftlichkeit bescheinigen. Hinzu kommt die Tatsache, dass an vielen Universitäten im Westen Theologie zu einer verwaisten Disziplin geworden ist, ohne Förderer aus dem öffentlichen Bereich, mit schwindender finanzieller Ausstattung und rückläufigen Studentenzahlen.

Außerdem hat die Theologie heute mit einer Situation zu kämpfen, in der höhere Bildungseinrichtungen wie die Universitäten nicht das klassische Ziel der *Wahrheitssuche* oder die Erkenntnis der Naturgesetze verfolgen, sondern sich zunehmend nach pragmatischen Zielen wie Ertrag und Leistungsfähigkeit ausrichten und danach auch bewertet werden. Die Disziplinen werden nach den nüchternen Kriterien der Machbarkeit evaluiert, was ja letztlich Marktfähigkeit bedeutet, und das ganze System hat die Tendenz, Persönlichkeiten hervorzubringen, die fähig sind, Macht und Wohlstand zu erwerben. In der Tat beobachten wir einen wachsenden Zusammenhang zwischen dem akademischen Streben nach Spezialisierung und der gewinnorientierten Welt von Industrie und Handel.

Unter welchen Bedingungen könnte in dieser Situation die Theologie ihren Standort an einer modernen Universität, die zum Symbol für Spezialisierung geworden ist und auf dieser Grundlage zur Plattform für Wirtschafts- und Geschäftsinteressen, neu bestimmen? Auf welche Bedürfnisse der heutigen Wissenswelt und menschlicher Nöte müsste die Theologie sensibel reagieren und so in der Universität und in höheren Bildungseinrichtungen einen legitimen Platz einnehmen? Auf diese Frage zu antworten wird letztlich das Ziel unserer Untersuchungen und Überlegungen in diesem kurzen Beitrag sein. Dabei werde ich auch die eigenen Lehrerfahrungen an einer staatlichen Universität in meinem Land in den letzten Jahren heranziehen.

I. Drei Versuchungen der Theologie

Die erste Versuchung der Theologie ist die der *Selbstisolierung.* Sie besteht in der Weigerung, aus den eng gezogenen Grenzen eines überholten Modells herauszutreten, dessen vorrangige Aufgabe Avery Dulles so beschrieben hat: „Die Lehre der Kirche zu bedenken, ins rechte Licht zu rücken, was gelehrt worden ist und vorzuschlagen, was in Zukunft offiziell gelehrt werden könnte."[1] Wird Theologie so verstanden, dann ist es nur legitim, dass sie an öffentlichen Universitäten nichts verloren hat. Denn dann ist ihr Horizont zu eng, ihre Orientierung zu

sektenhaft, und es ist nicht klar, welchem öffentlichen Interesse sie dient, um den Anspruch zu erheben, im Fächerkanon einer staatlichen Universität vertreten zu sein und sich ein Anrecht auf staatliche Unterstützung zu sichern.

Die zweite Versuchung besteht im *Glauben, die Theologie erziele ihre Fortschritte durch Spezialisierung,* das heißt in einem Prozess, der theologisches Wissen in immer kleinere Einheiten aufteilt. Die Umwandlung konfessionell gebundener theologischer Studien in vorgeblich „neutrale" Religionswissenschaften ist eine Entwicklung, die wir gerade in einigen westlichen Ländern beobachten. Dieser Wandel hat den Differenzierungsprozess auf eine Weise und in eine Richtung hin erleichtert, die für die traditionelle Theologie ungewohnt war. Die Auffächerung des Gebiets der Religionswissenschaften in Anlehnung an andere Disziplinen hat fraglos einen unglaublichen Wissenszuwachs gebracht. Doch wenn Theologie und Religionswissenschaften keine simplen Anbieter von mehr Wissen und Information bleiben sollen, dann müssen sie sich fragen, zu welchen *Transformationen* sie hinführen. Wenn man das von allen anderen Disziplinen verlangen konnte, dann mit gutem Grund erst recht von der Theologie und der Erforschung der Religion.

Anstelle des klassischen Wissensmodells als Suche nach Wahrheit ist heute ein Modell getreten, wonach Wissen zum Gegenstand der Produktion geworden ist, der wie andere Bereiche in der Gesellschaft zu organisieren ist. Die Informationsgesellschaft tendiert zu der Ansicht, eine quantitative Fülle von Information laufe als solche schon auf Qualität und Wertschöpfung hinaus, und die *Produktion immer größerer Datenmengen sei gleichbedeutend mit mehr Wahrheit* - ein *Irrglaube,* dem die Theologie und die Religionswissenschaften erliegen könnten. Beide könnten leicht in das System moderner Organisation intellektueller Arbeit und der Wissenschaften hineingezogen werden, wo allein Reputation und Marktfähigkeit ausschlaggebend sind.[2]

Weiter beruht die Bedeutung einer Ansammlung fachbezogener Informationen in jeder Disziplin, vor allem in den Geistes- und Humanwissenschaften, als Vorbedingung für den Fortschritt auf der Prämisse, diese böten die Grundlage für rationale Entscheidungen - worin sich freilich nur eine bestimmte historisch bedingte Auffassung von Entwicklung und Fortschritt widerspiegelt. Die Theologie im internen Universitätsbetrieb ist der Versuchung ausgesetzt, sich diesen Voraussetzungen anzupassen und sich strukturell entsprechend auszuformen. Catherine Keller

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 ist Vorsitzender der Indian Theological Association sowie Sekretär der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen. Er gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM an. Seine Forschungen und Feldstudien verbinden verschiedene Disziplinen der Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement (1991). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Lob des christlichen Relativismus" in Heft 1/2006. Anschrift: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

zeichnet ein trostloses Bild von der Situation im Westen, wenn sie aufzeigt, wohin die Sucht zur Spezialisierung die Theologie führen könnte.

„Die schockierende Schwierigkeit, selbst im Fachbereich einer Fakultät Gemeinschaft herzustellen, spiegelt mehr wider als das Problem narzisstischer Persönlichkeiten. Der Narzissmus selbst ist Symptom eines kulturellen, an der Universität unkritisch reproduzierten Systems, wo Leistung und Produktion einen höheren Rang einnehmen als Kreativität und Gemeinschaft. Die meisten Veröffentlichungen sind ganz eindeutig von den Erfordernissen des akademischen Marktes motiviert, der nach den wirtschaftlichen Anreizen von Stellenbesetzung und Promotion strukturiert ist. Entsprechend geistlos ist er auch, da er alle Neigungen zu Poesie und prophetischen Aussagen erstickt." [3]

Der Anspruch auf einen *Ausnahmestatus* wäre für die Theologie eine dritte Versuchung. In der modernen Welt fordert ein aufgeklärter Zugang zur kritischen Untersuchung jeder beliebigen Realität die Freiheit der Forschung von einer Einmischung äußerer einflussreicher Kräfte. Die Theologie mag sich zwar herausnehmen, dass das für sie nicht gelte. Doch jeder, der richtig denkt, wird sofort den Widerspruch bemerken zwischen dem Anspruch, als Disziplin Teil des universitären Systems zu sein und der gleichzeitigen Weigerung, sich dem akademischen Freiheitskriterium zu unterwerfen. Forschungs- und Wissenschaftsfreiheit könnten durch die Intervention religiöser Autoritäten oder eines autoritären Staatsapparates durchaus beschnitten werden.[4] Ist dann eine Einschränkung der Forschungsfreiheit in den theologischen Studien noch in den Strukturen selbst angelegt, wie bei den Abkommen und Konkordaten zwischen den Vertretern von Kirche und Staat, so kann das nur als ernsthafte Anomalie angesehen werden. Eine solche strukturell bedingte Behinderung der Freiheit an einigen Universitäten des Westens benachteiligt die Studenten, bringt sie und die Öffentlichkeit um den Nutzen eines hochkompetenten und hervorragenden Lehrkörpers und ist womöglich Ausdruck eines autoritären Obskurantismus, der sich mit einer akademischen Institution nicht verträgt, die sich ja, was ihre Organisationsform wie die Auswahl ihres Lehrpersonals angeht, von rationalen Entscheidungen leiten lassen sollte.

In der Vergangenheit hat die Theologie viele Ausnahmen für sich in Anspruch genommen, die sie im Laufe der Zeit wieder aufgeben musste. Die äußeren Umstände und der Druck der Verhältnisse zwangen zu der Erkenntnis, dass sie auch ohne den Anspruch auf Privilegien gut existieren könnte. Ein bemerkenswertes Beispiel wäre hier die theologische Hermeneutik. Es war das Verdienst von Friedrich Schleiermacher, uns klar gemacht zu haben, dass die Theologie nicht weniger wert sei, wenn sie die eigene Disziplin, die Bibel und den Glauben den allgemeinen hermeneutischen Regeln unterwirft und keinen privilegierten Status anstrebt.[5] Auf lange Sicht hilft ihr diese Einstellung mehr, als man vermuten würde.

II. Drei Voraussetzungen einer Spezialisierung

Moderne Wissenschaften erzielen ihre Fortschritte durch zunehmende Klassifizierung, Systematisierung, Katalogisierung usw. Eine Auffächerung bzw. Segmentierung des Wissens in immer kleinere Teilgebiete durch solche Verfahrensweisen bedeutet eine Bekräftigung der Autonomie auf immer neuen, voneinander getrennten und unabhängigen Forschungsfeldern. Hier ertönt dann der Ruf nach der Rolle von Experten und Fachleuten, um das entsprechende Fachwissen zu produzieren und zu verwalten. Außerdem braucht es neue Institutionen und Strukturen, die sich am oben genannten Zweck orientieren.

Die von diesen Methoden begünstigte Aufsplitterung ist ganz klar die Stärke der Wissenschaft. Daraus ergibt sich für die Theologie ein Dilemma: Soll sie vor dem zurückschrecken, was als Stärke der Wissenschaft erscheint - dann wird ihr Dilemma umso größer, wenn sie Wissenschaftlichkeit für sich beanspruchen und im universitären Rahmen einen Nischenplatz einnehmen will - oder soll sie eine völlig andere Dimension präsent machen: die der *Ganzheit und Totalität?* Ist das zweite der Fall, auf welche Weise könnte man sie dann noch als Wissenschaft betrachten, die unter die *universitas studiorum* einzureihen ist? Prüfen wir also einige der Annahmen, von denen die Spezialisierung ausgeht, um zu sehen, in welchem Ausmaß sie vielleicht auf das theologische Studium anwendbar ist.

Die erste Annahme lautet: Je mehr Spezialisierung wir haben, desto *gewisser* sind wir, dass unsere Erkenntnis einer bestimmten Realität wahr ist. Die Erfahrung zeigt indes, dass das Gegenteil der Fall ist: Die Ungewissheit nimmt mit der Spezialisierung eher noch zu. Die zweite Annahme: Je größer die Spezialisierung, *umso effektiver die Lösungen.* Auch hier wieder scheint die Erfahrung das nicht zu bestätigen: Ist nämlich ein Problem auf dem Weg der Spezialisierung gelöst, so tauchen weitere auf, die sich einer Lösung widersetzen. Die dritte Annahme glaubt, durch Spezialisierung entstehe *Vertrauen* in die Experten. Überraschenderweise ist die Situation heute eher so, dass das in Fachleute und Experten gesetzte Vertrauen mehr und mehr schwindet. So konnte zum Beispiel Rindfleisch im Fall der bovinen spongiformen Enzephalopathie (des sogenannten Rinderwahnsinns) von Experten im Vereinigten Königreich als „sicher" erklärt werden, doch dann fangen die Leute an, nach den Marktinteressen zu fragen, die sich hinter den Erklärungen der Experten verstecken. Wie Barry Smart bemerkt:

„Es gibt keine Garantie für Vertrauen, bloß unterschiedliche Grade des Bewusstseins und der Sorge über die lauernden Risiken, die die Expertensysteme ihrerseits ansprechen, wobei ihre Strategie im Allgemeinen in dem Versuch besteht, Risiken herunterzuspielen bzw. zu reduzieren und, wo möglich, zu beseitigen, bisweilen aber auch, sie zu verschleiern." [6]

Damit will ich keineswegs behaupten, Spezialisierung sei nicht erstrebenswert. Noch wende ich mich gegen die moderne wissenschaftliche Methodik, für die Spezialisierung sehr wichtig ist. Ich rede der Theologie auch nicht aus, sich auf

ihrem eigenen Forschungsfeld zu spezialisieren. Ich versuche lediglich zu sagen, dass es *keine direkte Korrelation zwischen Spezialisierung und einer Zunahme an Menschlichkeit* gibt. Wenn das zutrifft, bis zu welchem Grade könnte dann eine künftige Theologie auf Spezialisierung angewiesen sein?

Im Folgenden möchte ich auf die drei Annahmen etwas näher eingehen. Wer glaubt, Fortschritt sei auf Spezialisierung angewiesen - wie sich das viele so vorstellen - der vergisst, dass Spezialisierung keineswegs die Lösung aller Probleme verspricht. Aus Erfahrung wissen wir vielmehr, dass sie, hat sie einmal ein Problem gelöst, ein weiteres bzw. weitere Probleme aufwirft. Außerdem bedeutet Professionalität die Ausgrenzung anderer als *„unqualifiziert"*, so als ob diese Leute mit menschlichem Schicksal nichts zu tun hätten.

Ungewissheit sei, wie viele Analytiker uns einzureden versucht haben, eines der Unterscheidungsmerkmale unserer Zeit. Eigentlich hat ja die steigende Informationsflut nicht zu einer Verringerung der Ungewissheit geführt, eher hat sie sie auf bisher unerreichte Höhen getrieben, was dann die Frage aufwirft, ob denn wissenschaftlich begründete Erkenntnis und Information überhaupt imstande sind, menschliche Probleme und Fragen zu lösen. Dafür bedarf es doch wohl mehr als Information. Aufgabe der Theologie wäre es, einen Weg einzuschlagen, auf dem sie die *Wurzeln dieser Ungewissheit* aufdeckt, und auf dieser (tieferen) Ebene die Wissenschaften und den eigenen Wissenschaftsanspruch in einem völlig anderen sozialen, kulturellen und wissenstheoretischen Zusammenhang anspricht als im Raum des stereotypen Gegensatzes von Glaube und Vernunft.

III. Einige Wege zur Neuprofilierung der Theologie an modernen Universitäten

Ich meine, Karl Barth habe einmal gesagt, eine gute Theologie brauche keinen Anwalt. Sie beglaubige sich selbst. Die Theologie muss ihre Glaubwürdigkeit heute nicht mehr mit dem Hinweis auf ihre Wissenschaftlichkeit nachweisen. Sie hat vielmehr aufzuzeigen, dass sie einem öffentlichen Interesse dient. Aufgrund des inneren Zusammenhangs zwischen Wirklichkeit und Wert sowie der Dekonstruktion der angeblichen Neutralität der Wissenschaften besteht für die Theologie heute keine Notwendigkeit mehr, ihre Berechtigung mit ihrem „Wissenschaftscharakter" nachzuweisen. Was wirklich in Frage steht, ist der Aufweis, dass sie, um ihre Präsenz an der Universität zu rechtfertigen, einem öffentlichem Interesse dient.

Von daher sollte klar geworden sein, dass die Glaube-Vernunft-Debatte für das Existenzrecht der Theologie im Universitätsbetrieb keine Prämisse sein kann. Mit anderen Worten, Theologie hat ihren universitären Platz nicht deshalb, weil sie etwas zu sagen hat, was die Vernunft nicht zu leisten vermag. Die allgemeine Voraussetzung, die ihre Präsenz an der Universität rechtfertigen könnte, ist die, dass religiöse Kraftquellen zum Wohlstand und Wohlbefinden der Menschheit etwas beizutragen haben. Die zweite Voraussetzung ist, dass ein signifikanter

Teil der Menschheit, auch die im akademischen Lehrbetrieb, ihr Orientierungswissen und ihre Einsichten direkt oder indirekt aus religiösen Ressourcen herleiten. Heute sind religiöse Quellenschriften und Glaubensaussagen einer kritischen Prüfung zu unterziehen, so dass sie ohne weiteres der Menschheit von Nutzen sein könnten. So werden Religion und Theologie im Rahmen des akademischen Systems der Universität durchaus kritisch studiert, gleichzeitig aber mit einer Ausrichtung, die den Einzelnen und die Gesellschaft verändern will. Beide Ziele stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern bereichern sich eher.

Diese Verknüpfung ist es auch, in der wir das gegenwärtige Szenario einer Segmentierung in viele Einzeldisziplinen kritisch überdenken müssen, wird diese doch mit der Notwendigkeit begründet, für die Befriedigung von immer detaillierteren und differenzierteren Bedürfnissen verwertbares Wissen zu erzeugen. Der Punkt, um den es genau geht, ist, in welchem Ausmaß sich die Universitätstheologie dieser Zielrichtung moderner Wissenschaften beugen muss. Die Antwort auf diese Frage wird von der Art von Bedürfnis abhängen, auf die man heute von der Theologie eine Antwort erwartet.

Nehmen wir dieses Szenario als Ausgangspunkt, dann muss meinem Eindruck nach die Rolle, welche die Theologie zu spielen hat, in *eine andere Richtung* gehen. Forschung und Studium haben ja nicht nur den Zweck, aus einer bis ins Kleinste gehenden Zergliederung von Wissen und seiner Anwendung Nutzen zu ziehen. Daneben besteht ein dringendes Bedürfnis nach einer *ganzheitlichen* Sicht der Dinge, das erfüllt werden muss, indem die verschiedenen Einzelelemente und Teile zueinander in Beziehung gesetzt und miteinander verknüpft werden. Ein solcher Prozess hat sehr viel Ähnlichkeit mit Weisheit. Das Ganze, das hier in Frage steht, wird nicht als abstraktes Universale verstanden, das sich oft als Ursprung für einen Überlegenheitskomplex herausstellt. Das Ganze ist eher wie ein Horizont, der alles Streben nach Wissen auf allen Gebieten und bis in kleinste Verästelungen umgreift. Das sollte erst recht für die Theologie gelten, die ja in bester christlicher Tradition als (Lebens-)weisheit angesehen wurde. Weisheit kann ja wohl kaum ein Eindringling in die Gefilde der Universität sein, obschon das leider der Eindruck ist, den uns viele Akademiker, Theologen nicht ausgenommen, vermitteln. Die Universität sollte ein solches Umfeld sein, dass Weisheit sich darin wahrhaft zu Hause fühlt.

Geht man von dieser Seite an die Frage heran, so kommt man dem Dilemma zuvor, dem sich Theologie und Religion gegenübergestellt sehen: Wie kann etwas, das die Ganzheitsfrage aufgreift, einen sinnvollen Platz in einer Welt einnehmen, die von zunehmender Spezialisierung gekennzeichnet ist?[7] Früher war es das Ganze, von dem man glaubte, es gehöre einer höheren Ordnung an, da es, verglichen mit dem Teil oder Bruchstück, dem man ein Unvollkommensein unterstellte, Fülle und Vollkommenheit repräsentiere. Heute ist es, so paradox es klingt, die Religion, die sich in einer ganz auf Spezialisierung eingestellten Welt mit dem Ganzen befasst, die auf einmal aufgerufen wird, sich selbst zu rechtfertigen.

Warum ist ein Verständnis für das Ganze an Universitäten überhaupt von Bedeutung? Warum sollte Theologie sich in Richtung auf das Ganze hin bewegen? Es

gibt Bereiche im menschlichen Leben, die so entscheidend sind, dass sie zu einer Angelegenheit von allgemeiner Bedeutung werden und dann umfassendere ethische und humanistische Perspektiven benötigen, die die Fachleute und Spezialisten vielleicht gar nicht betreffen. Das gilt zum Beispiel von der Wirtschaft. Wollte man etwa geltend machen, nur die Fachkundigen könnten zu Wirtschaftsfragen Stellung nehmen, so würde sich daraus u.U. eine völlige Vernachlässigung von Fragen wirtschaftlicher Gerechtigkeit und Fairness ergeben. Ganzheitsüberlegungen und fachübergreifende Perspektiven sollten im Studium der Wirtschaftswissenschaften einen gebührenden Platz finden, und man sollte sich nicht ausschließlich auf Expertenmeinungen verlassen.

Reines Fachwissen und Spezialisierung blenden einen großen Teil der Realität aus, mit der die Leute im Alltagsleben vertraut sind. Wollte man ferner, dass die Menschen in einer von Berufsbürokraten gemachten Welt wohnen, so würde man ihre Kraftquellen beschneiden, ihre Aktivität und Erfahrung im Streben nach Wahrheit ignorieren, die ja eine ganzheitliche Dimension hat. Die Gefahr für die Theologie wäre dann: Sie kann sich mit der Welt der Experten und Professionellen verbünden, sie kann aber auch in Isolation geraten und sich in theologischen Laboratorien häuslich niederlassen. Man könnte sogar in reinster Ironie auf diese Isolierung stolz sein! Von daher könnten wir sagen, die Theologie hat sich zwar den Spielregeln der Wissenschaft mit ihren Verfahrensweisen, ihrer Logik und ihren Methoden anzupassen, kann jedoch nicht die Ansicht teilen, Wissenschaft habe mit Gesellschaft wenig zu tun. Dieser (sozialen) Verantwortung kann sie sich in Anbetracht der Reputation und höchster Qualitätsstandards, die sie sich in einer isoliert hochgezüchteten Teildisziplin erworben hat, nicht entziehen.

Man kann diesen Punkt mit anderen Worten auch so ausdrücken: Die universitäre Theologie sollte, was ihre Spezialisierung angeht, den anderen Wissenschaften nicht blindlings hinterherlaufen, sondern sich direkter auf Probleme konzentrieren, die von anderen Sozialsystemen aufgeworfen, in ihnen aber nicht gelöst werden. Dies wäre eine Möglichkeit, dem Ganzheitsanliegen gerecht zu werden. Hier müssen wir uns der Gesamtsituation der spätmodernen Gesellschaft bewusst sein, wo wir dann erkennen, dass die instrumentelle Vernunft, die in der Dynamik von Spezialisierung und deren Anwendung die treibende Kraft ist, nicht imstande war, auf einige der drängenden Menschheitsfragen entsprechend sensibel zu reagieren - auf Armut, Gewalt, Ungleichheit, Bioethik, genetische Manipulation und andere. Die Situation einfach mit *Sinnleere* zu beschreiben, nur damit die Theologie dort festen Fuß fassen könne, wäre zu ungenau. Wir müssen über diesen Punkt noch hinausgehen.

Während Wissen teilbar ist und in kleinste Einheiten zerlegt werden kann, ist die Realität, mit der sich die Theologie befasst, unteilbar. Von daher ist eine Aufspaltung in kleinste Einheiten bzw. eine Hyperspezialisierung in der Theologie nur in begrenztem Umfang zulässig und legitim. Sie kann daher nicht in die Fußstapfen der empirischen Wissenschaften treten. Das muss entgegen der Ansicht Heideggers[8] festgestellt werden, der behauptet, Theologie stehe den Naturwissenschaften näher als der Philosophie, was ja bedeuten würde, die Theologie müsse den

gleichen Weg der Spezialisierung gehen. Und in der Tat verwirklicht ja die Entwicklung der Theologie und ihre zunehmende Auflösung in die Religionswissenschaften bereits, ohne es zu wissen, das Argument Heideggers.
Natürlich hat auch die Spezialisierung in der Theologie ihren berechtigten Platz. Doch ihre genauere Rolle in der Universität wäre die der Integration, indem sie nämlich die verschiedenen Lebensbereiche aufeinander bezieht und ein Verständnis für ein übergreifendes Ganzes einbringt als den unverzichtbaren Horizont für eine Wert- und Sinnbildung. Es ist wie in einer Familie, deren Ganzheit nicht durch die verschiedenen Teilfragen, mit denen sie sich abgibt - Finanzen, Gesundheitspflege, Kinderziehung usw. - ersetzt werden kann.
Schließlich müssen wir ebenfalls einräumen, dass die Rolle der Theologie in der Universität schwieriger und anspruchsvoller geworden ist, wenn wir den Wandel in der *Konzeption der Universität* selbst mitbedenken, den sie hinter sich hat. Die Universität hat heute ihren Platz im Kontext einer Informationsgesellschaft. Stand früher das Ziel der *Bildung* Pate bei vielen Universitätsgründungen und bestimmten die Werte der Humanität ihre konkreten Funktionsabläufe (zum Beispiel die *Idea of a University* von John Henry Newman), so scheinen heute Produktion und Verbreitung von Information die Universitäten und ihren hohen Qualitätsanspruch zu bestimmen. Dadurch aber werden Status und Rolle der Theologie an der Universität heute noch anspruchsvoller und schwieriger als in den Zeiten, da Bildung noch im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand.

Schlussbemerkung

Heute darf sich die universitäre Präsenz der Theologie nicht auf den Anspruch gründen, sie sei schließlich eine Wissenschaft, die man wie andere Wissenschaften auch studieren könne, sondern auf die Tatsache, dass sie eine nicht zu unterschätzende Quelle menschlicher Weisheit ist, deren Interpretation und Studium zur Verminderung menschlichen Elends in der Welt beitragen könnte. Kann Weisheit an Universitäten ein Fremdling sein?
Die Frage nach dem Ausmaß der Spezialisierung muss sich an diesem Maßstab messen lassen. Von daher ergibt sich die zwingende Aufgabe, Theologie neu zu strukturieren und ihr ein völlig neues Profil zu geben, das so ausfallen müsste, dass sie den Horizont ihrer Ziele weiter spannt. Eines dieser Ziele wäre das gegenseitige Verständnis und die Eintracht unter den Religionen, dessen Bedeutung angesichts der eskalierenden religiösen Konflikte in der Welt mit Händen zu greifen ist. In dieser Hinsicht besteht auch die Notwendigkeit, im Rahmen der universitären Organisation eine *vergleichende Theologie* zu entwickeln.[9] Darüber hinaus muss die Theologie ein *Verständnis für Ganzheit* wecken, das beitragen könnte, einige der drängenden Menschheitsfragen zu lösen. Solche Ideale sind es auch, auf die das Theologiestudium an den staatlichen Universitäten sich entwickelnder Länder wie Indien und China mit ihren Fachbereichen für christliche Studien ausgerichtet ist.

Es gibt natürlich auch eine Aufgabe für die Theologie gegenüber der christlichen Gemeinschaft, die erfüllt werden könnte, indem man für das Theologiestudium Einrichtungen in privater Trägerschaft wie etwa Seminare aufbaut. Eigentlich ist es nicht zu verstehen, warum die Theologie an einer staatlichen Universität vertreten sein sollte, wenn es ihr primär um die christliche Gemeinschaft als Ziel geht. Die heute wachsende Erkenntnis, dass die Wissenschaft von reiner Tatsachenbetrachtung zu wertorientierten Überlegungen übergehen müsse, kann die Rolle, die die Theologie in unserer Gesellschaft und gegenwärtigen Welt zu spielen hat, nur erleichtern.

[1] Avery Dulles, *Le statut de la théologie dans les universités catholiques aux Etats-Unis,* in: François Bousquet/Henri-Jérome Gagey u.a. (Hg.), La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré, Paris 2002, 295.

[2] Vgl. Richard Whitely, *Intellectual and Social Organization of the Sciences,* Oxford ²2000.

[3] Catherine Keller, *Toward an Emancipatory Wisdom,* in: David Ray Griffin/Joseph C. Hough Jr. (Hg.), Theology and the University, New York 1991, 133.

[4] Die Intervention religiöser Autoritäten ist zur Genüge bekannt und bedarf keines Kommentars. Was die Staatsuniversitäten betrifft, sind wir nicht sicher, bis zu welchem Grad das Studium von Theologie und christlicher Lehre zum Beispiel in China von staatlicher Intervention frei ist.

[5] Vgl. Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance,* New York 1991.

[6] Barry Smart, *Facing Modernity. Ambivalence, Reflexivity and Modernity,* Delhi 1999, 8.

[7] Vgl. Peter Beyer, *Religion and Globalisation,* London/New Delhi 2000.

[8] Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie,* Frankfurt/Main 1970, 15: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden [...] ohne weiteres ergibt sich aus dieser These, dass die Theologie als positive Wissenschaft grundsätzlich der Chemie und der Mathematik näher steht als der Philosophie."

[9] Wir sind weit von den Zeiten entfernt, als Protestanten und Katholiken ihre diesbezüglichen konfessionellen Ansprüche im Rahmen der Universität in getrennten theologischen Fachbereichen nachweisen mussten, obschon dieses Erbe aus vergangener Zeit immer noch fortzubestehen scheint.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Theologie und Religionswissenschaft in einer Epoche der Fragmentierung[1]

Sheila Greeve Davaney

Die aufkommende Krise

Die Definition und die Rolle der Theologie im intellektuellen Leben des Westens haben sich im Lauf der Jahrtausende spürbar verändert. In den frühen Jahrhunderten des Christentums erfüllte das Nachdenken und Sprechen über Gott in erster Linie den doppelten Zweck, das spirituelle Leben der Christen anzuregen und die neu entstandenen Institutionen der Kirche in einer Zeit zu formen, da das Christentum versuchte, seine Identität und seine Grenzen zu bestimmen. Mit dem Beginn des Mittelalters und insbesondere mit dem Aufkommen der großen mittelalterlichen Universitäten wurde die Theologie weiterhin als spirituelle Praxis gepflegt, um die Beziehungen der Gläubigen zum Göttlichen zu fördern, entwickelte sich aber außerdem mehr und mehr zu einem Fach, das auf rationalem Denken und von der Welt erworbenem Wissen basierte. In der einen wie der anderen Hinsicht herrschte die Theologie an der Spitze des westlichen Denkens als die Einheit schaffende Mitte christlicher Reflexion und Praxis und als der primäre Ort, um Dispute zu entscheiden, in denen es nicht nur um die bestmögliche Weise ging, Gott zu erkennen und ihm zu dienen, sondern auch um die Frage, was als Wahrheit über die Welt zu gelten hatte.

Die Rolle der Theologie als „Königin der Wissenschaften", als Verfechterin einer holistischen Deutung der Wirklichkeit, die alle endlichen Seinsformen an ihren Platz stellte und auf die hin alle intellektuelle Aktivität organisiert und geregelt war, wurde durch den Beginn der Neuzeit erheblich ins Wanken gebracht. Schon in der Renaissance befand sich der Einfluss des Christentums auf das europäische Leben in einer Übergangsphase, denn nun wuchs die Bewunderung für die antike griechische Kultur, neue Formen des Humanismus kamen auf, und die politischen und wirtschaftlichen Strukturen des mittelalterlichen europäischen Lebens entwickelten sich vom Feudalismus weg. Die protestantische Reformation und das darauf folgende Zeitalter der Religionskriege trugen erheblich dazu bei, die alte Ordnung zu unterminieren. Das Heilige Römische Reich zerfiel, der moderne Nationalstaat wurde geboren. Und in dieser neuen Ordnung sollten Religion und Theologie ganz neue und andere Räume in Europa und schließlich

auch in den Vereinigten Staaten erobern. Es ist wichtig zu verstehen, wie sich derartige Veränderungen vollziehen, denn ihre Nachwirkungen sind in unserer gegenwärtigen sozialen, politischen und akademischen Welt noch immer zu spüren. In vielerlei Hinsicht spielt die protestantische Reformation eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Neuzeit.

Nach der Reformation drückten sich die religiöse Erneuerung und die neuen Formen des theologischen Denkens in den ungezählten Ausprägungen des Protestantismus und in dem inneren Wandel aus, der sich im Zuge der Gegenreformation innerhalb des römischen Katholizismus vollzog. Diese Veränderungen führten jedoch nicht nur zu einer neuen religiösen Vitalität, sondern auch zu Religionskriegen und politischen Streitigkeiten. Der religiöse Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten und zwischen den verschiedenen protestantischen Gruppierungen verwüstete weite Teile Europas. Der neue religiöse Pluralismus führte nach dem Ende der katholischen Vorherrschaft nicht zu einer Welt der friedlichen Koexistenz, sondern zu einer Welt, in der Blutvergießen, wirtschaftliches Chaos und politische Tumulte an der Tagesordnung waren. In einem Umfeld, wo die religiösen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten auf das engste miteinander vernetzt waren, zog die Krise des 16. und 17. Jahrhunderts alle Bereiche des europäischen Lebens in Mitleidenschaft. Aus diesen vielfältigen Krisen und als Reaktion auf sie entstand das moderne Europa.

Im 17. Jahrhundert standen die Europäer vor dem tief greifenden Problem, wie diverse - auch religiöse - Meinungsverschiedenheiten beigelegt werden konnten, wenn es keine vorherrschende Macht mehr gab und an ihrer Stelle eine Vielzahl von Sichtweisen einander die Kontrolle und die Entscheidungsgewalt streitig zu machen suchten. Statt wenigstens die Illusion einer geeinten religiösen, politischen und wirtschaftlichen Welt aufrechtzuerhalten, war der neuzeitliche Kontext zunehmend von Pluralität, Zersplitterung und miteinander konkurrierenden Autoritäten gekennzeichnet. Überdies brachten ausgedehnte Forschungen und der sich bis in die entferntesten Gegenden der Welt ausbreitende Kolonialismus Informationen über Kulturen und Religionen, die sich sehr vom vorherrschenden Christentum und den Überlieferungen der jüdischen Minderheit in Europa unterschieden. Je weiter sich die Neuzeit entwickelte, desto deutlicher sollten diese Informationen die Voraussetzungen der christlichen und westlich-theistischen Dominanz in Frage stellen. Und als Begleiter all dieser Veränderungen trat in Gestalt der modernen Wissenschaft ein neuer Anwärter auf die intellektuelle Vorherrschaft auf: Während die Vormachtstellung der Religion und insbesondere ihrer wissenschaftlichen Erscheinungsformen zunehmend unterminiert wurde, bot die Vernunft Deutungen der Wirklichkeit, die anders waren als die religiösen Bilder, die die Vorstellungskraft des Westens jahrtausendelang geprägt hatten, und entwickelte neue Kriterien, um festzustellen, was in einer immer stärker pluralistischen Welt als Wahrheit gelten konnte. Wie einst die Religion - und ihre Ausdrucksform, die Theologie - für die Regelung von Glaubensüberzeugungen und Praktiken zuständig gewesen war, wurde nun, vor allem in der Zeit, die als

die Epoche der Aufklärung bekannt werden sollte, die Vernunft und insbesondere die Naturwissenschaft zum Kriterium des modernen Lebens.

Theologie und Religion in der modernen Welt

Die Reaktionen auf diese Krisen und neuen Entwicklungen im Bereich der Religion waren vielfältig. Verschiedene Nationalstaaten hatten unterschiedliche Vorstellungen von der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Eine wachsende Religionsfeindlichkeit in Frankreich gipfelte in den antireligiösen Reden und Taten der Revolution, während in den deutschsprachigen Ländern Strömungen wie die deutsche Aufklärung oder der Pietismus an einem positiven Verhältnis zwischen Religion und nationaler Identität festhielten. Innerhalb und außerhalb des Christentums nahmen verschiedene andere religiöse Optionen Gestalt an. Deisten formulierten eine von unzeitgemäßen Dogmen und kirchlicher Autorität unbelastete rationale Religion, und Juden begründeten im 19. Jahrhundert ein neues und modernes Reformjudentum, weil sie von der Notwendigkeit überzeugt waren, den jüdischen Glauben an den modernen Kontext anzupassen. In vielen Fällen fanden ein neuer Geist der religiösen Toleranz und das Bekenntnis zur Freiheit der religiösen Praxis in den Gesetzen und in den Verfassungen neuer Nationen wie der Vereinigten Staaten einen deutlicheren Ausdruck.

Mit diesen neuen Gegebenheiten ging etwas einher, das in gewisser Weise zum Erkennungszeichen der modernen Welt geworden ist - die fortschreitende Privatisierung des Religiösen und die Entstehung einer säkularen öffentlichen Sphäre.[2] In einer Welt zunehmender religiöser Pluralität, in der die Religionen nicht imstande waren, erneut die Herrschaft zu übernehmen oder Formen eines friedlichen Nebeneinanders zu schaffen, wuchs die Überzeugung, dass Religion zwar einerseits frei praktiziert werden, ihre öffentliche Rolle bei der Mitgestaltung der sozialen, wissenschaftlichen und politischen Wirklichkeit jedoch andererseits stark eingegrenzt werden sollte. Nicht die religiösen Traditionen - die Vernunft würde die Nationen in die modernen Zeiten führen. Wie Jeffrey Stout bemerkt hat, wurde eine Art Waffenstillstand geschlossen, ein Nichtangriffspakt, wie er es nennt, demzufolge eine universale, allen Menschen gemeinsame Vernunft das Reich der Erkenntnis und des Wissens regieren sollte, während Religion und Theologie für den Bereich des religiösen Gemütslebens zuständig sein würden.[3] Dieser Pakt hatte tief greifende Konsequenzen. Die Religion erhielt auf Dauer einen sicheren Platz in der moder-

Die Autorin

Sheila Greeve Davaney ist Professorin für Christliche Theologie an der Iliff School of Theology in Denver, Colorado/USA. Gegenwärtig forscht sie über Historizismus, Pragmatismus und die liberale Theologie besonders im amerikanischen Denken sowie über die öffentliche Rolle religiöser Diskurse und Werte. Veröffentlichungen u.a.: Historicism: The Once and Future Challenge for Theology (Minneapolis 2006); Pragmatic Historicism: A Theology for the Twenty-First Century (New York 2000). Anschrift: 2201 South University Blvd., Denver, CO 80210-4798, USA.

nen Welt, der jedoch ihre öffentliche Rolle immer weniger gerechtfertigt erscheinen ließ. Die Religion und insbesondere das Christentum wurde zunehmend mit den Tiefen der menschlichen Subjektivität identifiziert - so etwa im 19. Jahrhundert im Werk des protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher und der von ihm ins Leben gerufenen liberalen Theologie. Eine nicht unbedeutende Folge dieser intellektuellen, politischen und sozialen Veränderungen, die ihre Urheber kaum erwartet haben dürften, war, dass die Religion zunehmend als etwas betrachtet wurde, was moderne Menschen in ihrer neu geschaffenen Privatzeit, im Bereich der Familie und der örtlich genau begrenzten Gemeinschaft taten. Zwar beeinflussten religiöse Werte und Vorstellungen auch weiterhin das öffentliche Leben - doch ihre Legitimation, dies zu tun, war im Schwinden.

Mit dem Schicksal der Religionen veränderten sich auch das Wesen und die Rolle der Theologie. Theologen wie Schleiermacher formulierten nicht nur ein neues Religionsverständnis, sondern auch ein drastisch gewandeltes Empfinden dafür, was Gegenstand der Theologie sein sollte.[4] Weit davon entfernt, Verfechter einer zeitlosen oder absoluten Wahrheit oder Schiedsrichter zwischen konkurrierenden Ansprüchen zu sein, wurde die Theologie zu einer radikal historisierten Form der Reflexion, in der die Theologen ihre Traditionen kritisch untersuchten und bestrebt waren, den Überzeugungen dieser Traditionen in einer historisch angemessenen Sprache Ausdruck zu verleihen. Theologische Aussagen wurden nun zu etwas, das sich mit der Zeit veränderte: Sie waren für bestimmte Traditionen relevant, aber weder universal, was ihre Gültigkeit, noch absolut, was ihre Zielsetzung betraf. Somit hatte die Religion für eine Hauptströmung in der Theologie des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus etwas mit den Tiefen der menschlichen Erfahrung zu tun, und die Theologie fokussierte sich immer mehr auf eine geschichtsspezifische Anthropologie und immer weniger auf weiter gefasste kosmologische oder metaphysische Aussagen. Und auch wenn es zu dieser Sichtweise theologische Alternativen gab wie etwa die Neo-Orthodoxie, vermochten diese Alternativen nur wenig dagegen auszurichten, dass die öffentliche Funktion von Religion und Theologie zunehmend ausgeblendet wurde.

Auch andere Entwicklungen trugen zu dieser Verdrängung der Theologie bei. Eine von ihnen war die Entstehung der modernen Universität, die von Institutionen wie der Universität Berlin verkörpert wurde. Die Naturwissenschaften wurden in diesen Institutionen immer mächtiger, und die aufkommenden Sozialwissenschaften versuchten, sich selbst als Fächer von wissenschaftlichem Rang zu definieren, obwohl sie durch Methoden gekennzeichnet waren, die ihrem Gegenstand entsprachen: dem Menschen. Welchen Platz die Theologie in einem solchen Umfeld einzunehmen hatte, war heftigst umstritten; zuweilen überlebten die Theologie und die Priesterausbildung wie etwa in Berlin mithilfe des Arguments, dass die moderne Nation einen gebildeten Klerus brauche. Wichtig waren auch das Aufkommen und die Ausbreitung der „Religionswissenschaft", die bestrebt war, sich von jeglicher kirchlichen Autorität und konfessionellen Bindung an Religionsgemeinschaften zu distanzieren. So entstand beispielsweise in Göttingen die Religionsgeschichte, die sich der liberalen, aber noch christlich ausge-

richteten Sichtweise der Schule des Theologen Ritschl an derselben Institution entgegenstellte. Und in den Niederlanden etablierte der Holländische Universitätsakt von 1876 die Religionswissenschaften an den holländischen Staatsuniversitäten und verbannte die dogmatischen und praktischen theologischen Disziplinen an die konfessionellen Seminare. Verbreitet wuchs die Faszination für andere Traditionen und Kulturen als die der abendländischen Christenheit und des Judentums. Rückblickend erscheint dieses Interesse in politischer und ideologischer Hinsicht nicht ungetrübt, da die westlichen Denker entweder bestritten, dass die anderen Kulturen überhaupt eine Religion besaßen, die Religiosität der „Anderen" verglichen mit der des Westens als minderwertig betrachteten oder sie geringschätzig einem überlegenen westlichen Säkularismus gegenüberstellten.[5] Wie auch immer diese Haltung motiviert gewesen sein mag, der Westen existierte jedenfalls nicht mehr in einer isolierten Welt, und die Theologie war nicht länger der selbstverständliche Höhepunkt des Nachdenkens über Religion.

In den Vereinigten Staaten ging die zunehmende Spezialisierung der religiösen und theologischen Forschung eigene Wege. Hier war die Beziehung zwischen Religion und Staat in ihrer Konstellation einzigartig, und dasselbe galt auch für den Stellenwert des Studiums der Religion und Theologie im höheren Bildungswesen. Was den erstgenannten Punkt betrifft, so verdankten die amerikanischen Kolonien ihre Gründung zu einem wesentlichen Teil der Suche nach religiöser Freiheit. Nachdem die Kolonien sich im 18. Jahrhundert gegen das britische Empire erhoben hatten, war die neu entstandene Nation zum einen bestrebt, die freie Religionsausübung als ein Grundrecht zu schützen, und machte zum anderen deutlich, dass die neu gebildeten Vereinigten Staaten keine etablierte Religion haben würden. Diese beiden Impulse, Religionsfreiheit und die Nichtetablierung einer Staatsreligion, haben den Debatten und Streitigkeiten über die Religion in Amerika mehr als zweihundert Jahre lang Nahrung gegeben.

Ein wichtiges Resultat des zentralen Bekenntnisses zu einem Staat und einer Regierung, die nicht auf eine bestimmte Religion festgelegt waren, war die Trennung von Kirche und Staat oder, wie es (unter anderem) Thomas Jefferson im frühen 19. Jahrhundert formuliert hat, die Auffassung, dass zwischen dem Staat und allen Religionen eine trennende Mauer bestehen sollte. Diese trennende Mauer manifestierte sich nicht nur im Hinblick auf die Regierung, sondern auch - und das ist wichtig - im Hinblick auf die Rolle der Religion und ihres Studiums im öffentlichen Bildungswesen. In der Geschichte der Vereinigten Staaten wurde Religion lange Zeit nicht an Schulen gelehrt, deren Träger der Staat oder die Bundesregierung war. Das Fach Religion war auf ausgewiesen religiöse Theologieschulen, Seminare und private Bildungseinrichtungen religiöser Körperschaften beschränkt. Am häufigsten studierte man die christliche und die jüdische Religion. Die anderen religiösen Traditionen der Welt wurden kaum beachtet. Ziel solcher Studien waren an den Graduate Schools die Priesterausbildung und an den Colleges und Universitäten die Weitergabe des religiösen Erbes der Gründerkonfessionen. Das Studium der Religion war demzufolge tief und positiv mit der Theologie verknüpft, die als interne Praxis einer Tradition betrach-

tet wurde - beide aber hatten mit dem öffentlichen Bildungswesen oder zu einem Großteil auch mit der Erforschung des gesamten Spektrums der Weltreligionen nichts zu tun. Diese Trennung spiegelte und förderte die Auffassung von der privaten Natur der religiösen Überzeugungen und Praktiken, die für die moderne Welt so prägend werden sollte.

Die gegenwärtige Situation

Mit dem Gerichtsfall „School District of Abington gegen Schempp" trat 1963 in den Vereinigten Staaten eine tief greifende Veränderung ein. In dem genannten Fall hatte der Oberste Gerichtshof gegen das Lesen von Bibelversen an öffentlichen Schulen entschieden. In der Urteilsbegründung traf Richter Arthur Goldberg die berühmte Unterscheidung zwischen dem Lehren *von* und dem Lehren *über* Religion. Dieses Argument öffnete der Religion als Lehrfach an den öffentlichen Schulen der Vereinigten Staaten Tor und Tür. Im Gefolge dieser Regelung und aufgrund des wachsenden kulturellen Interesses an anderen Religionen wurden an Universitäten und Colleges überall in Amerika zahlreiche Institute für Religion und Religionswissenschaften gegründet. Was ihre Strukturen und Forschungsbereiche angeht, waren diese Institute sehr unterschiedlich. Zunehmend gemeinsam war ihnen aber ihre selbstbewusste Abkehr von der Theologie. War diese einst die vorherrschende Disziplin an den theologischen Schulen gewesen, die ihrerseits wiederum die zentralen Stätten der Religionsforschung waren, so fand sie sich jetzt zunehmend *nur* auf diese Institutionen begrenzt und über ein nun eher akademisch legitimiertes Studium der Religion definiert. Wie Ray L. Hart in seiner Arbeit über die Rolle der Religionswissenschaften und der Theologie im höheren Bildungswesen in Amerika bemerkt hat, haben die Vertreter des Fachs Religion verschiedene und einander widersprechende Vorstellungen von ihrer Disziplin, stimmen aber zunehmend darin überein, dass es in den Religionswissenschaften *nicht* um Theologie geht.[6] Für eine wachsende Anzahl von Gelehrten an Universitäten und Colleges ist die Theologie heute eher ein Teil dessen, was es zu analysieren gilt, als eine anerkannte und gleichberechtigte Disziplin innerhalb des Studiums der Religion. Die Theologen stellen zwar vielleicht innerhalb ihrer religiösen Tradition die Intellektuellen dar, doch ihr Status als im akademischen Sinne legitime Mitglieder des Wissenschaftsbetriebs ist in den letzten Jahren sehr in Frage gestellt worden. Mit der zunehmenden Vielfalt und Geltung der religionswissenschaftlichen Institute ist die Theologie immer stärker an den Rand gedrängt worden und hat als Unternehmen von akademischem Rang an Ansehen eingebüßt.

Eine Anzahl anderer Faktoren, die eher allgemein mit unserer historischen Situation in Verbindung stehen, haben diese Sachlage noch verstärkt. Mit der Entwicklung der modernen Universität sind unterschiedliche Disziplinen und Spezialisierungen aufgekommen. Die Wissenschaftler konzentrieren sich auf immer eigenständigere Themen, und die verschiedenen Forschungsbereiche sind von

unterschiedlichen Methoden, Terminologien und Bewertungskriterien gekennzeichnet. Die heutige Universität ist keine Stätte geeinter oder holistischer Deutungen der Wirklichkeit, wo die einzelnen Untereinheiten fein säuberlich aufeinander abgestimmt sind, im Gegenteil: Die Produktion des gegenwärtigen Wissens findet an vielfältigen Schauplätzen statt, die kaum miteinander verbunden sind. Selbst an theologischen Hochschulen, die sich in erster Linie mit ein und derselben religiösen Tradition befassen, besteht häufig kein Kontakt zwischen den Wissenschaftlern der jeweiligen Studienbereiche - Historiker, Textfundamentalisten, Theologen und Sozialwissenschaftler arbeiten alle innerhalb ihrer jeweiligen Forschungsgebiete oder sogar nur in den engen Grenzen ihrer methodischen Zugangsweise zu bestimmten Themen. Daraus ein Ganzes zu formen wird häufig dem einzelnen Studenten überlassen und ist nicht das Ergebnis eines vereinheitlichten Lehrplans oder gemeinsamer Ansätze oder Inhalte. Über die theologischen Hochschulen hinaus ist aber auch das Religionsstudium im Allgemeinen von dieser Spezialisierung gekennzeichnet. Dieses weit verbreitete Phänomen veranschaulicht ein rascher Blick auf die Programme von Organisationen wie der American Academy of Religion und ähnlicher wissenschaftlicher Vereinigungen in Europa und anderswo, die bestätigen, dass wir in einem Zeitalter spezialisierter oder eng gefasster Bereiche leben, in dem über die Fächergrenzen hinaus nur wenig oder gar nichts an Integration oder auch nur Kommunikation stattfindet. Die theologischen und religionswissenschaftlichen Studien befinden sich somit nicht nur in einem Zustand der Isolation, sondern sind überdies selbst von endlosen Untereinteilungen nach Themen, Methoden und Ideologien gekennzeichnet. Es wäre also schon sehr schwierig, sich allein darüber zu einigen, was die Fachbereiche Religion und Theologie heute eigentlich beinhalten.

Die zunehmende Spezialisierung und Vervielfältigung der Forschungsbereiche sind nicht die einzigen Ursachen für die Fragmentierung und dafür, dass jegliches Gefühl eines geeinten oder auch nur allgemein akzeptierten Wissens verloren gegangen ist. Die moderne Epoche und in ihr vor allem die Aufklärung hatte neue Formen des sicheren Wissens ins Auge gefasst, die nicht auf den Diktaten der Religion oder der kirchlichen Autorität, sondern auf einer öffentlich zugänglichen und allgemeingültigen Vernunft basierten. Im 19. Jahrhundert wurde diese Sichtweise dann jedoch insbesondere durch das Aufkommen des historischen Bewusstseins tief greifend in Frage gestellt. Die Einsicht, dass die erforschten Objekte, Personen und Epochen in bestimmte Zeiten und Orte eingebettet waren, wurde durch die langsam dämmernde Erkenntnis noch verkompliziert, dass auch die Wissenschaftler selbst historische, von Sprache, Kultur und Machtverhältnissen geprägte Geschöpfe sind. Ein früher Vertreter des neu entstehenden Fachs Geschichte, Leopold von Ranke, war der Ansicht, dass die Aufgabe des Historikers darin bestehe, die reinen Fakten zu bestimmen, und zu diesem Zweck müsse der Wissenschaftler sein Selbst „auslöschen".[7] Gegen Ende des Jahrhunderts und verstärkt im 20. Jahrhundert machten diese Vorstellungen von der Neutralität des von seiner eigenen Geschichte und Herkunft unbelasteten Gelehrten dem Verständnis Platz, dass alles Wissen situationsbedingt ist und den

Stempel seines Umfelds trägt. Sowohl der Traum der Aufklärung von einem unangreifbaren Wissen als auch die im 19. Jahrhundert formulierte Hoffnung auf historisch einfühlsame, aber objektive Formen des Verstehens lebten im 20. Jahrhundert unter vielerlei Gestalten weiter. Doch ihr kontinuierliches Schwinden war das eigentliche Erbe des vergangenen Jahrhunderts, als die neuzeitlichen Illusionen von Objektivität und sicherem Wissen der postmodernen Vorstellung von vielfältigen Wahrheiten und einander widerstreitenden Ansprüchen Platz machten.

Mit dieser Erkenntnis von der beeinflussbaren und nicht wertfreien Natur des Wissens gingen weitere Entwicklungen einher. Dazu gehört auch die Tatsache, dass in der gegenwärtigen historischen Epoche der Postmoderne auch unsere Themen, unsere Forschungsgegenstände in mancher Hinsicht fragmentiert und vielfältig erscheinen. Was einst selbstverständlich, offensichtlich oder geeint schien, ist nun in Myriaden von Formen aufgebrochen oder zerfallen. Kultur, Religion und das Selbst - um nur einige Beispiele zu nennen - haben ihre Festigkeit und klare Bezogenheit verloren. Der Anthropologe Clifford Geertz bringt dies zum Ausdruck, wenn er dem Lieblingskonzept der Anthropologie - der Kultur - einen fließenden Charakter zuspricht und feststellt: „Das Problem ist, dass niemand sich wirklich sicher ist, was Kultur eigentlich ist. Es ist nicht nur ein von seinem Wesen her umstrittenes Konzept wie Demokratie, Religion, Einfachheit oder soziale Ungerechtigkeit; es ist flüchtig, instabil, enzyklopädisch und normativ belastet."[8] Folglich sind beide, der Wissende und die Gegenstände des menschlichen Forschens, viele und nicht einer, nicht über die historische Debatte erhaben, keine Lieferanten zeitloser Bedeutungen oder Wahrheiten, keine Erforscher von Fakten, sondern Träger von Macht, Geschichte und einer Vielfalt von Möglichkeiten.

Somit sehen sich die Theologie und ihre Schwesterdisziplin, die Religionswissenschaft, die häufig zu leugnen versucht, dass sie beide derselben Familie angehören oder überhaupt noch etwas miteinander zu tun haben, einer größeren intellektuellen und sozialen Welt gegenüber, in der die Rolle, das Wesen und die Themenstellung der akademischen Forschung unklar und umstritten ist. Insbesondere die Position der Theologie ist unsicher und weit von ihrer maßgeblichen Bedeutung in der prämodernen Welt entfernt. Wie sollen wir uns die Identität der Theologie heutzutage vorstellen und welche Rolle können die Theologen unter den gegebenen Umständen übernehmen?

Vorschläge für die Gegenwart

Was die Stellung der Theologie innerhalb des akademischen Betriebs, die zuweilen feindselige Disziplin der Religionswissenschaften und den größeren historischen Zusammenhang betrifft, der von Vielfalt, Fragmentierung und der Infragestellung aller - auch der religiösen - Ansprüche auf Legitimität und Wahrheit gekennzeichnet ist, sind unter Theologen bereits eine ganze Anzahl von Vorschlägen geäußert worden. Einige, wie die neuerdings aufkommende Sicht-

weise der „radikalen Orthodoxie", plädieren für eine Rückkehr zur Prämoderne und der Vorherrschaft einer anders gearteten, religiös geprägten Weltanschauung.[9] Vor diesem Hintergrund würden die weltlichen Ansätze von Moderne und Postmoderne von der theologisch strukturierten Deutung der Welt in Frage gestellt werden, wie sie sich in der mutmaßlichen Blütezeit des Christentums herausgebildet hat. Die Theologie würde in der Gesellschaft und im Hinblick auf akademische Fächer wie die Religionswissenschaften ein triumphales Comeback erleben.

Der Postliberalismus, eine andere zeitgenössische Deutung der Theologie, will die derzeitige Aufgabe der Theologie auf eine etwas andere Grundlage stellen.[10] Auch er weist die Sicht der Aufklärung von einer universalen und neutralen Vernunft, die alle Lebensbereiche beherrscht, zurück. Gleichzeitig aber wendet er sich auch von jenen Begriffen der universalen Erfahrung oder religiösen Subjektivität ab, die die liberale Tradition des 19. Jahrhunderts geprägt haben. Stattdessen schließt sich der Postliberalismus den gegenwärtigen Positionen von der Situationsgebundenheit allen Erfahrens und Denkens an. Postliberale vertreten die Auffassung, dass die Theologie keine Ansprüche auf eine allgemeine Wahrheit oder gemeinsame menschliche Erfahrung erheben sollte, sondern eine Form der Reflexion sei, die sich innerhalb der Grenzen bestimmter religiöser Überlieferungen zu bewegen habe. Aufgabe der Theologie sei es, die zentralen Aussagen einer Religion in zeitgemäßer Form zu artikulieren und, was ebenso wichtig ist, alle Glaubensüberzeugungen und Praktiken daraufhin zu überprüfen, ob sie den mutmaßlichen Kernüberzeugungen entsprechen, die in den zentralen Erzählungen einer Tradition formuliert sind. Auch diese Sicht gibt der Theologie wieder eine einflussreiche Position; diese Position ist jedoch nicht öffentlich und hat wenig mit den Religionswissenschaften oder anderen akademischen Fächern zu tun. Wenn die Theologie in der „radikalen Orthodoxie" eine neue Vormachtstellung erhält, so existiert sie im Postliberalismus Seite an Seite mit den Religionswissenschaften, ohne jedoch über ein wirkliches Betätigungsfeld zu verfügen. Die Theologie ist zwar wieder die Königin, doch ihr Reich ist entschieden kleiner geworden.

Und schließlich gibt es noch eine dritte Option, die ich als pragmatischen Historizismus bezeichnen möchte.[11] In dieser Sichtweise ist die akademische Theologie den Religionswissenschaften oder anderen Fächern weder übergeordnet noch ihnen auf Kosten ihrer Wirksamkeit gleichgestellt. Stattdessen wird hier der Standpunkt vertreten, dass die Theologie so, wie sie im akademischen Rahmen betrieben wird, eine Untermenge der Religionswissenschaften ist, deren Aufgabe darin besteht, die Bedeutungsdimensionen religiöser Überlieferungen zu identifizieren, kritisch zu prüfen und in kreativer Weise neu zu konfigurieren. Diese Perspektive reagiert auf das während der letzten 150 Jahre gewachsene Bewusstsein vom historischen, fehlbaren, partiellen und situationsgebundenen Charakter aller menschlichen und damit auch der theologischen Aussagen. Sie zählt die Theologie zu jenen humanistischen Fächern, die versuchen, das, was wir Religionen nennen, zu definieren und zu erforschen und die Quellen, Bedeutun-

gen und Funktionen zentraler Überzeugungen oder Vorstellungen sowie ihre Beziehungen zu der größeren Dynamik, der sie angehören, zu ergründen. So gibt die Theologie ihren historischen Herrschaftsanspruch auf, weist aber zugleich auch eine isolationistische Rolle von sich. Sie wird zu einer intellektuellen Aufgabe unter vielen und behauptet ihren Platz neben Fächern, die sich mit der Analyse anderer Dimensionen von Religion wie Texten, gesellschaftlicher Funktion, Ritualen, Praktiken usw. befassen. Zwar ist die Theologie nicht länger die Königin der Wissenschaften, aber sie ist auch nicht mehr die arme Verwandte. Sie ist ein intellektueller Partner unter vielen, der im akademischen Bereich zwar keinen Thron, aber einen wichtigen Platz einnimmt. Weder als Königin noch als ungeliebte Schwester, sondern als kollegiale Stimme unter Gleichen ist die Theologie für unser Zeitalter der Fragmentierung gerüstet.

[1] Dieser Artikel ist aus der Sicht einer Wissenschaftlerin geschrieben, die sich in ihrer Forschungsarbeit mit der modernen protestantischen Theologie und insbesondere mit dem amerikanischen Denken befasst.

[2] Der moderne Bruch zwischen dem öffentlichen weltlichen und dem privaten religiösen Bereich wird schon lange postuliert. Die Annahme, dass diese Bereiche einander schlicht entgegengesetzt sind, wird jedoch derzeit heftig debattiert, vgl. insbesondere José Casanova, *Public Religions in the Modern World,* Chicago 1994; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity,* Stanford 2003 und S. N. Balagangadhara, *The ‚Heathen in His Blindness'? Asia, the West and the Dynamics of Religion,* Leiden 1993.

[3] Jeffrey Stout, *Ethics after Babel: Languages of Morals and Their Discontents,* Boston 1988, 178.

[4] Vgl. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith,* hg. von H. R. Mackintosh und J. S. Steward, Philadelphia 1976, 88–89 (dt.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1 Berlin ^{2}1830; Band 2 Berlin ^{2}1831).

[5] Vgl. insbesondere David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa,* Charlottesville 1996; Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‚the Mystic East',* New York 1999 und Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions or: How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism,* Chicago 2005.

[6] Ray L. Hart, *Religious and Theological Studies in American Higher Education,* in: Journal of the American Academy of Religion 59 (1991/4).

[7] See Leonard Krieger, *Ranke: the Meaning of History,* Chicago 1977, 5.

[8] Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics,* Princeton 2000, 11.

[9] Vgl. John Milbank/Catherine Pickstock/Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology,* London 1999.

[10] Vgl. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age,* Philadelphia 1984.

[11] Vgl. Sheila Greeve Davaney, *Pragmatic Historicism: A Theology for the Twenty-first Century,* Albany 2000 und dies., *Historicism: the Once and Future Challenge to Theology,* Minneapolis 2006.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Schon viele haben es unternommen ... Nun habe auch ich mich entschlossen"

Die eine Geschichte oder die vielen?

Elaine Wainwright

„Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren. Nun habe auch ich mich entschlossen, allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen, um es für Dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben. So kannst Du Dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest." (Lk 1,1-4)

Dieser Text, das Verfasservorwort zum Lukasevangelium, gewährt einen Einblick in den Prozess des Erzählens von Geschichten und wahren Begebenheiten sowie in den Prozess der Bedeutungserzeugung in Bezug auf Jesus und das Jesus-Ereignis. Diesen Einblick gibt eine Person, die von Anfang an an diesem Prozess beteiligt war. Das Vorwort kennt und beschreibt die Phasen der Evangelienentstehung so, wie sie 1964 auch in der Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien *Sancta Mater Ecclesia*[1] von der Päpstlichen Bibelkommission identifiziert und hervorgehoben wurden, nämlich erstens das Leben Jesu („All das, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat", Lk 1,1), zweitens das Zeugnis der Apostel („Die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren", Lk 1,2) und drittens die Verfasser der heiligen Schriften („Viele, die es unternommen haben, einen Bericht [...] abzufassen", Lk 1,1). Wie der lukanische Erzähler, der gegenüber den zahlreichen anderen Berichten, die geschrieben wurden, für einen bestimmten Bericht über das Leben Jesu Anspruch auf „Zuverlässigkeit" erhebt (vgl. Lk 1,4), so beansprucht die Päpstliche Bibelkommission in ihrem 1964 veröffentlichten Dokument die Einheit und Einzigartigkeit der Wahrheit:

„Um die ewige Wahrheit und Gültigkeit der Evangelien voll sichtbar zu machen, soll er [der katholische Exeget] unter Beachtung der Regeln der wissenschaftlichen und katholischen Hermeneutik sorgfältig die neuen Hilfsmittel der Exegese benutzen, vor allem die historische Methode im allgemeinen Sinne des Wortes."[2]

Die frühe Kirche betrachtete in ihrer Weisheit das Lukasevangelium nicht als „die Wahrheit", sondern nahm vielmehr vier verschiedene Berichte über das Leben Jesu oder Sichtweisen auf dieses Leben in ihren Kanon auf. Anhänger der christlichen Traditionen in der heutigen Zeit müssen sich in einer von Verschiedenheit und Spezialisierung geprägten Welt[3] ebenfalls der Herausforderung stellen, die der Anspruch auf eine einzige „immerwährende Wahrheit und Autorität" mit sich bringt. Das wird deutlich an der Entwicklung der Exegese, in der in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten eine Vielzahl von Methodologien und hermeneutischer Ansätze entstanden ist und somit die unterschiedlichsten Interpretationen des Erzählens biblischer Geschichten und der Meinungsbildung im Übermaß vorhanden sind. Der vorliegende Artikel wird diese Entwicklungen auf dem Hintergrund der Frage, welchen Beitrag eine veränderte und immer noch im Wandel begriffene Exegese zur christlichen Theologie leistet, kurz untersuchen.

Methodologischer und hermeneutischer Paradigmenwechsel

Das oben wiedergegebene Zitat aus der 1964 erschienenen Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien *Sancta Mater Ecclesia* impliziert die verspätete Zustimmung der katholischen Kirche zur historisch-kritischen Exegese, die in der protestantischen Bibelauslegung bereits in früheren Jahrhunderten entwickelt worden war.[4] Die historisch-kritische Methode wurde zum übergeordneten Begriff für viele unterschiedliche Ansätze aus textueller, literarischer und historischer Perspektive, die auf vielfältige Weise in besonderen Studien miteinander kombiniert wurden. Sie hatte das generelle Ziel, die *Intention des ursprünglichen Verfassers* einer oder mehrerer bestimmter Perikopen in einem historischen Kontext aufzudecken, der mit Hilfe der besten, zur jeweiligen Zeit zur Verfügung stehenden historischen Hilfsmittel rekonstruiert wurde.[5] Obschon sie über einen großen Reichtum an Informationen über biblische Texte und Kontexte verfügte, war die Methode für Priester und Glaubensgemeinschaften, die die Bibel aus basistheologischer Perspektive lasen, nicht leicht zugänglich.
In den letzten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat es eine explosionsartige Entwicklung von Methodenlehren und hermeneutischen Ansätzen zur Bibelinterpretation gegeben. Die philosophischen Modelle von Heidegger, Gadamer, Habermas und Ricœur haben für viele Exegeten die Grundannahme in den Vordergrund gerückt, dass jeder Leser bzw. jede Leserin die persönliche Situation im jeweiligen Kontext, geprägt von politischen, religiösen, soziokulturellen und ökonomischen Perspektiven und Einflüssen, in die Deutung der Texte einbringt.[6] Die Möglichkeit, die Intention des ursprünglichen Autors wertneutral zu bestimmen, wurde in Frage gestellt, und die Aufmerksamkeit verlagerte sich von der Welt des Verfassers hinter dem Text zu der Welt vor dem Text, die durch eine sinnvolle Interpretation geschaffen werden konnte. Belange wie Armut, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, Kultur, Kolonialismus und Ökologie, die im Leben der

Bibelinterpreten eine Rolle spielten, haben zu einer stattlichen Reihe hermeneutischer Ansätze geführt: zum befreiungstheologischen, feministischen, postkolonialen, ökologischen und zum kontextuellen Ansatz.[7]

„Schon viele haben es unternommen ... Nun habe auch ich mich entschlossen"

Das hat auf der einen Seite eine große Vielfalt der Interpretationen von ein und demselben Bibeltext entstehen lassen und außerdem zu einer Anerkennung der verschiedenen Kontexte, in denen kirchliche Gemeinschaften Theologie treiben (z.B. afrikanischer Kirchen, die mit der Ausbreitung von HIV/AIDS konfrontiert sind), geführt. Andererseits haben sich daraus biblische Enklaven wie Afrika, Asien, Feminismus, Postkolonialismus und andere entwickelt. Das hat wiederum die verschiedenen Interpretationströmungen gestärkt, die aus der Anerkennung von Verschiedenheit und Spezialisierung entstanden sind und für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts charakteristisch waren. Allerdings bringt dies die Gefahr der Fragmentierung der Exegese und ihres Beitrags zur Theologie mit sich.[8] Bibelwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen werden in diesen Gegebenheiten jedoch keine Gefahr sehen, da offensichtlich auch die biblische Geschichte einschließlich des frühen Christentums von verschiedenen Interpretationsgemeinschaften geprägt gewesen ist. Diese reflektierten theologisch über ihre Lebenssituation im Licht ihrer weitergehenden Erfahrung mit Gott, mit dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu, und die Implikationen eines solchen theologischen Reflektierens prägten wiederum das Leben in seinen unterschiedlichen Kontexten.[9]

Es leuchtet ein, dass verschiedene Interpretationsgemeinschaften, von jeweils bestimmten Interessen motiviert, denselben Text heute auf unterschiedliche Art interpretieren. Diese Erfahrung habe ich erst kürzlich selbst eindrücklich gemacht, als ein Student eines Graduiertenkurses, dessen ethnischer Kontext das in Neuseeland lebende Volk der Maori ist, die Geschichte der kanaanitischen Frau in Mt 15,21-28 interpretierte. Er legte den Text, für den ich eine Vielzahl von Interpretationen angeboten hatte, auf eine Weise aus, die sich wesentlich von jeder Interpretation unterschied, die ich oder andere unternommen hatten. Verschiedene kontextuelle hermeneutische Ansätze funktionierten im Kontext der Anfänge der biblischen Traditionen auf die gleiche Art und Weise, wie sie heute bei der Interpretation dieser Traditionen funktionieren.

Die Autorin

Elaine Wainwright ist seit 2003 Professorin der Theologie und Vorstand der School of Theology an der Universität von Auckland, Neuseeland. Davor unterrichtete sie 20 Jahre lang Bibelwissenschaften am Brisbane College of Theology und an der School of Theology der Griffith University. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Evangeliumsstudien, besonders beim Matthäusevangelium und bei der biblischen Hermeneutik. Dort interessiert sie sich vor allem für feministische, ökologische, postkoloniale und kontextuelle Perspektiven. Sie gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM an. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Gott' in feministischer Theologie" in Heft 1/2001. Anschrift: The School of Theology, The University of Auckland, 24 Princes Street, Auckland, Neuseeland. E-Mail: em.wainwright@auckland.ac.nz.

Die Entwicklung der verschiedenen biblischen Methodenlehren in den letzten Jahrzehnten ist nicht nur auf die oben erwähnten hermeneutischen Veränderungen zurückzuführen, sondern resultierte auch aus Veränderungen im

Bereich der wissenschaftlichen Disziplinen, die sich auf die Lese- und Interpretationsweisen von Texten auswirkten: Veränderungen der Literaturwissenschaft und Rhetorik, der Sozialwissenschaften und der Geschichte selbst. Die Sozialwissenschaften und die neue Geschichtsforschung, so wie sie im Hinblick auf die Interpretation der Bibel angewandt werden, haben eine verlässliche Rekonstruktion der Kontexte der biblischen Schriften möglich gemacht. Die neuen literatur- und sprachwissenschaftlichen Forschungen haben eine Verschiebung der Aufmerksamkeit vieler Interpreten vom ursprünglichen Verfasser der Texte zum Text selbst und zu seiner Bedeutung für die Leser und Leserinnen bewirkt.[10] Eine solch starke Vermehrung der Ansätze oder Methoden hatte zur Folge, dass historisch-kritische Forschungen nuanciert und ausgeweitet werden konnten. Andere Wissenschaftler haben neuere Methodologien miteinander kombiniert und Ansätze wie z.B. den sozio-rhetorischen entwickelt.[11]

Diese Verschiedenartigkeit und Spezialisierung innerhalb der aktuellen Exegese wurde von der Päpstlichen Bibelkommission in ihrer letzten Verlautbarung zu diesem Thema *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*[12] anerkannt und bestätigt, indem sie einräumte, dass „die möglichen Nachteile der Spezialisierung [...] durch interdisziplinäre Arbeit ausgeglichen" werden können, eine Einschätzung, die auf den ersten Blick ein wenig vereinfachend erscheinen mag.[13] Joseph Kardinal Ratzinger hob in seinem Geleitwort zu diesem Dokument jedoch den sich entwickelnden Charakter der Bibelinterpretation hervor, indem er sagte, dass „das Studium der Bibel [...] niemals abgeschlossen ist; jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen."[14] Eine entscheidende Herausforderung der heutigen Zeit für ein solches Studium liegt in den Formen der Differenzierung und Spezialisierung, die die Exegese mit wichtigen Informationen versorgen und das Potential dazu haben, die Interpretation der Bibel entweder zu fragmentieren oder zu bereichern und die Wirkung der biblischen Tradition in den Kirchen neu zu beleben.

Noch immer unternehmen es viele, einen Bericht abzufassen

Genauso wenig wie das Verdienst um die Interpretation der Jesus-Geschichte nicht ausschließlich dem lukanischen Erzähler zukam, so spricht auch die heutige Bibelinterpretation nicht mit einer Stimme, weder mit der Stimme der Amtskirche, noch mit der Stimme der Bibelwissenschaftler, der Kirchenmitglieder oder der der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Es scheint vielmehr, als ob immer mehr Bibelwissenschaftler, besonders diejenigen, die sich der Vielfalt der kontextuellen Hermeneutik verschrieben haben (aus befreiungstheologischen, feministischen, ökologischen, postkolonialen und anderen kontextuellen Perspektiven), deren Ziel die Reformierung von Kirche und Gesellschaft ist, sich in den Reihen derer wiederfinden, denen es in den Kirchen oder in der allgemeinen Öffentlichkeit darum geht, die kritischen ethischen und moralischen Herausfor-

derungen in der heutigen Welt anzusprechen. Dazu gehören Themen wie das Kriegführen gegen einen souveränen Staat, die geschlechterspezifische Festlegung von Macht und Leitungsaufgaben innerhalb der katholischen Kirche, die ethnische Gestalt der Armut in verschiedenen Situationen, die Weihe von homosexuellen Priesteramtskandidaten in bestimmten Kirchen, die verheerende Ausbreitung von HIV/AIDS in Afrika und anderen Ländern der „Zwei-Drittel-Welt" sowie die vielen anderen großen Anliegen, die die Kirchen und Gesellschaften beschäftigen. Die interpretatorische Arbeit engagierter Bibelwissenschaftler, die die oben erwähnten methodischen und hermeneutischen Veränderungen aufgenommen haben, ist heute zu einem Teil der weltweiten theologischen Prozesse geworden. Diesem Aspekt werde ich mich jetzt zuwenden, wobei ich mir bewusst bin, dass sich diese Veränderungen wiederum auf den wissenschaftlichen Bereich der Hochschule auswirken, wo der Ethik der Bibelinterpretation[15] und dem kontextgebundenen Lehren und Interpretieren der Bibel[16] besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

„Schon viele haben es unternommen ... Nun habe auch ich mich entschlossen"

In seinem Werk *Models of Contextual Theology* zeigt Stephen Bevans sechs verschiedene Wege auf, wie heutige Theologen und Glaubensgemeinschaften die biblische Tradition mit bestimmten Kulturen und Kontexten ins Gespräch bringen.[17] Seine Arbeit macht deutlich, dass das Verständnis der Bibel unter Theologen oder unter Gemeinschaften, die verschiedene Auslegungsmodelle benutzen, sehr unterschiedlich ist. Diejenigen, die z.B. das Übersetzungsmodell benutzen, glauben, dass es möglich ist, die Botschaft des Evangeliums von seiner kulturellen Ausdrucksform zu lösen. Dagegen wird im Praxismodell, dem synthetischen und dem transzendentalen Modell vorausgesetzt, dass die Bibel von ihren jeweiligen kulturellen Bedingungen geprägt und demnach unvollständig ist. Sie muss deshalb ständig in neuen kulturellen oder kontextuellen Situationen interpretiert werden. Besonders das Praxismodell, wie es vor allem in der Befreiungstheologie angewandt wurde, basiert auf der Annahme, dass eine Interpretation der heiligen Schriften von jedem Leser und jeder Leserin selbst unternommen werden kann.[18]
Der kürzlich veröffentlichte und oben bereits erwähnte *Global Bible Commentary* liefert kurze Kommentare zu den biblischen Büchern aus einer Vielfalt unterschiedlicher methodologischer Ansätze heraus. Er zeigt, welche Funktion die unterschiedlichen Perspektiven auf die Bibel und auf ihr Verhältnis zur Kultur beim kontextuellen Theologietreiben haben. Dabei ist klar, dass die Interpretationen vielfältiger werden, wenn sie sich einerseits der Kontrolle derjenigen entziehen, die sie lange dominiert haben, d.h. der weißen, westlichen, männlichen Akademiker und vielfach Kleriker, und sich andererseits auf Kontexte zubewegen, in denen Exegeten unterschiedlichster Herkunft gemeinsam mit Bibellesern und -leserinnen an der Basis für praktische Veränderungen engagiert sind.
Die feministische Bibelauslegung ist ein Beispiel für eine solche Veränderung, und in den vergangenen dreißig Jahren ist unter Einbeziehung aller neueren Methodologien eine große Bandbreite an feministischen Bibelinterpretationen entstanden.[19] Der Feminismus teilt mit anderen Reformbewegungen das fragmentierende Potential der Differenzierung innerhalb der gegenwärtigen Bibelwis-

senschaft - einschließlich der feministischen. Elisabeth Schüssler Fiorenza ist eine der Urmütter der heutigen feministischen Exegese und war im Verlauf der letzten dreißig Jahre eine ihrer zentralen Protagonistinnen. In ihrem kürzlich erschienenen Buch *Weisheits Wege,* das sich nicht nur an Theologen, sondern ganz allgemein an Bibelleserinnen und -leser richtet, lädt sie ein „zum Erproben und Erforschen [...]: Wie können wir eine feministisch-biblische Spiritualität so zur Sprache bringen, dass sie das Ringen um Selbstachtung, Überleben und Veränderung stärkt - und nicht blockiert?"[20] Von diesem Ziel her schlägt Schüssler Fiorenza vor, die Bibelleserinnen in das, was sie den „wirbelnden, bewegenden, spiraligen Tanz feministischer Bibelinterpretation"[21] nennt, einzubeziehen. Aufgrund der unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen, die die Bibel feministisch auslegen, wird es dabei immer Unterschiede und Differenzierungen geben. Aber das Ziel der Veränderung kann Frauen vereinen, und unterschiedliche Bibelauslegungen können diesem Ziel dienen. Sowohl die Bibelauslegung als auch die Aktionen zum Zwecke der Veränderung können und müssen ständig auf dieses Ziel hin überprüft werden. Ist jede Interpretation im Hinblick auf die Sichtweise und die Aktionen, die sie veranlasst, ethisch vertretbar? Diese Frage weist demnach auf die Notwendigkeit der Überprüfung von Auslegungen in einem Kontext der Differenzierung hin; und die Einhaltung ethischer Grundsätze innerhalb einer Veränderungsperspektive ist ein Kriterium, nach dem eine solche Überprüfung unternommen werden kann.

Das letzte Beispiel, das ich in diese Diskussion einbringen möchte, ist der von Daniel Patte gemeinsam mit Monya A. Stubbs, Justin Ukpong und Revelation E. Velunta in dem Buch *The Gospel of Matthew: A Contextual Introduction for Group Study* vorgeschlagene Ansatz. Dort wird ein dreischichtiger Ansatz vorgestellt, der sich „durch eine Reihe von Diskussionen am runden Tisch" auszeichnet. Das Ziel dieser Diskussionen bestehe nicht darin, „eine Einigung darüber zu erzielen, welcher Interpretationsvorschlag unter allen Umständen der beste ist, sondern herauszufinden, welcher der beste für bestimmte Menschen in einer bestimmten Lebenssituation ist"[23]. Patte bezeichnet diesen Ansatz als *scriptural criticism* [„Schriftkritik"] oder an anderer Stelle als das „Lesen mit"[24]. Wie die feministische Bibelauslegung will auch die „Schriftkritik", die das Werk nicht nur von Akademikern, sondern von allen Menschen ist, die sich der biblisch verstandenen Befreiung verpflichtet haben, vor dem Ziel der Veränderung ethisch rechenschaftspflichtig sein.

Schluss

Die Betrachtung von Bewegungen und Entwicklungen in der Bibelauslegung der letzten drei Jahrzehnte hat gezeigt, dass sie sich, wie andere Gebiete des menschlichen Fortschritts auch, stark spezialisiert und gleichzeitig differenziert hat. Ein breites Spektrum aktiver Bibelleserinnen und -leser, sowohl aus der Wissenschaft als auch aus Basisgruppen, hat die Szene betreten; die Verbreitung von

Methodenlehren und Untersuchungsansätzen hat zu einer zunehmenden Spezialisierung geführt; und hermeneutische Ansätze mit dem Ziel der sozialen und kulturellen Veränderung haben Wissenschaftler und Laieninterpreten auf Wegen zusammengeführt, die sowohl für die Kirchen als auch für die Gesellschaft eine Herausforderung darstellen. Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten, mit denen die verschiedenen Interpretationen, die aus dieser Differenzierung hervorgehen, überprüft werden können. Obwohl nicht jeder Interpret bzw. jede Interpretin notwendigerweise die Ansicht teilt, dass der Bibeltext auf vielfache Weise interpretiert werden kann, so zeigt sich doch eine deutliche Akzeptanz der Prämisse, dass die Unterschiedlichkeit und Vielfalt in der heutigen Bibelinterpretation durchaus als biblisch gelten kann. In dieser Einsicht und in der Mannigfaltigkeit der Interpretationen selbst besteht der Beitrag, den die Bibelauslegung zur Theologie der Gegenwart leistet.

„Schon viele haben es unternommen ... Nun habe auch ich mich entschlossen"

[1] Päpstliche Bibelkommission, „Instructio de historica Evangeliorum veritate, Sancta Mater Ecclesia", 21. 4. 1964. Deutsche Übersetzung in: Joseph A. Fitzmyer SJ, *Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie,* Stuttgart 1965.

[2] Ebd., 39 (Nr. 4).

[3] Die zentrale Bedeutung von Verschiedenheit und Spezialisierung im postmodernen Denken ist weitläufig bezeugt. Vgl. z.B. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance,* New York 1991 und dies., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory,* New York 1994.

[4] Alexa Suelzer/John S. Kselman, *Modern Old Testament Criticism,* und John S. Kselman/Ronald D. Witherup, *Modern New Testament Criticism,* beide in: Raymond E. Brown u.a. (Hg.), *The Jerome Biblical Commentary,* Englewood Cliffs 1990, 1113-1129 und 1130-1145, bieten einen kurzen Überblick über die Entwicklung dieser Methode. Ihre allmähliche Akzeptanz innerhalb der katholischen Kirche im frühen 21. Jahrhundert ist skizziert in Joseph Kardinal Ratzingers Geleitwort zum 1993 veröffentlichten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche,* hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 23.

[5] Edgar Krenz, *The Historical-Critical Method: Guides to Biblical Scholarship,* Philadelphia 1975, bietet eine knappe Beschreibung dieser Methode.

[6] Vgl. David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics,* Louisville 2004, 99-118.

[7] Zwei Sammlungen, in denen diese Ansätze beschrieben werden, sind: Susanne Scholz, *Biblical Studies Alternatively: An Introductiory Reader,* Upper Saddle River 2003 und Daniel Patte u.a., *Global Bible Commentary,* Nashville 2004.

[8] Das ist eine der Gefahren, die benannt werden in L. William Countryman, *Interpreting the Truth: Changing the Paradigm of Biblical Studies,* Harrisburg 2003, 1.

[9] Susan E. Gillingham, *One Bible, Many Voices: Different Approaches to Biblical Studies,* London 1998, 27-45.

[10] Ein Beispiel für die Vielfalt der methodischen Ansätze, die entstanden sind, findet sich in Steven L. McKenzie/Stephen R. Haynes (Hg.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application,* Louisville 1999.

[11] Vgl. z.B. Vernon K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation,* Valley Forge 1996.

[12] Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, aaO.

[13] Ebd., 91.

[14] Ebd., 23.

[15] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Interpretation*, Minneapolis 1990; Daniel Patte, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville 1995; und Elna Mouton, *Reading a New Testament Document Ethically*, Atlanta 2002.

[16] Das zeigt sich an neueren Ergänzungen zum Jahresprogramm der Gesellschaft für Biblische Literatur, z.B. „Die Bibel als Unterrichtsthema in ethnisch und kulturell gemischten Klassen", „Lateinamerikanische Zugänge zur Bibel", „Kontextuelle Bibelinterpretation", „Ökologische Hermeneutik" und „Theologische Hermeneutik für christliche Bibelgruppen".

[17] Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2004.

[18] Ebd., 141-143, bietet eine Zusammenfassung der sechs genannten Modelle. Eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Modelle findet sich im ganzen Buch.

[19] Einige dieser Ansätze werden in zwei Kommentaren vorgestellt, die im Bereich der feministischen Exegese mit dem *Global Bible Commentary* verglichen werden können, und zwar in Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville 1992 sowie in Elisabeth Schüssler-Fiorenza u.a. (Hg.), *Searching the Scriptures*, Volume 2 - A Feminist Commentary, New York 1994.

[20] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005, 8.

[21] Ebd., 32. Ebd., 279 findet sich ein Diagramm des Tanzes der Interpretation, den Schüssler Fiorenza vorschlägt.

[22] Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville 1999, 164-167, liefert einige Kriterien für die Überprüfung von Interpretationen in einem Kontext von Multiplikation und Differenzierung von methodologischen Ansätzen und hermeneutischen Perspektiven.

[23] Daniel Patte u.a., *The Gospel of Matthew: A Contextual Intruduction for Group Study*, Nashville 2003, 14.

[24] Patte, *Introduction*, in: Global Bible Commentary, aaO., xxix-xxxii.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Theologische Ethik ohne Theologie?

Zur Beurteilung theologisch-ethischer Reflexion moralischer Herausforderungen des Pluralismus im Hinblick auf ihren Bezug zur Theologie

Christoph Baumgartner

Die katholische Moraltheologie bzw. theologische Ethik hat sich seit ihren Anfängen als eigenständige Disziplin am Ende des 16. Jahrhunderts in einer Weise entwickelt, die dazu geführt hat, dass sie sich in ihrer gegenwärtigen Form von ihrem Ursprung deutlich unterscheidet. Während ihr Beginn im Kontext der Beichtpraxis und der darauf bezogenen Erörterung von konkreten „Gewissensfällen" liegt[1], kann sie heute als eine theologische Disziplin beschrieben werden, die das gute und richtige Handeln aller Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen vom Welt- und Menschenverständnis des christlichen Glaubens her reflektiert. Explizit religiöse Handlungen wie die Beichte stehen dabei nicht mehr im Mittelpunkt des Interesses, sondern fallen eher in den Bereich anderer theologischer Disziplinen wie zum Beispiel der Pastoraltheologie oder der Religionspädagogik. Dieser Veränderungsprozess innerhalb der Moraltheologie bzw. theologischen Ethik lässt sich auch im Hinblick auf die Forschungsmethode beobachten. Der wissenschaftliche Charakter der Theologie insgesamt und die damit verbundenen Ansprüche erfordern im Fall der heutigen theologischen Ethik eine interdisziplinäre Methodik. Die gilt vor allem für die Analyse und Beurteilung konkreter moralischer Probleme, also in der „Speziellen Moral" bzw. der sogenannten „Angewandten Ethik", wo die Ergebnisse der Human- und Sozialwissenschaften ebenso rezipiert werden wie die der Naturwissenschaften und der Medizin. Diese Herangehensweise ist, wie noch deutlich werden wird, erforderlich, um die moralischen Herausforderungen angemessen reflektieren zu können, die mit dem weltanschaulichen Pluralismus moderner Lebenswelten, aber auch mit modernen Technologien verbunden sind.

Ein Resultat der Entwicklung des Faches ist eine Tendenz zur Veränderung der Bezeichnung der theologischen Teildisziplin, innerhalb derer die Reflexion des guten und richtigen Handelns erfolgt. Hier ist der Begriff der theologischen Ethik neben den der Moraltheologie getreten. Dies spiegelt eine „Tendenz zur institutionellen Verselbständigung"[2] der Ethik innerhalb des theologischen Fächerkanons wider, die jedoch kein Spezifikum dieser Disziplin ist. Die beschriebene Entwicklung der Moraltheologie bzw. theologischen Ethik muss vielmehr im größeren Zusammenhang der zunehmenden Spezialisierung der verschiedenen

Wissenschaften im Allgemeinen und der Theologie im Besonderen sowie der damit einhergehenden Ausdifferenzierung in verschiedene Teildisziplinen gesehen werden.

Da sich die verschiedenen Teildisziplinen der Theologie nicht nur hinsichtlich der jeweils verwendeten Methoden, sondern auch bezüglich ihrer Fragestellungen und Forschungsgegenstände deutlich unterscheiden, wird die Spezialisierung und Ausdifferenzierung innerhalb der Theologie bisweilen als Gefährdung der Einheit der Theologie betrachtet. Ein weiterer Aspekt, der hiervon zu unterscheiden, nicht jedoch zu trennen ist, ist die Frage, ob die genannte Tendenz zur Spezialisierung und „Verselbständigung" verschiedener Teildisziplinen innerhalb der Theologie im Falle der Ethik zugleich eine Tendenz der „Ent-Theologisierung" darstellt. Hat der Weg, den die Moraltheologie seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hin zur theologischen Ethik zurückgelegt hat, diese Disziplin aus der Theologie herausgeführt? Die entsprechende These, dass die innere Tendenz der Theologie, sich in verschiedene theologische Teildisziplinen auszudifferenzieren, im Falle der Ethik zugleich eine Tendenz der Ent-Theologisierung darstellt, wird im Folgenden als „Ent-Theologisierungsthese" bezeichnet. Betrachtet man diese These näher, so wird deutlich, dass sie verschiedene Aspekte aufweist, die für ihre Diskussion und Beurteilung von Bedeutung sind. So ist etwa von „der Theologie" die Rede, ohne dass näher bestimmt wird, wie dieser Begriff genau zu verstehen ist. Die Rede von einer inneren Tendenz der Theologie, sich in verschiedene theologische Subdisziplinen auszudifferenzieren, legt allerdings nahe, dass Theologie als wissenschaftliche Disziplin gemeint ist. Eine Näherbestimmung des Theologiekonzepts ist jedoch dennoch erforderlich, um beurteilen zu können, ob die in der These behauptete Ent-Theologisierung der Ethik in der Theologie tatsächlich zu beobachten ist. Darüber hinaus lässt die Formulierung der These offen, wie ein eventueller Prozess der Ent-Theologisierung zu bewerten wäre, und ob er in evaluativer Hinsicht überhaupt relevant wäre.

Die genannten Aspekte werden im Folgenden in unterschiedlicher Weise zur Sprache kommen, wobei das erkenntnisleitende Interesse vorrangig auf den Aspekt der möglichen Ent-Theologisierung der theologischen Ethik gerichtet ist. Ich werde dabei in drei Schritten vorgehen: Zunächst wird ein bestimmter Theologiebegriff vorgestellt, der den Hintergrund für die im dritten Schritt durchgeführte Diskussion und Beurteilung der oben formulierten These bildet. Zwischen die Vorstellung des Theologiebegriffs und die Diskussion der Ent-Theologisierungsthese werden einige kurze Bemerkungen zu einem bestimmten Modell von Ethik eingefügt, die die moralischen Herausforderungen moderner pluralistischer Gesellschaften methodisch angemessen zu reflektieren versuchen.

Welche Theologie?[3]

Der Begriff der Theologie kann sehr unterschiedlich bestimmt werden. Der ursprüngliche Wortsinn bedeutet schlicht „Sprechen von Gott". Hiermit sind sehr

verschiedene Sprachformen umfasst, die erzählende oder verkündende Rede von Gott ebenso wie die wissenschaftliche Reflexion auf Gott. Die Situation stellt sich auch dann nicht eindeutig dar, wenn man den Theologiebegriff auf die Bezeichnung der wissenschaftlichen Disziplin Theologie begrenzt. Die wissenschaftliche Disziplin Theologie tritt derzeit weltweit in derart vielen und unterschiedlichen Formen auf, dass es von vornherein unmöglich zu sein scheint, ein allgemein gültiges Verständnis von Theologie zu definieren, das hinreichend konkret ist, um die oben formulierte These erörtern und beurteilen zu können. Eine sehr allgemeine Beschreibung gibt beispielsweise David Ford: „Theology [...] is thinking about questions raised by and about the religions."[4] Nur unwesentlich konkreter schreibt Peter Eicher im Vorwort der Neuauflage des Neuen Handbuchs theologischer Grundbegriffe, die „klassische Aufgabe der Theologie" sei es, „die gelebte Religion wissenschaftlich zu verstehen und auf ihren pragmatischen Beitrag zur aktuellen Lebenswelt hin kritisch zu prüfen."[5]

Im Hinblick auf die Frage, welche Konzeption von Theologie bei der Erörterung der Ent-Theologisierungsthese zugrunde gelegt werden soll, ist es sinnvoll, ein Modell zu wählen, das zum einen eine gewisse Repräsentanz zumindest für größere Teile der internationalen Theologie beanspruchen kann und das zum anderen inhaltlich so formuliert ist, dass es für die Diskussion der Fragestellung dieses Artikels in dem Sinn „fruchtbar" ist, dass mit ihm eine echte Herausforderung verbunden ist und die Beurteilung der Ent-Theologisierungsthese nicht von vornherein entschieden ist.[6] Beide Bedingungen werden vom Modell der *Theologie als Glaubenswissenschaft* erfüllt. Dieses Modell lässt sich folgendermaßen charakterisieren.[7]

Gegenstand dieser Form von Theologie ist formell Gott bzw. Welt und Mensch im Hinblick auf Gott und seine Geschichte mit den Menschen. Ebenso Gegenstand theologischer Forschung ist der (christliche) Glaube. Der Glaube ist hier jedoch nicht nur Objekt wissenschaftlicher Reflexion, sondern zugleich deren Fundament. Theologie als Glaubenswissenschaft wird gewissermaßen aus dem (christlichen) Glauben heraus und an diesem ansetzend vollzogen und zielt auf ein vernünftiges Verständnis und durchaus auch auf eine kritische Reflexion des Glaubens. „Sie hat somit den christlichen Glauben in subjektiver und objektiver Hinsicht als Voraussetzung, Fundament, Gegenstand und Ziel. Sie ist deshalb zugleich Partizipant und theoretischer Begleiter des Glaubens."[8] Als Wissen-

Der Autor

Dr. Christoph Baumgartner, geboren 1969, Studium der Katholischen Theologie und der Chemie. 1998–2000 Promotionsstipendiat der Deutschen Bundesstiftung Umwelt, 2003 Promotion am Fachbereich Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. 2001–2004 wissenschaftlicher Koordinator am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Seit 2004 Universitätsdozent für Ethik an der Fakultät für Geisteswissenschaften, Department für Theologie der Universität Utrecht, Niederlande. Publikationen u.a. zu fundamentalethischen Fragen, zum Motivationsproblem der Ethik (am Beispiel des Umwelthandelns) sowie zu ethischen Aspekten der Biopatentierung und der Nanotechnologie. Anschrift: Utrecht University, Faculty of Theology, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht, Niederlande. E-Mail: c.baumgartner@theo.uu.nl.

schaft ist die Theologie diesem Verständnis zufolge entsprechenden (Rationalitäts-)Standards verpflichtet, so zum Beispiel dem Streben nach intersubjektiv und rational nachvollziehbarer Erkenntnis sowie den Regeln des argumentativen wissenschaftlichen Diskurses. Theologie erkennt dabei die Geschichtlichkeit des Wissenschaftsbegriffs und die damit verbundenen Veränderungen in der Wissenschaftspraxis an, woraus sich ein „Gebot der Zeitgemäßheit der Wissenschaftsverfassung der Theologie" ergibt.[9]

Ethik als theologische Disziplin angesichts der Herausforderung des Pluralismus[10]

Ethik ist allgemein die wissenschaftliche Reflexion des menschlichen Handelns, der moralischen Normen, Einstellungen und Haltungen sowie der gesellschaftlichen Institutionen unter der Perspektive des Guten und Richtigen.[11] Im Falle der theologischen Ethik erfolgt diese Reflexion auf das gute und richtige Handeln vom Welt- und Menschenbild des christlichen Glaubens her und damit im „christlichen Sinnhorizont".[12]

Diese relativ allgemeine Definition ist offen für sehr verschiedene Formen von Ethik, und in der Tat kann man ebenso wenig von „der theologischen Ethik" sprechen, wie dies bei „der Theologie" sinnvoll und möglich ist. Für einige ethische Entwürfe, die im Kontext der Theologie bedeutsam sind, ist die Ent-Theologisierungsthese deutlich zurückzuweisen. Dies lässt sich beispielsweise von Konzeptionen sagen, die im Kontext der Theologie der Befreiung und unter Rekurs auf Emmanuel Levinas entwickelt wurden. Hier wird in der Regel *explizit* an Glaubensüberzeugungen oder religiöse Erfahrungen angeknüpft. Eine Analyse von neueren repräsentativen Handbüchern der theologischen Ethik zeigt ebenfalls, dass von einer Ent-Theologisierung der Ethik in der Theologie allgemein keineswegs die Rede sein kann. Im internationalen Raum ist hier etwa das von Gilbert Meilaender und William Werpehowski 2005 herausgegebene *Oxford Handbook of Theological Ethics* zu nennen, das eine *explizit* theologische Struktur aufweist.

Weniger eindeutig stellt sich die Situation bei solchen Modellen theologischer Ethik dar, die die Reflexion des guten und richtigen menschlichen Handelns methodisch unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus zu vollziehen versuchen, wie sie für zahlreiche freiheitliche und liberale Gesellschaften kennzeichnend sind. Mit diesem „Faktum des Pluralismus" (John Rawls) ist eine Vielfalt von verschiedenen und teilweise miteinander konfligierenden Lebensformen verbunden. Ein Versuch, zur Lösung der daraus resultierenden Probleme beizutragen, ist die Unterscheidung zwischen Fragen des guten Lebens und Fragen der Gerechtigkeit bzw. zwischen der strebensethischen und der sollensethischen Perspektive.[13] Die konkrete Verhältnisbestimmung zwischen dem Guten und dem Gerechten bzw. Richtigen ist seit Jahren Gegenstand kontroverser Debatten. Die im Folgenden skizzierte und den weiteren Überlegungen zugrunde

liegende Position folgt im Wesentlichen einer „liberalen" Lesart, da sich die mit der Ent-Theologisierungsthese verbundenen Fragen angesichts dieser Position mit besonderer Schärfe stellen.

Im Mittelpunkt der Strebensethik steht die Frage nach dem guten und gelingenden Leben. Strebensethische (evaluative) Aussagen sind von bestimmten Konzeptionen des Guten abhängig und haben dementsprechend den Charakter von Ratschlägen bzw. Empfehlungen. Daraus, dass die von verschiedenen Individuen und Gruppierungen als jeweils für sich gute Lebensformen nicht als *für alle* gleichermaßen erstrebenswert gelten müssen bzw. als solche gerechtfertigt werden können, ergibt sich die Notwendigkeit der von der Strebensethik unterschiedenen und dieser gegenüber vorrangigen Perspektive des Gerechten bzw. Richtigen. Diese ist Gegenstand der Sollensethik. Sollensethische Urteile - moralische Normen im engeren Sinne - sind strikt normativ, und sie erheben im Unterschied zu den evaluativen Aussagen der Strebensethik einen universalen und kategorischen Geltungsanspruch. Dementsprechend ist jede handelnde Person verpflichtet, sollensethischen Normen den Vorrang einzuräumen. Gegenüber dem Guten der Strebensethik ist das moralisch Richtige der Sollensethik also systematisch prioritär.

Wie die philosophische so ist auch die theologische Ethik an der Formulierung und Rechtfertigung von Kriterien des Guten und Richtigen interessiert. Anders als philosophische Ethik reflektiert theologische Ethik menschliches Handeln jedoch im christlichen Sinnhorizont bzw. vom Welt- und Menschenverständnis des Christentums her. Dabei ist die für das Christentum maßgebliche Überzeugung vorausgesetzt, dass dem im Glauben Erkannten eine spezifische Handlungsrelevanz für alle Menschen zukommt - eine Überzeugung, die in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und seinem Ruf zur praktischen Umkehr deutlich zum Ausdruck kommt. Die konkrete Funktion des christlichen Sinnhorizonts ist jedoch in einem Modell, das dem oben skizzierten Programm folgt, nicht von vornherein deutlich. Im Bereich der Strebensethik ist ein methodisch direkter Bezug auf bestimmte Elemente des christlichen Glaubens durchaus möglich. Hier könnten Modelle des guten Lebens beispielsweise an der Nachfolge Jesu orientiert werden.

Im Kontext der Sollensethik muss zwischen dem Entdeckungszusammenhang und dem Begründungszusammenhang unterschieden werden.[14] Im Bereich der Entdeckung und Erschließung von Einsichten, die für das Gerechte von Bedeutung sind, kann das christliche Welt- und Menschenverständnis durchaus eine besondere Funktion haben. Der christliche Sinnhorizont kann dabei beispielsweise eine kritische Perspektive bereitstellen, in der die jeweils dominierende Moral kritisch hinterfragt und der Blick über das „ethische Minimum" hinausgelenkt wird, und wo nach dem Ort von Moral im Ganzen des menschlichen Lebens gefragt wird. Alfons Auer bezeichnet dies als den „integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt des christlichen Sinnhorizonts" für den Prozess der Findung moralischer Normen.[15]

Mit dem Anspruch des Christentums, eine Botschaft für alle Menschen zu enthal-

ten, ist verbunden, dass die im Licht des christlichen Welt- und Menschenbildes *entdeckten* Einsichten keine „religiöse Sondermoral" darstellen. Auch ist im Rahmen der *Begründung* sollensethischer Prinzipien und Normen ein unmittelbarer Rekurs auf Glaubensüberzeugungen nicht möglich. Hier sind moralische Normen zu rechtfertigen, die für alle Adressaten in gleicher Weise gültig und verpflichtend sind - und damit auch für Anhänger verschiedener religiöser und nichtreligiöser Weltanschauungen. Denn eine wichtige Funktion derartiger Normen besteht gerade darin, ein friedliches und gerechtes Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen, deren Weltanschauungen und Konzeptionen vom guten Leben sich voneinander unterscheiden und miteinander in Konflikt stehen. Mit sollensethischen Normen sind daher bestimmte Anforderungen verbunden, zu denen Autonomie bzw. Begründbarkeit über die Grenzen bestimmter Gruppen wie zum Beispiel Glaubensgemeinschaften hinaus gehören. Da unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus gerade nicht davon ausgegangen werden kann, dass religiöse Überzeugungen von allen Adressaten sollensethischer Normen geteilt werden, kann ihnen im Begründungsdiskurs keine tragende Funktion zukommen. Eine theologische Ethik, die dem oben skizzierten Modell folgt, argumentiert daher in diesem Bereich so, dass ihre allgemeine Überzeugungskraft nicht von Offenbarungswahrheiten oder anderen (exklusiv) religiösen bzw. theologischen Überzeugungen abhängig ist.[16]

Theologische Ethik – ent-theologisiert?

Nimmt man den im vorherigen Abschnitt grob skizzierten Ansatz einer theologischen Ethik, die den Herausforderungen des Pluralismus auf die beschriebene Weise gerecht zu werden versucht, als Ausgangspunkt für die Beurteilung der Ent-Theologisierungsthese, so scheint diese These zunächst eine gewisse Plausibilität aufzuweisen. Wenn die theologische Ethik in einem Kernbereich der Ethik, nämlich der Formulierung und Rechtfertigung sollensethischer Prinzipien und Normen, im Grunde ununterscheidbar[17] zu sein scheint von der philosophischen Ethik, kann dann nicht zu Recht von einer Ent-Theologisierung der Ethik gesprochen werden? Während der christliche Glaube im Modell der Theologie als Glaubenswissenschaft nicht nur Voraussetzung, sondern auch Gegenstand und Ziel der Theologie ist, scheint er in einer theologischen Ethik, die dem oben skizzierten „liberalen" Paradigma folgt, keine wesentliche Rolle mehr zu spielen. Josef Schuster beschreibt das Problem, das mit einer derartigen Interpretation verbunden zu sein scheint, indem er darauf hinweist, dass das oben beschriebene „Angebot der zeitgenössischen Philosophie und Ethik" zwar einerseits eine Erfolg versprechende Auseinandersetzung mit dem Problem des Pluralismus ermöglichen könnte, anderseits jedoch

„für die Moraltheologie die Gefahr in sich [birgt], in den privaten Bereich einer weltanschaulich gebundenen Reflexionsform abgedrängt und so zur Verwalterin

eines Gruppenethos zu werden, das allenfalls für Christen Bedeutung hat, sich aber nicht mehr an ‚alle Menschen guten Willens' richtet. Will sie sich dagegen als reine Theorie der Gerechtigkeit konstituieren, droht sie ihr eigenes Proprium zu verlieren: den Bezug zum christlichen Glauben und dessen Mitte Jesus Christus. "[18]

Eine derartige Lesart des oben beschriebenen Ansatzes einer theologischen Ethik und eine daraus möglicherweise resultierende Zustimmung zur Ent-Theologisierungsthese verkennt meines Erachtens jedoch wesentliche Aspekte einer theologischen Ethik, die dem Programm einer Unterscheidung zwischen dem Guten (der Strebensethik) und dem Gerechten (der Sollensethik) und den sich daraus ergebenden methodischen Konsequenzen folgt. Ich werde dies im Folgenden kurz erläutern. Zunächst sei jedoch noch einmal darauf hingewiesen, dass die folgende Erörterung allein im Hinblick auf ein bestimmtes Modell theologischer Ethik erfolgt, angesichts dessen die Ent-Theologisierungsthese eine gewisse anfängliche Plausibilität zu haben scheint. Dies trifft wie bereits gesagt für andere Konzeptionen theologischer Ethik nicht in gleicher Weise zu, darunter auch solche, in denen das Verhältnis zwischen dem Guten und dem Gerechten anders konzipiert wird als dies oben beschrieben wurde.[19]
Die (hier unterstellte) anfängliche Plausibilität der Ent-Theologisierungsthese im Hinblick auf eine bestimmte Form theologischer Ethik hängt damit zusammen, dass die Formulierung und Begründung sollensethischer Prinzipien und Normen bei dieser Form von Ethik methodisch so konzipiert ist, dass dabei weder Gott noch der christliche Glaube explizit zur Sprache kommen. Dies scheint auf den ersten Blick kaum mit dem oben beschriebenen Modell der Theologie als Glaubenswissenschaft in Einklang zu bringen zu sein. Der beschriebene Verzicht auf einen Rekurs auf explizit religiöse Überzeugungen bei der Begründung sollensethischer Prinzipien und Normen ist jedoch nicht als „Ent-Theologisierung" zu verstehen, sondern als eine bestimmte Methode, die es der theologischen Ethik gerade erst ermöglicht, als solche einen Beitrag zur Lösung der in freiheitlich-liberalen und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften aufgeworfenen moralischen Probleme zu leisten. Wie bereits gesagt, beansprucht der christliche Glaube, eine handlungsrelevante Botschaft für alle Menschen zu beinhalten. Eine Aufgabe der theologischen Ethik als Teildisziplin der Wissenschaft Theologie besteht darin, die praktischen Implikationen des christlichen Welt- und Menschenbildes im wissenschaftlichen Diskurs zu entfalten. Dabei sieht sich die theologische Ethik gemäß dem Konzept der Theologie als Glaubenswissenschaft den in der jeweiligen geschichtlichen Situation einschlägigen Wissenschaftsstandards verpflichtet. Mit dem „Gebot der Zeitgemäßheit der Wissenschaftsverfassung der Theologie" (Max Seckler) ist auch ein Gebot einer Methodik verbunden, die dem jeweiligen Forschungsgegenstand und dem jeweiligen Stand des wissenschaftlichen Diskurses gerecht wird. Ebenso wie die Exegese im 21. Jahrhundert *notwendigerweise* andere Methoden als die scholastische Exegese gebraucht[20], um ihrem Forschungsgegenstand gerecht zu werden (darunter auch nicht zuletzt solche, die ihren Ursprung nicht in der Theologie haben), muss auch die theologi-

sche Ethik methodisch so vorgehen, dass von ihr ein relevanter Beitrag zur wissenschaftlichen Analyse und Beurteilung der gegenwärtigen moralischen Herausforderungen erwartet werden kann. Im Falle der sollensethischen Dimension der Ethik spiegelt sich dies in einer „Sprache" wider, die nicht explizit und noch weniger exklusiv theologisch ist. Dies stellt jedoch keine „Ent-Theologisierung" dar, sondern erfolgt vielmehr gerade um der „Sache der Christentums" willen und entspricht in diesem Sinne dem Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft.

Dass die Theologie insgesamt unter dem Einfluss der Entwicklung (und in gewisser Hinsicht auch der Pluralisierung) des Wissenschaftsbegriffs und durch den Dialog mit anderen Disziplinen ihre fachliche Identität und ihr Selbstverständnis beständig weiterentwickelt hat, ist unbestritten.[21] An diesem Prozess ist auch die theologische Ethik beteiligt. Da der Gegenstand der theologischen Ethik das menschliche Handeln ist und die Kontexte menschlichen Handelns einer zunehmenden Pluralisierung unterliegen, mag das Formalobjekt der Theologie als Glaubenswissenschaft (Gott bzw. Welt und Mensch im Hinblick auf Gott und seine Geschichte mit den Menschen) in bestimmten Diskursen, an denen sich die theologische Ethik beteiligt, bisweilen tatsächlich nicht auf den ersten Blick als solche erkannt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Ethik in einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Theologie „ent-theologisiert" wird. Das Sich-Einlassen auf die methodischen Herausforderungen, die die gegenwärtigen Fragestellungen an den ethischen Diskurs stellen, ist vielmehr eine notwendige Bedingung dafür, dass die Theologie überhaupt einen Beitrag zur Reflexion und Beurteilung moralischer Probleme der Gegenwart leisten kann. In diesem Sinn kann theologische Ethik eine theologische Disziplin sein und bleiben, ohne dass (in bestimmten Diskursen) Gott oder der christliche Glaube von der Theologin bzw. dem Theologen dabei *explizit* zur Sprache gebracht werden. Bei der Formulierung und Begründung moralischer Prinzipien und Normen, die beanspruchen, universal und kategorisch gültig zu sein (Sollensethik), ist dies sogar methodisch angemessen.

Abschließend sei auf Entwicklungen innerhalb der politischen Philosophie hingewiesen, die andeuten, dass theologische Ethik im Bereich der Sollensethik einen zwar begrenzten, aber doch eigenen Beitrag liefern kann. Autoren wie John Rawls und Jürgen Habermas haben in ihren Veröffentlichungen darauf hingewiesen, dass die praktische Akzeptanz allgemein verbindlicher moralischer Prinzipien und Normen auf ihre Anschlussfähigkeit an die weltanschaulichen Grundüberzeugungen der Bürgerinnen und Bürger angewiesen ist. Rawls formuliert dies in seinem Konzept von „wide public reason"[22], während Habermas (Rawls rezipierend) im Zusammenhang mit religiöser Toleranz davon spricht, dass die großen Religionen sich die normativen Fundamente des liberalen Staates im Rahmen ihrer eigenen Prämissen aneignen und die allgemein verbindliche Moral so in die jeweiligen Glaubensüberzeugungen „einbetten" müssen. Demgemäß wäre gewissermaßen von einem zweistufigen Rechtfertigungs- bzw. Plausibilisierungsprozess zu sprechen: In einem ersten Schritt sind allgemein verbindliche morali-

sche Normen mit Hilfe von Argumenten zu rechtfertigen, die für jeden Beteiligten unabhängig von seiner Glaubensüberzeugung überzeugend sind. Im Anschluss daran wird die praktische Loyalität zu den moralischen Normen durch ihre Einbettung in die jeweiligen Weltanschauungen der Adressaten zu sichern versucht. Während die erste Begründungsleistung von einer Ethik geleistet werden muss, die sich der philosophischen Argumentationsmethode bedient, muss beim zweiten Schritt explizit auf konkrete Glaubensüberzeugungen rekurriert werden. Dabei weist Habermas unmissverständlich darauf hin, dass (im Hinblick auf allgemeingültige Normen) auch beim zweiten Schritt dem Richtigen gegenüber dem Guten im oben beschriebenen Sinn der Vorrang einzuräumen ist:

„In many cases this [developing the normative principles of the secular order from within the view of a respective religious tradition and community] makes it necessary to revise attitudes and prescriptions that (as with the dogmatic prejudice against homosexuality for example) claim support from a long-standing tradition of interpretations of holy scriptures." [23]

In diesem Sinn könnte von einer „religionskritischen" Aufgabe gesprochen werden, die der theologischen Ethik „ad intra", also im Hinblick auf die eigene Glaubensgemeinschaft und deren Glaubensgut zuzukommen scheint. Diese Aufgabe würde die von Alfons Auer formulierte allgemein-moralkritische Funktion der theologischen Ethik ergänzen. An dieser Stelle erweist sich ein erneuter Blick auf das Modell der Theologie als Glaubenswissenschaft als instruktiv. Beide Kritikrichtungen, die *nach innen* gegenüber dem konkreten Glauben der eigenen Glaubensgemeinschaft, aber auch der Theologie selbst wie auch die *nach außen* gegenüber der „Welt" durchaus auch im Sinne konkreter gesellschaftlicher Institutionen werden von Max Seckler als wesentliche Aufgabenfelder der Theologie genannt.[24] Vor diesem Hintergrund scheint sich möglicherweise sogar anzudeuten, dass das ernsthafte Sich-Einlassen auf Herausforderungen, die mit dem weltanschaulichen Pluralismus verbunden sind, die Ethik nicht etwa aus der Theologie herausführt, sondern gewissermaßen zu einer Stärkung der Identität der Theologie führen könnte.

[1] Vgl. dazu Johann Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

[2] Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: A. Hertz u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. 1, Freiburg i. Br. 1993, 281-296, hier 282.

[3] Zum Folgenden vergleiche Walter Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1988, 242-277 sowie vor allem Max Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Kern/Pottmeyer/Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, aaO., 179-241.

[4] David Ford, *Theology. A Very Short Introduction*, Oxford/New York, 1999, 3.

[5] Peter Eicher, *Vorwort*, in: ders. (Hg.), Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 2005, 7-15.

[6] Etwa durch ein sehr breites Verständnis von Theologie, das die Analyse von im weiteren

Sinne „religiösen" kulturellen Äußerungen umfasst. Eine Bestätigung der Ent-Theologisierungsthese vor dem Hintergrund eines derartigen Theologieverständnisses wäre von vornherein kaum zu erwarten.

[7] Vgl. dazu Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, aaO.

[8] Vgl. ebd., 196.

[9] Ebd., 201. Ein weiteres wesentliches Merkmal der Theologie als Glaubenswissenschaft ist Seckler zufolge deren Kirchlichkeit. Im Hinblick darauf könnte die Ent-Theologisierungsthese als These einer „Ent-Kirchlichung" verstanden werden. Auf diese Frage und die damit zusammenhängende Verhältnisbestimmung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Autorität kann an dieser Stelle jedoch nicht eingegangen werden.

[10] Zum Folgenden vgl. v.a. Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002; Hille Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*, Tübingen 1999; Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1992; Christof Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002; Dietmar Mieth, *Ethik. A. Aus katholischer Sicht*, in: Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 1, aaO., 282-293.

[11] Vgl. Mieth, *Ethik*, aaO., hier 282.

[12] Vgl. dazu Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf [2]1984.

[13] Zur Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Richtigen in der Ethik vgl. grundlegend Krämer, *Integrative Ethik*, aaO.; John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, Vorlesung V. Aus theologischer Perspektive widmen sich dieser Unterscheidung u.a. Hille Haker, *Moralische Identität*, aaO. und Elke Mack, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002.

[14] Zur Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang vgl. Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung* II., Freiburg (Schweiz) 1998.

[15] Auer, *Autonome Moral*, aaO., 185ff. Der christliche Sinnhorizont wirkt sich nicht nur auf die Erschließung moralisch relevanter Einsichten aus, sondern auch auf die Motivation zu moralischem Handeln. Vgl. dazu Auer, ebd., 177ff sowie Christoph Baumgartner, *Umweltethik - Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems*, Paderborn 2005.

[16] Dies bedeutet freilich nicht, dass die im Begründungsdiskurs vorgebrachten Argumente gänzlich „isoliert" von religiösen Überzeugungen sind. Diese behalten vielmehr ihren jeweiligen konkreten Kontext in den Überzeugungen der am Diskurs Beteiligten. Vgl. dazu die Studie von Mandry, *Ethische Identität*, aaO.

[17] Die These der „Unterscheidung durch Ununterschiedenheit" wurde im Kontext der theologischen Ethik von Dietmar Mieth formuliert. Mieth bezieht sich dabei vor allem auf das Theologoumenon der Inkarnation und auf Arbeiten Meister Eckharts. Vgl. dazu u.a. Dietmar Mieth, *Autonomie der Ethik - Neutralität des Evangeliums?*, in: CONCILIUM 18 (1982), 320-327, hier v.a. 325ff.

[18] Josef Schuster, *Fragen des guten Lebens und Fragen der Gerechtigkeit. Anmerkungen zu einer Unterscheidung und deren Konsequenzen*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005), 116-128, hier 118.

[19] Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass theologisch-ethische Modelle meist deutlich weniger liberalistisch angelegt sind als das oben um der Diskussion der Ent-Theologisierungsthese willen „scharf konturiert" skizzierte Modell. Strebensethik und Sollensethik werden in der theologisch-ethischen Diskussion in der Regel nicht strikt voneinander getrennt, sondern vielmehr aufeinander bezogen. Unter der oben genannten Literatur sind hier beispielsweise die Arbeiten von Hille Haker und Christof Mandry zu nennen.

[20] Vgl. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, aaO., 201.

[21] Vgl. dazu Anne Fortin-Melkevik, *Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken*, in: CONCILIUM 30 (1994), 546-553.

[22] Vgl. John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: The University of Chicago Law Review 564 (1997), 765-807.

[23] Jürgen Habermas, *Religious Tolerance - the Pacemaker for Cultural Rights*, in: Philosophy 79 (2004), 5-18, hier 13.

[24] Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, aaO., 237ff. Auch die von Habermas formulierte Forderung, dass bestimmte moralisch relevante Einstellungen und Vorschriften einer Religion gegebenenfalls im Licht moralischer Einsichten überprüft bzw. revidiert werden müssen, lässt sich im Rahmen von Secklers Verständnis von Theologie als Glaubenswissenschaft und der darin vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung verteidigen: „Der Grundsatz, dass Vernunft und Offenbarung sich letztlich nicht widersprechen können, gilt nach beiden Richtungen. Er fordert in Konfliktfällen zur Überprüfung unseres Vernunftwissens und unseres Offenbarungsglaubens, die beide geschichtlicher und kontingenter Art sind, heraus." (Ebd., 195.) Dabei ist freilich anzumerken, dass das von Habermas genannte Beispiel von bestimmten Einstellungen gegenüber Homosexualität nicht als Teil des Offenbarungsglaubens betrachtet werden dürfte.

Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben?

Willem Frijhoff

Nutzen und Notwendigkeit der Geschichtsschreibung

Als die Kirche, welcher Konfession auch immer, noch das Monopol auf die gesellschaftliche Einbettung des Gottesglaubens hatte, war Gott als selbstverständlich dazugehörend in aller Kirchengeschichte anwesend. Gottes Einzigkeit strahlte aus auf die Gewissheit, dass nur *eine* Kirchengeschichte möglich sei, nämlich diejenige, die letzten Endes - trotz aller menschlichen Fehler und Irrtümer, trotz aller Arten von Abfall, Ketzerei oder Machtmissbrauch - die Erfolgsgeschichte der einen wahren Kirche erzählte. Ob katholisch oder protestantisch, die Kirche sah die grundlegende Berechtigung ihrer historischen Entwicklung durch die Einheit von Thron und Altar, von Nation und Glaubensgemeinschaft, von Staat und Kirche bestätigt. Eine gelungene Gesellschaft war

nicht nur eine christliche Gesellschaft, sondern eine Gesellschaft, in der die institutionelle Kirche als Hüterin des Glaubens und Schiedsrichterin über gut und böse auftrat. Als die Christenheit nach und nach in eine Vielheit von Kirchen, Kirchengemeinschaften, Konfessionen, selbständigen Gruppen, ja unabhängigen Gemeinden zerteilt wurde, tat dies zunächst dem Gefühl gesellschaftlich bestätigter Auserwähltheit und Übereinstimmung mit der offenbarten Wahrheit keinen Abbruch. Solange die kirchliche Gemeinschaft sich darauf berufen konnte, dass Gott ihr sichtbar zur Seite stand, konnte sie sich voller Selbstvertrauen in die von ihr gewünschte Richtung entwickeln, notfalls auch gegen die ganze Welt. Deutliche Beispiele für dieses Denken gibt es noch heute. Denken wir nur an jene die Welt meidenden Gemeinschaften des *Old Order* in den Vereinigten Staaten von Amerika, unter denen die wiedertäuferischen *Amish People* die bei weitem bekanntesten sind.[1] Dasselbe gilt aber auch für den weltbejahenden christlichen Fundamentalismus, der heutzutage die Agenda der Mainstream-Kirchen, ja der Politik des Präsidenten dieses Landes bestimmt. Das „Gott mit uns" ist in der Bestimmung der politischen, sozialen und ethischen Agenda eines Landes selten so bewusst buchstäblich verstanden worden wie im heutigen Nordamerika.

Wie auch immer man darüber denken mag: Diese Feststellung weist jedenfalls hin auf die zentrale Wichtigkeit der Kirchengeschichte als eines *great narrative* über die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft hin zu einer spezifischen kontextgebundenen Identität. Eine solche narrative Darstellung ist *per definitionem* von einer grundlegenden Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft, weil diese sich darin Rechenschaft gibt von ihrer Treue zur Bundesbeziehung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Natur und übernatürlicher Ordnung, zu dieser Bundesbeziehung, die sie als Grund ihrer Existenz betrachtet. Nicht ohne Grund bilden die Basisschriften der monotheistischen Religionen, das Alte und Neue Testament ebenso wie der Koran, selbst eine mehr oder weniger rudimentäre Form von „Kirchengeschichte" oder vielleicht besser: von „Gottesgeschichte". Sie zeigen die Bedeutung und liefern die Erklärung für die Geschehnisse und Entwicklungen, die Vorschriften und Werte, kurzum für die Formen, Ergebnisse und Richtlinien des historischen Handelns (der *agency*) der Urgruppe von Gläubigen, indem sie diese eichen anhand der maßgebenden Intervention Gottes in die Wechselfälle des Weltgeschehens. Diese Gottesgeschichte manifestiert sich tatsächlich als Kirchengeschichte, weil es die Kirche ist, die darüber urteilt, ob Gottes tätige Anwesenheit getreu wiedergegeben wird.

Die Geschichtsdarstellung nimmt also einen zentralen Platz im Selbstbewusstsein der Kirchen ein. Das gilt insbesondere für die Kirchen, die sich - wie so viele protestantische Gemeinschaften - auf einen historischen Moment des Bruchs oder der Stiftung als Kernstück ihrer Glaubwürdigkeit berufen oder die - wie die römisch-katholische Kirche und ihre Varianten - die historische Entwicklung und den Transfer von Lehre und Lebensordnung, also die Tradition, als ein Hauptmerkmal ihrer Authentizität betrachten. Damit machen sie sich aber auch verwundbar durch die Eventualitäten der Geschichtsschreibung, nicht nur durch die Eventualitäten der historischen Entwicklung mit ihrem Auf und Ab (sowohl

mit seinen schlimmen als auch seinen guten Aspekten), sondern vor allem durch die mit der Geschichtsdarstellung selbst als narrativer Strategie oder analytischer Abhandlung verbundenen Eventualitäten.

Kirchengeschichte mit oder ohne Gott?

Kirchengeschichte ist von alters her eine Form von Geschichtsschreibung der Kirchengemeinschaft und über sie, in der Gott selbst eine wechselnd starke und gelegentlich sogar verschwindende Rolle spielt. Der *locus* der Kirchengeschichte ist die Kirche, nicht Gott. Er mag bisweilen der intellektuelle Bezugspunkt des Gruppenbewusstseins der Glaubensgemeinschaft sein, als die aktuelle Quelle von Glaubenserfahrung auftreten oder die Intervention der übernatürlichen Wirklichkeit in die natürliche Ordnung bewerkstelligen. Aber oft ist er nur wenig mehr als ein Lückenbüßer, der die Lücken in der Darstellung der Ursachen für das Wohl und Wehe von Menschen und Welt ausfüllt. Die Paradoxie der Spezialisierung in der Wissenschaft ist nicht so sehr, dass eine Religionsgeschichte ohne Kirche entstünde, sondern dass die Kirchengeschichte oft ohne Gott auskommt, ohne Religion im starken Sinne des Wortes.

Nicht nur Gott und Kirche, auch die nicht kirchengebundenen Dimensionen der Gemeinschaft von Gläubigen und ihres Alltagslebens sind in wechselndem Ausmaß von der Geschichtsdarstellung der Glaubensgemeinschaft betroffen. Kirchen können völlig aufgehen in einer Symbiose mit der Gesellschaft: in einer politischen Symbiose wie während des Mittelalters und des *ançien régime*, oder in einer kulturellen Symbiose wie in den Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts oder im System der in den Niederlanden lange Zeit herrschenden konfessionellen „Versäulung" des gesamten gesellschaftlichen Lebens. In solchen Kontexten wurden kirchliche Werte bestimmend für alle Gesellschaftsbereiche - zumindest so, wie die Kirchen selbst es sahen. Aus nichtkirchlichem Blickwinkel betrachtet sah dies anders aus, nämlich umgekehrt: Die Kirche machte sich die Maßstäbe der gesellschaftlichen Entwick-

Der Autor

Prof. Dr. Willem Frijhoff, geb. 1942, studierte Geschichte und Sozialwissenschaften an der Sorbonne und an der École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS) in Paris. 1971–1981 Forschungsfellow an der EHESS und am Institut National de Recherche Pédagogique (Paris). 1981–1983 lehrte er Sozialgeschichte an der Universität Tilburg. 1983–1987 Professor für Kultur- und Mentalitätsgeschichte an der Erasmus-Universität in Rotterdam. Derzeit Professor für Geschichte der Neuzeit und Dekan der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam. Derzeitige Forschungsgebiete: Vermittlung religiöser Erfahrung und Modelle der Heiligkeit im Europa und im kolonialen Amerika der frühen Neuzeit. Veröffentlichungen zu verschiedenen Themen der Kulturgeschichte und der Bildungsgeschichte, u.a.: Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar (zus. mit J. Sperna Weiland, Leiden 1988); Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twentieth century (zus. mit Marijke Gijswijt-Hofstra, Rotterdam 1991); 1650: Hard-Won Unity, (zus. mit Marijke Spies, Assen/Basingstoke 2004); Embodied Belief: Ten Essays on Religious Culture in Dutch History (Hilversum 2002). Anschrift: Kamer 12A-31 , Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Letteren, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam, Niederlande. E-Mail-Adresse: wtm.frijhoff@let.vu.nl.

lung als ihre eigenen Wertvorstellungen zu eigen. Um die Gesellschaft formen oder reformieren zu können, musste die Kirche sich wohl den Normen, Wertvorstellungen und Bräuchen der Gesellschaft anschließen - so wie Gott selbst, wie die alten Theologen mit ihrer Akkommodationstheorie behaupteten, die Vorstellungswelt der alttestamentlichen Völker gebraucht hatte, um damals seine Botschaft mit einiger Aussicht auf Begreifen und Erfolg diktieren zu können.

Für die letztgenannte Behauptung kann man ebenfalls zahllose Beispiele anführen. Die Art und Weise, wie die christlichen Kirchen sich für die Formgebung ihres Gedankengutes, ihrer Moral und ihrer Rituale nacheinander von den jüdischen Traditionen, dem klassischen Altertum und der keltisch-germanischen Vorstellungs- und Lebenswelt inspirieren ließen, stellt eine innerweltliche Entwicklung dar, in der Gott nur eine abgeleitete Rolle spielt. Auch der Jahrhunderte währende Kampf der Kirchen gegen das, was sie als Aberglauben betrachten, kann auf zweierlei Weise gelesen werden: als ein tapferer Kampf von Gottes Getreuen gegen den verwerflichen Einfluss weltlicher, wenn nicht gar teuflischer Mächte; aber auch als eine von der Kirche selbst vollzogene innerweltliche Revision der Art und Weise, wie sie oder wenigstens bestimmte wichtige Gruppen in ihr zunächst die Welt und ihr magisches Denken umarmt hatten. Denn die Definition von Aberglauben war im Lauf der Jahrhunderte einer raschen Fortentwicklung unterworfen. Immer wieder wurde er neu justiert entsprechend neuen Entwicklungen im Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, in den Vorstellungen von Magie und Teufel, von Himmel und Erde und der sich verändernden Praxis der menschlichen Lebenswelt. In den Jahrzehnten nach 1970 stellte die Debatte über die Volksfrömmigkeit oder die religiöse Volkskultur eine neue Phase dar in der mühevollen Auseinandersetzung der Kirche mit für unerwünscht gehaltenen Formen von Glaubensäußerungen und kulturellen Praktiken, welche die kirchliche Kultur sich dennoch einmal unter Berufung auf die Gemeinschaft mit Gott hatte einverleiben müssen.

Das heidnische Mittelalter, wie Ludo Milis es genannt hat, stellt eine besonders bedeutsame Epoche dar, die auf zwei verschiedene Weisen gelesen werden kann.[2] Einerseits kann man es als eine Zeit sehen, in der die christliche Kirche in Erwartung der Christianisierungsoffensive der Reformation und der katholischen Reform seit dem 16. Jahrhundert (Jean Delumeau, Keith Thomas) immer noch die Sache einer kleinen aufgeklärten (weil echt christianisierten) Minderheit war, die neben (und mental bisweilen sogar ganz fern von) der großen Masse lebte, die noch im Heidentum, seiner polytheistisch gefärbten Vorstellungswelt und seinen magischen Ritualen versunken lebte.[3] Eine solche Geschichtsdarstellung legt aber tatsächlich den Maßstab des Endproduktes an die Geschichte an. Es wird unseren Vorfahren aus früheren Jahrhunderten gleichsam übel genommen, dass sie noch nicht angekommen waren bei der nach christlichen Normen und Werten geformten Gesellschaftsform mit einem hohen Reflexionsniveau, mit einer beschränkten Berufung auf religiöse Riten und mit einem verinnerlichten Glaubensleben, wie dies seit den großen Reformatoren und dem Konzil von Trient zum Maßstab geworden ist. Die Geschichte wird beurteilt und gewöhnlich auch verur-

teilt mit den Augen von heute, in der Begrifflichkeit des Endstandes in dem Augenblick, da der Historiker sein Buch schreibt. Immer dann, wenn eine Gemeinschaft ihre eigene Geschichte schreibt, gibt es eine wirkliche Bedrohung durch einen solchen historischen Finalismus, der entweder von Selbstmitleid oder von Triumphalismus gekennzeichnet ist. Die Kirchen entgehen dem um so weniger, als sie als Institutionen, die einmal aus Idealen entstanden sind, dazu neigen, ihre Ideale auf ihre Urzeit hin zu projizieren und die rückwärtsprojizierten Ideale nachher wieder als Eichpunkte ihrer Entwicklung zu verwenden. Dagegen ist an sich nichts zu sagen, aber in den Augen des heutigen Historikers ist dies keine legitime Form der Geschichtsschreibung mehr.

Diese Feststellung führt uns zu zwei neuen Fragen: Ist Kirchengeschichte ohne Finalismus überhaupt möglich? Kann sie erzählen, ohne zu urteilen? Eigentlich sind diese Fragen wieder eine Funktion der dahinter liegenden Frage: Ist Kirchengeschichte wohl die angemessenste Form der Geschichtsschreibung über die historische Entwicklung der Begegnung zwischen Gott und Welt? Der Begriff Kirchengeschichte kann auf zwei Weisen verwendet werden: Buchstäblich im Sinne einer Geschichte der Kirchengemeinschaft und ihrer Art und Weise des Umgangs mit Gottes Botschaft in der Geschichte. Oder in einem weiteren Sinn als ein Passepartout für alle Formen von Geschichtsschreibung, die etwas mit Gläubigen in ihrer Welt zu tun haben. Im letztgenannten Fall ziehe ich als Historiker den Begriff „Religionsgeschichte" vor; denn in der historischen Glaubens- und Gefühlsbeziehung zwischen Gott und Welt ist die Religion der buchstäblich verstandenen Wortbedeutung nach die Verbindung zwischen Gott und Mensch, universaler als die zeitgebundenen institutionellen Formen, welche die Gemeinschaft von Gläubigen annimmt. Von den Kirchen her gesehen, ist es aber gerade ihre Organisationsform, welche die Glaubensgemeinschaft konstituiert. Auch zu diesem Gesichtspunkt ist etwas zu sagen, denn außerhalb der *traditio*, der Weitergabe durch eine Gemeinschaft, wie immer sie auch geformt sein mag und wie immer sie auch in Worten Gestalt annimmt oder sichtbar wird, ist es einem individuellen Menschen nicht möglich, sich eine sinnvolle Vorstellung von Gott, von Gottesbegegnung oder vom Verhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu machen. Die sogenannte spontane Gotteserfahrung bedarf immer der Vermittlung durch kulturelle Formen, um vom Subjekt erkannt zu werden und sich äußern zu können. Solche kulturellen Formen aber entstehen in einer Gruppe, in einer Kultur- und Glaubensgemeinschaft, und allein eine Autoritätsbeziehung in einer solchen Gruppe welcher Art auch immer ist imstande, den Unterschied zwischen den Formen von Gotteserfahrung, die in der betreffenden Gruppe erwünscht sind oder für erlaubt gehalten werden oder auch nicht, zu bestimmen. Und vielleicht gilt das entsprechend dem Anspruch, den die Kirchen selbst erheben, auch für die Frage nach ihrer Authentizität.

In dieser Hinsicht ist „Kirchengeschichte" (im buchstäblichen, engen Sinn des Begriffs), als Geschichte des Dreiecksverhältnisses zwischen Gott, dem Gläubigen und der Kirche, unvermeidlich für den, der an Gott und seine Kirche glaubt. Kirchengeschichte kreist von alters her immer um drei Schwerpunkte, nämlich

um die gläubige Gemeinschaft selbst, um die kontextunabhängige Beziehungsgröße Gott (welcher transzendenten Art auch immer er sein mag) und um die Welt außerhalb des Glaubensbereichs, das heißt um den Kontext, in dem die Glaubensgemeinschaft sich verwirklichen kann. Abhängig von den Wünschen und Bedürfnissen der Glaubensgemeinschaft und von ihrer Einstellung zu den beiden anderen Schwerpunkten bildet sich ein unterschiedlicher Typ des Verhältnisses zur Geschichte heraus. Der Gläubige und vor allem der gläubige Historiker muss irgendwann ein Urteil über die Richtigkeit des Weges, den seine Gemeinschaft in der Geschichte eingeschlagen hat, fällen können, also über ihr Verhältnis zur Geschichte. Wer solches Urteilen ablehnt, verurteilt die Geschichtsschreibung zu einer sterilen Form von Dokumentation ohne Gewicht in der Gesellschaft.

Denn noch abgesehen von der Frage, ob Urteilen sein muss, ist Urteilen ja unvermeidlich. Natürlich urteilt auch der nicht kirchengebundene Historiker oder der Historiker, der seine kirchliche Beziehung an der Garderobe ablegt, wenn er in seinem Fach tätig wird. Die antiklerikale Geschichtsschreibung hat vielleicht noch größere Verwüstungen in der Wissenschaft angerichtet als die klerikale. Aber die Maßstäbe, nach denen ein solcher Außenstehender urteilt, sind verschieden. Es sind nicht die des holistisch gesehenen Ganzen, das von der Kirche und der Theologie gebildet wird und in dem die Beurteilungskriterien sich auf das Objekt des Urteils selbst beziehen. Es sind vielmehr Maßstäbe, die in erster Linie der Ausübung seines Faches, seiner wissenschaftlichen Disziplin entlehnt sind. Dies liefert nicht ohne weiteres eine größere oder geringere Wahrheit der Geschichtsdarstellung, sondern viel eher eine andere Form ihrer Gültigkeit und Aussagekraft, nämlich eine, die Gott in seiner Eigenschaft als *actor* oder Mitspieler in Klammern setzt und die Gültigkeit der historischen Darstellung ausschließlich in den Kategorien der Darstellung des menschlichen Handelns und Glaubens selbst sucht. Die Erfolgsgeschichte der Missionierung der heidnischen Völker, um nur ein Beispiel zu nennen, kann dann zugleich zu einem Katastrophenbericht über die Vernichtung einheimischer Normen, Werte und Verhaltensmuster werden, die unter der Voraussetzung, dass hier etwas besser und mehr von innen begriffen wurde, für die Ausbreitung der christlichen Botschaft vielleicht eben so viel, wenn nicht sogar mehr und auf jeden Fall auf ganz andere Weise Erfolg hätten erzielen können. Das gilt für die Darstellung des chinesischen Ritenstreits oder *mutatis mutandis* für die Darstellung der Jesuitenreduktionen in Paraguay. Da wurden grundlegende Gruppeninstitutionen, die wir heute zur Domäne der kulturellen Anthropologie zählen würden, schließlich und endlich von den Missionaren zunichte gemacht, weil die Kirchengemeinschaft als solche offenbar nicht imstande war, sich selbst als eine Größe außerhalb der westlichen Kultur-, Wortbild-, Symbol- und Verhaltenswelt zu verstehen.

Das „Handwerk" des Historikers und die interdisziplinäre Arbeit

Auch hier müssen wir wieder zwei Entwicklungen unterscheiden: Es gibt von alters her objektivierende Formen von Geschichtsschreibung über Religion, Kirche und Glauben, die ihre Methoden dem Handwerkszeug des Historikers entlehnen und die tatsächlich innerhalb der historischen Disziplin bleiben, wie sie sich in den letzten drei bis vier Jahrhunderten entwickelt hat. Aber es gibt auch eine Form der Geschichtsschreibung, die ihre Fachgrenzen überschreitet. Aus der Erkenntnis, dass Glaube, Religion und Kirche gesellschaftlich breit verankerte Phänomene sind, sucht sie für die historische Analyse Hilfe bei anderen Wissenschaften wie z.B. der Psychologie und der Psychiatrie, der Soziologie und der Kulturanthropologie, der Linguistik und der Kommunikationswissenschaft. Übrigens weiß die Geschichtsschreibung nur auf diese Weise mit zwei scheinbaren Anomalien fertig zu werden, die sich heute in der Welt von Religion und Glauben bemerkbar machen: Religion ohne Kirche und ohne christlichen Glauben, bloßes Ritual, aber als solches reich und voll; und andererseits Formen von Glauben ohne sichtbare Gemeinschaftsbildung und Ritual und ohne die Disziplin einer Kirche.

Die erstgenannte Entwicklung, die der handwerksmäßigen Geschichtsschreibung, begann eigentlich schon sehr früh mit dem Entstehen und dem frühen Heranwachsen der Kirchengeschichte als eines Faches, in dem die Glaubensgemeinschaft sich systematisch Rechenschaft gab von ihrer Vergangenheit und ihrer Legitimität. Dafür entwickelte sie rudimentäre Methoden der Auswahl, der Reduzierung oder gar der Verherrlichung historischer Gegebenheiten und Lebensgeschichten, der Apologetik gegenüber Außenstehenden (Heiden und Ketzern) und der Lenkung des kollektiven Bewusstseins innerhalb der Gemeinschaft. Die literarischen Gattungen der *passio*, der Beschreibung des Leidens von Märtyrern, und der *vita*, des Lebens von Heiligen, die sich bis in unsere Zeit hinein durchhalten, bilden solche Methoden der Geschichtsschreibung, an die wir nun die Messlatte der Literaturwissenschaft und der Psychologie anlegen. Eusebius von Caesarea, Gregor von Tours, Beda Venerabilis und andere entwickelten während des ersten Jahrtausends Modelle kirchlicher Historiographie, die für uns den Nestgeruch der vertrauten Kirchengeschichte angenommen haben, aber zu ihrer Zeit durch ihre Betrachtungsweise und Methode die Geschichtsschreibung erneuert haben. Die Kirchenspaltungen des 16. Jahrhunderts brachten nochmals methodische Neuerungen mit sich, weil das Argument der apostolischen Kontinuität oder der Bruch mit der missgestalteten Vergangenheit die Trennung legitimierte und der Kirchengeschichte damit eine Königsrolle auf dem Feld der theologischen Wissenschaft zuteilte.

Die zwölf Teile der *Annales ecclesiastici* des Caesar Baronius hatten einen so großen Einfluss auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, dass die Provinzialstaaten von Holland an der protestantischen Universität Leiden einen besonderen Lehrstuhl zur Bekämpfung dieses Geschichtswerkes einrichteten und zu seiner

Besetzung einen der größten Gelehrten seiner Zeit, Claude Saumaise (Salmasius), gegen ein fürstliches Salär aus Frankreich holten. Saumaise gehörte nicht mehr zur theologischen Fakultät, sondern stand in der Rangordnung sogar über ihr. Seine philologisch-historische Methode, die auch die Dogmen selber als Ergebnisse historischer Entwicklung betrachtete, läutete die Verselbständigung der Geschichtsschreibung ein. Sie lief schon schnell auf die Altertumswissenschaft hinaus, die nicht mehr im theologischen Paradigma stand, sondern die Ausgangspunkte und Methoden der Philosophie und dann der Human- und der Kulturwissenschaften verwandte.

Auf katholischer Seite fand sie ihr Pendant in den ernüchternden *Acta Sanctorum* der Bollandisten, einer endlosen Reihe von Ausgaben der Heiligenleben, die *per saldo* als weltliche Quellen behandelt wurden, auf welche die Methoden der historischen Philologie angewandt wurden, ohne dass die Gelehrten, meist Jesuiten, sich übermäßig um die göttliche Inspiration kümmerten. Dies ist der Augenblick, von dem an man von einer Fragmentierung der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin sprechen kann. Die Kirchengeschichte war zwar immer noch als Argument in der theologischen Auseinandersetzung einsetzbar, aber ihre eigene Argumentationsweise entsprach nicht mehr ohne weiteres der inneren Logik der Theologie.

Es ist gewiss nicht so, dass es seitdem mit der Kirchengeschichte bergab gegangen wäre. Im Gegenteil: Sie hat dadurch, was die autonom entwickelte historische Methode ihr einbrachte, an innerer Überzeugungskraft gewonnen, auch wenn sie vermutlich eine geringere Rolle spielt als vor vier Jahrhunderten, wo es um die gesellschaftliche Ortsbestimmung der Kirchen in ihrem Selbstverständnis geht. Wohl aber hat seitdem eine zweite Form der Spezialisierung stattgefunden, die das Gefühl der Fragmentierung verstärkt hat. Das ist das Aufkommen der interdisziplinären Arbeit in den Humanwissenschaften. Sie stützte sich auf den allmählichen, aber immer schneller werdenden Verlust der Überzeugung, dass es eine inhaltliche Hierarchie von Wissenschaften gebe, wobei die einen den anderen untergeordnet seien und die an der Spitze stehende Wissenschaft für die Entwicklung der ihr untergeordneten bestimmend sein könne, ja müsse. Diese Spitzenwissenschaft war anfänglich die Theologie. Als solche konnte sie fordern, dass Geschichtswissenschaft, insbesondere die über die Kirche selbst, in Übereinstimmung mit ihren eigenen Zielsetzungen und ihrer eigenen inhaltlichen Entwicklung betrieben werden werden müsse. Die Gleichschaltung der Wissenschaften hat anmaßende Ansprüche niedergerissen und gleichzeitig eine Differenzierung des eigenen Objekts der Kirchengeschichte ermöglicht: Die krampfhafte Fixierung auf die Kirche als Institution, auf die kirchliche Lehre und die kirchlichen Normen, auf Klerus und Theologie, ist durchbrochen worden, und es ist Raum entstanden für das Individuum und für Abweichung, für Gemeinschaft und *gender*, also sozial bedingte Geschlechterrollen, für Sakralität außerhalb der Norm und für Rituale ohne christlichen Glauben.

Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte?

Es gibt dann auch keinen Grund mehr, sich vor dem Aufblühen der Religionsgeschichte, der Geschichte von Glaube und Kirche außerhalb der traditionellen Kirchengeschichte zu fürchten. Das Problem liegt nicht in der Methode oder in der interdisziplinären Arbeit. Eine nichttheologische Annäherung ist in der Geschichtsschreibung über die Kirchen selbst eigentlich schon seit Jahrhunderten üblich. Besser gesagt: Kirchenhistoriker haben sich noch nie gescheut, die Methoden ihres Handwerks als Historiker zu verwenden. Dasselbe gilt für die interdisziplinäre Arbeit. Schon seit dem Mittelalter gehören die Philosophie (als die *ancilla theologiae*), die Philologie und andere Alpha-Disziplinen zum festen Werkzeug der Theologen und damit auch der Historiker unter ihnen. Diese interdisziplinäre Arbeit wird wenig bemerkt, aber sie stellt keinen wesentlichen Unterschied dar zu der Art und Weise, wie sich der Historiker heute z.B. auf eine Sozialwissenschaft wie die Kulturanthropologie oder auf eine medizinische Disziplin wie die Psychiatrie beruft. In den Augen der nichttheologischen Wissenschaften sind Glaube, religiöse Praxis, Kirchengemeinschaft und alle anderen Formen individueller oder kollektiver Realisierung von Gottesverlangen oder Gottesbegegnung soziale Praktiken, auf welche die Regeln ihres Faches unverkürzt angewandt werden können. Gegensätze wie die zwischen weltlicher und theologischer oder sakraler Wissenschaft sind hier ohne Bedeutung. Religiöses Ritual, mystische Symbolik oder theologisches Denken werden durch „weltliche" Religionswissenschaft, aus denen Gott „ausgeklammert" wird, nicht weniger gut analysiert. Im Gegenteil: Andere Wissenschaften legen vor den Augen der Theologie verborgene Dimensionen bloß. Sie lassen erkennen, wie menschliches Handeln, menschliche Vorstellungen und menschliches Denken auch dort, wo es um Religion geht, verbunden werden können, ja verbunden werden *müssen* mit dem ganzen breiten Feld der Erforschung des Menschen als handelnden, bildgestaltenden und denkenden Subjektes. Das holistische Verlangen der Theologie bei der doppelten Fragmentierung, auf die wir hingewiesen haben, verschwindet also nicht ohne weiteres, sondern erhält ein anderes Arbeitsfeld. Was sich aber sehr wohl verändert, ist das Objekt der wissenschaftlichen Annäherung. Dies wird um fünfundvierzig Grad gedreht, von der vertikalen in die horizontale Richtung: Religion als grundlegende menschliche Praxis, menschliche Vorstellungswelt, menschliches Gedankengut.

Dazu müssen wir nun wieder zurückkommen auf die Kirchengeschichte. Die Kirchengeschichte hat eine interne und eine externe Zielsetzung. Intern geht es ihr um Gruppenzusammenhalt und Würdigung der Daseinsberechtigung der Gruppe. Als solche ist Kirchengeschichte eng verbunden mit dem theologischen Paradigma. Noch wichtiger: Von alters her ist Kirchengeschichte das angemessenste Mittel, um der Glaubensgemeinschaft Identität zu verschaffen, weil der Mensch, auch der gläubige Mensch, ein schlechthin an Zeit (und damit an Geschichte) und an eine Gruppe (und damit sozial) gebundenes Wesen ist. In dieser Position hat Kirchengeschichte virtuell denn auch immer einen fragenden

Unterton, welcher die fachliche Betätigung lenkt: Woher kommen wir und wohin gehen wir? Das bürdet jeder Diskussion über Kirchengeschichte mit Historikern in anderen Positionen oder mit Nichteingeweihten eine besondere Last auf. Noch bevor der Außenstehende sich dessen bewusst wird, tritt er der Gruppe seelisch auf die Füße. Und noch bevor die Gruppe sich dessen bewusst wird, läuft sie Gefahr, in eine finalistische Vorstellung von sich selbst zu geraten, die im Widerspruch steht zur Wissenschaft, nicht allein zur Wissenschaft westlicher Rationalität, sondern auch zur Wissenschaft anderer Kulturen und Erdteile, die von andersartiger Rationalität geprägt sind. Das Kennzeichen von Wissenschaft ist ja, dass man aus seiner eigenen Logik heraustritt und gelten lässt, dass eine breiter angelegte Rationalität, ob die nun verallgemeinernd oder aber narrativ strukturiert ist, Denken und Handeln leitet oder einen Erklärungsgrund dafür bietet.

Aber will die Kirchengeschichte als theologische Subdisziplin dies wohl? Hier liegt die wirkliche Frage. Wie weit will die Kirchengeschichte gehen in ihrer Verpflichtung gegenüber dem engen Korsett der Regeln der Wissenschaft? Will sie sich selbst eine Nische reservieren, in der andere Regeln gelten? Von außen her gesehen, ist das Hauptproblem der Kirchengeschichte, dass sie in der Vergangenheit zu selbstverständlich den Standpunkt der kirchlichen oder zumindest von der Kirche gesteuerten und autorisierten Theologie übernommen oder diese zu ihrem eigenen Gegenstand gemacht hat. Es war eine Form von Geschichtsschreibung, die sich auf die kirchliche Institution, ihre Werte und ihre Disziplin stützte und das individuelle Glaubenserleben von der Gemeinschaft her interpretierte, statt dieses selbst als gemeinschaftsformend zu sehen. Individuell denkende Gläubige, die nicht in die kirchlichen Strukturen eingeschirrt waren, waren *„chrétiens sans Église"* (L. Kolakowski) oder, noch kräftiger formuliert, „Stiefkinder des Christentums" (J. Lindeboom).

Noch mehr als die Sozialwissenschaften stellt das Aufkommen der Kulturwissenschaften eine Bedrohung für die alte kirchenhistorische Praxis dar. Die Religionssoziologie hat ja die kirchliche Institution als zentralen Ansatzpunkt der Geschichte nie angetastet, während die Kulturwissenschaft sie zur Diskussion stellt, weil Kultur zwar kollektiv weitergegeben wird, aber individuelle Erfahrung, Gedanken und Lebensstile zulässt und sogar legitimiert. Kulturgeschichte dreht sich weniger um Strukturen als um *agency*, um Tätigkeit. Damit wird der institutionelle Charakter der Kirchengeschichte ein Thema kritischer Diskussion. Nicht dass diese nicht belangvoll wäre, aber sie verliert ihre Selbstverständlichkeit als Einfallswinkel unseres historischen Blicks auf Religion. Kirche, so lautet die Botschaft der Kulturwissenschaft, wird konstituiert in Wechselwirkung zwischen Angebot und Nachfrage, zwischen Menschen, die dem Glauben Gestalt geben wollen, und Institutionen, die bei dieser Gestaltung Hilfe leisten wollen. Dabei ist nicht mehr von vornherein eindeutig klar, wer hier die Initiative ergreift und wer schließlich das Ergebnis bestimmt. Ich plädiere deshalb auch für mehr Kirchengeschichte von unten her, aus dem Blickwinkel der Gläubigen, also von der Seite der Nachfrage her. Diese nenne ich dann auch lieber Religionsgeschichte, denn

hier geht es um die *religio*, verstanden als die lebendige Verbindung mit Gott, nicht als das abstrakte religiöse System.[4] Sie kann daher eine Geschichte von Betroffenheit sein und ist nicht bloß eine blutlose Religionswissenschaft. Denn muss es nicht auch in der Theologie in erster Linie um die Gläubigen selbst gehen und erst danach um die Kirche, die Glaubensgemeinschaft, um die Ekklesiologie und die dazu gehörende institutionelle Kirchengeschichte? Eine Kirchengeschichte ohne das Objekt Gott ist nichts Neues, ebenso wenig wie eine Kirchengeschichte, für die Gott keine Inspirationsquelle (mehr) ist. Aber eine „Kirchengeschichte" (oder wie man diese auch nennen mag), deren Objekt und Inspirationsquelle Gott ist, hat Mehrwert, nicht für das Fach Geschichtsschreibung als solches, aber für die Betroffenen. Und dennoch: Vom Standpunkt des Historikers her wage ich zu behaupten, dass eine Geschichte der Religion, des Glaubens und der Kirche (in dieser Reihenfolge!) dieser weitaus vorzuziehen ist, nämlich als eine breite Querverbindung zwischen den Wissenschaften, von der Theologie über die Geistes- bis zu den Verhaltenswissenschaften. Keine von allen hat ja das Monopol auf den gläubigen Menschen.

[1] Donald B. Kraybill/Carl Desportes Bowman, *On the Backroad to Heaven. Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*, Baltimore/London 2001.

[2] Ludo Milis (Hg.), *De Heidense Middeleuwen*, Brüssel/Rom 1991.

3 Jean Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, London 1977; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, London 1971.

[4] Vgl. Willem Frijhoff, *Embodied belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History*, Hilversum 2002.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Spiritualität als Antwort auf die Fragmentierung

Von „Erschütterten Fundamenten" zu einer neuen Integrität

Mary Grey

Als Paul Tillich im Jahre 1948 seine Predigtsammlung mit dem englischen Titel *The Shaking of the Foundations* versah, ahnte er wohl kaum, dass die folgenden fünfzig Jahre die beklemmende Erfahrung bezeugen würden, dass „die Mitte [...] nimmermehr stand [-hält]", dass starke Pfeiler der Gewissheit mit dem Verlust großer Meta-Erzählungen einstürzen würden und dass der christliche Glaube verwirrt zwischen zwei Extremen schwanken würde: dem Widerstand gegen Versuche, neue Universalismen durchzusetzen, und dem Abgleiten in konkurrierende Relativismen.[1] Vielen gläubigen Christen und Christinnen erschien die Wahl schwer: Sollten sie den alten Gewissheiten und der Überzeugung, dass die Wahrheit ein nahtloses Netz sei, anhängen oder in konkurrierende Versionen der Wahrheit, einander widersprechende Geschichtsanalysen und kontextuelle Kämpfe für Gerechtigkeit abgleiten? Diese Einladung zum Relativismus führte viele in Zynismus und Verzweiflung. Andere jedoch hat sie zu einer neuen spirituellen Suche angeregt, zu einem ehrlichen Versuch, ein Leben zu schaffen, in dem ein integriertes Ganzes und eine harmonische Ordnung den Sinn wiederherstellen würden. Viele sehen darin den Hintergrund für das Wiederaufleben der Spiritualität, die in allen Religionen und selbst jenseits religiöser Kreise aufblüht. Dieser Beitrag versucht festzustellen, wie erfolgreich diese Spiritualitäten bei der Formulierung einer christlichen Antwort auf die fragmentierte Kultur sind.

Spiritualität – was könnte das sein?

Der Begriff *Spiritualität* ist zweifellos ein Neologismus. Er stammt vom französischen *spiritualité* und kam vor nicht allzu langer Zeit auf, als das *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* vom Jahre 1932 an erschien.[2] Um sich der Geschwindigkeit der jüngsten Entwicklungen und ihrer Beliebtheit bewusst zu werden, brauchen wir lediglich das Buch *The Study of Spirituality* von Cheslyn Jones und seinen Kollegen (1986) mit dem neuen, von Philip Sheldrake herausgegebenen *SCM Dictionary of Spirituality* (2005) zu vergleichen, um die neuen Bereiche zu sehen, die sich die Spiritualität heute zu eigen macht.[3]

Während die Ausrichtung auf die Bibel, Mystik und Spiritualität religiöser Kongregationen beibehalten und vertieft wird, wird nun dem Körper, der Sexualität, der Natur, der Gerechtigkeit und indigenen Spiritualitäten weit mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Das Wort *Spiritualität* wie auch die Vorstellung einer spirituellen Erfahrung selbst hätten die frühen Christen wohl kaum anerkannt; für sie wurde der Glaube an Jesus Christus durch das gemeinsame Brotbrechen, die Sorge um die Bedürftigen und das Predigen des Evangeliums ausgedrückt, wie es der Herr befohlen hatte. Später sollte die orthodoxe Kirche spirituelle Erfahrung nicht als ureigene Erfahrung eines Individuums, sondern als liturgische Wirklichkeit der versammelten Gemeinde in der sonntäglichen Eucharistie anerkennen. Das ist Lichtjahre entfernt von der heutigen Vorstellung von Spiritualität, die die Suche nach einer allumfassenden Ganzheit zum Ausdruck bringt, in die die Erfahrung von Selbst, Welt und Gott integriert werden sollen, und zwar als *gelebte Praxis* und nicht nur als Theorie.

Die Spiritualität begann sich der modernen Definition vorsichtig zu nähern, als neue Kontexte unterschiedliche Ausdrucksformen des Glaubens erforderten. Als sich beispielsweise vom dritten Jahrhundert an Mönche zum ersten Mal in die Wüsten Ägyptens und Palästinas zurückzogen, war ihr Leben aus Protest gegen die Extravaganzen und die Korruption der zeitgenössischen Kultur durch eine frei gewählte Askese gekennzeichnet.[4] Dieser Sinn für die Unterscheidung der Dimensionen des Glaubens, die als Leitmotive hervorgehoben werden sollen und dem ganzen spirituellen Leben Sinn verleihen, wurde zur Inspiration bei der Entstehung der Vorstellungen von Spiritualität. Von den Benediktinern an ist die Vielfalt der gewählten Charismen in der Entwicklung monastischer Gemeinschaften bemerkenswert, angefangen vom Gleichgewicht von Beten und Arbeiten (benediktinisch) oder Armut und Einfachheit (franziskanisch) bis hin zur gegenwärtigen Ausrichtung auf Versöhnung, zum Beispiel in der Taizé-Gemeinschaft in Frankreich und Sant' Egidio in Italien. (Es ist natürlich notwendig, die Charismen im breiteren religiösen, historischen und kulturellen Kontext der Zeiten zu verstehen, auf die sie eine Antwort sind.)

Spiritualität – die Ausrichtung heute

Inmitten der fragmentierten gegenwärtigen Kultur ist es unbestreitbar, dass der Individualismus in einer Gesellschaft gedeiht, in der der Markt - ein auf Profit ausgerichtetes Konsumdenken - regiert. Zwangsläufig hat sich eine durch den Markt inspirierte Sprache in die Spiritualität eingeschlichen. Nach einer Beschreibung von Harvey Cox ist der Diskurs des Marktes - oder des Mammons - im Umfang, wenn nicht in der Tiefe, mit der *Summa* von Thomas oder den Werken Karl Barths vergleichbar.[5] Natürlich steht der Markt als Gott an der Spitze des Systems, ein Markt mit göttlichen Attributen, wie uns versichert wird, wenn auch nicht sichtbar für uns. Dies ist jedoch ein neues Phänomen:

„Seit den frühesten Anfängen der Menschheitsgeschichte [...] hat es Basare, Rialtos und Handelsniederlassungen - allesamt Märkte - gegeben. Der Markt war jedoch nie ein Gott, da es andere Wert- und Sinn-Zentren, andere Götter gab [...] Erst in den beiden letzten Jahrhunderten hat sich der Markt über diese Halbgötter und chthonischen Geister erhoben, um die Erste Ursache von heute zu werden."[6]

Mit seinen eigenen Liturgien, Sakramenten, Priestern und Deutern seiner Mysterien durchdringt der Markt den Bereich der Spiritualität selbst. Cox sagt, dass ehemals nicht marktfähige Gnadenstände wie heitere Gelassenheit jetzt in seinen Katalogen erschienen, dass das, was einst durch asketische Disziplinen wie Beten und Fasten erworben wurde, jetzt durch Aromatherapie oder „einen Wochenend-Workshop in einem karibischen Urlaubsort, wo der quengelige Exerzitienmeister durch einen empfindsamen psychologischen Berater ersetzt wird", gebrauchsfertig angeboten werde.[7]

New Age

In diesem gesellschaftlichen Kontext sollen drei zeitgenössische Strömungen der Spiritualität vorgestellt werden, die jeweils beschreiben, wie die Spiritualität versucht, eine Ganzheit inmitten des kulturellen Durcheinanders zu schaffen. Wie nicht anders zu erwarten, ist die erste Strömung die eklektische Mischung, die sich selbst „New Age" nennt. *New-Age*-Spiritualität - beinahe *per definitionem* undefinierbar! - kann symbolisch als kulturelle Fragmentierung, als Ablehnung traditioneller religiöser Strukturen, die den Geist abstumpfen, verstanden werden, wobei sie selbst an den Verführungen des Marktes nicht unschuldig ist, wie die obigen Zitate zeigen. Viele Aspekte von *New Age* wie die Göttin-Religionen und Naturreligionen zeigen tatsächlich ein aufrichtiges Ringen um Ganzheit und Kohärenz; sie verdeutlichen, dass das Patriarchat die Erde und die Weiblichkeit gleichermaßen zerstört. Andere jedoch verfallen bei ihren Versuchen, Ganzheit zu erreichen, und bei ihrer Ablehnung dessen, was sie als autoritäre und dominierende Dimensionen der Tradition deuten, in eine andere Form der Fragmentierung - durch die willkürliche Auswahl bestimmter attraktiver Elemente der Spiritualität und den Ausschluss anderer. So dürfen zum Beispiel Meditation ohne die nötige Disziplin, die Deutung von Tarot-Karten oder die Hellseherei mit der Musik der Äbtissin Hildegard von Bingen koexistieren, ohne dass der theologische Inhalt und die monastische Disziplin, die ihr Leben umrahmten, anerkannt oder zurückgewonnen werden. Gregorianische Gesänge stehen regelmäßig an der Spitze der Hitliste, aber das von ihren Anhängern gesuchte Ziel ist eher ein zeitweiliges Gefühl von transzendentaler Harmonie, die nichts mit benediktinischer Spiritualität gemein hat. Buddhistische Meditation vor dem Frühstück ist bei bestimmten Gruppen von Geschäftsleuten beliebt. Es ist jedoch ganz und gar nicht ersichtlich, dass diese Praxis dann als Maßstab für die ethischen Prinzipien dient, nach denen in den folgenden wirtschaftlichen Auseinandersetzungen gehandelt wird.

Keine dieser Formen der Spiritualität mag an sich schädlich sein. Indem sie jedoch leider innerhalb der Fragmentierung der Kultur angesiedelt sind, könnten sie eben den Individualismus und die Maßlosigkeit nähren, von denen sich ihre Anhänger distanzieren wollen.

Spiritualität als Antwort auf die Fragmentierung

Rückgewinnung der Vergangenheit

Das könnte auch für die zweite Strömung der Spiritualität gelten: für den Prozess der Rückgewinnung der Vergangenheit, jedoch mit einer bestimmten unhistorisch-idealisierten Glorie. Ein gutes Beispiel dafür bietet die keltische Spiritualität, die heute in Europa und selbst in Amerika weithin bekannt ist.[8] Viele Christen und Christinnen, die die christlichen Heiligen der keltischen Kirche in Wales, Irland, Schottland, Nordost-England und Cornwall wie auch in der Bretagne und Teilen Deutschlands in den Mittelpunkt stellen, entdecken hier eine Form der Gemeinschaft, die lockerer strukturiert ist, sich oft der autoritären Herrschaft der römischen Kirche widersetzt und sich ihrer Meinung nach mehr mit der Liebe zur Schöpfung als mit Sünde und Schuld befasst.[9] Das Verhältnis der Heiligen zu Natur, Bäumen, Vögeln und Tieren wirkt inspirierend und führt zu einem Gefühl für die Sakramentalität der ganzen Schöpfung. Ganzheit wird dergestalt erfahren, dass die Gesamtheit des Lebens, selbst in den einfachsten Aktivitäten, gesegnet ist. Ohne auch nur ein Element, das zu einer Vertiefung des Glaubens führt, ablehnen zu wollen, sehe ich das Problem hier wiederum darin, dass bestimmte Elemente ausgewählt und andere ausgeklammert werden. Die Vermutung, dass Geschlechtsbeziehungen in keltischen Zeiten egalitärer waren, lässt sich historisch nicht belegen. Es gibt tief verwurzelte dualistische und sündenzentrierte Elemente in der keltischen Theologie, die keinesfalls in einer Kategorie zusammengewürfelt werden können. Ihre Realität ist vielfältiger und komplexer. Gilbert Markus und Thomas Clancy weisen darauf hin, dass die lyrischen Gedichte, die angeblich von keltischen Einsiedlern, die in Eintracht mit der Natur lebten, verfasst wurden, sehr wahrscheinlich später als eine Art Realitätsflucht für gebildete Mönche geschrieben wurden:

Die Autorin

Mary Grey ist Professorin emerita und arbeitet derzeit als Professorial Research Fellow am St. Mary's University College, Strawberry Hill, in London. Zuvor war sie D.J.-James-Professorin für Pastoraltheologie an der Universität von Wales in Lampeter und 1988–1992 Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität Nimwegen. Sie ist Gründungskuratorin der Nichtregierungsorganisation „Brunnen für Indien", bereist regelmäßig die Halbwüste im Nordwesten Indiens, ist Kuratorin im Dalit-Solidaritäts-Netzwerk von Großbritannien, einer Lobby-Organisation für die Rechte von Dalits und anderen Gruppen, die unter der Kasten-Diskriminierung leiden. Jüngere Veröffentlichungen u.a.: Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalisation (2003); Pursuing the Dream: a Jewish-Christian Conversation on Reconciliation (zus. mit Rabbi Dan Cohn Sherbok, 2005). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Geschlecht und Gotteserfahrung" in Heft 1/2001. Anschrift: West Mill, Fullerton Road, Wherwell, Hampshire SP11 7JS, Großbritannien.

„Für sie ist es eine Alternative zu den alltäglichen Sorgen und Frustrationen des Lebens in einem lauten und geschäftigen Kloster. Ein echter Einsiedler, der in einer feuchten Zelle aus Stein oder Holz lebt, bei heißem und kaltem Wetter fastet, um das Fleisch zu zügeln, sich vor Donner und Blitz fürchtet [...], ist nicht der Autor dieser ‚Naturgedichte'."[10]

Das soll nicht heißen, dass gewisse Elemente nicht inspirierend sind. Obwohl er einen stark vereinfachenden, unhistorischen Ansatz entlarvt, gibt Ian Bradley dennoch zu, dass Freundschaft mit Vögeln und Tieren ein beachtliches Merkmal keltischer Spiritualität sei, auch wenn sie nicht auf diese Zeitspanne zu beschränken sei.[11]

Eine mystisch-prophetische Spiritualität für eine fragmentierte Kultur

Wie kann sich nun die Spiritualität der Fragmentierung zuwenden, ohne einen falschen Universalismus zu verordnen oder die Unterschiede und die Komplexität auszulöschen? Die dringlichste Aufgabe besteht darin, sich dem „Ich" des Menschen zuzuwenden, das Ganzheit sucht. Solange das Selbst im oben erörterten Markt-Ethos eingesperrt ist, gibt es kein Entrinnen aus einem zügellosen, narzisstischen Konsumdenken. Es überrascht kaum, dass die zeitgenössische Spiritualität ihr Augenmerk auf die *Praxis* einer Revision des Selbst richtet. Folglich betonen feministische und ökologische Spiritualitäten das *verkörperte* Selbst, das eben in einem historischen Kontext und einer Umgebung verkörpert ist, die entweder fördert und eine gesunde Entwicklung ermöglicht oder dieses durch physischen oder emotionalen Entzug verhindert. Das Selbst wird *als Geschlecht definiert* und somit wird die Aufmerksamkeit auf sozialkulturelle Schranken gegen die volle Entfaltung von Frauen und Männern gelenkt, wie auf strukturelle Schranken, die, wie etwa die mit patriarchalen Gesellschaften untrennbar verbundenen Vorurteile und Gesetze, diese Entfaltung verhindern.
Die Anerkennung des *ökologischen Selbst,* das von Erde, Wasser, Luft und Landwirtschaft abhängig ist, führt jetzt zu einem Verständnis für die gegenseitige Abhängigkeit zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen, wobei „Sorge" neu gefasst wird, um die Sorge für die Erde und die Ehrfurcht vor dem Ort mit einzuschließen. Das Selbst entwickelt sich nicht nur in einer Beziehung zur Erde, sondern in einer Beziehung zu miteinander verflochtenen *Gemeinschaften* von Familie, Freundinnen und Freunden, Glaubensgemeinschaft und Land. Indem sie das Selbst des Narzissmus abstreift, erweitert sich die spirituelle Praxis, um die Perspektiven der Fürsorge und Gerechtigkeit in diese Gemeinschaftskreise einzubeziehen. Letztlich befindet sich das Selbst immer in einem Prozess, immer auf Pilgerschaft, den vorherigen Moment hinter sich lassend und in Bewegung auf den nächsten Selbst-Moment hin, da das Altern, die Lebenserfahrungen, Vorkommnisse und Verpflichtungen neue Antworten erfordern.

Der Tod eines Kindes, die Erfahrung mit chronischem Schmerz und lebensbedrohender Krankheit, die Wunden, die Gewalt und Armut schlagen, fordern allesamt das Selbst zu neuen Selbst-Momenten heraus, so wie eine Raupe sich entpuppt. Das verbundene Selbst ist auf seiner spirituellen Reise immer dazu aufgerufen, neue Verbindungen einzugehen und dennoch nie den Kontakt mit der Weisheit vergangener Erfahrungen zu verlieren. Der zurückgelassene Selbst-Moment (das unbekümmerte Kind, der abenteuerlustige Jugendliche, die verzückte Liebende, der Freiheitskämpfer, die einsame Witwe) wird jedoch nicht als Fragment zurückgelassen, sondern als Selbst-Moment, der in der Fülle der Zeit durch die Macht und Gegenwart Gottes in die Ganzheit des vollen Personen-Seins aufgenommen wird. Diesen Prozess nennen wir Spiritualität.

Zum einen ist sie prophetisch in der von ihr inspirierten Praxis und Alternativkultur, die hier dem Ethos des Marktes entgegenwirkt. Der Erfolg des Marktes beruht darauf, unersättliches Verlangen nach materiellen Gütern zu befriedigen. Dieses stellt die christliche Spiritualität auf den Kopf, enthüllt es als entwürdigende Vorstellung von der Menschheit und ortet Verlangen neu als Sehnsucht nach Gott.[12] Gott wird erfahren als Ursprung unserer Leidenschaft für Gerechtigkeit - für die rechte Beziehung zwischen Menschheit und Schöpfung -, als Weisheit (Sophia), die uns lehrt, wie wir die Vergangenheit zurückgewinnen, wie auch als fürsorgliche Gegenwart, die eine andere Ethik und Praxis inspiriert. Gottes Liebe wird als verkörperte Liebe zur Schöpfung erfahren, als Liebe, die den Ärmsten und am Verletzlichsten unten den Menschen und Geschöpfen vorrangig zukommt. In der prophetischen Spiritualität finden Menschen, die am meisten unter den bedrückenden Wirtschaftssystemen leiden, ihre Stimme; die Ermöglichung ihrer Entfaltung in einer wirksamen Solidarität baut Brücken über fragmentierte Kulturen.

Zweitens ist dies auch eine *mystische* Spiritualität. Es war Karl Rahner, der sagte, falls es morgen noch ein Christentum geben sollte, dann würde ein Christ ein Mystiker sein oder gar nichts mehr.[13] Die primäre Bedeutung der Mystik ist die Kontemplation der Geheimnisse, der Geheimnisse Gottes - und das ist der Kern der Liturgie.[14] Aber die Liturgie drückt eine weit gefasste Wirklichkeit aus; Sakramentalität ist die gnadenreiche Erfahrung des gesamten Lebens, auch inmitten von Schmerz und Gewalt. Das Ziel einer mystischen Beziehung zu Gott ist die Wiederherstellung der Ganzheit bzw. der Vereinigung angesichts der Fragmentierung und Zerrissenheit, einer Situation, die manchmal die „Dunkle Nacht" genannt wird.

Was würde es bedeuten, die Mystik nicht als die private Erfahrung eines Einzelnen, ja nicht primär als „Erfahrung" an sich, sondern als die spirituelle Reise der Gemeinschaft zurückzugewinnen? Sollte das wie eine Demokratisierung der Mystik klingen, wie eine Konzentration auf die Immanenz statt Transzendenz, wie eine Fokussierung auf Verkörpert-Sein und eine Verbundenheit mit der Erde statt einer Flucht vor ihr, so gibt es hier noch etwas, das die Fragmentierung und den Individualismus der Kultur in Frage stellt, das wahrhaftig die „Dunkle Nacht" genannt werden könnte. Früher schrieb ich einmal:

„Die Dunkle Nacht umfasst eine viel tiefere Ebene der Entfremdung und Verzweiflung. Es ist eine Dunkelheit, die aus der fehlenden Nahrung in der Liturgie, im Gebetsleben und in der Lehre geboren wurde [...] Es ist der Schmerz entstellter Symbole und lebloser Ritualien [...] [E]s ist die Verformung des Christus-Geheimnisses zu etwas, das dem menschlichen Leben fremd ist und von einer klerikalen Elite beherrscht wird [...] [E]s ist das Fehlen einer Gebetsform, die mit den eigenen Lebenserfahrungen verbunden ist, und die Knebelung des Geistes, der tot geboren wird [...] Die totale Ausweglosigkeit der Nacht, die Erfahrung, stumm und sprachlos gemacht zu werden - nicht in der Stille liebender Kontemplation, sondern weil die gesuchte Sprache noch nicht geboren ist - sinkt mit erschreckender Unmittelbarkeit hernieder."[15]

Die Dunkelheit, von der hier die Rede ist, rührt daher, dass der Mensch eingeschränkt und um die wahre Nahrung gebracht wird; sie beschreibt die gegenwärtige Situation vieler Menschen in einer fragmentierten Kultur. Und dennoch kann die dunkle Nacht neue Morgendämmerungen einleiten und als Zeichen für noch nicht Erfahrenes dienen. In dieser Ambiguität und Spannung der mystischen Dunklen Nacht bewegt sich die Dunkelheit spiralförmig in die Tiefe hinab. Die Mystik als Reaktion der Gemeinschaft im Glauben kann durch die „Transfiguration" der Existenz, durch Ich-Du-Beziehungen der Gegenseitigkeit und durch politisches Handeln für Gerechtigkeit erfahren werden, wie die verstorbene Dorothee Sölle nur zu gut wusste.[16] Für Sölle und ihre Aktivisten-Gruppen war der Ort der Offenbarung der Geheimnisse Gottes im radikalen Protest für den Frieden zu finden, im Verlassen der Bereiche, in denen sie sich sicher fühlten, um dem Bösen der herrschenden Systeme Widerstand zu leisten.
Es mag ja so klingen, als ob das Sich-Einlassen auf die Erfahrung von transfigurierter Existenz nur etwas für Dichterinnen und Dichter sei. Aber das Ästhetische ist von der Theologie schon zu lange vernachlässigt worden. Der Intuition zufolge wird die heilige Macht, die unser alltägliches Leben durchzieht, allen als Potential für Ganzheit geboten. Es ergibt sich aus der Erkenntnis und der tief empfundenen Wertschätzung, dass die ganze Schöpfung eine Theophanie ist, die das Göttliche offenbart. Das schimmert in der orthodoxen Theologie und einem Großteil der keltischen Theologie auf, wie auch in der öko-feministischen und der befreiungstheologischen Spiritualität. Zum Beispiel zitiert Bischof Kallistos von der griechisch-orthodoxen Kirche eine lyrische Passage über einen Baum und merkt kritisch an, dass der Dichter den weiteren Schritt, den Schöpfer anzuerkennen, nicht mache.[17] Für Kallistos bedeutet der transfigurierte Baum, dass die Schöpfung eine *Theophanie* ist ... *Die Welt ist ein Sakrament.* Die Welt ist *ikonisch.* Er erzählt, dass Pater Amphilochius († 1970), ein „Kirchenältester" auf der Insel Patmos, zu sagen pflegte: „Gott gab uns ein weiteres Gebot, das nicht in der Schrift steht: ‚Du sollst die Bäume lieben [...] Wenn du Bäume pflanzt, pflanzt du Hoffnung, pflanzt du Frieden, pflanzt du Liebe, und du wirst Gottes Segen empfangen.'" Für Kallistos jedoch verfehlen viele mystische Beschreibungen von Bäumen den Kern - das wesentliche Element ist, dass der Baum Gottes Gegenwart vermittelt. So auch Mose in der Begegnung mit dem brennenden Dornbusch:

„[...] in und durch den Baum, den er anschaut, geht Mose eine Verbindung mit dem lebendigen Gott ein."

Dann kommt ein ethischer Befehl - leg deine Schuhe ab (tote und leblose Gegenstände). Er steht auf heiligem Boden, weil die Erde - die ganze geschaffene Wirklichkeit - heilig ist. Das ist eine Möglichkeit, die ganze Welt als von Gottes Gegenwart und Güte durchdrungen zu sehen, wahrzunehmen, zu schmecken, zu hören, zu erfahren. Die mystische Qualität liegt in der Qualität der Wahrnehmung, aber auch in der dauerhaften Natur des visionären Elementes. Die Romanautorin Annie Dillard sprach von der dauerhaften Qualität der Vision vom „Baum, wo die Lichter brennen" auf diese Weise:

„(D)a sah ich den Baum, wo die Lichter brennen. Die Zeder hinterm Haus, in der die Trauertauben schlafen, strahlte verklärt, in jeder Zelle knisterten Flammen. Ich stand auf dem Gras, wo die Lichter brennen, Gras, das ganz und gar in Flammen stand, ganz deutlich und ganz geträumt. Es war weniger wie sehen als zum erstenmal gesehen werden, von einem mächtigen Blick überwältigt zu werden. Die Feuerflut verging, aber von der Kraft zehre ich immer noch [...] Das Bild kommt und geht, meistens geht es, aber ich lebe dafür, für den Moment, wenn die Berge sich öffnen und ein neuer Lichtschwall durch den Spalt donnert; dann gehen die Berge krachend wieder zu."[18]

Die Vision vom Baum, wo die Lichter brennen, ist keine private, nur Privilegierten vorbehaltene Vision, sondern eine Einladung zum einfühlsamen Bezeugen der Schöpfung als Verpflichtung für die Gemeinschaft. Sie ergab sich aufgrund der geduldigen Aufmerksamkeit, die Annie Dillard dem Leben am Tinker Creek schenkte. „Zuhören mit Empathie", „geduldige Aufmerksamkeit", „unerschütterliches Suchen", „Erinnerung", „Respekt vor der praktischen Weisheit" und Widerstand gegen Ungerechtigkeit sind die Modi dieser Spiritualität, die nach Ganzheit sucht.

Eine neue Integrität?

Dies ist jedoch nicht das Ende der Geschichte. Nahtlose Einheit ist kein Ziel mehr. Der Widerstand des letzten Jahrhunderts gegen falschen Universalismus und seine Offenheit für Vielfalt hat uns zumindest das gelehrt. Die spirituelle Reise vollzieht sich in einer sündigen, streitsüchtigen Welt. Als spirituelle Suchende sind wir fehlbare Menschen, in deren Psyche die Fragmentierung eingeätzt ist. Vielleicht bieten die Erzählungen der heiligen Schrift einen Anhaltspunkt für die Gestalt der neuen Integrität. Nachdem die fünftausend auf dem Berg gesättigt waren, füllten die Reste zwölf Körbe. Diese neue Sammlung war kein perfekter Laib: „Als die Jünger die übrig gebliebenen Brotstücke einsammelten, wurden zwölf Körbe voll" (Mt 14,20). Folglich muss unser fehlbares, fragmentiertes Selbst lernen, mit Vielfalt, Zweifel, Zweideutigkeit und widersprüchlichen

Darstellungen von Wahrheit zu ringen und dabei allzu einfache Lösungen stets abzulehnen. Erst dann lassen wir die Möglichkeit gelten, dass ein fehlerhafter Kristall ein „unsterblicher Diamant" werden könnte, wie der Dichter Gerard Manley Hopkins es ausgedrückt hat.[19]

Dann wird Spiritualität zu einem Prozess des „Sammelns von Fragmenten": Durch vorrangig zu bewertende Einsichten aus schwachen und marginalisierten Gemeinschaften und auch dadurch, dass wir uns der Herausforderung der Dunklen Nacht der Unwissenheit und der Möglichkeit des Versagens stellen, werden fehlerhafte Kristalle in eine neue, bescheidenere und demütigere Integrität oder Ganzheit umgeformt. Hier ist der Mut, die Suche fortzusetzen und dem göttlichen Geist in Neuland zu folgen, ein entscheidender Wegweiser für das christliche Zeugnis und die spirituelle Reise.

[1] Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, London 1949, deutsche Übersetzung: *In der Tiefe ist Wahrheit*, Stuttgart 1952. Der Satz, „die Mitte hält nimmermehr stand", stammt von W. B. Yeats, *The Second Coming* („Die Wiederkunft"), in: Selected Poetry, London 1991, 124.

[2] Joseph de Guibert et al., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris 1932 ff.

[3] Cheslyn Jones/Geoffrey Wainwright/Edward Yarnold (Hg.), *The Study of Spirituality*, London 1986; Philip Sheldrake (Hg.), *The New SCM Dictionary of Spirituality*, London 2005.

[4] Vgl. Jones u.a., *The Study of Spirituality*, aaO., Teil 11, „The Early Fathers", 102-118.

[5] Harvey Cox, *The Market as God: Living in the New Dispensation*, in: The Atlantic Monthly 283 (1999), Nr. 3, 18-23.

[6] Ebd., 20.

[7] Ebd., 22.

[8] Ein anderes Beispiel wäre eine idealisierte, unhistorische Rückgewinnung der Spiritualität des Heiligen Franziskus.

[9] Ein gutes Beispiel dafür ist die im Jahre 664 von der Äbtissin Hilda von Whitby einberufene Synode von Whitby. Die keltische Kirche stellte sich gegen die römische Kirche, vertreten vom Heiligen Wilfrid, bezüglich des Datums des Osterfestes, das jeweils nach verschiedenen Kalendern gefeiert wurde. Unnötig zu sagen, dass Rom gewonnen hat.

[10] Thomas Owen Clancy/Gilbert Markus, *Iona: The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, Edinburgh 1995, 90.

[11] Ian Bradley, *How Green was Celtic Christianity?* in: Ecotheology (Jan. 1998), Nr. 4, 58-69.

[12] Vgl. Mary Grey, *Sacred Longings: An Ecofeminist Theology and Globalisation*, London 2003.

[13] Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: Schriften zur Theologie, Bd. VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln u.a. 1966, 11-31: „(D)er Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein [...]" (S. 22).

[14] Das war die ursprüngliche Bedeutung von spiritueller Erfahrung, wie ich oben erwähnt habe.

[15] Mary Grey, *Redeeming the Dream: Feminist, Redemption and Christian Tradition*, London 1989, 75-77.

[16] Vgl. Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei"*, Hamburg, 1997.

[17] Vgl. Bischof Kallistos von Diokleia, *Through the Creation to the Creator*, in: Ecotheology (Jan. 1997), Nr. 2, 8-30; Zitat auf S. 11.

[18] Annie Dillard, *Der freie Fall der Spottdrossel*, Stuttgart 1996, 45.

[19] Gerard Manley Hopkins, *„Dass die Natur ein heraklitisches Feuer ist und vom Trost der Auferstehung"*, in: Gedichte, Stuttgart 1973, 109.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich

Diego Irarrázaval

Wenn es um die Rede von Gott geht, so ist jede Gemeinschaft in einen historischen Prozess eingebunden. Ihr Sprechen weist besondere Charakterzüge auf, und von diesen ausgehend nimmt sie Kontakt zu anderen Subjekten auf. In der Ersten Welt hat sich die Philosophie mit den verschiedenen Arten, über Gott zu sprechen, beschäftigt, und es gab einen Austausch mit den säkularen Wissenschaften. Die verästelten Spezifizierungen der Gottrede sind von der modernen Vernunft geprägt. In der Zwei-Drittel-Welt schenkt die Reflexion einem gemeinsamen Frequenzbereich von Wissenschaften und Spiritualität mehr Aufmerksamkeit, und einen Christen definiert man üblicherweise als einen, der einer neuen Menschheit dient. Dennoch reproduzieren und übernehmen unsere theologischen Einrichtungen zum Großteil die aus dem Westen kommenden Vorgaben.

Das hat sich zu ändern begonnen. In den letzten vierzig Jahren sind unterschiedliche neue Formen, den Glauben zu denken[1], entstanden und gewachsen: kontextuelle, befreiende „altermundistische" („Eine andere Welt ist möglich") Theologien.[2] Wie bestimmen wir unser Verhältnis zu den nordatlantischen Topoi der Theologie? Wir müssen mit ihnen einen Austausch pflegen und dürfen uns ihnen nicht länger unterwerfen. Der Austausch zwischen uns und ihnen stärkt bereits da und dort die Fähigkeiten, den Glauben zu denken und zu leben.

Ich möchte im Folgenden das weltweite Szenario und die unterschiedlichen existierenden Sprachen betrachten. Ich werde mir Theologien von partikularen und universalen Subjekten anschauen und dabei der Weisheit des gläubigen Volkes ein besonderes Augenmerk schenken. Tragen solche Spezialkenntnisse dazu bei, die gesamte Realität im Licht des Glaubens zu verstehen? Wie kann jede einzelne Besonderheit etwas zum Projekt universalen Glücks beisteuern? In

den Augen des Glaubens ist die konkrete und allgemeine Berufung zum Glück vom Geist Gottes geleitet.

I. Die Globalisierung und unterschiedliche Sprachen

Der theologische Diskurs spricht für gewöhnlich vom Menschsein im Singular und geht so von einem abstrakten Subjekt und letztlich von einer nordatlantischen Welt aus. Man lässt sich von Paradigmen des Westens in Beschlag nehmen, die viele Werte der Moderne aufnehmen, die aber der komplexen Realität aus dem Wege gehen, die Natur ausbeuten, den menschlichen Körper zu einer Sache degradieren und vom Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ausgehen.[3] Wenn der theologische Diskurs zweipolig verläuft, dann sind Seele und Körper einander entgegengesetzt, dann gilt die Doktrin als Heilmittel gegen die Sünde, und dann wird Gott als ein Objekt des Denkens gesehen. Diese dualistische Konzeption entfremdet sich vom Evangelium und kann zum Götzen werden.

Ganz anders dagegen sind jene neu entstehenden Theologien, die den Akzent auf die Inkarnation und Ostern in ihrer leibhaftigen und historischen Dimension legen. Im Hinblick auf Gott betonen diese Theologien sehr stark die Relationalität. Es gibt nicht mehr einen Menschen, der im Besitz der Wahrheit ist und für das Ganze spricht; wir haben es vielmehr mit verschiedenen Gesichtern von Gläubigen zu tun, die von jeweils „anderen" Aspekten der Moderne aus und für kleine Hoffnungen sprechen, die sich zu weltweiten entwickeln. In Brasilien bemerkt Maria da Soledade: „Die Theologie der Befreiung war ein Licht [...] mit dessen Hilfe ich kleine Zeichen des Reiches Gottes entdeckt habe, schöne Dinge, die im Müll der Gesellschaft verborgen waren." Und sie ergänzt dies mit den Gedanken eines Freundes, der Analphabet ist: „So wie ich ohne die Luft, die ich atme, nicht leben kann, so kann ich auch ohne Gott in meinem Leben nicht existieren."[4] Diese symbolische Weise, den Glauben zu denken, geht über eindeutige und ahistorische Begriffe weit hinaus. Im Licht des Glaubens begreift die Gemeinde die menschlichen Ereignisse mit ihren dunklen und hellen Seiten. Letztlich spricht der Gläubige nicht „über" einen als Objekt vorgestellten Gott, sondern es geht dabei um das Sein „mit" dem lebendigen Gott.

Die Theologien des Südens entstehen an den Rändern und sind radikal, wenn es darum geht, die herrschenden Paradigmen in Frage zu stellen, sie sind aber auch radikal in ihrem Glauben an die Befreiung von der Sünde. Wir stellen uns der weltweiten Hegemonie entgegen, wir schätzen die Überschneidungen und Vermischungen und wir erforschen gründlich alternative Wege. Ein gutes soziokulturelles und philosophisches Denken beklagt nicht nur die Unterdrückung und Sinnlosigkeit, sondern weiß auch die wirtschaftlichen und politischen Ressourcen der ausgegrenzten Völker und so viele Quellen der Weisheit bei Männern und Frauen zu schätzen. Dank dieser Beiträge armer und weiser Subjekte erhalten die Ereignisse dieser Welt eine andere Bedeutung. Solche neuen Interpretationen verknüpfen die realistische Kritik mit der Schaffung von Alternativen.

Diese Lesarten dürfen nicht sakralisiert werden, zumal ja jede menschliche Haltung unter dem Anspruch des Wortes des Heils steht und von ihm neu gestaltet wird.

Was den Armen betrifft, so haben wir es mit einem komplexen Thema zu tun. Der Arme wird seines Menschseins beraubt durch den Mangel an Zusammenhalt und Solidarität sowie durch ein weltweites ungerechtes System. Der Arme ist aber auch ein Subjekt, das Topoi der Moderne übernimmt und ihnen einen neuen Sinn verleiht (auch wenn diese vereinheitlichend und diskriminierend sind). In besonderer Weise werden Wissenschaft und Technik übernommen und neu gestaltet. Dank der modernen Massenmedien werden auch Grenzen überwunden, es findet ein kritisches und konstruktives Nachdenken statt, man profitiert vom materiellen Fortschritt und entdeckt die Harmonie mit der Umwelt sowie ein demokratisches Miteinander neu. Wenn ausgegrenzte Subjekte schließlich ihre eigenen ökonomischen, kulturellen und spirituellen Ressourcen entfalten, relativieren sie den Fortschritt und stellen sich dem modernen Polytheismus hinsichtlich von Dingen und Personen entgegen. Die neu entstehenden Theologien widerstreiten dem modernen Götzendienst und halten am einzigen Gott des Lebens fest.

Das gläubige Volk (und mit ihm alle, die es durch theologische Reflexion begleiten) steht unter der Herausforderung des Evangeliums. Die Botschaft ist unmissverständlich: „Warum könnt ihr die Zeichen der Zeit nicht deuten?" (Lk 12,56) Von dieser Unruhe getrieben, sucht man Zeichen des Reiches Gottes bei den Initiativen der benachteiligten Völker und ihrer Art, sich die Moderne neu anzueignen. Was ins Auge springt, sind die Zeichen, die aus der Verknüpfung des Lokalen mit dem Globalen entstehen (einige sprechen von Globalisierung). Dazu zählen zum Beispiel die informellen Netzwerke des Austauschs von Gütern und Dienstleistungen, die die Regeln des Weltmarktes hinter sich lassen. Die Verbindung von Lokalem und Globalem zeigt sich auch in neuen Formen des Christentums, die sich der Monokultur des „christlichen Westens" entgegenstellen. Vergessen wir nicht, dass am Gastmahl des Reiches Gottes Menschen „von Osten und Westen und von Norden und Süden" (Lk 13,28) teilnehmen. Dank der Frohen Botschaft vom Reich Gottes weisen unsere Theologien interreligiöse Züge auf. Den christlichen Glauben reflektieren heißt nicht, andere Religionen abzuwerten, zumal diese ja keine Hindernisse für das Heil darstellen.

Die neu entstehenden Theologien nehmen einen epochalen Wandel deutlich wahr; sie tun dies von spezifischen, nicht uniformen Orten der Moderne und von ihren kleinen und handfesten Hoffnungen aus. Das heißt: Im Alltäglichen und im Globalen gibt es menschliche Alternativen. Die neu entstehende Glaubensreflexion der Zwei-Drittel-Welt nimmt das Gespräch mit ihnen auf und zehrt von ihnen. Sie lässt sich herausfordern von ökonomischen Initiativen der solidarischen Armen, die der Privatisierung nicht nachgeben. Die Glaubensreflexion leistet auch Widerstand gegen eine Medienöffentlichkeit, die unsere Träume im nordatlantischen Sinne vereinheitlichen will (so wird z.B. in Chile die Wunschvorstellung kultiviert, so zu sein wie die Nordamerikaner). Positiv gesprochen werden wir herausgefordert durch lebendige, lokal verwurzelte Beispiele des Heiligen

und durch zahlreiche kleine Initiativen, die sich miteinander vernetzen. Auf diese bescheidene und realistische Weise werden globale Herausforderungen und Lösungsvorschläge aufgegriffen. Das Zerrbild der Globalisierungsgegnerschaft trifft also nicht zu; unsere Art von Globalisierung ist eine im positiven Sinne „altermundistische".

Im Hinblick auf partikulare Sprachen sind einige Unterscheidungen am Platz. Was in der heutigen Welt dominiert, ist ein pragmatisches und spezialisiertes Wissen, dessen Besonderheit in der Funktionalität für den Markt für Güter und kulturelle Dienstleistungen besteht. Andererseits bringt das gemeine Volk von seinen konkreten Projekten und seiner Weisheit ausgehend Sprachen hervor, die wissenschaftlich und ganzheitlich sind. Im Süden eignen sich einige theologische Strömungen den ersten Typ von Partikularität an, doch es gibt andere „partikulare" Sprachen, die vom Leiden und den kleinen Errungenschaften des gemeinen Volkes ihren Ausgang nehmen.

Diese Sprachen der Kleinen zielen auf ganzheitliche Weise auf die Förderung des Lebens ab. Es wird deutlich sichtbar im vielfältigen Universum von Festen und Ritualen, mit seiner symbolischen Kraft und seiner eigentümlichen Logik der Freude inmitten von Mangel.[5] Ich meine, dass die Sprache, in der das Volk Feste feiert, eine inkarnierte und österliche Theologie enthält. Diese Weisheit wird auch sichtbar in Menschenrechtsinitiativen, in der Gleichheit, die Unterschiede respektiert, in so vielen Verbesserungen ausgehend von einem ganzheitlichen Verständnis von Heil, in einer solidarischen Ökonomie, in der Ökologie der Armen und in der Denkhaltung, dass eine andere Welt möglich ist. Diese wirkmächtigen Sprachen, die von der Mittelschicht und den Armen her kommen, haben größeren Bestand als die postmoderne Sprache der Eliten, die das Unterschiedene und Fragmentarische über Gebühr betonen. Die Wertschätzung der „kleinen Erzählungen" der Armen bedeutet übrigens nicht automatisch, einem Relativismus zu frönen, der historischen Veränderungen aus dem Weg geht und die Wahrheit, die frei macht, aus dem Auge verliert.

II. Neu entstehende Theologien

Wie jede Theologie gehen auch die Theologien des Südens davon aus, dass das Heil in Christus eine Zäsur für Menschheit und Schöpfung bedeutet. Warum also fügen wir, wenn es um Glaubensdenken geht, Bestimmungen hinzu wie „aus dem Süden", „kontextuell", „befreiend"? Diese Begriffe weisen auf besondere Formen und Methoden hin, die universale Liebe Gottes zu verstehen. Etliche Jahrhunderte lang war die christliche Theologie untrennbar mit nordatlantischen Begriffen verbunden, die durch die Vernunft der Moderne vereinheitlicht waren. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden Theologien des Südens. Auch sie bedienen sich der erwähnten Rationalität, doch sie ordnen sie (mehr oder weniger) den Weisheiten unter, die ihr Spezifisches zum Ausdruck bringen und in der heutigen Welt neue Voraussetzungen schaffen. Auf diese Weise entwickeln die

Glaubensgemeinschaften des Südens ihre eigene Hermeneutik, wenn sie über das Heil in Christus nachdenken.

Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich

Die neuen Theologien sind voller Bewunderung und Lobpreis für das Geheimnis Gottes, der Menschheit und Schöpfung auf konkrete Weise erlöst hat. Dies wurde beim ersten Kongress der Theologen und Theologinnen der Dritten Welt im Jahr 1976 in Tanzania zum Ausdruck gebracht.[6] Stimmen aus Afrika, Asien und Amerika bekannten, „dass wir als Männer und Frauen, die mit dem kulturellen und religiösen Gepäck der Völker der drei Kontinente beladen sind [...] unseren Glauben an Christus bekräftigen, den wir mit Freude lobpreisen". Das Dokument von Tanzania beklagt, dass „die Theologien Europas und Nordamerikas in unseren Kirchen eine beherrschende Stellung haben", und fordert, „das Wort Gottes in Bezug auf unsere eigene Wirklichkeit auszulegen". Es stellt auch fest, dass die Religionen und Kulturen der Dritten Welt „einen Platz im universalen Heilsplan Gottes haben und der Geist Gottes in ihnen am Werk ist". Wenngleich diese Strömung einer Dritte-Welt-Theologie wegen ihres Akzents auf sozialer Veränderung und weil sie angeblich eine Ethik und nicht im eigentlichen Sinne Theologie sei, falschen Interpretationen ausgesetzt war, muss man unterstreichen, dass sie von Anfang an die Herausforderungen für den Glauben begriffen hat und eine wache Aufmerksamkeit für Kulturen und Spiritualitäten und das Ganze der Offenbarung der Liebe Gottes im Blick hatte.

Ich möchte - mit der gebührenden Bitte um Nachsicht - einige Zeilen der erhellenden und prophetischen Theologie Asiens widmen. Es handelt sich um Reflexionen inmitten von sozialer Ungerechtigkeit und der Verarmung von Millionen, in einem Klima des religiösen Pluralismus, der Bewegungen für wahre Menschlichkeit, der Emanzipation der Frau, der Harmonie mit der Schöpfung. So hat es M. Amaladoss geschildert, für den das „Leben in Freiheit" ein Symbol ist, das unterschiedliche christliche, hinduistische, buddhistische, islamische und „kosmische" Traditionen gemeinsam haben. Wissenschaft und Technik hält Amaladoss nicht so sehr in sich selbst für problematisch, sondern dann, wenn sie dazu benutzt werden, andere Lebensweisen zu diskriminieren. Gemeinsame menschliche und geistliche Werte entspringen ihm zufolge weder „einem Naturgesetz [...] noch einer abstrakten Vernunftphilosophie", sondern vielmehr dem Dialog und einem „dynamischen Konsens ohne Schlusspunkt"[7]. Er schlägt deshalb die konkrete Zusammenarbeit von Personen aus den unterschiedlichen Traditionen vor, die sich für das Leben einsetzen. In dieser pluralistischen Grundhaltung anerkennt der theo-

Der Autor

Diego Irarrazaval wurde 1942 in Chile geboren. Er ist Priester und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an. Von 1981–2004 leitete er das Instituto de Estudios Aymaras in Peru und nahm an zahlreichen kirchlichen Ereignissen, theologischen Werkstätten und Kursen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern teil. Zuletzt arbeitete er in einer Pfarrei und leitete ein Bildungsprogramm in Chile. Von 2001 bis 2006 war er zudem Präsident der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von TheologInnen der Dritten Welt). Seine zahlreichen Veröffentlichungen widmen sich vor allem Themen der Inkulturation des Glaubens und der Volksreligiosität. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

logische Diskurs die Gegenwart Gottes, des Wortes und seines Geistes in unterschiedlichen Kulturen und Religionen. Die gegenseitige Anerkennung verschiedener Arten zu glauben bereichert das spezifisch christliche Verständnis des Heils.

Ebenfalls in aller Kürze möchte ich Reflexionen kommentieren, die von Identitäten und Lebensprojekten Afrikas ausgehen.[8] Dort wird man der traditionellen Religionen gewahr (die die Anhänger des Christentums und des Islams beeinflussen), und man wird sich des mächtigen Aufblühens und der Vielfalt voneinander unabhängiger Kirchen bewusst, die den Geist betonen. K. Bediako weist darauf hin, dass das Christentum im Verlauf des 20. Jahrhunderts dank Afrika zu einer überwiegend nichtwestlichen Religion geworden sei, und er fügt hinzu, dass innerhalb der afrikanischen Theologie der Glaube der einfachen Leute ein stärkeres Gewicht habe. Inmitten einer Vielfalt von Glaubensweisen und Glaubensverständnissen gibt es gemeinsame Linien wie etwa den Glauben an die Lebenskraft, Rituale, die den Alltag verändern, die Beziehung zu den Ahnen. Die nichtwestlichen Formen des Christentums springen ins Auge: das Verständnis der Kirche als Familie und die Formulierung des Gottglaubens vermittels afrikanischer Vorstellungen. Auch Neukonzeptionen der Christologie fallen auf, so etwa - neben anderen symbolischen Vorstellungen - die Auffassung Christi als eines Ahnen oder als Schamanen. In asiatischen Zusammenhängen wiederum bezieht das Nachdenken über Christus Krishna, Buddha, Muhammad oder kosmische Kräfte mit ein.

Auch in Lateinamerika ist das Theologietrieben vielfältig und tiefgründig. Haben wir es mit einem neuen Paradigma zu tun, das seinen Ausgang bei der befreienden Option für den Armen nimmt und heute in verschiedene Richtungen weiterverfolgt wird? Man kann feststellen, dass es unterschiedliche Hermeneutiken gibt und dass man eine Systematisierung in Angriff genommen hat. Im Hinblick auf das Thema dieses CONCILIUM-Heftes - die Theologie in einer Welt der Spezialisierung - muss man sich fragen, welchen Beitrag die einzelnen Phasen des lateinamerikanischen Denkens geleistet haben.

In den siebziger und insbesondere den achtziger Jahren ist es - dank der Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit - gelungen, die Fundamente neu zu schaffen: die Erlösung/Befreiung von der Sünde, das kontextuelle Verständnis von Offenbarung, das Selbstverständnis als Gemeinde im Dienst an der Menschheit und die Relektüre des Wortes Gottes von Gebet und sozialem Engagement aus. Die zweite Phase (in den achtziger und neunziger Jahren) war von einem stärkeren Streben nach Systematisierung geprägt. Man hat die komplexe Realität ausgehend von den Armen analysiert und lateinamerikanische Arten sowie spezifische Subjekte des Verständnisses von Gott und Jesus Christus, der Kirche und ihrer Sendung in der heutigen Welt erforscht. Auch die indigenen, afroamerikanischen und feministischen Theologien fanden Verbreitung. Man kann sagen, dass diese beiden Phasen das Konkrete und zugleich das Ganzheitliche betont und bestärkt haben. Genauer kann man feststellen, dass es verschiedene Hermeneutiken der ganzheitlichen Befreiung gibt, deren Grundprinzip die Inkarnation Gottes

in Jesus von Nazaret ist, der gestorben und auferstanden ist und Menschen im Verlauf der weltweiten und lokalen Ereignisse verändert.

Die dritte Phase (neunziger Jahre und Beginn des 21. Jahrhunderts) stellt einen reichhaltigen und für verschiedene Möglichkeiten offenen Prozess dar. Werden neue Themen und Subjekte zu seiner Spezialisierung führen und sich akademisch etablieren, wie es bei der nordatlantischen Theologie der Fall war? Oder werden vielmehr spezifische Denkstrukturen der indigenen Völker, der Afroamerikaner, der Mestizen, der Frau, der Jugend, der ökologischen, interreligiösen und das Geschlechterverhältnis betreffenden Dimensionen entstehen? Bei uns selbst sind Fortschritte, Rückschritte und Mehrdeutigkeiten zu verzeichnen, zumal in Lehre und Forschung das Regionale und Lateinamerikanische immer noch als etwas der eigentlichen Reflexion Vorausgehendes oder als bloß für die Pastoral Relevantes behandelt wird.

Dennoch gibt es Anzeichen für einen nachhaltigen und langfristigen Fortschritt. Während der zweiten und dritten Phase wurde das christliche Denken tendenziell ganzheitlicher und stärker an den Möglichkeiten einer anderen Welt orientiert („altermundistisch"). Dazu trugen originelle Weltsichten, die Ökologieproblematik, die feministische und die Geschlechterperspektive sowie ökonomische und politische Initiativen (in Form von verschiedenen Netzen, wie sie auch ins Weltsozialforum einfließen) bei. Es handelt sich dabei um partikulare, aber keineswegs auf sich selbst bezogene Stimmen, zumal ja ihre Methoden bewusst ganzheitlich und offen für die Anderen sind. Sie tappen nicht in die Falle des Dualismus von Richtig und Falsch, und sie unterwerfen sich ebenso wenig der absolutistischen Logik des Marktes. Das gläubige Denken ist vielmehr dialogisch und verweist auf eine Menschlichkeit im Vollsinn des Wortes, die das innerste Wesen der Heilsgeschichte ausmacht.

Das lateinamerikanische Szenario ist wie ein Konzert unterschiedlicher Stimmen mit universaler Bedeutung. Innerhalb der fruchtbaren Bibelbewegung diskutieren Gemeinden lokale Angelegenheiten, und von diesen bruchstückhaften Erfahrungen aus hören sie das Wort, welches das Leben insgesamt betrifft (C. Mesters, E. Tamez, P. Richard). Was die spirituelle Reflexion über die Befreiung betrifft, so bewahrheitet sich der Glaube in menschlichen Werken (G. Gutiérrez, P. Casaldáliga). Bei der indigenen Bevölkerung ist das Heilige dem Profanen nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr eine Kraft inmitten des Mangels; sie verweist immer auf die Harmonie (E. Lopez, V. Mamani). Die afroamerikanischen Stimmen haben das „Axé" der Lebensenergie betont, das partikular und universal zugleich ist (A. da Silva, S. Querino). Frauen begreifen das Alltägliche und Relationale als Erscheinung des Geistes Gottes, der alles verändert (I. Gebara, A. Isasi-Diaz, M. C. Bingemer). Einige haben die großen Themen der Theologie neu formuliert (J. L. Segundo, L. Boff, J. Comblin, J. Sobrino, J. B. Libânio).

Diese hermeneutischen Ansätze - insbesondere die indigenen, afroamerikanischen, feministischen und ökologischen - haben theologische Paradigmen der Relationalität hervorgebracht. Sie verbinden das Konkrete mit dem Allgemeinen und wiederholen das bekannte Subjekt-Objekt-Schema des Glaubens nicht. Die

ökologische Reflexion verbindet den Schrei der Erde mit dem Schrei des Armen (L. Boff). Ein anderer innovativer Diskurs in Lateinamerika betrifft die Begegnung der Religionen (J. M. Vigil, EATWOT) auf der Basis der menschlichen und geistlichen Zusammenarbeit für das Leben. Gott ist weder das Eigentum von Kirchen und Religionen noch ein Marketing-Objekt.

Seit den neunziger Jahren wurde die Systematisierung gestärkt.[9] Wir haben gesagt, dass der christliche Glaube von der partikularen Wirklichkeit des Armen und seiner Befreiung her verstanden wird (C. Boff). Die Partikularität des Armen umfasst das gesamte Mosaik von Bemühungen, den christlichen Glauben von ausgegrenzten Menschen und Schichten her zu begreifen, die nach Befreiung von allem Übel streben. Wir stehen vor der Herausforderung, das Bruchstückhafte und die Gesamtheit miteinander zu versöhnen. Man kann sagen, dass in Lateinamerika die Gemeinschaft der Kirche Anstrengungen unternimmt, von den ausgegrenzten Bruchstücken her die Offenbarung der Liebe insgesamt zu verstehen. Man geht methodisch nicht von einer in nordatlantischen Kreisen von vornherein unterstellten Universalität aus, sondern man nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Feier des Lebens durch den Armen. Das Fest des Glaubens ist wie ein Fenster auf das Geheimnis hin.

III. Partikulare und universale Sprache des Glaubens

Die Theologien des Südens wissen, dass sie unter dem Anruf des Geheimnisses Gottes stehen, und sie erkennen ihn in den Zeichen der Zeit. Sie bedienen sich wissenschaftlicher Studien, wie sie in jeglichem Kontext gemacht wurden, und greifen auch auf die Weisheit eines jeden Volkes zurück. Dies bedeutet, sich von einem bestimmten Typ universaler Sprache sowie von nordatlantischen Systematisierungen und hermeneutischen Ansätzen zu verabschieden. Diese Sprachen sind für den Süden nicht länger normative Modelle, sondern lediglich bestimmte Weisen, den Glauben zu verstehen, wobei es interessant ist, diese mit den Glaubensverständnissen anderer Breiten zu vergleichen.

Die Universalität zeigt sich in den vielen Gesichtern des Menschseins und im allen Menschen gemeinsamen Streben nach Glück. In diesem Sinne bevorzugt die theologische Arbeit die Spiritualitäten und Einsichten, die einer jeden menschlichen Gemeinschaft eigen sind, die Entstehung und das Heranreifen von Paradigmen der Relationalität und Reflexionen, die vom Konkreten und Alltäglichen aus dem Evangelium des Lebens zu entsprechen suchen. In unserem Verständnis der Inhalte des Glaubens liegt ein besonderer Akzent auf der Schöpfung, auf der Menschwerdung, auf Ostern und auf der Kirche in ihrer Sendung und als Sakrament des Wohlergehens, das Gott der gesamten Menschheit anbietet.

So ist es. Die Theologien, die in Asien, Afrika und Lateinamerika entstehen, stellen den Auferstandenen in den Mittelpunkt, der seinen Geist auf die gesamte Schöpfung ausgegossen hat. Sie knüpfen an der partikularen Sprache Jesu von

Nazaret an, die ja der Weg zum universalen Heil ist. Das heißt, sich einerseits mit einem Semiten und einer eschatologischen Botschaft und andererseits mit Gemeinden in Beziehung zu setzen, in denen sich unterschiedliche Kulturen, gesellschaftliche Schichten, persönliche Lebensgeschichten und unterschiedliche Glaubensweisen zusammenfinden.

Demzufolge ist es selbstverständlich die Christologie, die in der theologischen Arbeit eines jeden der drei Kontinente (die, wenn man die Konzentration der Publikationen auf den nordatlantischen Raum in Betracht zieht, nicht leicht zugänglich ist) einen zentralen Stellenwert innehat. Das Nachdenken über Jesus von Nazaret und den Christus des Glaubens ist nicht zu trennen von der Solidarität mit dem Armen, der Frau, einem jeden benachteiligten Menschen und mit dem Schrei der Erde und ihrer Lebewesen. In der Begegnung mit dem Herrn ist die Behandlung des Armen und Wertlosen entscheidend (Mt 25,31-46). Auch die die Gemeinschaft betreffenden Herausforderungen derer, die an die Erlösung ohne Grenzen glauben, sind konkret (Apg 2,42-47; 11,19-26). Die Betonung der Details in der Glaubenspraxis (und in der sie begleitenden Reflexion) bedeutet keineswegs eine pragmatische Einstellung. Vielmehr antwortet man gerade im Konkreten und Einzelnen dem Gott, der die Menschheit liebt und von ihr geliebt wird. Dies ist die Weise, Gott zu antworten, der sich in Jesus selbst einer jeden Person, Kultur und religiösen und spirituellen Gemeinschaft offenbart hat. Man kann sagen, dass eine solche konkrete und ganzheitliche Lebendigkeit die Bedingung der Möglichkeit für das Theologietreiben ist.

Man denkt also über den Glauben inmitten einer Situation des Schmerzes und der Ungerechtigkeit, inmitten einer Vielfalt von Glaubensweisen und einer Fülle von Hoffnungen nach (dank dem miteinander geteilten Brot und der Zusammenarbeit zwischen Kulturen und Religionen, um eine „andere Welt möglich" zu machen, wie es das Weltsozialforum formuliert). Die Hoffnung entspringt dem Seufzen der Kreatur, die die Schmerzen der Geburt erträgt, und dem Seufzen der Menschen im Geiste (Röm 8,22.26). In diesem Sinne werden ahistorische und fundamentalistische Begriffe korrigiert, die die christliche Reflexion behindern.

Eine andere große Herausforderung stellte der Dialog mit den Wissenschaften dar. Dialog mit den Wissenschaften bedeutet auch, sie kritisch in Frage zu stellen, wenn sie von gesellschaftlichen Kräften in Beschlag genommen werden. Er bedeutet aber auch umgekehrt, sich von den Wissenschaften herausfordern zu lassen, um schließlich die Wirklichkeit interdisziplinär (ohne dem Fideismus zu verfallen) zu deuten. Man stellt sich auch der Herausforderung, den Dialog mit den Volksweisheiten aufzunehmen (die oftmals als unsystematisch und vorwissenschaftlich hingestellt wurden). Sowohl die anerkannten Wissenschaften als auch die Weisheiten des Volkes stellen partikulare Sprachen dar. Die Weisheit ist geprägt von konkreten Symbolen von universaler Tragweite. Die Maya-Kultur sieht den Ursprung der Menschheit im Mais, und das stellt eine Bereicherung der christlichen Rede von der Schöpfung dar. In Afrika steht die Theologie seit Jahrhunderten im Austausch mit autochthonen Spiritualitäten und Weltanschauungen (J. Mbiti, M. Getui). Inmitten einer buddhistischen Bevölkerung schätzen

interreligiöse Theologen die asiatische Weisheit ebenso wie die christliche Agape und anerkennen sowohl Christus als auch Buddha als Mittler der Befreiung.

Was theologische Lehre und Forschung in der Zwei-Drittel-Welt betrifft, so trägt die Auffächerung in verschiedene Disziplinen zur Fragmentierung bei. Deshalb wird regelmäßig die Forderung nach interdisziplinärer Zusammenarbeit laut. In der Vergangenheit führte man den Dialog eher mit den Geschichtswissenschaften, den Wirtschaftswissenschaften und der Geopolitik. Heute schenkt man auch der Anthropologie, der Kunst, den *Gender*-Studien, den Religionswissenschaften und der Ökologie Aufmerksamkeit. Meiner Meinung nach besteht die größte Herausforderung darin, das Gespräch mit dem symbolischen Wissen eines jeden Volkes aufzunehmen. Auf diese Weise entdeckt die Theologie ihre mystischen, weisheitlichen und prophetischen Wurzeln neu.

Ich komme zum Schluss. Die Art und Weise, wie in der Zwei-Drittel-Welt der Glaube verstanden und gelebt wird, hat zu neuen Paradigmen und zur Wiederentdeckung großer Herausforderungen geführt. In ihnen werden die historische Verantwortung (und das Streben nach einer „anderen möglichen Welt"), die spirituelle Vielfalt im Gespräch mit Gott (anstelle einer Verdinglichung Gottes) und das Engagement für die Wahrheit, die frei macht, angenommen.

Es handelt sich um ein Denken, das das Konkrete mit dem Universalen, die Vielfalt mit dem Ganzen zusammenbringt. Es handelt sich um eine theologische Bewegung, die auf zwei Achsen vorankommt. Einerseits ist das die Achse des Armen, des Ausgegrenzten und Weisen. Hier werden dem Mitleid im Leid und dem solidarischen Handeln gegen Hunger und Unterdrückung der Vorrang eingeräumt. Diese Achse ist das tägliche Brot der Theologie. Auf der anderen Seite gibt es die mühsame Aufgabe, über die Treue zum Evangelium des Lebens, die Fleisch gewordene Transzendenz, die Bekehrung von der Sünde, die Gnade des Heils und die Zusammenarbeit der Kirchen für Frieden und Gerechtigkeit nachzudenken. Diese zweite Achse der theologischen Bewegung ist von der ersten nicht zu trennen.

Die verschiedenen Sprachen, die immer partikular und vorläufig sind, verweisen auf den universalen Sinn dessen, was Leben heißt, und können Zeichen auf dem Weg zu Gott sein. Unsere bescheidenen Sprachen können Fenster auf das Mysterium hin sein, das die Menschheit und die Schöpfung mit Freude erfüllt.

[1] Vgl. Virginia Fabella/Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theology*, Maryknoll 2000; Luiz Carlos Susin (Hg.), *O Mar se abriu. Trinta anos de teología na América Latina*, São Paulo 2000; Juan José Tamayo/Juan Bosch (Hg.), *Panorama de la teologia latinoamericana*, Estella 2001; Michael Amaladoss, *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, Brüssel 1998; Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, London 1993.

[2] Es ist unübersehbar, dass es in den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts neue Stimmen gab, die Methodologien und Inhalte aus der Perspektive der Armen entwickelten. Dazu gesellt sich das Streben der Theologie nach einer „anderen möglichen Welt". Man hinterfragt konsequenterweise kritisch Wissenschaft und Spiritualität und wird Teil von alternativen Vereinigungen und Netzwerken (etwa der Weltsozialforen von Porto Alegre, Mumbai und Nairobi). Ch. Whitaker bemerkt die Überwindung von Handlungsmustern des 20. Jahrhun-

derts. Er hält die Weltsozialforen für das bedeutendste politische Ereignis zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Vgl. Chico Whitaker, *Les lecons d'un échec*, in: Foi et Developpement (2005), 339. Dennoch bedienen sich Gelehrtenkreise in Lateinamerika mit Vorliebe einer metaphysischen Sprache und zitieren europäische Meister. Die neue Art der theologischen Reflexion betrachten sie üblicherweise als vortheologisch, oder sie anerkennen bloß unsere Verbindung von Glaube, Ethik und konkretem Handeln.

[3] E. Morin schreibt: „Das große Paradigma des Westens, wie es sehr gut von Descartes formuliert wurde, ist die Trennung von Objekt und Subjekt [...] ein Paradigma, das ansonsten völlig verschiedene Arten zu denken beherrscht [...] Das Menschliche kann nur durch Ausschluss der Natur verstanden werden." Vgl. Edgar Morin, *A inteligencia da complexidade*, Petrópolis 2000, 67.

[4] Maria da Soledade da Silva, *Sinais de Deus em nosso meio*, in: A esperanza dos pobres vive, São Paulo 2003, 55-57.

[5] In verschiedenen Regionen Perus habe ich das Fest als Symbol der Freiheit erforscht. So lautet auch der Titel meines Buches: Diego Irarrázaval, *La fiesta. Símbolo de libertad*, Lima 1998. Eine ausführlichere Veröffentlichung dazu hat M. Salinas vorgelegt: Maximiliano Salinas, *Gracias a Dios que comí. El cristianismo en Iberoamerica y el Caribe. Siglos XV-XXX*, Dabar 2000.

[6] Vgl. *Documentos Finales de 5 Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, San José 1982, 11-26.

[7] Amaladoss, aaO., 214; 229.

[8] Vgl. Emefie Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1987; Jesse Mugambi/Laurenti Magesa (Hg.), *Jesus in African Christianity*, Nairobi 1989; John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Oxford 1990; Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995.

[9] Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995. Vgl. auch die 45 Bände der Reihe „Liberación y teologia" (auf Deutsch zum Teil vom Patmos-Verlag unter dem Reihentitel „Bibliothek Theologie der Befreiung" herausgegeben; d. Übers.).

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

Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?

Die „Genitivtheologien" aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts

Marcella Maria Althaus-Reid

„Das Ganze ist immer schon ein Teil."
George Hartley[1]
„Die Frage ist: Was sollte man beibehalten,
und was sollte man verwerfen?"
Clodovis Boff[2]

I. Genitivtheologien

Bereits 1978 befasste sich Clodovis Boff, ein Wegbereiter der Befreiungstheologie aus Lateinamerika, mit dem Verhältnis zwischen Praxis und Theorie in der Befreiungstheologie. Sein aus dieser Zeit stammendes Buch *Teologia e Prática - Teologia do Político e suas mediaçiões* (1978; 1983 unter dem Titel *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* ins Deutsche übersetzt)[3] bot eine ausführliche und fundierte Diskussion der Praxis als erkenntnistheoretischer Grundlage der Befreiungstheologie. Eines der Schlüsselelemente dieser Diskussion, das nachfolgende Theologengenerationen auf der ganzen Welt beeinflussen sollte, findet sich in der Einleitung:

„[...] dass wir hier allgemein von einer Theologie des *Politischen [...] sprechen und nicht einfach von ‚politischer Theologie'"*[4].

Es ist wichtig, zu Beginn dieser Überlegungen daran zu erinnern, dass Boff in einer Zeit politischer Verfolgungen und Menschenrechtsverletzungen in Lateinamerika geschrieben hat. Der Begriff „politisch" im Kontext einer theologischen Debatte hatte somit eine andere Dimension, als sie in den zahlreichen nordatlantischen Überlegungen der damaligen Zeit zu finden war. Noch heute, zu Beginn eines neuen Jahrhunderts, ist diese Dimension in manchen kirchlichen und akademischen Kreisen verloren gegangen. Und das ist der entscheidende Punkt. Wir wollen unsere Diskussion über die Fragmentierung der Theologien in unserer Zeit nicht vom metaphysischen Standpunkt aus beginnen, denn dieser vertritt Hegemonieinteressen, die als theologische Kreuzzüge getarnt sind. Der Wunsch, die sogenannte Einheit der Theologie gegen das zu verteidigen, was als „säkulare Interessen" bezeichnet worden ist, wird nur von denjenigen geteilt, die nach Macht streben. Wir werden unsere Diskussion im Politischen und im *cotidiano*

(Alltagsleben) ansiedeln, denn Klasseninteressen sind ebenso wie ethnische, kulturelle, Geschlechter- und sexuelle Interessen keine profanen oder für die Theologie irrelevanten Aspekte - zumindest nicht für diejenigen, die die Inkarnation Christi in der menschlichen Geschichte ernst nehmen und aufrichtige Theologen sind, das heißt Theologen, die verstehen, dass ihre Optionen sich nicht nur nach der Liebe Gottes, sondern auch nach weniger erhabenen Interessen wie kulturellen Konventionen und sozialen Positionen ausrichten müssen. Nur wenige Unterscheidungen haben die Entwicklung der Theologien des späten 20. Jahrhunderts so beeinflusst wie Boffs Gegenüberstellung der Theologien „von" und der Theologien „über".[5]

Die an den „Genitivtheologien" geübte Kritik wurde zum Scheideweg, der innerhalb der politischen Theologien die Schafe von den Böcken und die militanten Kirchen von den Status-quo-Kirchen getrennt hat. Boff begann zunächst damit, dass er die Genitivtheologien als „politische Theologien" definierte. Politisch waren jene Theologien, die mit bestimmten historischen Praktiken und vor allem mit der Staatsmacht in Verbindung standen (Boff 1978, 41)[6]. In jedem Fall war die Theologie in den politischen Theologien, die sich in den siebziger Jahren in Europa entwickelten[7], immer der erste Akt. Nie stellte die Theologie ihre eigenen Voraussetzungen und Strukturen in Frage, und immer wurde die politische Realität, in der die Menschen lebten, für unzulänglich befunden. Der Preis für die Einheit in der christlichen Orthodoxie ist mit Essentialismus und der Verallgemeinerung historischer Erfahrungen bezahlt worden, und deshalb hat man der christlichen Praxis nur mehr eine Nebenrolle zugewiesen. Boff dagegen postuliert den erkenntnistheoretischen Status der Praxis.

Zweitens benutzte Boff mit Leonardo Boff, Gutiérrez, Altmann und anderen den Begriff der Genitivtheologien, um eine Vorgehensweise anzuprangern, die neue Themen schlicht und einfach in bereits existierende theologische Methoden einfügt, was Oberflächlichkeit und Wirkungslosigkeit zur Folge hat. In diesem Sinne würde Boff sagen, dass eine „Theologie der Armen" die „Armut" als zusätzlichen Diskussionspunkt thematisieren könnte, ohne das in der Christenheit herrschende ideologische Klassenbewusstsein zu hinterfragen oder herauszufinden, inwiefern christliche Diskurse zu Strukturen der Armut beitragen oder diese sogar begünstigen. Überdies tendieren Genitivtheologien (vor allem in diesen Zeiten des Markts) dazu, Abfälle zurückzulassen, wenn die theologische Mode sich ändert: Theologien zahlreicher Themen, die nicht angemessen abgehandelt und letztlich zugunsten modernerer Fragen aufgegeben worden sind. Verleger wollen Neuheiten, und inzwischen ist womöglich sogar die Umwelt aus der Mode gekommen. Das Erfolgsthema von heute ist vielleicht die Globalisierung oder ein neuer Film. Die Motivation der Genitivtheologien ist in gewisser Weise der Profit, und unangepasstes Denken ist ein Produkt, mit dem sich nur wenig (Geld oder Anerkennung) verdienen lässt. Der entscheidende Punkt ist der, dass Genitivtheologien eher eine Haltung als eine Thematik widerspiegeln, und Gerechtigkeit und Armut haben für diese Diskussionen in aller Regel nur einen relativen Wert.

Diesem Modell der Genitivtheologie stellte Clodovis Boff das Modell der Befreiungstheologie gegenüber. In der Befreiungstheologie war und ist die Gerechtigkeit kein Modethema, sondern ein grundlegender Ausgangspunkt des theologischen Denkens. Nicht nur, dass die Option für die Armen keine Extrazugabe zu einem ansonsten voll entwickelten, abgeschlossenen theologischen Diskurs ist - auch die Definition von Politik und Theologie wird in Frage gestellt. In der Befreiungstheologie müssen Fragen der Macht jenseits des Staates, das heißt innerhalb der politischen Praxis des *pueblo*[8] betrachtet werden. Diese Theologie des Politischen geht vom Alltagsleben in Lateinamerika aus, wo die Bedürftigen und Ausgestoßenen die Akteure sind. Der Befreiungstheologie geht es wie jeder Theologie des Politischen nicht darum, zu theologisieren, sondern unsere Gesellschaften zu verändern. Sie ist eine Inkarnationstheologie und demzufolge eine Theologie mit Wirkung. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat als Theologie des Politischen immer die Möglichkeit beinhaltet, dem christlichen Diskurs Wirkung zu verleihen. Glaube muss Konsequenzen haben.

II. Theologische Fragmentierungen

Die Kritiker der Befreiungstheologie mögen der Ansicht sein, dass die Befreiungstheologen für die Vielzahl der uns umgebenden Theologien, darunter die feministischen, schwarz-amerikanischen, afrikanischen, asiatischen und Aborigine-Theologien, die Queer-, Lesben- und Schwulen-Theologien verantwortlich sind: Die Liste ließe sich beliebig verlängern und wäre immer noch unvollständig. Dies sind Theologien im Plural, denn jede von ihnen hat Spielarten, die Übereinstimmungen, Unterschiede und sogar Widersprüche aufweisen. Waren die Befreiungstheologien oder die Genitivtheologien verantwortlich für das, was als die Fragmentierung des theologischen Diskurses im ausgehenden 20. Jahrhundert betrachtet worden ist? Und wo steht die Befreiungstheologie im Kontext dieser Fragmentierung, von der auch ihr eigener Diskurs betroffen ist? Wir wollen die Beziehung zwischen diesen beiden Arten von Theologie etwas genauer analysieren.

Paradoxerweise sind die Genitivtheologien nie von Fragmentierung, sondern immer eher von Hegemonieansprüchen gekennzeichnet gewesen. Es waren exklusive Theologien, und jede von ihnen vertrat eine klare (wenn auch verhüllte) politische und kulturelle Option, die in einem ideologischen Zirkelschluss ihre eigenen Voraussetzungen für sakrosankt erklärte. Auf diese Weise schufen die Genitivtheologien die Illusion dogmatischer Einheit und fundamentaler (ewiger) Wahrheit, indem sie Techniken anwandten, die aus ideologischen Prozessen wohlbekannt sind, wie etwa die, den eigenen Ursprüngen oder Prämissen einen göttlichen (unhinterfragbaren) Status zu verleihen. Das einheitliche System theologischer Wahrheit wird auf Kosten der theologischen Ehrlichkeit aufrechterhalten. Diese Kritik lässt sich auch auf die europäischen Befreiungstheologien ausdehnen, die beispielsweise über Armut nachdenken und doch kein entspre-

chendes, klares Engagement oder den Wunsch haben, eine Praxis für ein andersgeartetes Reich Gottes in unseren Gesellschaften zu entwickeln.[9]

Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?

Allem Anschein nach wollten die Befreiungstheologen mehr als eine liberale europäische Theologie des Politischen. Sie wollten nicht über politische Fragen nachdenken, sondern die Politik verändern. Man hielt es für wenig effektiv, die Politik lediglich zu einem Diskussionsgegenstand unter vielen zu machen. Dies war überdies gefährlich, denn diese Herangehensweise setzte die Einführung von leichter handhabbaren Formen voraus, die sich in die Strukturen des Status quo integrieren ließen. Die Befreiungstheologen wollten, dass ein Schlüsselthema wie die Politik als grundlegend anerkannt wurde. Das heißt, dass Armut und wirtschaftliche Unrechtsstrukturen zu einem legitimen Ort der Reflexion und zum Ausgangspunkt für alle anderen Reflexionen werden sollten. Während also mit anderen Worten die Genitivtheologien eine wohlwollende Beschäftigung mit politischen Themen hervorbrachten, wollten die fundamentalen Theologien strukturelle Veränderungen. Es genügte nicht, „über Randgruppen zu sprechen": Man brauchte eine Theologie *aus* den Randgruppen. Doch man wollte den theologischen Diskurs nicht fragmentieren. Die Wegbereiter der Befreiungstheologie kämpften aus vielfältigen Gründen für die Einheit - unter anderem deshalb, weil die Einheit der Kirche in Lateinamerika politisch notwendig war.[10]

Diese Einheit war jedoch kein auf Hegemonie ausgerichtetes Projekt, sondern eher eine Einheit zur Verteidigung der verschiedenen Kulturen, wirtschaftlichen Situationen sowie der gesundheitlichen und sozialen Bedürfnisse von Millionen mittelloser Christen auf dem Kontinent. Paradoxerweise war es das Christentum in der Gestalt der historischen Allianz zwischen Kirche und Staat in Lateinamerika seit den Zeiten der *Conquista,* das diese Christen mittellos gemacht hatte. Dennoch folgte auch die von den Befreiungstheologen entwickelte Theologie des Politischen den Prinzipien der Selbstbeschränkung, die sich gar nicht so sehr von denen der Genitivtheologen unterschieden. So warnte Clodovis Boff beispielsweise vor dem „Karneval der Bedeutungen", der entstehen könnte, wenn die Schrift von den theologisch ungebildeten Armen[11] gelesen würde, die die vermittelnde Rolle der kirchlichen Traditionen außer Acht ließen. Soviel zu Ernesto Cardenals Lektüre des Neuen Testaments mit den Bauern von Solentiname![12]

Die Autorin

Dr. Marcella Althaus-Reid ist argentinische Theologin und unterrichtet Christliche Ethik und Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh, Schottland. Veröffentlichungen u.a.: Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (2001); The Queer God (2003); From Feminist Theology to Indecent Theology (2005); Liberation Theology and Sexuality (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Transvestismus und Armut" in Heft 1/2005. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Scotland, Großbritannien. E-Mail: althausm@staffmail.ed.ac.uk.

Selbst Gutiérrez' Buch *Theologie der Befreiung*[13] war gemessen an unseren heutigen Maßstäben theologischer Untersuchung recht konservativ. Und wenn die Befreiungstheologen in *gender*-Fragen schon konservativ waren, dann waren sie

in Fragen der Sexualität geradezu prämodern. Die Befreiungstheologie der damaligen Zeit war eine Theologie der inneren Spannungen: Einerseits war sie eine kontextuelle Theologie des Bruchs und des kritisch engagierten Realitätsbezugs, andererseits eine Theologie, die außerstande war, ihre Selbstbeschränkungen zu überwinden. Die Befreiungstheologie schmachtete unerlöst in einem Zustand des Exodus irgendwo zwischen dem Land der Knechtschaft und dem Land der Verheißung. Die Befreiungstheologie stand irgendwo zwischen den „Theologien von" und den „Theologien über".

Als jedoch die lateinamerikanischen Gemeinden im Gefolge des befreiungstheologischen Modells begannen, in einer Vielzahl „fragmentierter" Theologien ihre theologischen Stimmen zu erheben, ergaben sich gewisse Probleme. Plötzlich gab es eine feministische Befreiungstheologie, indigene Theologien (wie die Anden- und die Maya-Theologie) und sogar eine neue Praxis wie die Bewegung der lateinamerikanischen Sexualtheologie, die immer mehr an Bedeutung gewinnt. Infolge dieser Entwicklung wurde die Kluft zwischen den Genitivtheologien und der Befreiungstheologie wieder enger. Die befreiungstheologische Orthodoxie (die sich auf die Solidarität mancher nordatlantischer Sympathisanten stützen konnte) reagierte schnell auf das, was sie als Abkehr von der befreiungstheologischen Orthopraxis betrachtete. In ihren Augen drohte die Fragmentierung den politischen Kampf zu untergraben, indem sie die Ziele und Interessen der Bedürftigen aufspaltete. Wenn die Theologie von den Armen Erfolg haben soll, dann braucht der theologische Diskurs als Motor der Veränderung einen klar und exakt definierten Armen. Wenn die Armen aber Frauen oder Schwule sind, wird der Kampf um ein zusätzliches Element erweitert und die gemeinsame Front aufgespalten. Letztlich wird es nötig sein, die Klassenanalyse um die Bewusstseinsbildung gegenüber Sexismus und Homophobie zu erweitern.

Dieses Thema hat eine Geschichte. In den frühen 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden den lateinamerikanischen feministischen Befreiungstheologen zwei Dinge vorgeworfen. Es hieß entweder, dass sie sich an die kleinbürgerlichen Forderungen nordatlantischer Frauen verkauft hätten, oder, dass ihre Identitäten von den gemeinsamen Kämpfen ihrer Gemeinden geprägt seien und nichts von den Unterschieden zwischen männlichen und weiblichen Interessen erkennen ließen. Obwohl die feministischen Befreiungstheologinnen die Einschränkungen einer sogenannten revolutionären Theologie nicht einfach hinnahmen, sondern eine eigenständige theologische Praxis des Hinterfragens entwickelten, ist es interessant zu sehen, wie (männliche) Befreiungstheologen sich weigerten, andere Beiträge wie die der Frauen- oder der Maya-Theologie in ihre Theologie zu integrieren. Die feministischen, Maya- oder Anden-Theologien Lateinamerikas wurden für die Befreiungstheologen tatsächlich zu Genitiv-Theologen. Sie handelten sie in einem entlegenen Abschnitt mitten in ihren umfangreichen Büchern oder in den Fußnoten des einen oder anderen Artikels ab. Hinter dieser Missachtung stand die Angst vor der Fragmentierung des befreiungstheologischen Projekts.

III. Von Bindestrichen und Rhizomen

Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?

Den Befreiungstheologen stellen sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts einige Fragen. Sind sie von einer Vielzahl von Genitivtheologien umgeben, die die Kämpfe unserer Nationen fragmentieren und ihrer Orthopraxis die Wirksamkeit nehmen? Oder sind diese Theologien Teil von etwas Komplexerem und Tieferem? Welche Theologie ist wofür verantwortlich: Ist Fragmentierung etwas Negatives? Steht sie dem sozialen Wandel im Weg? Diese letzte Frage ist besonders schwierig. In der gegenwärtigen Situation meines eigenen Landes, Argentinien, wo die Expansion des globalen Kapitalismus Tausende bedürftiger Familien dazu zwingt, Abfälle auf den Straßen zu sammeln, um zu überleben[14], kann Theologie als ein Diskurs der Praxis, der eine andere Ordnung (das Reich Gottes) errichten will, sich nicht auf Kompromisse einlassen. In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts haben wir uns als christliche Theologen und Theologinnen dazu verpflichtet, die Würde des Lebens unseres Volkes, des Volkes Gottes, zu verteidigen - und das hat auch heute noch Priorität. Dann aber müssen wir uns mit einer anderen Art von Frage konfrontieren lassen: der Frage nach den Möglichkeiten der Wirksamkeit in theologischen Fragmentierungen.

Fragmentierung ist ein Begriff, den ich an anderer Stelle wegen seiner versteckten Konnotationen kritisiert habe - vor allem deshalb, weil er ein genau definiertes Zentrum voraussetzt. Wir wollen stattdessen ein anderes geopolitisches Verhältnis innerhalb der Theologie ins Auge fassen. Anstelle eines aus Zentrum und Peripherie bestehenden Beziehungsmodells, eines Rahmenwerks aus Über- und Untergeordnetem, könnte es für das theologische Denken von Vorteil sein, wenn man sich der von Deleuze und Guattari so bezeichneten „rhizomatischen" Modelle bedient.[15] Rhizomatische Modelle sind horizontale Netzwerke von Menschen, Institutionen, gedanklichen Strömungen oder theologischen Praktiken, die als Rhizome auf verschiedenen Ebenen miteinander vernetzt werden und Verbindungen hervorbringen können. Rhizome könnten beispielsweise Verbindungspunkte zwischen verschiedenen Schauplätzen des Kampfs für vollständige Erlösung sein, die nicht nur praktische, sondern auch erkenntnistheoretische Solidarität bewirken. Aus dieser Perspektive betrachtet kann unsere befreiungstheologische Praxis (unser Handeln und Denken unter den Bedürftigen) durch das Aufkommen neuer Fragestellungen und Sichtweisen nur gewinnen und wirkungsvoller werden.

Das ist im Übrigen auch der Weg, auf dem sich die Entideologisierung vollzieht: Das Vertraute und Unhinterfragte, das verinnerlicht worden ist, muss zumindest soweit bewusst gemacht werden, dass das, was bisher als sicher galt, in Frage gestellt werden kann. Theologisch gesprochen können wir nur dann damit fortfahren, Gott zu entideologisieren (oder zu entdomestizieren, wie es in der Regel bei den Befreiungstheologen heißt), wenn wir jenen Sichtweisen mit hermeneutischem Argwohn begegnen, die die Möglichkeit ausschließen wollen, dass sich die Offenbarung auch in der Mitte unserer Gesellschaften vollziehen kann: die Offenbarung Gottes unter den Müllsammlern von Buenos Aires oder inmitten der

Leiden des kolumbianischen Volkes. Das Zentrum-Peripherie-Modell, das nur zwei Alternativen vorzuweisen hat und auf diese Weise die Illusion von Einheit und Abweichung erzeugt, verkennt die Wichtigkeit von Bündnissen zwischen reichen Nationen und den Randgruppen unserer Gesellschaften. Die Befreiungstheologen - und genau hier liegt das Problem - haben so lange in den Begriffen von Zentrum und Peripherie gedacht, dass sie nicht mehr in der Lage sind zu erkennen, dass die vielen Kämpfe der Schwulen, der Frauen, der Klassen und der Ethnien mehr miteinander gemeinsam haben als nur ihr Leid: Zwischen ihnen besteht aufgrund ihrer Unterdrückung auch eine erkenntnistheoretische, ja theologische Gemeinsamkeit. All diese Theologien arbeiten mit Bindestrichen (um einen Begriff von Lyotard zu verwenden)[16]. Diese fungieren als tragfähige, wenn auch unerwartete Brücke zwischen ihnen und dem Projekt des von Jesus verkündeten anders gearteten Reichs der Gerechtigkeit und des Friedens. Tatsächlich macht eine seriöse Auseinandersetzung mit diesen Theologien deutlich, wie die Entwicklung einer rhizomatischen Theologie aussehen könnte. Feministische Befreiungstheologien knüpfen an nachkoloniale Theologien an, Wirtschaftstheologen sind Queer-Theologen - und umgekehrt. Theologische Identitäten verschwinden oder sind zu komplex, als dass sie in einfachen Worten erklärt werden könnten. Zu sagen, dass eine befreiungstheologische Queer-Theologin wie ich selbst, die sich vor allem mit Klassen- und Sexualitätsthemen befasst, die Befreiungstheologie „fragmentiert", hieße zu akzeptieren, dass die Befreiungstheologie eine hegemoniale Theologie ist. Und: Je mehr neue Stimmen neue Bündnisse des theologischen Handelns und Denkens ermöglichen, desto mehr nähern wir uns (um Gramsci zu paraphrasieren) dem Modell des „integralen Theologen" an, statt Elitetheologen zu sein.

Es gibt keine Fragmentierung von Theologien, weil Theologie kein einheitliches, auf Hegemonie ausgerichtetes Projekt im Dienst von Teilinteressen, sondern eine fortdauernde Praxis der vorrangigen Option Gottes für die Unterdrückten ist, die es erforderlich macht, ideologische Formationen innerhalb des Christentums immer wieder sichtbar zu machen und ein alternatives Modell des Handelns und Denkens zu entwickeln. Dies bedeutet insbesondere ein weniger positivistisch konstruiertes Denken, das unter den Ausgestoßenen - Frauen in der Stadt und auf dem Land, Heterosexuellen und Schwulen, Schwarzen, Indigenen oder Weißen - andere erkenntnistheoretische Solidaritätsformen zulässt. Weit davon entfernt, Genitivtheologien zu sein, stellen diese rhizomatischen Bindestrichtheologien ein theologisches Projekt dar, das von der Einheit und Solidarität des Volkes Gottes gegenüber allen Formen der Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist.

Um also die Frage: „Wer hat Boff an die Leine gelegt?" zu beantworten, müssen wir fragen, wer die Befreiungstheologie an die Leine gelegt hat, oder, um es präziser zu formulieren, welche Mechanismen die subversive Kraft einer befreienden Theologie in Lateinamerika gezähmt und eingedämmt haben. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema setzt jedoch voraus, dass wir begreifen, dass die Angst vor Fragmenten nicht aus den Randgebieten, sondern aus den kirchlichen und theologischen Machtzentren stammt. Die Befreiungstheologie hat ihre histo-

rische Mission erfüllt, diese Entwicklung (manchmal gegen ihren eigenen Willen) anzuspornen. Es ist nun für die nachfolgenden Generationen der Befreiungstheologen an der Zeit zu begreifen, dass in der scheinbaren Schwäche verschiedener Projekte und der theologischen Praxis ihre Stärke liegt - und die Chance, das Reich Gottes auch weiterhin mit theologischer Ehrlichkeit zu verkünden.
In seiner Analyse des „Bindestrichs" postulierte Lyotard: „Die Pein des Paulus, seine persönliche Passion, besteht darin, den Vater der für ihn gültigen Überlieferung umbringen oder dessen Ableben feststellen zu müssen. Und den wahren Vater hervorbringen, so wie ihn Jesus offenbart hat. Das Weh des Sohns: sich zum Vater seines Vaters machen zu müssen."[17] Und das ist auch das Erbe der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, die in verschiedene Richtungen weitergehen, sich auf verschiedene Themen und Methoden einlassen müssen, um die Tradition, deren stolze Erben sie sind, auch weiterhin lieben und achten zu können.

[1] George Hartley, *The Abyss of Representation. Marxism and the Postmodern Sublime*, Durham/London 2003, 4.

[2] Clodovis Boff, *How to Work with People*, Quezón 1988, 6.

[3] Die deutsche Übersetzung hat - wie die englische - den Begriff „Theologie des Politischen" im Titel ausgelassen, vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983.

[4] Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 22.

[5] Ich benutze im Englischen, wo die Bezeichnung „Genitivtheologie" für eine Theologie steht, die *für*, aber nicht *mit* den Menschen betrieben wird, die Begriffe „theologies of" und „from". Im Spanischen und in den Texten von Wegbereitern wie Boff sind die Präpositionen „from" („desde" - von/aus), „with" („con" - mit) und „of" („de" - von/über) austauschbar und werden nebeneinander verwendet.

[6] Vgl. Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 43f. Es ist interessant, wie Boffs Denken in diesem Punkt von Ricœur beeinflusst ist, vgl. Paul Ricœur, *Le Paradoxe Politique*, in: Esprit (Mai 1953), 729-731.

[7] Boff erwähnt insbesondere die Arbeit derjenigen, die dazu neigen, in ihren Texten anstelle realer Menschen metaphysische theologische Subjekte wie „die Hoffnung" und „die Kirche" zu verwenden. Boff nennt diese Theologien „Slogans", vgl. Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., 309f.

[8] *Pueblo* ist ein Konzept, das als Volk, Arme oder Nationalstaat übersetzt und sogar auf ethnische Gruppen bezogen werden kann. In der lateinamerikanischen Theologie ist der Begriff stark emotional konnotiert.

[9] Vgl. hierzu Elaine Graham, *Liberal Theology and Transformative Pedagogy. A Response to Peter Hodgson*, in: Mark Chapman (Hg.), The Future of Liberal Theology, London 2002.

[10] Damit ist gemeint, dass eine einige Kirche buchstäblich lebensnotwendig war, um die Menschen vor Folter, Hunger und Verfolgung zu retten. In diesem Sinne haben einige Katholiken, Evangelikale (historische Kirchen, zu denen auch einige Pfingstbewegungen und Baptisten gehören) und Juden zu verschiedenen Zeiten solidarisch zusammengearbeitet. Andere Gründe für die Einigkeit hingen mit der Evangelisierung und dem Wachstum der Kirche zusammen, die zum ersten Mal in der Geschichte der Christenheit in der Lage war, zu vielen Christen vorzudringen, die entweder von den etablierten Kirchen im Stich gelassen worden oder aufgrund ihrer Randposition für die Institution unerreichbar waren.

[11] Vgl. hierzu Boff, *Theologie und Praxis*, aaO., Kap. 2: „Hermeneutische Vermittlungen".

[12] Ernesto Cardenal berichtet, wie er das Neue Testament mit nicaraguanischen Bauern gelesen und ihnen dabei weitestgehend freie Hand gelassen hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Schrift nicht nur für nicht theologisch geschulte Leser verständlich, sondern dass deren Lektüre sogar erhellend ist, vgl. Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Gütersloh ^{2}1980.

[13] Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* [1973], Main ^{10}1992.

[14] Die *cartoneros* (Müllsammler) sind eine Bewegung mittelloser Menschen in Argentinien, die gezwungen sind, nachts auf den Straßen von Buenos Aires Abfälle zu sammeln, um zu überleben. Theologische Überlegungen zur Gegenwart Gottes unter den *cartoneros* finden sich bei Marcella M Althaus-Reid, *El Tocado (Le Toucher). Sexual Irregularities in the Translation of God (The Word) in Jesus*, in: Yvonne Sherwood/Kevin Hart (Hg.), Derrida and Religion. Other Testaments, London 2004.

[15] Vgl. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992.

[16] Vgl. Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich*, in: ders./Eberhard Gruber (Hg.), Ein Bindestrich - Zwischen „Jüdischem" und „Christlichem", Düsseldorf/Bonn 1995, 27-51.

[17] Ebd., 33.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Theologie in Beziehung zu den Naturwissenschaften

Palmyre Oomen

In der westlichen Welt ist eine hartnäckig sich haltende Vorstellung im Umlauf: dass Glaube (und vor allem die rationale Rechenschaft über den Glauben) seit dem Aufkommen und sicherlich auch mit der weitergehenden Entwicklung der Naturwissenschaft nicht mehr möglich sei. Einst wurde der Einschlag eines Blitzes als Strafe Gottes betrachtet; Krankheiten, Kinder, die Ernte ... Alles das war Gegenstand von Bittgebeten, entweder um davon verschont zu bleiben oder aber um damit gesegnet zu werden; denn dies alles lag in Gottes Hand. Nun aber setzen wir Blitzableiter auf das Dach, wir wissen die Ursachen von Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit zu begreifen und die damit verbundenen Probleme bis zu einem gewissen Grad in den Griff zu bekommen. Wir verwenden Kunstdünger und Bodenverbesserungstechniken, wir kennen ein weitreichendes medizinisches Handeln nicht nur kurativer, sondern auch präventiver Art. Es ist zu Ende mit dem Gott, von dessen Willen und Tun angeblich alles abhängt, so lautet für viele ihre Entweder-oder-Reaktion, und damit sei es auch zu Ende mit der Theologie.

Aber so leicht werden wir nicht fertig mit der Theologie. Wenn Würmchen - anders als früher gemeint - offensichtlich nicht spontan aus Schlamm entstanden, wenn die Sonne - anders als früher gemeint - sich offensichtlich nicht um die Erde drehte, dann hörten die Biologie und die Astronomie auch nicht auf zu bestehen. Es ist jeder Wissenschaft eigen, dass sie fortwährend auf ihre Einsichten zurückkommen muss, und da stellt die Theologie keine Ausnahme dar. Umgekehrt aber impliziert das auch, dass die Theologie genau so wie die anderen Wissenschaften bereit sein muss, sich fortwährend korrigieren zu lassen und frühere Einsichten kritisch zu überprüfen.

In diesem Artikel biete ich zuerst eine Analyse und eine Auswertung einer Anzahl möglicher Reaktionen der Theologie auf die „bedrohlichen" naturwissenschaftlichen Entwicklungen und Einflüsse. Danach spreche ich über das unangenehme Gefühl, das Bemühungen, Naturwissenschaft und Theologie zusammenzubringen, oftmals erregen, auch bei mir selbst, und ich spreche die Frage an, welchen Maßstäben eine gute Theologie diesbezüglich gerecht werden muss. Schließlich verweile ich noch bei zwei miteinander zusammenhängenden Schwierigkeiten des Unternehmens „Theologie und Naturwissenschaft" und zeige, dass diese Schwierigkeiten dank den Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und der diesbezüglichen philosophischen Reflexion sich in einer positiven Weise zu neuen Möglichkeiten wandeln können.

I. Theologische Reaktionen auf die Naturwissenschaften

Aus der ganzen Skala der Reaktionen von Theologen auf die naturwissenschaftlichen Entwicklungen und Einflüsse nenne ich hier nur drei[1]: die Konfliktreaktion (die bisweilen nach einer gewissen Zeit in Harmonie endet), die Erbteilung oder Gütertrennung und die Bemühung, zwischen Szylla und Charybdis hindurchzugelangen.

1. Konflikt

Charakteristisch für diese Reaktion ist, dass wissenschaftliche Erkenntnisse und Glaubenseinsichten als etwas gesehen werden, das von ein und derselben Art ist, nämlich dass beide etwas objektiv beschreiben möchten. Darum können sie miteinander in Konflikt geraten, und darum kann und muss versucht werden, sie untereinander zu harmonisieren. Während der letzten Jahrhunderte hat die Theologie viele Versuche unternommen, sich gegen naturwissenschaftliche Tatsachen und Erkenntnisse, die zu Atheismus oder Deismus führen, dadurch zur Wehr zu setzen, dass sie die Tatsachen und Einsichten mit der theistischen Sicht zu vereinbaren suchte. Auch wenn dies glückte, stellte sich jedoch nach einiger Zeit oft heraus, dass sich diese Harmonisierungen in ihr Gegenteil verkehrten. Der englische Wissenschaftshistoriker John Hedley Brooke hat dies mit dem nötigen Gefühl für Humor dargetan.[2] Der Lückenbüßergott ist die bekannteste Verkörperung dieser Strategie. Aber Brooke führt auch ein prächtiges Beispiel anderer Art an. Seit frühchristlicher Zeit wird die Erschaffung der Welt durch Gott eine „Erschaffung aus nichts" genannt. Für Naturwissenschaftler, die diese Formulierung als eine informative Aussage betrachteten, war sie lange Zeit unsinnig: Aus nichts kann ja nichts hervorgehen. In unserer Zeit ist es eine der am meisten Aufsehen erregenden Angelegenheiten, die zu dem (was ihre Interpretation betrifft, dunklen) Feld der Quantenmechanik gehört, dass nämlich das Universum aus der Fluktuation des sogenannten Quantenvakuums entstanden sein kann (ganz einfach gesagt: Null spaltet sich auf in minus eins und plus eins), so dass nun in mehr oder weniger populären Büchern unter Berufung auf die Naturwissenschaft gesagt wird, dass für das Entstehen aus nichts ganz und gar kein Gott nötig sei.[3]

Übrigens zeigt Brooke, dass die Argumente, die Deisten und Säkularisten gegen die theistische Betrachtungsweise vorbringen, eine ebenso kurze Haltbarkeitsdauer haben. Der französische Mathematiker und Astronom Pierre Laplace (1749–1827) zum Beispiel legte dar, dass das Sonnensystem sich selbst korrigieren könne und darum der von Newton unterstellten göttlichen Korrekturen nicht bedürfe. Gegen diese atheistische Deutung erhebt der englische Philosoph und Wissenschaftshistoriker William Whewell (1839) den Einwand, dass, wenn es einen Mechanismus für Selbstkorrektur gebe, dies nicht auf eine geringere, sondern gerade auf eine größere Weisheit und Voraussicht des Schöpfers hindeute. Auf dieselbe Weise reagierte der christliche Sozialist Charles Kingsley auf

Darwins Entdeckung: Durch die Entdeckung des Entwicklungsmechanismus komme Gottes Weisheit besonders deutlich ans Licht. Nun sei ja klar erkennbar, „that he could make all things make themselves".[4]
Daraus kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die Argumente weniger zwingend sind, als oft angenommen wird. Es ist immer eine beschränkte *Interpretation* naturwissenschaftlicher oder theistischer Thesen, welche die entgegengesetzte Sicht auszuschließen scheint.

2. Gütertrennung

Obwohl die oben beschriebene Denkweise mehr oder weniger verhüllt vielerorts noch vorkommt, wenn nicht unverdeckt als Konflikt, dann auf subkutane Art als Konkurrenzdenken, so hat sie doch etwas von einer Ware an sich, die mit einem Verfallsdatum markiert ist; denn inzwischen wissen wir es besser: Dass nämlich Konflikte zwischen Religion und Naturwissenschaft oft uneigentlicher Art sind, insofern sie die Gattungsverschiedenheit zwischen den betroffenen Zuständigkeitsbereichen nicht in Rechnung stellen.
Es ist denn auch als sehr heilsam zu werten, wenn in Reaktion auf die in vielerlei Hinsicht unfruchtbare Konfliktposition betont wird, dass Religion (und einbezogen darin ihre Theologie) und Naturwissenschaft ganz und gar nicht zusammenstoßen müssen. Oder besser: Dass sie - von ihrer Methode, ihrem Erkenntnisinteresse und ihrem Sprachspiel her - derart verschieden sind, dass sie tatsächlich gar nicht zusammenstoßen können. Naturwissenschaft zielt in erster Linie darauf, Tatsachen wiederzugeben und zu erklären, während die Bibel keine Tatsachenberichte und keine Erklärungen bietet, sondern Dinge erzählt, die mit Werten, mit Sinnverstehen und Existenz zu tun haben. Darum spricht man hier von einer Zwei-Sprachen- oder Zwei-Perspektiven-Position.
Diese Position wurde im vergangenen Jahrhundert mit großem Nachdruck von Rudolf Bultmann (1884-1976) vertreten. Bultmann argumentiert, dass Reden über Gott, genau genommen über mich als Person, einen Perspektivenwechsel impliziert. Die geschlossene Kette von Ursache und Wirkung wird als ausreichend erkannt, um eine vollständige Erklärung für das zu geben, was in Natur und Geschichte geschieht, so dass aus dieser Sicht kein Raum bleibt für Gottes Handeln und ebensowenig

Die Autorin

Prof. Dr. Palmyre M.F. Oomen ist Koordinatorin der Abteilung Exakte Wissenschaften am Heyendaal Instituut der Radboud Universiteit in Nimwegen und Professorin der Philosophie an der Technischen Universität Eindhoven. Thematische Schwerpunkte ihrer Tätigkeit: Philosophisch-theologische Gotteslehre mit besonderer Aufmerksamkeit für das Wirken Gottes in seiner Beziehung zum Menschen und zur Welt, für die Leidensproblematik und die Autonomie der Welt; Theologie und Naturwissenschaften unter methodologischem Aspekt; Einzelfragen: Kausalität, Freiheit, Teleologie, Evolutionslehre, Neurowissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Werkelijkheid: Over materie en geest, alfa en béta, en de Zaak van wiijsbegeerde (Antrittsvorlesung Eindhoven, 2003); Hersenen – Bewustzijn – Zicht op onszelf (zus. mit J. Osse u. V. Kirkels, Nijmegen 2001); Doet God ertoe? Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie von Gods handelen (Kampen ^{2}2004). Anschrift: Heyendaal Instituut, Radboud Universiteit, Erasmusplein 1, NL-6625 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: p.oomen@hin.ru.nl.

für meine persönliche Existenz. Und doch spreche ich über mich selbst als Person; und doch spreche ich über Gott als in der Welt handelnd. Bultmann: „This is the paradox of faith, that faith - nevertheless - understands as God's action here and now an event which is completely intellegible in the natural or historical connection of events."[5] Diese Zwei-Perspektiven-Sicht ist tief verwurzelt in der kontinentalen (und vor allem der deutschen) philosophischen Tradition.

Es gibt bei dieser Richtung in dieser Theologie große Aufmerksamkeit für Sprache und vor allem für die verschiedenen Funktionen von Sprache. Betont wird, dass es neben dem informativen Sprechen, wie es für Wissenschaft, Dokumentationen und Zeitungen kennzeichnend ist, auch ein performatives Sprechen gibt - ein Sprechen, das nicht trockene Informationen vermittelt, sondern beim Hörer etwas aufruft, das an Gefühle und Wertempfinden appelliert. Dieser theologischen Richtung geht es weniger um den göttlichen Ursprung von kosmischen Kategorien wie Raum und Zeit, als um einen persönlichen gnädigen Gott. Daher kann sie behaupten, dass man nicht schizophren sein muss, wenn man Naturwissenschaftler und Glaubender zugleich ist; denn wenn man sich nur des wissenschaftlichen Status der Naturwissenschaften bewusst ist, dann begreift man, dass ihr Gegenstand nicht „alles" ist. Naturwissenschaft und Theologie haben beide ihren eigenen Zuständigkeitsbereich: die Naturwissenschaft den Bereich der Tatsachen, der Herkunft der Welt und der Vernunft; und die Theologie den Bereich der Werte, der Frage, wie die Welt sein sollte, und den Bereich des Herzens.

Wie fruchtbar diese Unterscheidung auch dafür sein mag, das Bewusstsein aufkommen zu lassen, dass viele Konflikte eigentlich gar nicht sein dürften, so bringt sie doch zwischen „Glaubenswahrheit" und „Vernunftwahrheit" nicht wenige Schwierigkeiten mit sich. Weil sie die Verbindung zwischen Gott und Welt ausschließlich beim Menschen ansiedelt, hat die Theologie dem gottlosen Verständnis der physischen Welt zu einem großen Teil selbst Vorschub geleistet. Wolfhart Pannenberg behauptet mit Recht, dass die Theologie sich nicht ungestraft abgewandt hat von der Aufgabe, das moderne naturwissenschaftliche Denken zu durchdenken und zu verarbeiten; denn als Folge dieser Abwendung hat sich eine Kluft aufgetan zwischen dem Denken über die physische Welt und dem christlichen Glauben. Die Folge davon ist, dass so eine Atmosphäre entstanden ist, in der es als ein Gebot intellektueller Redlichkeit empfunden wird, christliches Gedankengut hier nicht einzubringen.[6] So wird die Welt gottlos und Gott weltlos (Moltmann).[7]

3. Suchen von Berührungsflächen und zugleich Achten auf Gattungsunterschiede

Soll Gott dann wirklich etwas mit den durch die Naturwissenschaften erforschten Bereichen zu tun haben? Ja, denn Theologie befasst sich mit *„allem"*, und zwar *„sub ratione Dei"*, wie eine klassische Auffassung von Theologie sagt, die ich hier übernehme.[8] So dass im Grunde genommen alle Wahrheitsfindung, ob diese nun

stattfindet auf dem Gebiet der Psychologie oder der Kosmologie, der Geschichtsforschung oder der Mathematik, der Physik oder der Sozialwissenschaften, der Biologie oder der Ethik, für die Theologie von Interesse ist. Zugespitzt gesagt, bedeutet dies, dass die Theologie ihrer Pflicht zu einer vielfarbigen und umfassenden Sicht des Menschen und der Welt in ihrer Beziehung zu Gott nicht gerecht werden kann, wenn sie die Beziehung Gottes zur physischen Welt völlig außer Betracht lässt.

Außer denjenigen, die den Unterschied betonen und deshalb eine „Gütertrennung" befürworten, gibt es daher auch solche, die betonen, dass eine solche Trennung nicht strikt durchgeführt werden kann. Wie verschieden Tatsachen/Sein/Vernunft einerseits und Werte/Sinn/Glaube andererseits auch sein mögen, so müssen die beiden Bereiche doch einander berühren, so behaupten sie.

Der Standpunkt dieser dritten Position kann so beschrieben werden: Theologie muss, um gute Theologie zu sein, das, was wir im Blick auf die physische Welt für wahr halten, in ihr Nachdenken über Gott und die Welt einbeziehen. Dabei darf sie aber nicht zurückfallen in die naive Eindimensionalität der Konfliktposition. Mit anderen Worten: Dem Unterschied zwischen den Gattungen (auf den das Gütertrennungsmodell allen Nachdruck legt) muss sicher Rechnung getragen werden, nicht aber (wie dies das Gütertrennungsdenken tut), um diesen Gattungsunterschied als Argument zu benützen, um beide Bereiche nicht mehr in Beziehung zueinander zu setzen.

Kennzeichnend für diese dritte Position ist die Auffassung, dass die Theologie nicht straflos eine der beiden Quellen, „Schrift (und Tradition)" und „Natur", verneinen kann. Wenn wir nur auf die Natur blicken, dann kommt Gott nur noch als unpersönliches Prinzip auf der Meta-Ebene von Gesetzmäßigkeit (oder auch dort nicht) zur Sprache; oder allein an ihrem „Beginn" (oder auch dort nicht). Blicken wir dagegen allein auf die Heilige Schrift, dann bleibt allein der Gott des Sinnverstehens übrig, losgelöst von den harten physischen Fakten, an die wir täglich stoßen. So wird Gott weltlos und damit irrelevant.

Beide Quellen müssen also ernst genommen werden. Das verhindert aber nicht, dass die beiden Quellen nicht gut harmonieren. Naivität ist uns nicht gegönnt, denn es gibt ein Bewusstsein von Gebrochenheit auf beiden Seiten. Die Heilige Schrift ist Gottes Selbstoffenbarung auf dem Weg über menschliches Begreifen und Gestalten und Irren. Ebensowenig ist die Natur unmittelbar Erzeugnis von Gottes Schöpfungswerk, denn die Natur ist Gottes Schöpfung auf dem Weg über natürliche Prozesse und Einflüsse. Wenn man sagt, dass die Theologie sich auf die eine oder andere Weise auf Naturwissenschaft einlassen muss, sind wir noch nicht fertig, sondern dann beginnen die Probleme erst recht!

II. Ein Gefühl von Verlegenheit und die Frage nach theologischen Standards

Wo Theologie und Naturwissenschaft miteinander im Konflikt sind, finden wir das überholt. Wo sie einander verneinen, ist das zumindest für die Theologie unbefriedigend. Aber ... wo sie eine neue Beziehung eingehen und Bücher mit Titeln wie „Gott und die Quantentheorie", „Ist Jesus auch für außerirdische Wesen gestorben?" und „Können Computer sündigen?" produzieren, bringt das ein Gefühl von Verlegenheit mit sich. Wie sollen wir dieses Gefühl bewerten?

Die Verlegenheit kann einfach aus der Tatsache herrühren, dass in dem hier Gebotenen in einer neuen Sprache und in in einem neuen Kontext gesprochen wird. Aber „neu" oder gar „verrückt" muss noch nicht als „verkehrt" gedeutet werden, und zwar um so weniger, als das Verlegenheitsgefühl wenigstens zum Teil nicht mehr ist als der Ausdruck dessen, was wir alle schon immer wussten, dass nämlich die beiden Bereiche Theologie und Naturwissenschaft auseinandergewachsen sind.

Außerdem ist es interdisziplinären Studien eigen, dass sie mehrere Erkenntnisbereiche berühren (z.B. Physik und Theologie, oft angefüllt mit der nötigen Mathematik und der Philosophie, die dazugehört, oder auch nicht). Bei so vielen Erkenntnisbereichen wird man nicht so schnell auf allen diesen Gebieten fachkundig sein. Das Verlegenheitsgefühl kann also in jedem Falle auch ein nützliches Warnsignal sein, dass man sich vielleicht an der Nase herumführen lassen oder unbemerkt allerlei die Kategorien betreffende Fehler machen könnte.

Das Verlegenheitsgefühl kann aber auch mehr theologischer Art sein. Wir haben bei einer Anzahl der beschriebenen Fragestellungen und Lösungen das starke Gefühl: Das taugt nichts, das ist wohl ein Reden über „Gott", aber keine Theologie, oder so dürfte die Theologie die Frage nicht stellen, geschweige denn lösen (schon das Wort „lösen" allein!). Daher stellt sich die dringende Frage, ob es Standards gibt und welche dies dann sind, denen die Bemühungen, Theologie und Naturwissenschaft in Kontakt zueinander zu bringen, genügen müssen.

Man würde offene Türen einrennen, wenn man sagte, dass interdisziplinäre Studien nur dann Sinn haben können, wenn die verschiedenen davon betroffenen Disziplinen sich jede auf ihrem Niveau einbringen können, also dem heutigen Erkenntnisstand des betreffenden Gebietes entsprechen. Bei den interdisziplinären Studien auf dem Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Theologie bedeutet dies, dass sie sowohl als Naturwissenschaft wie als Theologie und Philosophie *up to date* sein müssen. Es darf keine Verbindung sehr fortgeschrittener heutiger naturwissenschaftlicher Einsichten mit einem theologisch-philosophischen Denken sein, das noch nicht hindurchgegangen ist durch die „subjektive Wende", durch die „linguistische Wende", durch die Metaphysikkritik und die Modernitätskritik (und die Kritiken der Kritiken). Hier darf man ebenso wenig umgekehrt heutiges theologisches Bewusstsein verbinden wollen mit mittlerweile überholten naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Einsichten bezüglich Kausalität, Determinismus, Zeit, Raum usw. - bzw. von einem solchen

neuen theologischen Denken her gegen derartige überholte Ansichten argumentieren wollen.
Dieses formale Kriterium ermöglicht uns unmittelbaren Einblick in fundamentale Schwierigkeiten einer Verbindung von Theologie und Naturwissenschaft. Ich nenne zwei davon: Erstens ergibt sich aus dem Bemühen, Theologie mit Naturwissenschaft in Verbindung zu bringen, leicht eine Theorie, in der Gott als Erklärungsfaktor eingeführt wird (z.B. dafür, dass es überhaupt Naturgesetzmäßigkeit, und zwar Naturgesetzmäßigkeit dieser oder jener Art gibt). Die Frage, die sich damit stellt, lautet, ob ein Zur-Sprache-Bringen Gottes innerhalb der Sphäre des „Erklärens" nicht einen Rückfall bedeutet und impliziert, dass hier dem oben formulierten Kriterium nicht Genüge getan wird. Zweitens ist die Theologie des 20. Jahrhunderts tiefgreifend gezeichnet von der Säkularisierung. Bedeutet Sprechen über Gott (nicht allein in Beziehung zu Menschen, sondern auch) in Beziehung zur Natur dann nicht die Verneinung des säkularisierten kulturellen Klimas und damit ein Sprechen, das zurückbleibt hinter den Errungenschaften der zeitgenössischen Theologie?

III. Erkundung der genannten Schwierigkeiten und der dabei aufscheinenden Möglichkeiten

Ich will etwas ausführlicher bei diesen beiden miteinander zusammenhängenden Erwägungen verweilen, weil sie der Grund von viel Unbehagen und viel Missbilligung hinsichtlich der „Naturwissenschaft und Theologie"-Literatur sind, aber auch, um zu zeigen, dass gerade diese Punkte bei näherem Zusehen Möglichkeiten bieten, fruchtbar über die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft nachzudenken.

Gott und Kausalität

Auch wenn man keine „Gütertrennung" zwischen Naturwissenschaft und Theologie will, wobei die Erstgenannte auf Erklären und die Zweitgenannte auf Begreifen zielt, bleibt doch eine besondere Schwierigkeit bei der Verbindung zwischen der Theologie und dem erklärenden Denken in der Naturwissenschaft bestehen. Denn Erklären bedeutet, nach kausalen Verbindungen zu suchen, und bei der Kombination „Gott und Kausalität" steht ein schwieriges Problem an.
Schematisch gesehen, drängen sich für die Kombination von Gott und Kausalität zwei Möglichkeiten auf. Die erste ist, dass Gott als Erklärungsfigur funktioniert, um das Loch zu stopfen, das sonst in den kausalen Erklärungsketten bestünde. Wir wissen zum Beispiel nicht, wie es möglich ist, dass während des Evolutionsprozesses „Geist" ins Spiel kommt, und wir sagen dann: „Das ist ein besonderer Eingriff Gottes." Wie wir schon gesehen haben, schlägt dieses Nötigsein Gottes, um die Kausalkette zu schließen, schnell dazu um, dass er hier überflüssig wird. Darum schreckt die Theologie sehr zurück davor, Gott als den zu sehen, der als zwischengeschalteter Erklärungsfaktor nötig wäre. Überdies und prinzipieller

schreckt man davor zurück, dass Gott, wenn er so als „Faktor zwischen den Faktoren" gesehen würde, auf die Ebene von endlichen Dingen herabgestuft würde und dass damit der Transzendenz Gottes nur unvollkommen Genüge getan würde. Einen derartigen *God-of-the-Gaps* oder *Gott-als-Lückenbüßer* lehnt die Theologie also aus diesen strategischen Gründen ab.

Die zweite Möglichkeit hängt zusammen mit der Tatsache, dass Ursachen nicht immer auf derselben Ebene liegen müssen. Auf die Frage „Warum fällt der Apfel vom Baum?" zum Beispiel kann die Antwort lauten: „Aufgrund der Schwerkraft." Die mögliche Folgefrage: „Warum gibt es denn Schwerkraft?" ist von höherem Rang. Allgemein gilt, dass naturwissenschaftliches Erklären das Unterbringen von partikularen Fällen unter allgemeine Gesetzmäßigkeiten und das Aufdecken dieser Gesetzmäßigkeiten enthält. Die Fragen „Warum gilt diese Gesetzmäßigkeit so?" oder „Warum gibt es überhaupt Gesetzmäßigkeit" fallen nicht in ihr System. Auf diese zweite Kategorie von Fragen, die sogenannten Meta-Fragen, antworten gläubige Naturwissenschaftler oder Theologen, die sich auf Naturwissenschaft einlassen, bequemerweise mit „Gott". Die Theologie scheut aber zurück vor diesem Verschieben Gottes ausschließlich auf die Meta-Ebene, weil die existentielle Betroffenheit durch Gott durch das partikulare Geschehen hier und jetzt völlig verschwindet.

Es ist die Frage, ob dann, wenn im Rahmen des Nachdenkens über Kausalität von Gott gesprochen wird, dies die einzigen Alternativen sind: entweder „hier und dazwischen" oder aber „überall auf einer Meta-Ebene"? Ich meine nicht. Diese Alternativen gründen nämlich auf einem mechanistischen Verständnis von Kausalität, was unter anderem sagen will: auf einem Verständnis von Kausalität, in dem Ursachen zusammen eine geschlossene Kette (oder ein geschlossenes Netz) bilden und notwendigerweise die Wirkung zur Folge haben. Dieses mechanistische Kausalitätskonzept ist aber schon während des frühen 20. Jahrhunderts in der philosophischen Reflexion auf die Naturwissenschaften stark kritisiert worden (z.B. von Charles S. Peirce oder Alfred N. Whitehead), u.a. weil es neuere Befunde der Naturwissenschaft (über Elektromagnetismus, Feldtheorie oder Evolutionsbiologie) nicht mehr auf angemessene Weise in Rechnung stellen konnte. Überdies haben die Befunde der Quantenmechanik eine breite Diskussion über Kausalität angekurbelt, die u.a. zu Gedanken über eine ontologische Unbestimmtheit, d.h. über ein Nichtgeschlossensein der kausalen Schaltungen geführt hat. Noch ein weiterer Impuls kommt aus der Reflexion über Information, worin die Möglichkeit eines Einflusses von Information in den Vordergrund rückt. Dies alles legt nahe, dass vielleicht viel mehr Konzepte möglich sind als die beiden genannten, um einen Einfluss Gottes zu denken - auch Konzepte, bei denen Offenheit, Wertorientierung und indeterministische Ontologie möglich sind.

So entwickelte der Mathematiker, Naturwissenschaftler und Philosoph Alfred Whitehead als Reaktion auf Mängel des Mechanizismus eine indeterministische Ontologie. Darin schildert er das „wirklich Seiende" als ein Geschehen, und zwar als ein Geschehen, das sich selbst aus seinen kausalen Einflüssen synthetisiert, wobei es wesentlich ist, dass die kausalen Einflüsse in ihrer Gesamtheit nicht

vollständig bestimmend sind. In dieser Ontologie ist nicht nur die Rede von physischen Ursachen, sondern auch von einem Kriterium, das die eine Systemmöglichkeit begehrenswerter erscheinen lässt als die anderen. Unter dem Einfluss dieses Unterschiedes an Attraktivität kann sich ein Ereignis orientieren und wirklich geschehen.

Die Vision des Quantenphysikers und Theologen John Polkinghorne zeigt (in diesem Punkt) viel Ähnlichkeit damit, und sie gründet ebenfalls auf einer ontologischen Offenheit aller Geschehnisse. Polkinghorne arbeitet das in dem Sinne aus, dass Prozesse durch ihre physischen Ursachen nicht vollständig determiniert werden, sondern dass neben diesen physischen Ursachen auch eine „pattern-forming active information" von Einfluss ist.

Und wieder anders gründet der Biochemiker und Theologe Arthur Peacocke sein Denken über Gott und Kausalität, nämlich auf die „top-down causality", die ein Ganzes auf seine Teile ausübt. Zu nennen ist hier auch das Modell des theoretischen Physikers David Bohm, in dem die Rede ist von einer nicht-örtlichen Verbindung, die zusammenhängt mit dem, was er als „implicate order" bezeichnet.[9] Es geht mir hier nur darum zu zeigen, dass das mechanizistische Kausalitätsdenken in der Naturwissenschaft so gründlich revidiert wird, dass vielleicht auch eine Revision der Ansicht ansteht, dass über Gott nicht in Kategorien von „causa" gedacht werden sollte. Im Reden über die Standards und die Spielregeln ist dieses Spiel schon eröffnet ...

Säkularisierung

Wenn im Kontext der physischen Wirklichkeit über Gott gesprochen wird, scheinen wir schnell in ein massives, realistisches und dingliches Sprechen über Gott zu verfallen. Aber so können wir in unserer säkularisierten Kultur doch nicht mehr über Gott sprechen. Zeigen wir auf diese Weise nicht, dass es uns an kultureller Einfühlung fehlt? An einer kulturellen Einfühlung, die auf vielerlei Weise auch ihren Niederschlag gefunden hat in heutiger Philosophie und Theologie und über die daher hier gesprochen werden muss, und zwar im Licht des behaupteten Kriteriums, dass die beabsichtigten integrativen Studien sowohl auf Seiten der Naturwissenschaft als auch auf Seiten der Theologie und Philosophie dem heutigen Erkenntnisstand genügen müssen.

Ein Problem ist, dass hier der harten, substantivistischen Seinsauffassung („objektiv Bestehendes", „echtes, unabhängig von etwas anderem Bestehendes" usw.) ihr Platz von der Naturwissenschaft angewiesen wird, während wir das existentielle Sein, die Seinsweise, die Subjektsein impliziert, das Sein, das durch Sinn konstituiert wird, als die Domäne der Geisteswissenschaft und innerhalb davon als Domäne der Theologie betrachten. Diese Rollenverteilung aber ist in hohem Maße überholt. Wenn die naive Wirklichkeitsauffassung irgendwo auf den Prüfstand gestellt wurde, dann wohl gerade in der Physik des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Wir nennen hier nur: die Feldtheorie, nach der „Masse" und „Körper" sekundäre Phänomene sind, nämlich Energiekonzentrationen an begrenzten Orten und Punkten innerhalb eines Feldes. Wir nennen auch:

Materie, die zusammen mit Antimaterie aus „nichts" entsteht, welches natürlich kein wirkliches „nichts" ist, sondern nur ein „quantum vacuum [...], structured by the laws of quantum mechanics an the equations of the quantum fields involved"[10]; durch Teilchen, die Wellencharakter haben; Teilchen, die durch zwei Spalte zugleich hindurchgehen, oder besser: „Entitäten", die das tun und die erst Teilchencharakter bekommen, wenn sie wahrgenommen werden. Gerade die moderne Naturwissenschaft zeigt, dass das Gespräch mit der Naturwissenschaft besonders für die Theologie sehr fruchtbar sein kann, wenn sie zusammen mit der säkularisierten Kultur von einem dinglichen, objektiven Sprechen über Gott abkommen will!

IV. Zum Abschluss

An diesem Punkt angekommen, können wir sagen, dass das formale Kriterium - dass nämlich sowohl die betroffene Naturwissenschaft als auch die betroffene Theologie auf das heutige Niveau gebracht sein muss - hier im Blick auf einige seiner materiellen Konkretisierungen für die Theologie bearbeitet worden ist. Die Schlussfolgerung, die sich hinsichtlich dieser Punkte „Kausalität" und „Säkularisierung" ziehen lässt, lautet, dass Theologie, die versucht, Ergebnisse der Naturwissenschaften zu verarbeiten, dadurch nicht notwendigerwiese hinter ihre eigenen Errungenschaften zurückfällt und dass sie - positiv formuliert - an einigen Punkten gerade in diesen Errungenschaften bestätigt wird.
Dabei wurde überraschenderweise auch sichtbar, dass die Normen, welche die Theologie für sich selbst anwenden muss, nicht von vornherein feststehen, sondern mit abhängen von der philosophischen Interpretation und Verarbeitung von Entwicklungen in den Naturwissenschaften. Dies führt im Ergebnis zu dem Gedanken, dass nicht alles vorweg und so nebenher sichergestellt werden kann. Das Auffinden des Weges ist zum Teil Frucht der Tatsache, dass man sich auf den Weg macht.

[1] Dabei stütze ich mich indirekt auf die vier Typen, die Ian Barbour unterscheidet, nämlich: Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration. Vgl. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Francisco 1997.

[2] John Hedley Brooke, *Science and the Fortunes of Natural Theology: Some Historical Perspectives*, in: Zygon 24 (1989/1), 3-22.

[3] Mit Recht bemerkt Polkinghorne, nachdem er die Tatsache erwähnt hat, dass Physiker die Auswirkung dieser Quantenfluktuation gelegentlich „creatio ex nihilo" nennen: „There is no area in which the interaction of science and theology is more bedevilled by theological ignorance on the part of the scientists than on the discussion of the doctrine of creation" (John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, Minneapolis, Minnesota, 1998, 80).

[4] Brooke, aaO., 18.

[5] Rudolf Bultmann, *The Meaning of God as Acting*, in: O. C. Thomas (Hg.), God's Activity in the World: The Contemporary Problem, Chico, California [1958] 1983, 61-76. [Der Originaltext ist in Englisch abgefasst. Das Zitat lautet auf Deutsch: „Dies ist das Paradox des Glaubens, dass

der Glaube - trotz allem - ein Geschehen als Handeln Gottes hier und jetzt auffasst, das völlig erklärbar ist als natürliche oder geschichtliche Verknüpfung von Ereignissen."]

[6] Wolfhart Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz,* in: A. M. Klaus Müller/ders. (Hg.), Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80; 36 f.

[7] Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre,* München 1985, 28.

[8] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae,* Pars I, q.1, a.7.

[9] Vgl. Menno Hulswit, *From Cause to Causation: A Peircean Perspective,* Dordrecht u.a. 2002; Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* [1929], New York 1978; Polkinghorne, aaO., 89; Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age,* erw. Ausgabe London 1993, 53-55, 373-374; David Bohm, *Hidden Variables and the Implicate Order,* in: Response to Conference Papers, in: Zygon 20 (1985/2), 111-124, resp. 219-220.

[10] Polkinghorne, aaO., 80. Auf Deutsch: „strukturiert von den Gesetzen der Quantenmechanik und den Gleichungen der einbezogenen Quantenfelder".

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Theologie und Sozialwissenschaften

Richard H. Roberts

Die dramatischen Veränderungen in der weltweiten Verteilung von wirtschaftlicher und politischer Macht, die sich seit dem Zusammenbruch des früheren Sowjetblocks vollzogen und die immer noch andauern, waren begleitet von einer signifikanten und differenzierten Zunahme der soziokulturellen Bedeutung des Faktors Religion auf globaler wie lokaler Ebene. Dementsprechend vollzog sich auch in den christlichen Theologien, wie die Herausgeber dieses Heftes von CONCILIUM andeuten, ein Differenzierungsprozess. In diesem Beitrag habe ich nicht die Absicht, die Geschichte dieser Diversifizierung lang und breit nachzuerzählen, ich möchte vielmehr von einem strategischen Standpunkt aus eine Antwort geben. Diese erhält ihren spezifischen Charakter von meiner Tätigkeit als Lehrstuhlinhaber an den zwei Gegenpolen britischen Denkens: an einer äußerst traditionsgebundenen theologischen Fakultät und am ersten Fachbereich für Religionswissenschaften im Vereinigten Königreich. Kurz, ich möchte hier einen beiden Polen gemeinsamen, komplexen Interpretationskontext deuten und nicht willkürlich Polaritäten herausstellen.

Die extreme Ausgestaltung des gesamten britischen höheren Bildungswesens zu einem Management- und Marktsystem und seine Umstrukturierung in ein System

zur Massenproduktion von Studierenden, zum regelrechten „Klonen" von zuvor festgelegten „Qualitäts"normen hatte tiefgreifende, jedoch kaum verstandene Konsequenzen für das Leben, für Lehre und Forschung christlicher Theologie und die Ausbildung und Supervision von Pfarrern und Priestern wie auch für die wissenschaftliche Erforschung der Religion. In einem solchen Kontext befinden sich alle Anstellungsverhältnisse, wo ein Gefühl von Berufung mit im Spiel ist, in einer potentiellen oder aktuellen Krise angesichts der unumschränkten Macht von Managern, die Identität der Angestellten neu zu definieren. Wir leben, wie der amerikanische Soziologe Willard F. Entemann behauptet, in einer Ära des „Managerismus", der die Nachfolge der Triade „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie" des Wirtschaftshistorikers Joseph Schumpeter angetreten hat.

Aus dieser extremen, in der Tat quasi-sowjetischen Zentralisierung in Großbritannien haben einige den Schluss gezogen, dass neues spirituelles und theologisches Leben sich an den Rändern und in den Nischen des gesellschaftlichen Blocks der „Moderne der Manager"[1] wird entwickeln müssen. Letztere ist eine extrem ausgeprägte Form einer sozialen Konstruktion, angesichts derer Sozialwissenschaftler, Geisteswissenschaftler und Theologen, in der Theorie und in abseitigen gemeinsamen Überlebensdiskursen Zuflucht gefunden haben. In der Tat kann jede signifikante Abweichung von den aufgezwungenen „Qualitätsvorschriften" im Bereich von Lehre und Lernen eine potentielle Karriere jäh beenden.

I. Der historische Kontext: vom Paradigma der Säkularisierung zum Wiederaufstieg der Religion

Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Ausführungen ein Versuch, einige der Bedingungen für eine kreative Begegnung von Theologie und Sozialwissenschaften kurz zu umreißen. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass „Theologie" als der relativ autonome und kritisch-reflexive Diskurs jedweder Tradition ihre Aktivitäten im Feld der Sozial- und Humanwissenschaften (den *sciences humaines* bzw. *Geisteswissenschaften*) neu verorten muss, um den Herausforderungen, denen sie gegenübersteht, zu begegnen. Allgemein gesagt war die nachaufklärerische Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und den Sozialwissenschaften größtenteils die Geschichte einer auseinanderlaufenden Entwicklung, eine Situation, die durch die Ausgliederung der Theologie aus den geisteswissenschaftlichen Fakultäten in jenen modernen Universitäten institutionalisiert wurde, die dem Beispiel der Neugründung der Berliner Humboldt-Universität im frühen 19. Jahrhundert folgten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg leistete die katholische *sociologie religieuse* in Frankreich Pionierarbeit für die quantitative empirische Erforschung der Religion und den Wandel religiöser Ausdrucksformen und legte damit international den Grundstein für die Entstehung einer europäischen und später nordamerikanischen Religionssoziologie in der Nachkriegszeit. So erlebte diese Teildisziplin der

Soziologie von den späten 60ern bis in die Mitte der 90er Jahre hinein eine hohe Blüte. Zu den führenden Persönlichkeiten gehörten zum Beispiel David Martin, Bryan Wilson, Roland Robertson, Barbara Hargrove, Michael Hill, Milton Yinger, Charles Glock, Ronald Starck, Peter Berger, Steve Bruce, Karel Dobbelaere, Roland Campiche und andere. Zentrales Thema dieser Generation und ihrer Schüler war die weitere Verfeinerung von Theorien der Säkularisierung. Dabei ging man von der Annahme aus, dass die Religion angesichts der Modernisierung unaufhaltsam ihrem Ende entgegengehe, und dass dieser Prozess im Letzten unumstößlich und irreversibel sei. Heute ist offenkundig, dass dieser Konsens sich als gänzlich unbefriedigender Deutungsversuch der zunehmenden und oft problematischen Relevanz des Faktors Religion im Weltsystem erwiesen hat.
Der „Wiederaufstieg" bzw. die „Rückkehr" der Religion auf Weltebene, zu beobachten etwa am Beispiel radikal-konservativer und fundamentalistischer Strömungen, am religiös inspirierten Terrorismus, an den synkretistischen Frömmigkeitsformen des „New Age" und der Therapiekultur sowie an der Wiederbelebung ethnischer und religiöser Nationalismen nach dem Zusammenbruch des marxistischen Sozialismus, hat die Angemessenheit der traditionellen Religionssoziologie samt ihrer Grundlage in der Säkularisierungstheorie kritisch in Frage gestellt. Darüber hinaus hat es wichtige theoretische Entwicklungen in der vorherrschenen Sozialtheorie gegeben: etwa das Aufkommen der Problematik Moderne/Postmoderne, eine ausgedehnte Reflexion über Realität und Bedeutung der Globalisierung, Debatten über die Angemessenheit der sozialen Theorie des Konstruktivismus, die zentrale Rolle der „Risikogesellschaft" und die immer klarer hervortretenden Perspektiven von Umwelt und Ökologie. Zusammengenommen laufen all diese Dinge auf einen neuen Kontext hinaus, der erst noch in vollem Umfang in die sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion integriert werden muss, von der Theologie einmal ganz abgesehen.

II. Verschanzung in der Theologie und Reduktionismus in den Religionswissenschaften

Inzwischen hat sich in der formalen christlichen Theologie der vorherrschende Trend herausgebildet, sich hinter postliberalen Denkweisen zu verschanzen, so vertreten von Persönlichkeiten wie dem französischen katholischen Theologen Jean-Luc Marion und dem Laienmitglied der angloamerikanischen Episkopalkirche John Milbank.[2] Der gegenwärtige anglikanische Erzbischof von Canterbury, Dr. Rowan Williams, ist einen vorsichtigen Weg gegangen: Er hält an der von Marion vertretenen Auffassung von der zentralen theologischen Aufgabe des Bischofs fest und lehnt es zugleich (im Gegensatz zu Milbank) wohlbedacht ab, die Sozial- und Humanwissenschaften als theologische Hilfswissenschaften zu entlassen. Diese Strategien erlauben es der christlichen Theologie, als eine sich selbst beglaubigende, kulturell-lingustische Praxis weiter zu bestehen, frei vom verderblichen Einfluss dessen, was Milbank als die „häretischen" Diskurse der

Sozial- und Humanwissenschaften gezeichnet hat. Sie erlauben es der Theologie aber nicht, die wirkliche Frage nach der Ganzheit in einer differenzierten Welt zu thematisieren. Über die bloße Theorie hinaus erfordert das nämlich einen Ansatz, der die Entwicklung eines „humanökologischen" Verständnisses von gesellschaftlicher wie umweltbezogener Nachhaltigkeit ins Blickfeld rückt. Eine solche Perspektive einzunehmen bedeutet, sich erneut auf eine Auseinandersetzung mit unterdrückten, abgeschobenen und marginalisierten Wandlungsprozessen einzulassen, wie sie heute im Grenzbereich von Psychotherapie und Spiritualität hervorbrechen.

Konfrontiert mit diesen offenkundigen Polaritäten könnte das von den „religious studies" in der angelsächsischen Welt vertretene Forschungsgebiet auf den ersten Blick die Grundlagen bieten, um die Distanz zwischen Theologie und Sozialwissenschaften zu überbrücken, doch eine nähere Prüfung lässt eine Situation erkennen, die sich mit der einer Teildisziplin der Religionssoziologie vergleichen lässt. Letztere reduziert zum Beispiel das Forschungsobjekt auf die Auswirkungen sozialer Konstruktion, indem sie etwa Theorien der rationalen Wahl und des Marketing auf religiöses und spirituelles Engagement anwendet. Innerhalb des multidisziplinären Gebiets der Religionswissenschaften ist die von Persönlichkeiten wie Ninian Smart erstmals angewandte phänomenologische Methode als kulturspezifisch angegriffen worden und hat den Debatten, ob die Kategorie „Religion" aus philosophischen wie postkolonialen Gründen überhaupt noch eine Überlebenschance habe, das Feld überlassen. Zentral für einige der mehr polemischen Teilgebiete der Religionswissenschaften ist die Suche nach dem unheiligen Gral der letztlich reduktiven wissenschaftlichen Erklärung für noch vorhandene Restbestände von Religiosität. Eine damit einhergehende Ablehnung von Allgemeinbegriffen des Menschen von der Art, die Mircea Eliade als Grundlage für seine Einheitsvision benutzte, legte bei den Praktikern der Religionswissenschaft tendenziell jede Fähigkeit lahm, die politischen, ethischen und umweltbezogenen Implikationen ihres Forschungsfeldes in Angriff zu nehmen.

Diese Situation hat Konsequenzen, die so ähnlich auch der analytischen Philosophie widerfuhren, sobald sie einmal ihr Aufgabenfeld analysiert hatte und danach zur bloßen Kritik an den unbedachten linguistischen Tricks anderer Disziplinen wurde, deren Diskurse logische Analytiker zu klären sich anmaßten. In einem so wenig erfolgversprechenden Umfeld ist es keine Überraschung, dass die subtilen öffentlichen Spuren von Religion, Religiosität und Theologie bzw. Nichttheologie, verknüpft mit der Wahrnehmung von „Schatten des Geistes" und des „Nach-Lebens von Religion", wie das im Poststrukturalismus und unter „Bedingungen der Postmoderne" offenkundig ist, für eine intellektuelle Elite in den Geisteswissenschaften attraktiv wurden, während die akademische religiöse Fachkompetenz sich in selbstverdummenden und sterilen Debatten verfing.

III. Die Erforschung der Religion und die herrschende Sozialwissenschaft

Die Geschichte der sozialwissenschaftlichen Forschung ist ohne Frage eng verknüpft mit dem Projekt der Aufklärung, dem Beginn der Industrialisierung, dem Schicksal der „verlorenen und besiegten Tradition" (Alasdair MacIntyre) sowie der Zunahme der human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen im 19. Jahrhundert. Sowohl die frühe Anthropologie wie auch die Religionssoziologie müssen vor dem Hintergrund einer zunehmenden Legitimationskrise verstanden werden, die (auf gegensätzliche Weise) selbst eine Hauptsorge der „Gründungsväter" (Marx, Weber und Durkheim) war. Die darauf folgende Abkoppelung der religiösen Dimension (und nicht zuletzt der Theologie) von zentralen Fragen der Sozialwissenschaft ist nur *eine* Konsequenz der Rolle, welche die Analyse der Religion in der Entwicklung des Denkens dieser Schlüsselfiguren spielte. Die relative Isolierung der empirischen Religionsforschung (später als „Religionsgeschichte" und „Religionsphänomenologie" zur formalen Disziplin erhoben) und die Aufspaltung zwischen anthropologischen und soziologischen Ansätzen (die an „Kultur" bzw. „Gesellschaft" interessiert waren) wurden auf vielfältige Weise rational erklärt. Heute jedoch erfordern gesellschaftliche Transformationen und ihre Theoriebildung (einschließlich jener als „religiös" gedeuteten Aspekte von beiden) eine neue Deutung des Bereichs der Religion. Auf den folgenden Seiten dieses Beitrags skizzieren wir Grundelemente einer solchen strategischen Antwort.[3]

Wie bereits oben erwähnt, war die Säkularisierungstheorie die ganze Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa wie in Nordamerika das zentrale Thema in der Teildisziplin der Religionssoziologie. Es ist offenkundig, dass die Säkularisierung als theoretisches Konstrukt Konsequenzen hatte, die über die der Religionssoziologie, verstanden als Teildisziplin der Soziologie, weit hinausgingen. So eröffneten Marx, Weber, Durkheim und Simmel und in den letzten Jahrzehnten Foucault und Blumenberg Perspektiven, die die Säkularisierungstheorie in den weiteren Rahmen der Interpretation der Hoch- und Volkskultur einordneten. Dabei wurde jedoch innerhalb der Teildisziplin selbst ein Festhalten am Paradigma der Säkularisierung zu einer Art von „Rechtgläubigkeitstest" einer Disziplin.

Eine weitere zentrale Frage in der traditionellen Religionssoziologie war die

Der Autor

Professor Richard H. Roberts hatte von 1991–1995 den Lehrstuhl für Divinity an der Universität von St. Andrews und danach den für Religionswissenschaften an der Lancaster University inne, wo er 2002 emeritiert wurde. Veröffentlichungen als Autor und Herausgeber u.a.: Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Responses (1995); Time and Value (Oxford 1998); Religion, Theology and the Human Sciences (2001). Zur Zeit arbeitet er an einer Kritik der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religion, wobei er die Neustrukturierung des religiös-spirituellen Forschungsgebiets im Kontext der Globalisierung und moderner bzw. postmoderner Denkmuster zu interpretieren sucht. Anschrift: Department of Religious Studies, Lancaster University, Lancaster, England, Großbritannien. E-Mail: r.roberts@lancaster.ac.uk.

immer wieder aufgegriffene Analyse der Weberschen These in seiner *Protestantischen Ethik*. Diese erweiterte Diskussion hat sich nicht nur in Richtung „Wirtschaftskulturen" ausgeweitet (so bei Berger, Martin, Roberts und anderen), sondern auch so weit geöffnet, dass sie den Diskurs der Religion mit einbezog, das heißt, dass sie auch jene „Theologien" berücksichtigte, die solche Kulturen ausdrücklich zu unterstützen bzw. ihre Grundlagen zu erschüttern suchten (so bei Michael Novak und den amerikanischen Neo-Konservativen, im Gegensatz zu Clodovis und Leonardo Boff und anderen). Diese Faktoren können dann verstanden werden im Kontext üblicher Diskussionen über das Wesen des Kapitalismus und über Wirtschaftssysteme, von denen man annahm, sie bräuchten, um effektiv zu funktionieren, eine kulturelle und ethische Basis.[4]

Hier wird jedoch jede willkürliche Zweiteilung in soziologische und anthropologische Forschungsmethoden mehr und mehr fragwürdig. Im Kern einer Managergesellschaft wird „Spiritualität" zunehmend als Mittel benutzt, um Änderungen im Kern menschlicher Identität zu verankern und die Akzeptanz von Realität sicherzustellen. Werden religiöse und quasi-religiöse Phänomene von ökonomischen Überlegungen und Marktstrategien überlagert, so kann das die „Spiritualität" unter bestimmten Bedingungen auf einen neuen „Geist des Kapitalismus" reduzieren, der sich dann als Instrument benutzen lässt. Hier ist es wichtig, zwischen „Ressource" und „Kapital", zwischen dem Nutzen, dem Austausch und den inneren „Werten" der „Religion", dem „Sakralen" und ihren verwandten Entsprechungen Unterschiede wahrzunehmen und sie genau festzuhalten (Roberts 2001).

Hat man einmal der dominanten und interessengeleiteten Säkularisierungstheorie die Grundlage entzogen, so muss ein neuer methodischer Ansatz in der sozialwissenschaftlichen Erforschung der Religion deren Beziehung zu den verschiedenen Deutungen der „Moderne" neu überprüfen, so wie sie in der gängigen soziologischen Theorie und der Kulturtheorie zu finden sind. Die traditionelle Religionssoziologie lebte weitgehend von ihrer Beziehung zu den „Gründungsvätern" (Marx, Weber und Durkheim), die immer wieder herangezogen und verwertet wurden, sowie von überwiegend veralteten Konzeptionen der „Moderne". Im Gegensatz dazu haben die heute gemeinhin vertretene Soziologie, Anthropologie und die Kulturwissenschaften ihre Grundlagen erweitert. So kann eine gegenwärtig viel diskutierte Typologie „moderner Lebensformen" (zum Beispiel bei Anthony Giddens, Ulrich Beck, James Beckford, Scott Lash, Brian Turner, John Coleman, Alain Touraine, Pierre Bourdieu und anderen) als Basis dienen, um dem Bereich Religion ein neues Anfangsprofil zu geben. Solch neue Deutungen stehen jedoch ganz offensichtlich unter dem starken soziokulturellen Einfluss der Moderne und des postindustriellen bzw. fortgeschrittenen Kapitalismus und haben im Lichte der Interpretationen der postmodernen Problematik nur vorläufigen Charakter. Zentral dagegen für die heutige Moderne sind der Managerismus, die Risikokalkulation, die Vorherrschaft von „Experten"- und Überwachungssystemen, in denen neue kulturelle Widersprüche auftreten, in deren Kontext religiöse und spirituelle Faktoren ihr Erscheinungsbild auf vielfältige

Weise wandeln. Die Theologie ist größtenteils schlecht gerüstet, um auf ein so komplexes Muster sozialer Konstruktion zu reagieren.

IV. Gebräuchliche theoretische Antworten auf die soziale Konstruktion von Religion

Grundfragen über Wesen und Sinn von „Religion" werden jedoch nicht nur im Rahmen der Religionswissenschaften debattiert. Das immer weitere Abdriften der Religion zu einer Randerscheinung, die in Verbindung gebracht wird mit Phänomenen wie fortschreitendem Traditionsverlust, Ausdifferenzierung der Lebensbereiche, Pluralismus u.a., die man alle unter Säkularisierung und die Paradigmen der *Protestantischen Ethik* subsumieren kann, hat in Wirklichkeit zu einer Art „Farbenblindheit" geführt, mit der man an eine Reihe von Faktoren heranging, die nun, sogar in den Grenzen der Paradigmata selbst, in Erscheinung treten. Mit theoretischen Anleihen von außerhalb des introvertierten und ghettoisierten Felds von Theologie und Religionssoziologie ist es möglich, den religiös-spirituellen Antrieb neu zu konzipieren. So hilft uns zum Beispiel die integrierte Kulturtheorie des verstorbenen Pierre Bourdieu als „Kapital", kombiniert mit soziologischen und anthropologischen Einsichten, Religion nicht mehr als Randerscheinung im Schatten der „Moderne", sondern als lebendigen und aktiven Faktor im Kontext der „Bedingung der Postmoderne" zu deuten. Religion und Formen der Religiosität sind ein, wenn auch unverkennbares und hochdifferenziertes Element innerhalb des globalen und lokalen Systems der Nutzung und des Austauschs von Kultur. Diese Wirklichkeiten sind umstritten, paradox und mehrdeutig, ebenso unerlässlich wie voller Risiken. Das religiös-spirituelle Prinzip ist ein Wesenselement der von den Vorfahren übernommenen, ja originären Aufgaben einer tiefreichenden Sozialisation - und zeigt sich in Ersatzformen, wenn es unter modernen und postmodernen Bedingungen abwandert und in neuer Gestalt auftritt.

Ein Beispiel solcher Formveränderung lässt sich am Schicksal der Kirchen- bzw. Sektentypologie beobachten, die aus den klassischen Werken Webers und Troeltschs als Erbe übernommen und in der Nachkriegszeit entscheidend weiterentwickelt wurde (von Bryan Wilson und anderen). Sie musste als erste modifiziert werden, um das Weiterbestehen von sektiererischen Gruppen und „Kulten" zu erklären. Was deren Zukunftsaussichten angeht, so war die Annahme vorherrschend, es handle sich bei ihnen um eine Randerscheinung. Religion wurde gewöhnlich als nebensächlich betrachtet, als eine in einer total säkularisierten Welt absterbende Kraft. Die Theorie sozialer Bewegungen, die seit den Untersuchungen über die Ursprünge des Nationalsozialismus und des Dritten Reiches, und später des Spätkommunismus und der McCarthy-Ära einen regelrechten Aufschwung erlebt hatte, ging meist auf unabhängige Ursprünge zurück. Als jedoch später während und nach den 60er Jahren in einem gesellschaftlich signifikanterem Ausmaß neue, breit gefächerte religiöse Bewegungen aufkamen,

intensivierte sich die Forschung (zum Beispiel bei Eileen Barker, Beckford, David Bromley und Meredith McGuire). Es kam, anfangs durch die wechselseitige Anwendung der Ressourcenmobilisierungstheorie, zu einer teilweisen Konvergenz von Religionssoziologie und der Erforschung sozialer Bewegungen. Später ist eine Annäherung der theoretischen Perspektiven mehr im Einzelnen erkennbar (etwa in den Arbeiten von Beckford und Touraine). Und erst in jüngster Zeit bot die Organisationstheorie (wie zum Beispiel in der Arbeit von Stewart Clegg und einer Reihe von Management-Theoretikern) entscheidende Ansatzpunkte für die Analyse heutiger religiöser Wandlungsprozesse.

Überdies ist die weitverbreitete Tendenz, Religion als Ersatz für politisches Handeln und/oder als Abweichung aufgrund von Enteignung zu sehen (ein Reflex nicht zuletzt eines verbreiteten marxistischen Einflusses) wieder in Frage gestellt worden, und zwar durch das Anwachsen einer aktivistischen Pfingstbewegung, durch die Befreiungstheologie (in den späten 70er und 80er Jahren) und Ende der 80er und 90er Jahre durch den islamischen Fundamentalismus im Iran und anderswo. Der religiöse Fundamentalismus ist natürlich ein globales Phänomen, das in christlichen, jüdischen, muslimischen und hinduistischen Formen auftritt. Die Deutungen des globalen Fundamentalismus (zum Beispiel von Gilles Kepel, Martin Riesebrodt und vom Harvard-Projekt) lassen sich am besten wieder in Relation zu den Theorien der Moderne und nicht so sehr von der Säkularisierungsthese her zu einer Typologie zusammenfassen. Der globale und transkulturelle Charakter des Fundamentalismus erfordert hier eine Betrachtung von der Globalisierungstheorie her.

Die Globalisierungstheorie (deren Entwicklung von Sergei Eisenstadt über Immanuel Wallerstein bis hin zu Roland Robertson, Manuel Castells und anderen genau verfolgt wurde) ist von großer Bedeutung für die Aufgabe, die globalen und lokalen Beziehungen zwischen religiösen Glaubenssystemen und ethischen Werten auf der einen und der globalen Wirtschaft und transnationalen Unternehmen (und einer Unternehmensethik) auf der anderen Seite zu interpretieren. Roland Robertson macht in seiner postmarxistischen Globalisierungstheorie den Vorschlag, den Glaubensüberzeugungen, Werten und Praktiken im Weltsystem eine weit bedeutsamere Rolle beizumessen als das von der Säkularisierungsthese her möglich wäre. Als Reaktion auf den ökonomischen Determinismus von Denkern aus jüngster Zeit (wie er sich auch im Denken des Volkes vielfach wiederspiegelt) kann die Globalisierungstheorie den religiösen und ethischen Werten im Weltsystem eine, wenngleich umstrittene, so doch substantielle Bedeutung zuschreiben, obwohl einige von reaktivem Charakter sind. Man kann aber in solchen Werten mehr sehen als dass sie bloß den Status und die Rolle von Begleiterscheinungen einnehmen: als Anzeichen nämlich eines wiedererwachten Interesses an Religion, die als realer Faktor zu sozialem Handeln befähigt, als Kraft für das potentiell Gute in einer globalisierten Welt, wie sie Robertson sieht, oder eher als reaktive Antwort, wie Peter Beyer meint. Unter den Bedingungen einer globalisierten und virtualisierten Welt tritt der paradoxe Fall ein, dass praktische Allwissenheit und augenblickliche Verfügbarkeit, also

ein quasi-theologisches Vokabular, die einzige Möglichkeit zu einem Diskurs bietet, der den vollen Umfang sozialer Transformation wiedergibt. Sozialtheorie und Theologie sind auf diese Weise (trotz des *cordon sanitaire* der theologischen „Radikalen Orthodoxie") unentwirrbar und vielleicht auch unwillentlich im Kampf um Repräsentation miteinander verflochten. Soziologisch ausgedrückt stellt die Globalisierung den Rahmen für die Diskussion von zusammenhängenden Aspekten der Identitätskrise zur Verfügung, den Aspekten der Nation und des Nationalismus sowie denen der Identität des Einzelnen beziehungsweise der Gruppe oder Gemeinschaft.

Im oben grob skizzierten komplexen Feld ist „Kultur" zu einem in seinem Wesen umstrittenen Begriff geworden. Die „Kulturwissenschaften" problematisieren und thematisieren die Lebenswelten der Spätmoderne und fungieren so als billiger Ersatz für eine selbstreflexive Anthropologie. Der Niedergang und die Neukonstruktion einer „Klassen"analyse im Sinne eines relativen kulturellen Abstiegs sowie die „Identitätstheorie", die sichtbar an Bedeutung gewinnt, deuten die Religion erneut mit Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen im sozialen und kulturellen Denken, wobei sie sich vor allem auf die Sozialpsychologie stützen. Die Identitätskrise erhält jedoch ihren spezifischen Charakter von zwei weiteren Faktoren: von der Postmodernisierung der sozialen und kulturellen Bedingungen und vom Auftreten des Feminismus und der Geschlechtertheorie. Beide üben heute auf das Gebiet der zeitgenössischen Religion einen bestimmenden Einfluss aus, ebenso sehr wie sie das auf die Theologie getan haben.

V. Schlussüberlegung: Religion und Theologie im Feld der Moderne/Postmoderne

Eine angemessene sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion im modernen bzw. postmodernen Radius wird (zumindest) fünf eng zusammenhängende Schlüsselbereiche betrachten müssen, die letztlich auf soziokulturelle transzendentale Kategorien der heutigen sozialen Wirklichkeit hinauslaufen. Erstens: Das Aufkommen der postmodernen Problematik bringt einen Wandel in der Erfahrung von Raum und Zeit mit sich. Zweitens: Vor dem Hintergrund der feministischen Kritik am Patriarchat hat die Geschlechtertheorie zu inhaltlich neuen Gottesbegriffen geführt. Drittens: Die Flucht in die virtuelle Welt und eine immer perfektere Robotertechnik werden zu einer gefährlichen und trügerischen Reaktion auf das „Ende des Menschen" und die drohende Umweltkatastrophe. Viertens: In den gegenwärtigen Formen von Spiritualität stehen das Ich, der Körper und eine radikale Immanenz offenkundig im Vordergrund. Fünftens: Die angefochtene Genealogie des „Charismas" und das Nebeneinander von ererbten und postmodernisierenden kulturellen Faktoren in der Debatte um die „Ur-Religion", das globale Schamanentum und die Techniken bzw. Technologien der Ekstase konfrontieren Theologen und Sozialwissenschaftler mit der umgestaltenden Kraft des religiösen und spirituellen Antriebs.[5] Eine erneuerte christliche Theologie wird

mit dieser komplexen Umgestaltung der religiös-spirituellen Landschaft in einen Dialog eintreten müssen und ihr nicht aus dem Wege gehen können.

[1] Vgl. Richard H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge 2002. Das Buch enthält eine umfassende Bibliographie.

[2] Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford 1989.

[3] Die folgenden Ausführungen beruhen auf meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit über Religion und Sozialtheorie im Fachbereich Religionswissenschaften an der Lancaster University von 1995 bis heute.

[4] In diesem Zusammenhang ist das britische Beispiel von Interesse: In einer multikulturellen Gesellschaft ohne jeden moralischen Konsens werden Überwachung und Kontrolle durch das Management, das unter der unangefochtenen Hegemonie eines absoluten „Leistungsprinzips" totale Transparenz fordert, als wünschenswerter angesehen als ein noch vorhandenes Restvertrauen in eine selbstreflexive Verantwortung oder die Aneignung von Werten.

[5] Vgl. Richard H. Roberts, *Critique of the Social-Scientific Study of Religion* (erscheint in Kürze).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Heilende Lehre

Auf dem Weg zu einer Theologie der Gesundheit und der Medizin

Stephan van Erp

Die Theologie und die Wissenschaft der Medizin verbindet ein gemeinsames Interesse am menschlichen Wohlbefinden. Beiden akademischen Disziplinen geht es um die Fragen von Leben und Tod, von Verantwortung und Kommunikation in Zeiten, da das Dasein des Menschen, seine Zuversicht und seine Verletzlichkeit im Mittelpunkt stehen. Doch die Aufmerksamkeit der Theologie für die Medizin beschränkt sich im Allgemeinen auf die medizinische Ethik und auf die Theologien der seelsorglichen Betreuung in Pflegeheimen und Krankenhäusern. Offenbar haben die Theologen die Gelegenheit verpasst, systematisch über Situationen nachzudenken, mit denen sich jeder irgendwann einmal wird auseinandersetzen müssen: krank zu werden, andere zu pflegen oder selbst auf die Pflege anderer angewiesen zu sein. Unter solchen Bedingungen kommt das Leben der Menschen mit Erzählungen von Sünde, Leiden und Erlösung in Berührung. Warum werden wir krank? Wie sehen wir Krankheit und Gesundheit? Welche Pflegepolitik, welche Ziele und Grenzen der Pflege gibt es? Die dogmatische

Theologie sollte sich im Interesse der praktischen und der Moraltheologie, aber auch im Interesse der medizinischen Praxis mit diesen Fragen befassen. Es ist eine besorgniserregende Tatsache, dass systematische Theologen lange Zeit nichts von medizinischen und gesundheitlichen Themen gewusst haben. Analog dazu ergibt sich die Frage nach der Funktion einer Kapelle oder eines Meditationsraums in einem Krankenhaus: ein Platz, um in Isolation und Stille Trost zu finden. Gewiss sollte die Theologie diese Stille zu Wort kommen lassen - aber in Sichtweite von Schmerz und Krankenlager und nicht weit weg von alledem.
In diesem Artikel möchte ich zeigen, dass Medizin nicht nur ein Thema der praktischen und der Moraltheologie, sondern auch eine Quelle und ein Arbeitsfeld der Dogmatik ist. Mit Krankheit und Hinfälligkeit konfrontiert, setzen alle, Ärzte, Schwestern, Patienten, Krankenhausseelsorger und Familienmitglieder, in ihrer Arbeit und Pflegetätigkeit explizit oder implizit ihre Ansichten um. Um die Aufgabe der dogmatischen Theologie - die darin besteht, diese Ansichten zu artikulieren, zu vergleichen und einander gegenüberzustellen - besser zu verstehen, werde ich zunächst den Zusammenhang zwischen Religion und Medizin erläutern (I). Im Anschluss daran beschreibe ich die moderne Trennung von Religion und Medizin und die derzeitigen vergeblichen Versuche, die Verbindung wiederherzustellen (II). Und zum Schluss werde ich eine theologische Agenda für die zukünftige Forschung in Medizin und Gesundheit entwerfen (III).

I. Der alte Bund zwischen Religion und Medizin

In den meisten Epochen der menschlichen Geschichte waren Religion und Medizin eng miteinander verbunden. Von der mesopotamischen Mischung aus übernatürlichen (rituellen) und natürlichen (pflanzlichen) Behandlungsformen und der fortlebenden Tradition des nordasiatischen Schamanismus bis hin zu den modernen christlichen Lourdes-Wallfahrten hat zwischen ihnen immer eine enge Beziehung bestanden.[1] Es wäre jedoch irreführend, diesen Zusammenhang so darzustellen, als ob es sich um eine Verbindung zwischen zwei verschiedenen Reichen oder kulturellen Formen handle, die sich in bestimmten Situationen überschneiden. Tatsächlich war dies sehr häufig nicht der Fall, und dennoch waren Religion und Medizin unentwirrbar ineinander verschlungen. Artefakte aus der prädynastischen Periode in Ägypten zeigen, dass geistige wie körperliche Krankheit als von bösen Geistern und Dämonen verursacht galten. „Nichts blieb gesund an meinem Leib, weil du mir grollst, weil ich gesündigt, blieb an meinen Gliedern nichts heil", klagt der Verfasser des 38. Psalms. Bis auf den heutigen Tag gibt es Menschen, die Epidemien für einen göttlichen Vergeltungsakt halten, und noch deutlich größer ist die Zahl derjenigen, die Krankheit und Gebrechen auf die Ungnade Gottes zurückführen. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Frage „Warum ich?" im Fall einer schweren Krankheit - auch dann, wenn sie von jemandem gestellt wird, der nicht religiös ist - zumindest im Sinne einer Erwartungshaltung auf einen Plan oder eine Entscheidung transzendenter

Art hindeutet.[2] Dies wiederum hat Susan Sontag in ihrem berühmten Essay *Krankheit als Metapher* zu dem Versuch veranlasst, die heutige Kultur von der Kombination aus Krankheit und Strafe - ihren religiösen Ursprüngen und ihrem fatalistischen Charakter - zu befreien.[3]

Wird die moderne Medizin mit ihrem biomedizinischen Ansatz uns endgültig von diesen letzten Spuren der Religion befreien, die wie eine hartnäckige Infektion durch unsere Venen zu fließen scheinen? Oder konfrontiert sie uns trotz - oder soll ich sagen: dank? - ihrer beeindruckenden und erstaunlichen Erfolge mit der menschlichen Sehnsucht nach Gesundheit, der Bedeutung von Leid und Krankheit in der Gesellschaft und den Grenzen der Heilung und Pflege, die man anderen angedeihen lassen kann? Wenn Letzteres zutrifft, und ich meine, dass es so ist, dann könnte die Medizin für uns ein Anstoß sein, neu über Religion nachzudenken und dogmatische Ansichten über Sünde und Leid, über Heilung, Ganzheit und Erlösung wiederzuentdecken. Mit anderen Worten: Die medizinische Praxis könnte der Ausgangspunkt für eine Neuentdeckung religiöser Lehren, das heißt der Theologie, sein. Um zu verstehen, inwiefern die Medizin als Quelle der Theologie betrachtet werden kann, muss zunächst das „und" zwischen Religion und Medizin erläutert werden.

Der Schlüsseltext der westlichen medizinischen Praxis, der Eid des Hippokrates (460-377 v. Chr.), ist in seiner Beschreibung ärztlicher Handlungen und Verantwortungen überraschend weltlich, obwohl dieser Eid üblicherweise „bei Apollon, dem Arzte, und bei Asklepios, Hygieia (Gesundheit) und Panakeia (All-Heil) und bei allen Göttern und Göttinnen" geschworen wurde. Sein pragmatischer Ton gewährleistete sein Überleben als Grundlagentext für Mediziner bis in die Moderne - anders als beispielsweise der Eid und das Gebet des mittelalterlichen jüdischen Philosophen und Rabbiners Maimonides (1135-1204), dessen Wortlaut in einer explizit religiösen Sprache gehalten ist. Dass es sich bei beiden Texten um Eide handelt, verweist auf den öffentlichen Charakter der medizinischen Praxis. Die bis heute ungebrochene Bedeutung des hippokratischen Eides unterstreicht die Tatsache, dass diese Praxis durch die individuelle Antwort auf den Ruf, die Kunst der Medizin auszuüben, eine gemeinschaftliche Verantwortung geblieben ist. Aber verweist sie noch auf den religiösen Charakter dieses Rufs oder Berufs? Dadurch, dass sie die Anrede der Originalversion des hippokratischen Eids ersatzlos gestrichen haben, wollen moderne Ärzte, die den Eid ablegen, nicht nur deutlich machen, dass sie nicht derselben Kultur angehören wie die griechischen Polytheisten, sondern auch, dass sie ihre Arbeit nicht vor Gottheiten, sondern allein vor weltlichen Autoritäten zu rechtfertigen haben. Ist das das Ende der jahrtausendealten Verbindung zwischen Religion und Medizin? Und sollte dies als ein Sieg der modernen medizinischen Wissenschaft über das störende Eingreifen der Religion in die medizinische Praxis gefeiert werden?

Es trifft zweifellos zu, dass die moderne Medizin nicht durch die Religion, sondern durch wissenschaftliche Resultate entstanden ist. Vor allem in Bezug auf die Medizin würde ich sagen, dass die Wissenschaft die Religion zu Recht auf ihren angestammten Platz verwiesen hat. Doch selbst die Geschichte der christlichen

Theologie war immer von einem sehr zweideutigen Verhältnis zur Medizin geprägt, die an die vorderste Front des Glaubenslebens geschickt und gleichzeitig von Anfang an in Frage gestellt oder zumindest relativiert wurde.
Die frühen Christen betrachteten ihre Verantwortung für die Kranken und die Armen - Christen ebenso wie Nichtchristen - als im letzten Sinne religiös. Nach Ansicht mancher Wissenschaftler ist daraus einer der wichtigsten Beiträge des frühen Christentums zur abendländischen Kultur erwachsen, der bis heute und hoffentlich noch sehr viel länger Bestand hat: die organisierte Medizin für alle.[4]
Medizinische Pflege galt als eine der wichtigsten religiösen Aufgaben neben Gottesdienst und Gebet. Diese Sichtweise war von Texten wie Jakobus 5,14-16 inspiriert:

„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben. Darum bekennt einander eure Sünden, und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten."

Aus christlicher Sicht waren Krankheit und Gebrechen anfänglich mit der Sünde und Heilung mit den Wirkungen von Bekenntnis und Gebet verbunden. Vom 4. Jahrhundert an wurde die christlich inspirierte medizinische Praxis auch mit physischer Heilung verknüpft. Seit dieser Zeit galten Heilung und Pflege als zentrale religiöse Handlungen, und das Leben des Glaubens wurde durch Sündenbekenntnis, Gebet und letztlich auch durch das ausgedrückt und gelebt, was wir heute „biomedizinische Praxis" nennen würden.[5]
Diese enge Verbindung zwischen medizinischer und religiöser Praxis in der frühen christlichen Kirche - und auch in den nichtchristlichen Religionsüberlieferungen finden sich ähnliche Beziehungen - konnte leicht zu Missverständnissen führen wie etwa dem, dass Kranke zwangsläufig Sünder seien oder dass das Gebet uns von unseren Krankheiten heilen werde. Beide Missverständnisse basieren auf einer allzu bündigen Gleichsetzung von Religion und Medizin und auf der Vorstellung, dass die Religion dazu dienen könnte, unsere Gesundheit zu beeinflussen. Diese

Der Autor

Stephan van Erp, geb. 1966 in den Niederlanden, studierte Theologie und Philosophie in Tilburg und Nimwegen. Er promovierte mit einer Arbeit zu den Zusammenhängen von Ästhetik und Fundamentaltheologie, die den Titel trägt: „The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith" (Leuven 2004). Gegenwärtig ist er Koordinator der Abteilung für Theologie und medizinische Wissenschaft am Heyendaal-Institut der Radboud University in Nimwegen. Dort arbeitet er an einem Projekt über „Person, Leiden, Endlichkeit: Unterwegs zu einer theo-medizinischen Anthropologie". Zugleich unterrichtet er Systematische Theologie an der Universität von Tilburg. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Welche Botschaft ist das Medium?" über Internet-Ethik, zus. mit Erik Borgman, in Heft 1/2005. Anschrift: Heyendaal Instituut, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande. E-Mail: s.vanerp @hin.ru.nl.

Vorstellung ist heute wieder sehr verbreitet und wird von soliden und qualifizierten Aussagen der wissenschaftlichen Forschung gestützt, und doch gibt es gute theologische Gründe, die dagegen sprechen, und auch die Geschichte der christlichen Theologie hält genügend Gegenargumente bereit.
Basilius der Große (329-379) warnte beispielsweise davor, Gesundheit und Heilung im Hinblick auf den Glauben überzubewerten:

„Als wir zur Erde zurückkehren sollten, von der wir genommen waren, und mit dem leidgeplagten Fleisch vereint wurden, das aufgrund der Sünde dem Untergang geweiht und aus demselben Grund der Krankheit unterworfen war, wurde uns die medizinische Kunst geschenkt, um den Kranken zumindest in gewissem Grade Erleichterung zu verschaffen."

Und er fährt fort:

„Alles, was ein unziemliches Maß an Gedanken oder Kummer erfordert oder einen hohen Aufwand an Anstrengungen mit sich bringt und dazu führt, dass sich unser ganzes Leben sozusagen um die Sorge für unser Fleisch dreht, muss von Christen vermieden werden." [6]

Basilius' Worte zeigen, dass Pflege und Heilung im Leben des Glaubens zwar einen zentralen Platz einnahmen, aber stets als bescheidener und demütiger Beitrag im Rahmen des Heils- und Erlösungswerks Gottes verstanden wurden.
Schon im achten Kapitel des Römerbriefs finden wir den Gedanken der Heilung in einem eher eschatologischen Zusammenhang:

„Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden." Röm 8,18-23

II. Von der Wissenschaft zum Instrumentalismus: Aufstieg und Niedergang der modernen Medizin

Trotz biblischer und theologischer Argumente, die gegen einen direkten Kausalzusammenhang zwischen Glauben und Heilung sprechen, hat die Geschichte des Christentums viele Quacksalber erlebt, die den Sieg des Einzelnen über die

Krankheit als Folge des „wahren" Glaubenslebens darstellten. Anders als die heutigen Beweise dafür, dass individuelle Spiritualität heilende Wirkung haben kann, waren die „Beweise" des Mittelalters und der frühen Neuzeit weniger überzeugend, wenn nicht sogar gefährlich, und die moderne Wissenschaft führte vor allem im 19. und 20. Jahrhundert zu wichtigen Errungenschaften und Fortschritten in der Medizin. Angesichts des Scheiterns ihrer Vorgänger und ihrer eigenen Erfolge warnten die Vertreter der modernen Medizin vor einer Überbewertung der Religion in den Bereichen der Gesundheit und der Heilung.[7] Abgesehen davon, dass die moderne Medizin zu einer kulturell angesehenen Praxis wurde, die eher auf modernen wissenschaftlichen Resultaten als auf Glaubenserkenntnissen beruhte, hatte ihr Aufstieg zwei weitere Konsequenzen im Hinblick auf die Religion. Erstens scheint es, als ob Medizin und Gesundheit zu Feuerbachschen Gottheiten fetischisiert worden wären, denn in Fragen von Leben und Tod sind sie es, in die wir unsere größten Hoffnungen projizieren. Damit ist die medizinische Praxis zu einer bedeutenden kulturellen und politischen Macht geworden und hat, abgesehen von dem Missbrauch, zu dem dies oft verleitet, die verheerenden Auswirkungen medizinischen Scheiterns und medizinischer Fehler vervielfacht.[8] Zweitens hat die Wissenschaft der Medizin religiöse Wissenschaftler dazu verführt, ihre Vorstellungen von Religion und Spiritualität derselben instrumentellen Logik und denselben Leistungsidealen zu unterwerfen. Die aufkommende Fetischisierung von Medizin und Gesundheit als Ersatz - vielleicht sollte ich besser sagen: als Prothese - des Bundes zwischen Religion und Medizin könnte eher als kulturell konstruktiver und religiöser Akt an sich denn als bloßes Resultat der modernen Medizin beschrieben werden. Stephen Toulmin hat gezeigt, dass die Medizin durch ihre Fokussierung auf die uns allen gemeinsame *conditio humana* den radikalen Individualismus in Frage gestellt hat.[9] Mehr noch, er hat medizinisches Handeln als das Ergebnis von Beziehungen zwischen Individuen sowie zwischen Individuen und der Gesellschaft und nicht mehr nur als die Linderung individueller Schmerzen beschrieben. In *Wirtschaft und Gesellschaft* hat Max Weber diesen gemeinschaftlichen Umgang mit dem Leiden im Hinblick auf die Religion gedeutet, als er den Gedanken der Theodizee untersuchte:

„Je mehr sie [die Erhabenheit] aber in der Richtung der Konzeption eines universellen überweltlichen Einheitsgottes verläuft, desto mehr entsteht das Problem: wie die ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne, die er geschaffen hat und regiert."[10]

Und unter Bezugnahme auf eine Umfrage unter deutschen Arbeitern fährt er fort:

„Nicht durch naturwissenschaftliche Argumente, sondern mit der Unvereinbarkeit einer göttlichen Vorsehung mit der Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit der sozialen Ordnung motivierten noch in den letzten Jahren [vor 1914] bei einer Umfrage Tausende von deutschen Arbeitern die Unannehmbarkeit der Gottesidee."[11]

So dient die Religion nach Weber in der Gesellschaft einerseits dem Zweck einer missglückten oder überzeugenden Erklärung des Leidens, während sie auf der anderen Seite zeigt, dass unterschiedliche Glaubenssysteme durch ihre Erklärung des Leidens unterschiedliche Gesellschaften hervorbringen. Dementsprechend, so seine Schlussfolgerung, ist das Leiden als soziale Erfahrung Grundlage und Funktion der Religion in der Gesellschaft. Das „und" zwischen Religion und Medizin zu verstehen ist in erster Linie eine hermeneutische Übung.[12] Hierbei geht es darum, die Voraussetzungen und die konstruktive Bedeutung der Vorstellungen von Krankheit, Leiden und Gesundheit und der Praktiken des Pflegens und Heilens immer wieder zu klären.

Die derzeitige Forschung über Religion und Medizin scheint die pragmatische Vorstellung, dass Religion und Spiritualität einen wichtigen funktionellen Einfluss auf die medizinische Praxis ausüben, jedoch vollkommen und kritiklos übernommen zu haben. Das zeigt sich an der Zahl der akademischen Publikationen zu diesem Thema, die sich in den vergangenen Jahren vervielfacht hat. Wenn man in der medizinischen Datenbank *Pubmed/Medline* Suchbegriffe wie „Spiritualität und Gesundheit" oder „Religion und Gesundheit" eingibt, erhält man Tausende von Veröffentlichungen vor allem aus den letzten zehn Jahren.[13] Die Wissenschaftler, die diese Forschungsprojekte durchführen, sind in der Hauptsache medizinische Anthropologen und Psychologen, die in der Regel nicht an einer theologischen Fakultät oder in der Religionsforschung tätig sind.[14] Darüber hinaus ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass es in den meisten Publikationen eher um Spiritualität als um Religion geht und dass die meisten Artikel über Spiritualität sich entweder mit nichtwestlichen Traditionen oder mit dem Thema der Bewältigung befassen, wobei die meisten Artikel über die Bewältigung wiederum vom Beten handeln. Somit legt die derzeitige (angloamerikanische) Forschung über Religion und Medizin eine Tendenz zu Ethnographie, Individualismus und Instrumentalisierung an den Tag.[15]

Der Theologe und Medizinethiker Stanley Hauerwas hat sich entschieden gegen einen instrumentalisierenden Ansatz in der Erforschung von Religion und Medizin und gegen das kulturelle Götzenbild der Therapierbarkeit gewandt. In einem Artikel über das Leiden bestreitet er die These, dass die Aufgabe der Medizin in der Linderung des Leidens bestehe. Seiner Ansicht nach ist es eine gefährliche Vorstellung, dass es letztlich möglich sein werde, jede Form des Leidens durch den Einsatz medizinischer Mittel zu lindern, während doch in Wirklichkeit nur Schmerzen gelindert werden können, das Leiden jedoch eher etwas ist, das nicht beseitigt, sondern nur erduldet werden kann.[16] Eine weitere Gefahr liege in der Vorstellung von einer instrumentalisierten Gottheit. Abgesehen von der Tatsache, dass man Hauerwas dafür kritisieren könnte, dass er körperliche Schmerzen und mentales Leid allzu klar voneinander trennt oder die Ethik zum religiösen Grenzwächter der medizinischen Praxis macht, legt er seine Finger in die Wunde und macht deutlich, dass es der instrumentalisierenden Logik an theologischer Reflexion mangelt.[17]

III. Unterwegs zu einer Theologie der Gesundheit und Medizin

Sollte eine Theologie der Gesundheit den neuen Forschungszweig „Religion und Medizin" von ihrer instrumentalisierenden Logik heilen, indem sie das hervorbringt, was Giambattista Vico (1668-1744) in seiner *Scienza Nuova* paradoxerweise als eine „Medizin für Wissenschaft" bezeichnet hat: indem sie einen neuen, poetischen Weg des Sehens, Denkens und Schreibens als eine alternative Fassung der Moderne offenbart und beschreitet? Oder, um es in Milbanksche Begriffe zu fassen: Könnte eine Theologie der Medizin einen Gegendiskurs zu dem eröffnen, was man als den verarmten, narzisstischen und selbstbetrügerischen wissenschaftlich-technologischen Rationalismus des modernen Zeitalters bezeichnen könnte, der den Leibern der Einzelnen und der Gesellschaft Gewalt antut? Meiner Ansicht nach bedarf es nicht so sehr eines Gegendiskurses, um die Moderne in andere Bahnen zu lenken, sondern einer systematischen Theologie, die mit der medizinischen Praxis und den medizinischen Wissenschaften der heutigen Zeit kommuniziert. Eine solche Kommunikation wäre eine Suche nach Antworten auf die Probleme der Moderne und kein akademischer Wettstreit um das menschliche Wohlergehen.

Um eine solche Kommunikation zwischen Theologie und Medizin zu etablieren, bedarf es einer phänomenologischen Beschreibung von Erfahrungen und Sichtweisen der Krankheit und Gebrechlichkeit, um sie auf analytische Weise vergleichen und einander gegenüberstellen zu können. Auf diese Weise wird deutlich werden, dass die Theologie über die Phänomenologie hinaus eine Tradition des Nachdenkens über die Hermeneutik der Erfahrung zu bieten hat, die die Erfahrung mit der Kultur, Tradition und Interpretation in Verbindung bringt. Vor allem in der Auseinandersetzung mit der Vorstellung des Leidens, das die ganze Person und nicht nur den Leib betrifft, wird deutlich werden, dass weder eine neutrale Beschreibung des Leidens noch eine Beschränkung auf individuelle Erfahrung oder bloße Meinung genügen wird, um das Leiden zu verstehen, geschweige denn, um medizinische Entscheidungen aus Überzeugung zu vertreten.[18] Die Kombination von phänomenologischer Beschreibung und Erfahrungshermeneutik wird zeigen, dass es im Bereich der Gesundheit und Medizin nicht nur um Heilen, Pflegen und die Linderung von Schmerz, sondern auch um Vorstellungen, Ansichten und Theorien, also mit anderen Worten um Dogmen geht.

Des Weiteren wird ein hermeneutischer Ansatz individuelle Erfahrungen und Meinungen zum Sozialen und Politischen in Beziehung setzen. Im Fall von Gesundheit und Medizin ist die Artikulation der Gemeinsamkeit leidvoller Erfahrungen eine dringende Aufgabe, und zwar nicht nur deshalb, weil der Umgang mit Krankheit und Gebrechlichkeit eine transparente Kommunikation zwischen Ärzten, Pflegepersonal und Patienten erfordert oder weil Gesundheit und Medizin auch kulturelle Auswirkungen haben. Der Einfluss der Politik und Programmatik von Krankenhäusern und Pflegeheimen auf die medizinische Heilung und Pflege und ihre Antwort auf die medizinische Konsumhaltung ist auch für das weitere

kulturelle und gemeinschaftliche Bewusstsein in den medizinischen Wissenschaften ausschlaggebend. Auf dieser Ebene ist schon vieles an Arbeit geleistet worden.[19] Heutzutage beruft eine wachsende Anzahl von medizinischen Fakultäten Professoren für öffentliches Gesundheitswesen. Medizinische Anthropologen haben kürzlich eine Ethnographie der Erfahrung entwickelt und darin zum Ausdruck gebracht, dass das Leiden eine gemeinsame, interpersonelle Erfahrung ist.[20] Doch Theologen und andere Wissenschaftler auf dem Gebiet der Religion sind gut gerüstet, um an dieser Debatte teilzunehmen, und sie können ihre Fachkenntnisse über die historische und soziokulturelle Bedeutung und Bedeutungslosigkeit von Schmerz und Leiden, Krankheit und Gesundheit beisteuern.

Die Beteiligung an der Debatte über die Bedeutung von Schmerz und Leiden, über Gesundheit und medizinische Pflege ist vielleicht der wichtigste Beitrag der Theologie zu einem interdisziplinären Diskurs über Medizin. Abgesehen von gemeinsamen Anknüpfungspunkten wie Individualismus, Therapiefokussierung, Instrumentalisierung und Konsumismus haben die Theologie und die Religionswissenschaften im Rahmen dieses Diskurses auch ihre spezifischen Aufgaben. Die christlichen Dogmen der Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung können, wenn sie Medizinern mit Sorgfalt und Begeisterung erklärt werden, zweifellos etwas zu den Vorstellungen von Gesundheit und Pflege beitragen - und sei es nur, dass sie das Leben als gegeben artikulieren und eine Politik der Zugehörigkeit zum Volk Gottes formulieren. Überdies könnte, wie ich bereits gezeigt habe, ein allzu stark vereinfachter Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden mit Argumenten aus der Schrift und der Theologiegeschichte korrigiert werden.

Das Spezifische an der Kommunikation zwischen Theologie und Medizin muss sich jedoch nicht auf die christliche Erzählung beschränken, wenn „Erzählung" als die Geschichte und Identität von Schrift und Tradition definiert wird.[21] Es könnte die Kommunikation auch um eine gewisse Sensibilität für das bereichern, was Rowan Williams in Anlehnung an Michel de Certeau als das beschrieben hat, „was jene Abwesenheit zur Sprache bringt, die den veränderlichen Raum von Gebet und Zeugnis möglich macht, der das christliche Leben ist".[22] Mit dieser Sensibilität und angesichts der Instrumentalisierung, die die medizinische Logik und die Erforschung der Auswirkungen der Spiritualität prägt, könnte die Theologie im kenotischen Sinne den Klang und die Stimme der Kranken und Leidenden hörbar werden lassen. Nicht indem sie sich auf den Positivismus der Wissenschaft beschränkt und denselben Mustern der Zugangsweise und Leistung folgt oder in den Fatalismus eines missverstandenen Konzepts einer Spiritualität ohne Widerstand verfällt, sondern durch den Versuch, das Leiden als eine gemeinsame - das heißt historische, soziale und kulturelle - Erfahrung zu verstehen, und durch ihre mitfühlende Gegenwart. Somit hat die Theologie die Chance, durch das Gespräch und die Konfrontation mit der zeitgenössischen medizinischen Praxis die Tradition des Pflegens und Heilens wiederzuentdecken. Auf diese Weise könnte die Medizin als Raum der Begegnung mit den Spuren des Göttlichen gesehen und erfahren werden.

[1] *A History of Religion, Science, and Medicine. Historical Timeline,* in: Harold G. Koenig u.a. (Hg.), Handbook of Religion and Health, Oxford 2001, 24-49; vgl. Plinio Prioresci, *A History of Medicine,* Omaha 1995.

[2] Vgl. William H. R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion* [1924], London 2001, insbesondere 1-26.

[3] Susan Sontag, *Krankheit als Metapher & Aids und seine Metaphern,* München 2003.

[4] Gary B. Ferngren, *Early Christianity as a Religion of Healing,* in: Bulletin of the History of Medicine 66 (1995), 1-15.

[5] Vgl. Harold G. Koenig/Douglas M. Lawson, *Religion and the Long Tradition of Caring for the Sick,* in: dies., Faith in the Future. Healthcare, Aging, and the Role of Religion, Radnor 2004, 98-110.

[6] Basilius von Caesarea, *Längere Regeln,* in: Saint Basil: Ascetical Works (trans. M. Wagner), Washington 1962, 331 (dt.: Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981).

[7] Vgl. Roy Porter, *Flesh in the Age of Reason,* Basingstoke 2005.

[8] Vgl. John W. Bowker, *Religions, Society, and Suffering,* in: A. Kleinman u.a. (Hg.), Social Suffering, Berkeley 1997, 359-381.

[9] Stephen Toulmin, *How Medicine Saved the Life of Ethics,* in: Perspectives in Biology and Medicine 25 (1982), 736-750.

[10] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* 2, IV, § 8, Tübingen 1922.

[11] Ebd.

[12] Ähnlich Bowker, *Religions, Society, and Suffering,* aaO., 363.

[13] Siehe unter www.pubmed.gov.

[14] Zu solchen Forschungsexperimenten vgl. Koenig u.a., *Handbook of Religion and Health,* aaO., 6, 513-590.

[15] Zu einem Beispiel für Instrumentalismus vgl. Jeff Levin, *God, Faith, and Health. Exploring the Spirituality-Healing Connection,* New York 2001. Zur Kritik des Instrumentalismus vgl. Eugen Biser, *Kann Glaube heilen? Zur Frage nach Sinn und Wesen einer therapeutischen Theologie,* in: B. Fuchs/N. Kobler (Hg.), Hilft der Glaube? Heilung auf dem Schnittpunkt zwischen Theologie und Medizin, Münster 2002.

[16] Stanley Hauerwas, *Reflections on Suffering, Death and Medicine,* in: ders., Suffering Presence. Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church, Notre Dame 1986, 23-38.

[17] Vgl. Jürgen Habermas' Kritik der instrumentellen Vernunft in: *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity,* Cambridge 2002 (Originalausgabe in Englisch).

[18] Vgl. Eric J. Cassell, *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine* [1991], Oxford ^{2}2004.

[19] Z. B. Miles Little, *Humane Medicine,* Cambridge 1995.

[20] Dies ist vor kurzem von medizinischen Anthropologen gezeigt worden, vgl. Arthur Kleinman/Joan Kleinman, *Suffering and its professional transformation. Toward an ethnography of experience,* in: Culture, Medicine & Psychiatry 15 (1991), 275-302.

[21] Vgl. Joel James Shuman/Keith G. Meador, *Heal Thyself. Spirituality, Medicine, and the Distortion of Christianity,* Oxford 2003.

[22] Rowan Williams, *God,* in: D. Ford u.a. (Hg.), Fields of Faith. Theology and Religious Studies in the Twenty-first Century, Cambridge 2005, 75-89, insbesondere 81.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Theologie: Wissenschaft an den Grenzen

Erik Borgman

Jedem, der an einer Universität arbeitet, ist bewusst, dass er oder sie Teil einer Einrichtung ist, die immer mehr in ihre Teile zerfällt. Verglichen mit der traditionellen Vorstellung von der Universität als einer Organisation, die die organische Einheit aller Gebiete des Wissens und der Bildung widerspiegelt, kann man durchaus von einer „Trümmeruniversität" sprechen: Vor uns liegen die Trümmer und Überreste eines organischen Ganzen, die sich verselbständigt haben.[1] Die Akademiker sind, wie W. David Shaw, emeritierter Englischprofessor am Victory College der Universität von Toronto, es ausdrückt, zwischen „Babel und dem Elfenbeinturm" gefangen.[2] Babel steht natürlich für die Kakophonie von Paradigmen, Ansätzen, Standpunkten, Denk- und Argumentationsweisen an den heutigen Akademien, während der Elfenbeinturm das spezialisierte, idiosynkratische Forschen und die Brillanz des individuellen Wissenschaftlers oder der individuellen Wissenschaftlerin symbolisiert. Doch wie in der biblischen Geschichte besteht ein enger Zusammenhang zwischen der babylonischen Sprachenverwirrung und dem Bau eines Turms „mit einer Spitze bis zum Himmel", um uns einen Namen zu machen, denn „dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen" (Gen 11,4). Nach der Erzählung des Buches Genesis führt Gottes Reaktion auf dieses Streben, die eigene Einheit durch die Eroberung der Macht über den Himmel zu sichern, dazu, dass die menschliche Rasse über die ganze Erde zerstreut wird und in Myriaden von Sprachen und Standpunkten zerfällt.[3] Die christliche Geschichte vom Kommen des Heiligen Geistes zu Pfingsten deutet an, dass die Lösung der durch die Pluralität bedingten Spannungen und Konflikte nicht unbedingt in der Rückkehr zur verlorenen Einheit liegt. Wir sollten so sprechen, dass jeder die Wahrheit in seiner eigenen Sprache vernimmt (vgl. Apg 2,8).

Ich werde in diesem Artikel die These vertreten, dass Theologie in einer pluralistischen Kultur nicht die Wiederherstellung der Einheit der Welt ist, die unsere Kultur - in akademischer und anderer Hinsicht - in ihrem Umgang mit dem Wort von dem Gott, der seinem Wesen nach - „Höre Israel!" - Einer ist, vermeintlich verloren hat. Theologie ist eine Wissenschaft an den Grenzen der akademischen Disziplinen und anderer organisierter und etablierter Systeme des Argumentierens und Erkennens. Es ist die Aufgabe der Theologie, mit diesen Grenzen und mit der Tatsache umzugehen, dass sie als Grenzen erfahren werden, die in gewisser Hinsicht bereits überschritten worden sind. Letztlich besteht die Mis-

sion der Theologie darin, jenseits aller disziplinären Grenzen eine Vernunft und Ordnung zu entdecken, von der die disziplinären Formen des rationalen Denkens und Forschens letzten Endes leben. Das setzt voraus, dass entgegen der allgemeinen Überzeugung der Akademiker in der westlichen Welt die Theologie durch den Fortschritt der anderen Disziplinen und Wissensgebiete weder an Daseinsberechtigung noch an Bedeutung verliert. Der Wissenszuwachs macht die theologischen Fragen nicht überflüssig, sondern konfrontiert uns mit neuen theologischen Fragen. Eine der wichtigsten dieser neuen Fragen ist, in welcher Beziehung die Pluralität von Erkenntnissen, Erklärungen und Ansichten, die unser Wissen unleugbar bereichern, gleichzeitig aber auch unsere Ungewissheit und unseren Mangel an Wissen vergrößern, zu jener Wahrheit steht, die das Ziel aller menschlichen Sehnsucht ist und daher von den christlichen Traditionen letztlich mit Gott gleichgesetzt wird.

Unverständliche Realität

In einem wichtigen CONCILIUM-Essay mit dem reizvollen Titel *Der Gegenwart einen Namen geben* hat David Tracy 1990 nicht so sehr gezeigt, inwiefern die vielfältigen Versuche, die Gegenwart zu verstehen, einander ergänzen und zu einer angemessenen und unzweideutigen Interpretation der „Zeichen der Zeit" beitragen können, sondern wie sie in ihrer nichtreduzierbaren Vielfalt zeigen, dass es unmöglich ist, der Gegenwart einen Namen zu geben.[4] „Wir leben in einer Epoche, die sich selbst keinen Namen geben kann", so lautet Tracys allererster Satz. Tracy sieht darin keinen Mangel in unserem Begriffsvermögen, sondern ein Charakteristikum der Gegenwart, die von sich selbst als von der Postmoderne spricht. Auf diese Weise macht sie deutlich, dass man nur sagen kann, was sie nicht ist, nicht aber, was sie ist - dieser Satz allein legt schon den Gedanken nahe, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der Unbegreiflichkeit der Gegenwart und der Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie in der klassischen negativen Theologie ausgedrückt ist: Wir können nur sagen, was Gott nicht ist, aber nicht, was er ist. Während der vergangenen zehn Jahre war David Tracy in etwas verwickelt, das er selbst 1999 die „Wiederentdeckung des verborgenen und unbegreiflichen Gottes" genannt hat und das für eine Zeit, die ihr eigenes Wesen als verborgen und unbegreiflich entdeckt, besonders bedeutsam - und, wie mir scheint, besonders zugänglich - ist.[5]

Trotz ihrer Betonung der Verborgenheit und Unbegreiflichkeit setzt diese These eine besondere Sicht auf Religion und religiöse Traditionen voraus, die mit einer entsprechenden Sicht auf die gegenwärtige Situation verknüpft ist. Was die Religion betrifft, so impliziert diese Sicht, dass ihre Funktion nicht darin besteht, die Zweideutigkeiten der Gegenwart, unseres Lebens, des Lebens und der Geschichte allgemein aufzulösen. Religion ist ein Weg, mit dieser Zweideutigkeit umzugehen, ein Weg, die Bedeutung dieser Zweideutigkeiten zu verstehen. Was die zeitgenössische Kultur betrifft, bedeutet es, dass diese nicht nur dort als

religiös und theologisch relevant betrachtet wird, wo sie Fragen aufwirft, die die religiösen Traditionen im Allgemeinen und die christlichen Traditionen im Besonderen beantworten können, sondern auch dort, wo sie sich selbst als Trägerin einer Bedeutung und Ausdruck eines Mysteriums öffnet. Wo Kultur zeigt, dass sie ein Weg ist, das, was sich letztlich jedem Zugriff entzieht, wenigstens teilweise zu erfassen, erweist sie sich selbst als Offenbarung über „diese Seite Gottes" - wie der Titel der von David Tracy 1999/2000 gehaltenen Gifford-Vorlesung und vermutlich auch seines Buchs lautet, das demnächst erscheinen soll. Demzufolge sind nicht einfach die christliche Tradition oder die religiösen Praktiken der Menschen Gegenstand der Theologie, sondern alle Traditionen und Praktiken und die Welt, in der sie sprechen und handeln und die, zusammengenommen, die gegenwärtige Situation ergeben. Dies muss besonders dort betont werden, wo die Theologie entweder als Rivalin der anderen Wissenschaften betrachtet wird, die Schlacht auf Schlacht verliert, wann immer es den anderen Disziplinen gelingt, im Verstehen, Erklären und Begreifen der Realität, in der wir leben und die wir selber sind, Erfolge zu erzielen, oder als ein Fach, das die Religion und ihre Traditionen erforscht. In der Sichtweise, die ich hier an David Tracy festmache - und die ich früher auch an anderen, der CONCILIUM-Tradition verpflichteten katholischen Theologen wie Marie-Dominique Chenu, Yves Congar und Edward Schillebeeckx sowie an der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums *Gaudium et spes* festgemacht habe[6] - hat die Situation selbst theologischen Charakter und verweist auf den verborgenen und unbegreiflichen Gott.

An diesem Punkt ist es besonders wichtig, sich bewusst zu machen, dass dies bedeutet, dass die Pluralität der Disziplinen und die Art, mit ihnen umzugehen, selbst ein theologisches Thema sein können. Rund zweieinhalb Jahrtausende nach der „Entdeckung des Wissens"[7] scheinen wir uns in einer Situation zu befinden, in der wir nicht wissen, was wir von unserer Welt wissen. Wir können ihrer Wahrheit keinen Namen geben. Stattdessen sehen wir uns einer großen Vielfalt von Ansätzen, intellektuellen Traditionen, Forschungsstrategien und den von ihnen zutage geförderten Erkenntnissen gegenüber. Das zwingt uns als Theologen dazu anzuerkennen, dass unsere eigene Tradition nur eine unter vielen ist, was auch impliziert, dass die Theologie als Fach nicht eines, sondern vielfältig ist. David Tracy hat den Pluralismus immer in die Mitte seiner theologischen Projekte gestellt.[8] In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierte er sich auf die Frage, wie der Pluralismus der zeitgenössischen Kultur die Theologie beeinflusst, die traditionell stark auf Einheit und Ordnung als Abbild des Göttlichen ausgerichtet ist. In seinen jüngeren Arbeiten dagegen scheint er den Pluralismus als etwas zu entdecken, das die Theologie nicht nur vor Probleme stellt, sondern selbst theologische Bedeutung hat. Schon 1987 wies Tracys Pluralismus in *Plurality and Ambiguity* auf die Verschiedenheit hin, auf die Notwendigkeit von Gespräch und Diskussion, auf das Bedürfnis nach Interpretation und die damit verbundene Ungewissheit. Je mehr wir wissen, desto mehr ist das, was wir wissen, Teil eines größeren ungewussten Ganzen. Das spricht für die Tatsache, dass die Wirklichkeit immer ein Geheimnis bleibt und zu Gott in

Beziehung steht, der, nach den Worten des deutschen Theologen Eberhard Jüngel, „Geheimnis der Welt" ist.[9] Weder David Tracy noch irgendjemand sonst hat je einen systematischen Zusammenhang zur Vielfalt der akademischen Disziplinen hergestellt. Am interdisziplinären Heyendaal-Institut für Theologie, Naturwissenschaften und Kultur an der Radboud-Universität im niederländischen Nimwegen sind wir dabei, ein Projekt zur Analyse, Auswertung und theologischen Deutung interdisziplinärer Praktiken in die Wege zu leiten. In meinen hier vorgelegten Gedanken zu Tracy entwickle ich einen Ausgangspunkt für dieses Projekt.

Wie schon erwähnt, bedeutet ein theologischer Umgang mit der großen Vielfalt der akademischen Disziplinen nicht, dass man versucht, die vermeintliche Einheit einer vergangenen katholischen oder christlichen Weltanschauung wiederherzustellen. Es bedeutet in erster Linie, dass man die Pluralität der akademischen Disziplinen, Unterdisziplinen, Methoden und Ansätze als die zeitgenössische Form akzeptiert, unsere Kenntnis von der Wirklichkeit zu organisieren. Wie in vielen anderen Begegnungen mit der zeitgenössischen Kultur ist die „Kenosis" hier für die Theologie ein Schlüsselbegriff. Wie es dem Geist in Christus Jesus entspricht (vgl. Phil 2,5), muss die Theologie sich selbst all dessen entäußern, was sie über die anderen Disziplinen stellt - etwa des Anspruchs, es mit Gott zu tun zu haben und deshalb im Namen dessen zu sprechen, *quo maius cogitari nequit.* Gemäß der christlichen Tradition ist Gottes Größe in dem verborgen, was niedrig und scheinbar ohne Ansehen und Ehre ist.[10] Doch allein die Tatsache, dass die aufgespaltene Erzeugung von Wissen als kenotische Präsenz der menschlichen Sehnsucht betrachtet wird, die Wahrheit zu erkennen und in ihr zu leben, enthüllt schon die Grenzen der wissenschaftlichen und akademischen Disziplinen. Nicht um zu einer leichten, aber deshalb letztlich auch nichts sagenden Kritik daran zu gelangen, dass sie die grundlegende Quelle oder das letzte Ziel der Wirklichkeit vergessen haben, sondern im Hinblick auf eine konstruktive Kritik, die das rettet, was leicht in Vergessenheit gerät und doch stets gegenwärtig bleibt. Der Auftrag der Theologie kann niemals darin bestehen, Gott in die Wirklichkeit - und schon gar nicht in die Wirklichkeit der akademischen Forschung - einzuführen. Der Auftrag der Theologie ist immer der, Gottes

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957, ist Laiendominikaner und seit 2004 Direktor des Heyendaal-Instituts der Radboud-Universität Nimwegen, 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.: Sporen van de befrijdende God (Kampen 1990); Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning, in: Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven/Berg en Dal 2000 (in engl. Übersetzung: Dominican Spirituality: An Exploration, London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I (Baarn 1999; auch in engl. Übersetzung: Edward Schillebeckx: a Theologian in His History. Part I, London/New York 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Wahrheit als religiöses Konzept" in Heft 1/2006. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

verborgene Gegenwart zu finden und im Fall der derzeitigen „Trümmer-Universität" zu zeigen, dass die Einheit der Wirklichkeit, nach der wir uns sehnen, bereits gegeben ist, wenn auch auf verborgene Weise.

Aus theologischer Sicht sind deshalb die Fälle besonders interessant, wo Fächer an die Grenzen ihrer Isolation stoßen. Wichtig sind diejenigen Momente und Stellen, wo außerdem deutlich wird, dass sie, um voranzukommen und unser Wissen weiter zu vermehren, mit anderen Disziplinen in Berührung kommen, mit neuen Methoden experimentieren und das, was sie tun, mit anderen Augen betrachten müssen. Das macht die interdisziplinäre Forschung zu einem potentiellen *locus theologicus*. Nicht deshalb, weil die Theologie dort, wo andere Disziplinen an ihre Grenzen stoßen, Antworten geben könnte, die über diese Grenzen hinausgehen, sondern weil in der interdisziplinären Forschung deutlich wird, dass es letztlich unmöglich ist, die Wirklichkeit von einem einzigen Standpunkt aus zu verstehen und zu meistern. Theologische Traditionen sagen uns nicht, was wir über die Wirklichkeit denken sollten, sondern fordern uns heraus, uns auf den Punkt zu konzentrieren, wo die Wirklichkeit ihr Geheimnis zeigt, und zu erforschen, was dort geschieht. Jede akademische Disziplin oder Unterdisziplin ist von ihrer inneren Logik her darauf ausgerichtet, sich von ihren eigenen Grenzen fernzuhalten und sich auf das zu fokussieren, was innerhalb dieser Grenzen erforscht werden kann. Die Theologie bewahrt in ihren Traditionen Wege, mit dem Unbegreiflichen umzugehen, mit der Wahrheit, die sich immer entzieht und nie einfach nur da ist. Sie deutet an, dass es überaus wertvoll sein kann, über das, was grundsätzlich verborgen ist und unser Verstehen übersteigt, nachzudenken und Erkenntnisse zu gewinnen.

Rationalisierung contra Rationalität

Wir scheinen in der Welt zu leben, die Max Weber zu Beginn des letzten Jahrhunderts vorhergesagt hat.[11] Einerseits ist unsere Kultur durch und durch rationalisiert; jeder Teil unserer Wirklichkeit ist wissenschaftlich erforscht, und es gibt kein eigenes Wissensgebiet, das das von den akademischen Fächern produzierte gespaltene und spaltende Wissen zusammenfügen und zueinander in Beziehung setzen könnte. So, wie es in unseren theoretischen Überlegungen keine allumfassende Weltanschauung mehr gibt, speist sich auch unsere Orientierung im praktischen Leben nicht mehr aus einer Großen Erzählung. Wir denken pragmatisch über die Situation nach, wie sie ist, und planen die Situation, die wir uns für uns selbst und für die wünschen, mit denen wir uns verbunden fühlen. Von diesem Standpunkt aus durchsuchen wir die Realität so, wie sie ist, auf verfügbare Mittel und realistische, erreichbare Ziele. Diese Rationalisierung unseres Lebens in den Begriffen von Mitteln und Zielen hat uns ein in der Geschichte einzigartiges Maß an Wohlstand beschert, stattet uns mit einer nie da gewesenen Lebenserwartung aus und macht kulturelle Güter, die früher der Elite vorbehalten waren, für viele verfügbar - obwohl wir auch allzu leicht dazu neigen,

diejenigen zu vergessen, denen sie, in der Dritten Welt, aber auch in den westlichen Gesellschaften, noch immer vorenthalten sind. Doch ebenso wie die Rationalitäten der akademischen Disziplinen und Unterdisziplinen an ihre Grenzen stoßen, zeigt sich, dass auch die Rationalität der Mittel und Ziele ihre Grenzen hat. Moderne westliche Gesellschaften sind von einem hohen Maß an Unzufriedenheit und Frustration gekennzeichnet. Die Menschen erfahren einen grundlegenden Mangel und sehnen sich nach einem wirklich guten Leben. Worin dieses gute Leben besteht, wird jedoch kaum je ausgesprochen, und man könnte den Standpunkt vertreten, dass die Krise der westlichen Welt in der Hauptsache auf ihrer Unfähigkeit beruht, die Frage zu diskutieren, was zu einem guten Leben gehört - wodurch öffentliche Diskussionen sich auf technische Fragen darüber beschränken, wie sich gewisse vorformulierte Ziele am effizientesten erreichen lassen. In Max Webers Analysen wird die moderne Gesellschaft zu einem „eisernen Käfig", der den Willen zur Flucht provoziert. Doch der Mainstream der politischen Bekundungen dieses Willens führt paradoxerweise nur zu einer weiteren Steigerung der bürokratischen Rationalität, die die erstgenannte Erfahrung hervorgerufen hatte.

Max Weber sagte voraus, dass die Menschen infolgedessen versuchen würden, alle nur denkbaren Formen des Irrationalen zu kultivieren und auf diese Weise den rationalisierten Gesellschaften zu entfliehen. Was wir heute erleben, lässt sich weitgehend als eine Kultivierung des Irrationalen deuten: übertriebene Erwartungen und Träume für das eigene Leben, die mit dem, was tatsächlich machbar ist, nicht das Geringste zu tun haben; Gewalt und Drogenmissbrauch, Versuche, durch exzessives Benehmen auf gemeinsam mit Gleichaltrigen besuchten Rockkonzerten oder Sportveranstaltungen die Verantwortung für eine vernunftmäßige und geordnete Gestaltung des eigenen Lebens vorübergehend zu vergessen. Und vielleicht die problematischste Form der Irrationalität, weil sie so schwer zu diagnostizieren ist: die weit verbreitete Überzeugung, dass langfristige und schwierige Probleme in unserem Leben und in unseren Gesellschaften nichts zu suchen haben. Rationales Denken und verantwortungsbewusstes Benehmen sollte den meisten Menschen zufolge nicht mehr notwendig sein. Das Ideal ist eine Lebenssituation, in der alles, was man spontan tut, gut ist. Im Rahmen der Soziologie Max Webers ist ein solches Verhalten verständlich, jedoch im Hinblick auf den Verlauf der Geschichte vollkommen irrelevant. Es erfüllt seinen Zweck für das psychologische Wohlbefinden der Menschen und hilft ihnen, mit der sozialen Situation der fortdauernden Rationalisierung, die unweigerlich unser Schicksal ist und bleibt, umzugehen. Mit der Rationalisierung, so Webers Ansicht, bauen wir weiter an unserem eisernen Käfig, und ohne sie ist die Zivilisation am Ende, und wir fallen zurück in das absolute Chaos der Irrationalität.

Die Theologie sieht hier eine dritte Möglichkeit. Die christliche Tradition lehrt uns, uns exakt auf das zu fokussieren, was sich der Rationalität der Mittel und der Ziele entzieht: Wir sollen versuchen, die Botschaft jener Sehnsucht zu hören, die in den herrschenden Rationalisierungen keinen Platz hat. Die Befreiungstheologie in ihren unterschiedlichen und vielfältigen Formen hat genau dies getan und

tut es noch immer. Sie versucht, dem Gott nachzufolgen, der nach den Worten des Apostels Paulus das Törichte in der Welt erwählt hat, um die Weisen zuschanden zu machen, der das Schwache in der Welt erwählt hat, um das Starke zuschanden zu machen, der das Niedrige und Verachtete in der Welt und sogar das, was nichts ist, erwählt hat, um das, was etwas ist, zu vernichten (1 Kor 1,27-28). Dabei hört die Befreiungstheologie niemals auf, rational zu argumentieren. Sie versucht zu verstehen, was diese Sehnsucht, der heutigen Rationalität der Mittel und der Ziele zu entfliehen, uns auf rationaler Ebene zu sagen hat. Die Befreiungstheologie versucht, sich intellektuell von jener Denkweise zu lösen, die alles ausschließt, was nicht in Begriffen von verfügbaren Mitteln und erreichbaren Zielen gedacht werden kann. Sie fokussiert sich auf die Sehnsucht, die nicht rationalisiert werden kann, und zeigt damit die Grenzen der heutigen Rationalität auf - und sie versucht gleichzeitig, um Stephen Toulmins erhellende Unterscheidung zwischen Rationalismus und Vernunft zu verwenden, zu zeigen, was an dieser Sehnsucht und in ihrem Licht betrachtet vernünftig ist.[12]

In unseren modernen, im Weberschen Sinne rationalisierten Gesellschaften ist die Sicht auf die Wissenschaft extrem konstruktivistisch geworden. Rationalität wird auf die disziplinäre Anordnung der Dinge zurückgeführt und nicht auf eine verborgene oder vielleicht sogar unterdrückte Ordnung der Wirklichkeit selbst. In den heutigen Erkenntnistheorien und Wissenschaftsphilosophien wird Wissenschaft nicht als etwas betrachtet, das die Ordnung der Dinge erforscht, sondern als etwas, das die Dinge ordnet, damit sie erforscht werden können. Theologen sollten diesen Blick auf die Wirklichkeit hinterfragen, nicht indem sie die Praktiken der wissenschaftlichen Forschung in abstrakter Weise kritisieren, sondern indem sie sich auf die Grenzen der akademischen Disziplinen und Unterdisziplinen konzentrieren. Diese sind auch die Grenzen der wissenschaftlichen Konstruktion. Die Befreiungstheologie konzentriert sich auf die Grenzen der gegenwärtigen sozialen Logik, weil sie davon überzeugt ist, dass überall dort, wo diese Logik hinterfragt wird, die Vision einer neuen, befreienden Logik heraufdämmern kann: der Logik dessen, was Jesus nach den synoptischen Evangelien das „Reich Gottes" genannt hat. Auf analoge Weise sollte sich die Theologie inmitten anderer Disziplinen auf die Grenzen der derzeitigen wissenschaftlichen und akademischen Logik konzentrieren. Dies setzt einerseits ein klares Bewusstsein dessen voraus, dass jede Ordnung des Denkens vieles von vorneherein ausschließt, um sich selbst als allumfassend darzustellen, ein Bewusstsein, das sich in postmodernen Theorien auf überzeugende Weise artikuliert. Andererseits macht eine Konzentration auf die Grenzen der heutigen akademischen Disziplinen nur Sinn, wenn an diesen Grenzen neue Wege des Vernünftigseins erkennbar werden und sich neue Formen der Rationalität offenbaren. Das bedeutet einen Bruch mit der typischen postmodernen Konzentration auf die Antinomien der modernen Rationalisierung - und eine aktive und hoffnungsvolle Suche nach den Möglichkeiten einer Rationalität jenseits der Rationalisierung.

Weil Jesus vor den Toren der damaligen Gesellschaft gelitten hat, müssen auch die, die ihm nachfolgen, „zu ihm vor das Lager hinausziehen", wie der Verfasser

des neutestamentlichen Hebräerbriefs schreibt, „und seine Schmach auf sich nehmen." (Vgl. Hebr 13,13) So mussten sie den Spott des heidnischen Philosophen Celsus ertragen, der die Christen im 3. Jahrhundert n. Chr. verhöhnte, weil sie „die Lehrer der Zivilisation, die Vernünftigen und den Vater selbst" zurückließen, um die wahren Lektionen des Lebens „in den Frauenquartieren, dem Ledergeschäft und der Webmühle" zu lernen. Die theologische Tradition berichtet uns, dass Gott als die letzte Wahrheit auch der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, der in seiner Schöpfung Spuren hinterlassen hat. Wenn es mir gelänge, meine Neigung zur Bescheidenheit vorübergehend zu unterdrücken, dann würde ich vorschlagen, dass die Theologie die akademischen Disziplinen daran erinnern sollte, dass ihre letzte Verantwortung nicht in ihrer Methodik oder ihren rationalisierenden Ansätzen, sondern in dem besteht, was traditionell als „die Wahrheit" bezeichnet wird. Diese Wahrheit ist in unseren Tagen und in unserer Epoche als das kenotische Bewusstsein dessen gegenwärtig, dass wir zwar vieles von der Wirklichkeit wissen, entdecken und begreifen, dass aber ihre Verborgenheit und Unbegreiflichkeit dennoch stets größer sind. Und was wir wissen, entdecken und begreifen, erhält seinen Wert und seine Bedeutung aus der Tatsache, dass es einen Teil gibt, der verborgen und unbegreiflich bleibt. Mit anderen Worten: All unser Wissen kann bestenfalls als - notwendigerweise zum Teil begrenzte - Kenntnis der Realität im Sinne eines allumfassenden Geheimnisses verstanden werden.

Ein theologisches Projekt

Die Theologie musste schon immer mit der Tatsache umgehen, dass ihr Gegenstand - in der klassischen Theologie ist das Gott - in unseren begrenzten Versuchen, die Wirklichkeit zu rationalisieren, unser Begreifen übersteigt. Die Theologie könnte der akademischen Gemeinschaft helfen, darüber nachzudenken, was es bedeutet, den Gegenstand der eigenen Wissenschaft nicht unter Kontrolle zu haben und sich von ihm zu neuen Situationen führen zu lassen, die wir uns erst dann vorstellen können, wenn sie bereits eingetreten sind. Die Theologie neu zu fassen als ein Nachdenken über - um es wieder mit David Tracy zu sagen - das Geheimnis des Verborgenen, des Unbegreiflichen und des Unmöglichen in der Situation, von der wir selbst ein Teil sind und in der wir leben, bedeutet, der Theologie neue Möglichkeiten zu eröffnen. Ich möchte sogar so weit gehen zu sagen, dass man die Theologie als Theologie wiederentdeckt, wenn man sie als ein Nachdenken über die Notwendigkeit begreift, jenseits der Grenzen der bestehenden und entstehenden Disziplinen und Unterdisziplinen Formen der multidisziplinären und interdisziplinären Forschung zu entwickeln.

In einem Bruch mit der klassischen Tradition hat Friedrich Schleiermacher in *Der christliche Glaube* (1821/22) die Theologie neu definiert. Für Schleiermacher war nicht länger Gott, sondern der Glaube der Kirche Gegenstand der Theologie. Vom Wissen und Nachdenken über eine verborgene und unbegreifliche Wirklichkeit,

die klassisch als Gott bezeichnet wird, entwickelte sich die Theologie zu einem Denken und Diskutieren über den Glauben und die Überzeugungen, die Menschen von Gott hatten und haben. Die Konzentration auf den menschlichen Glauben an Gott ist seither in der Theologie kontinuierlich stärker geworden. Infolgedessen gilt die Theologie, wenn sie überhaupt als akademische Disziplin betrachtet wird, derzeit als eine von mehreren Möglichkeiten der Religionsforschung. Theologie erforscht die Religion nicht auf neutrale, existentiell distanzierte Weise, so wie man es von der Religionsphänomenologie und den Religionswissenschaften annimmt, sondern engagiert sich in dem Versuch, zur Zukunft der Religion und einer bestimmten religiösen Tradition beizutragen. Was auch immer die Gründe dafür sein mögen, dass man die Theologie in dieser Weise neu zu fassen sucht - es sollte doch klar sein, dass wir dadurch in Gefahr geraten, ein wichtiges Kennzeichen der klassischen Theologie zu verlieren. In der klassischen Sichtweise betrachtet die Theologie die Religion nicht nur als einen Aspekt des menschlichen Lebens - obwohl sie natürlich auch das ist und es während der Entwicklung der Moderne und ihrer funktionalen Differenzierung der verschiedenen Lebensbereiche immer mehr geworden ist: eine Verhaltensweise, die sich etwa von unserem wirtschaftlichen oder politischen Verhalten unterscheidet -, sondern als Offenbarung dessen, was für das menschliche Dasein und sogar für das Dasein an sich grundlegend ist. Wenn Religion als ein Phänomen untersucht wird, das anders ist als die anderen kulturellen und anthropologischen Phänomene, verliert man leicht den Anspruch zumindest der christlichen Religion aus den Augen: dass der Gott, den sie anbetet, der Schöpfer des Himmels und der Erde und das Ziel der Geschichte ist. Deswegen ist dieser Gott für alles relevant, was Menschen sagen, tun, fühlen und denken - und zwar innerhalb wie außerhalb des religiösen Bereichs und unabhängig davon, ob sie gläubig sind oder nicht.

Nach der klassischen Definition des Thomas von Aquin spricht Theologie über alles. Sie spricht nicht nur über Religion, und sie spricht auch nicht nur über Gott als einen Gegenstand des menschlichen Wissens, der sich von den anderen unterscheidet, sondern mit den anderen verglichen werden kann. Dem Aquinaten zufolge spricht Theologie über alles „sub ratione Dei", unter dem Aspekt Gottes. Sich auf die Punkte zu konzentrieren, an denen die akademischen Disziplinen sich der Grenzen ihres eigenen Zugriffs auf die Realität bewusst werden, offen zu legen, wie die Wirklichkeit trotz unseres immer größeren Wissens dennoch ein verborgenes und unbegreifliches Mysterium bleibt, kann als eine Übersetzung des klassischen „sub ratione Dei" verstanden werden. Theologisch gesprochen offenbaren diese Grenzen das, was David Tracy „diese Seite Gottes" nennt, als etwas, das - in der klassischen Definition des Verhältnisses zwischen Gott und unserer analogen Weise der Gotteserkenntnis - bei aller Ähnlichkeit mit dem, was wir durch die akademischen Disziplinen von ihm wissen, diesem Wissen dennoch immer eher unähnlich ist.[13] Und wenn man sagen würde, dass auf diese Weise der religiöse Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis wiederentdeckt wird, käme es im Wesentlichen auf dasselbe heraus.[14] Die akademischen Disziplinen mögen eine Zeitlang gedacht haben - und sie neigen häufig dazu, dies noch immer

zu denken -, dass sie auf Gewissheit basieren und Gewissheit hervorbringen. Und doch entdecken sie immer und immer wieder, dass sie letztlich auf unsicherem Boden stehen, dass ihr Wissen aus dem Umgang mit dem Verborgenen und Unbegreiflichen und als Teil des Verborgenen und Unbegreiflichen entsteht. Und der Umgang mit dem, was verborgen und unbegreiflich ist, uns aber gleichzeitig fasziniert und unsere ganze Hingabe fordert, wenn wir sein Geheimnis enthüllen wollen - genau das ist das wesentliche Kennzeichen des Religiösen.

Dass dies zu neuen und aufregenden Formen des multidisziplinären und interdisziplinären Forschens führen kann, wird hoffentlich in näherer Zukunft deutlich werden. Und ebenso wird deutlich werden, davon bin ich überzeugt, dass dies zu einem neuen Verständnis Gottes führen kann. Ein Gott, der verborgen und unbegreiflich ist, sich aber in den Dilemmata, den Ungewissheiten und den Grenzen offenbart, die wir erfahren und überwinden wollen, mit denen wir aber leben müssen. Gott wird nicht nur in der Sehnsucht, sondern auch in der Praxis des Unmöglichen und Unerwarteten, das unser Leben ausmacht, erkannt.

[1] Vgl. Bill Readings, *The University in Ruins*, Cambridge/London 1996.

[2] Vgl. W. David Shaw, *Babel and the Ivory Tower: The Scholar in the Age of Science*, Toronto u.a. 2005.

[3] Ellen van Wolde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden 1994.

[4] David Tracy, *Der Gegenwart einen Namen geben*, in: Concilium 26 (1990/1), 41-57.

[5] David Tracy, *Form and Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God*, Palmer Lecture 1999, vgl. www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_3/tracy.htm.

[6] Vgl. Erik Borgman, *Gaudium et spes: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, in: CONCILIUM 41 (2005/4), 388-397; ders., *Wahrheit als religiöses Konzept*, in: Concilium 42 (2006/1), 67-76.

[7] Zum Ausdruck von der „Entdeckung des Wissens" vgl. den Titel des geschichtswissenschaftlichen Werks von Chunglin Kwa, *De ontdekking van het weten: Een andere geschiedenis van de wetenschap*, Amsterdam 2005.

[8] Drei von Tracys wichtigsten Büchern haben im Titel oder Untertitel das Wort „Pluralismus" oder „Pluralität", vgl. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York 1975; ders., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; ders., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, London 1988 (dt.: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993).

[9] Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

[10] Zur Bedeutung der Kenosis in der Begegnung zwischen der Theologie und anderen Wissenschaftszweigen vgl. die Broschüre, die Ph. Clayton anlässlich der Verabschiedung von Jan Peters, der auch Präsident der CONCILIUM-Stiftung ist, für die Radboud-Universität in Nimwegen verfasst hat: Philip Clayton, *Critical Faith: Theology in the Midst of Sciences*, Nimwegen 2005.

[11] Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-05], in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Aufl., Tübingen 1988, 17-206, hier 203-206.

[12] Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990; ders., *Return to Reason*, Cambridge/London 2001.

[13] „... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda": Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Griechisch/Lateinisch-Deutsch, Freiburg [39]2001, Nr. 806.

[14] Ein kreativer Versuch, die Naturwissenschaften und ihre Kritik wieder als Teil der fortdauernden Religionsgeschichte des Westens zu begreifen, findet sich bei Bronislaw Szerszynski, *Nature, Technology and the Sacred*, Malden/Oxford 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Einblicke in theologische Lernwerkstätten

Christoph Drexler/Matthias Scharer (Hg.): An Grenzen lernen. Neue Wege in der theologischen Didaktik, Mainz: Grünewald 2004, 234 S., € 18,80

Bertil Langenohl/Christian Große Rüschkamp (Hg.): Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters, Münster: Lit 2005, 323 S., € 24,90

Hans-Peter Dürr: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften, Freiburg u.a.: Herder ^{3}2004, 159 S., € 8,90

Wie können die europäischen Hochschulen zukunftsfähig gemacht werden, um im globalen Wettbewerb der Wissensgesellschaft bestehen zu können? Innerhalb der gegenwärtigen Reformdebatte gewinnt die Hochschuldidaktik zunehmend an Beachtung. Selbstorganisierte Lernprozesse sowie methodenorientierte Kompetenzen sollen die Absolventen auf eine Berufswelt vorbereiten, in der normierte Berufsverläufe verschwinden und lebenslanges Lernen immer wichtiger werden wird. Zugleich werden die Leistungen in der Lehre stärker als früher der Evaluation unterzogen.

Die Theologie ist davon nicht ausgenommen, wenngleich die Entwicklung im Vergleich zu anderen Fächern weniger rasant vonstatten geht. Einen aktuellen Einblick in die Reformwerkstatt des Theologiestudiums gewährt der Sammelband *An Grenzen lernen* von Christoph Drexler und Matthias Scharer. Der Band weiß sich der „Kommunikativen Theologie" verpflichtet, einer in Innsbruck und Tübingen beheimateten Forschungsrichtung, die auf der Themenzentrierten Interaktion Ruth C. Cohns basiert und vorrangig kommunikative Prozesse in Kirche wie Gesellschaft theologisch zu bearbeiten sucht. Anlass, die Tragfähigkeit dieses erfahrungs- wie personenbezogenen Ansatzes für den Bereich der Hochschuldidaktik zu untersuchen, war die aktuelle Curriculumsreform innerhalb der österreichischen Theologie; vieles davon ist auf Deutschland übertragbar.

Der Band gliedert sich - nach zwei Einleitungsbeiträgen - in sechs Blöcke, die von den Herausgebern jeweils kurz eingeleitet werden. Inhaltlich reicht der Bogen von der Studieneingangsphase über das Studium einzelner Teildisziplinen bis zum fachpraktischen Pastoraljahr oder Angeboten universitärer Weiterbildung. Den verschiedenen Autoren ist darin zuzustimmen, dass die inter-

disziplinäre Kooperation zwischen den verschiedenen Fächern der Theologie weiter ausgebaut werden sollte. Vorausgesetzt wird, dass auch unter Theologiestudierenden nicht mehr von vornherein mit einer bruchlosen religiösen Sozialisation gerechnet werden kann.

Dem Anspruch des eigenen Forschungsansatzes entsprechend, sind die Beiträge stark erfahrungsbezogen aufgebaut. Dies vermittelt auf der einen Seite einen sehr anschaulichen Einblick in die vorgestellten Lehrangebote, führt aber auf der anderen Seite dazu, dass dem außenstehenden Leser mitunter eine Fülle persönlicher Details dargeboten wird, die zum Nachvollzug der didaktischen Ansätze nicht unbedingt notwendig sind. Hier wäre etwas mehr sachliche Distanz und verallgemeinernde Reflexion sinnvoll gewesen. Sympathisch wirkt hingegen die Offenheit, mit der auch kritische Momente, wie sie bei kooperativen Lern- und Lehrformen zwangsläufig auftreten, dargestellt und reflektiert werden.

Die Beiträge lassen sich dem Perspektivenwechsel vom Lehren zum Lernen zuordnen, der gegenwärtig das didaktische Feld beherrscht: Die Studierenden sollen durch biographische Selbstreflexion und die Vermittlung von Methodenkompetenz dazu befähigt werden, sich theologisches Wissen zu erschließen und handlungsleitend fruchtbar zu machen. Den Lehrenden fällt vor allem die Aufgabe zu, kommunikative Lernarrangements zu treffen und den Lernenden auf ihrem Lernweg beratend zur Seite zu stehen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Lernenden und Lehrenden löst sich dabei auf, beide begeben sich auf einen gemeinsamen Lernweg.

Vor allem Willibald Sandler setzt sich in seinem Beitrag zur Studieneingangsphase mit dem Einwand auseinander, die „Kommunikative Theologie" rede durch ihre starke Betonung der Selbsterfahrung einer „Entwissenschaftlichung" der Theologie das Wort. Dies bleibt für einzelne Lehrveranstaltungen durchaus eine reale Gefahr, auch wenn dem vorgelegten Grundkonzept einer kommunikativen Hochschuldidaktik dieser Vorwurf insgesamt nicht zu machen ist. Begegnet werden kann dieser Gefahr nur durch einen ständigen und vorurteilsfreien Dialog zwischen Theologie und Fachdidaktik, wie er am Ende eingefordert wird und wie er überdies der traditionellen Einheit von Forschung und Lehre in der Universität entspricht. Es wäre wünschenswert, wenn die noch relativ junge Diskussion um eine theologische Hochschuldidaktik in den einzelnen Fächern ihren Widerhall finden und erstere von dort wiederum neue Impulse oder, wo notwendig, auch entsprechende Korrekturen erfahren würde.

Die instruktiven Überlegungen zur Mystagogie in der Seelsorgeausbildung innerhalb des Beitrags über das Innsbrucker Pastoraljahr zeigen, dass die Fachdidaktik wertvolle Anregungen geben kann, die es verdienten, auch in anderen Fächern wie der Liturgiewissenschaft oder Pastoraltheologie aufgenommen und weitergedacht zu werden. Hier wird der Begriff der Mystagogie nicht selten recht unspezifisch verwendet oder pastoralpragmatisch und didaktisch so gefüllt, dass er unterhalb des Anspruchs wirklicher mystagogischer Katechese oder Liturgie verbleibt.

Bisher bezog sich theologische Fachdidaktik vorwiegend auf Schule und Erwach-

senenbildung. Doch dass didaktische Überlegungen zu einer erfahrungsbezogenen und handlungsorientierten Ausgestaltung des Theologiestudiums nicht in allen Punkten neu sind, zeigt die Festschrift *Wozu Theologie?*, die Bertil Langenohl und Christian Große Rüschkamp anlässlich des 65. Geburtstags von Tiemo Rainer Peters herausgegeben haben. Der Dominikaner war neben Johann Baptist Metz der wichtigste Vertreter der „Politischen Theologie" in Münster.

Der in den fundamentaltheologischen Studien „Religion - Geschichte - Gesellschaft" erschienene Band stellt ein „hochschuldidaktisches Experiment" besonderer Art dar. Üblicherweise versammeln Festschriften Beiträge aus dem Schüler- und Kollegenkreis, die sich auf den theologischen Ansatz des Geehrten beziehen. Anders hier: Den gemeinsamen Bezugspunkt der Festschriftbeiträge bilden die Verdienste, die sich Peters im Bereich der Lehre erworben hat, genauer: sein hochschuldidaktisches Engagement um den theologischen Grundkurs.

War dieser ursprünglich als Instrument für die Reform des Theologiestudiums und Ort einer allgemeintheologischen Propädeutik gedacht gewesen, wurde er von manchen Lehrenden eher als Einführung in die eigene Teildisziplin betrachtet und bekam dadurch unter der Hand den Charakter eines üblichen Seminars für das Grundstudium. Der Rezensent kann diese Beobachtung, wie Peters sie innerhalb des Bandes im Interview mit Carolin Hanke wiedergibt, im Rückblick auf sein eigenes Studium bestätigen. Für Peters sollte der Grundkurs mehr sein: „Der Grundkurs als inneruniversitäres Projekt ist dort angesiedelt, wo sich die Wege einer wissenschaftlich-akademischen und einer lebensweltlich-religiösen Ordnung berühren. Beide zusammenzuhalten und damit ruinösen Trennungsbestrebungen entgegenzuarbeiten, dürfte seine eigentliche studien- und kirchenpolitische Funktion sein."

Eine Frage stand dabei im Mittelpunkt: „Wenn ich ‚Gott' sage ..." Immer wieder taucht dieser Satz mehr oder weniger offen formuliert auf den über dreihundert Seiten der Festschrift auf. Die teilweise sehr persönlich gehaltenen, im Stil keineswegs einheitlichen Beiträge zeigen, dass es Peters niemandem leicht gemacht hat, diesen Satz für sich weiterzuschreiben. Wer hier schreibt, sind neben Kollegen vor allem ehemalige oder gegenwärtige Studierende sowie Tutorinnen und Tutoren aus den von Peters durchgeführten Grundkursen. Dadurch zieht die Festschrift so etwas wie eine Summe des didaktischen Ertrags von fünfundzwanzig Lehrjahren an der Universität: Der Leser kann erleben, wie die theologischen „Anstiftungen" (so der Untertitel), welche die einzelnen Autoren zu Beginn ihres Studiums in Münster oder darüber hinaus durch den Kontakt mit Peters erfahren haben, an den verschiedenen theologischen Arbeitsfeldern fortwirken: in der Universität wie in der Schule, in der Betriebsseelsorge oder der theologischen Publizistik. Eine derartige „Evaluation" ist selten und spannend zu lesen. Inhaltlich werden die Rolle theologischer Bildung, Fragen globaler Solidarität, Ansätze zum christlich-jüdischen Dialog in einer „Theologie nach Auschwitz" oder das Gespräch zwischen Kunst und Theologie angesprochen.

Ein weiterer Punkt soll nicht unerwähnt bleiben: Dass die Festschrift ein „Projekt von unten" ist, wie es im Vorwort heißt, zeigt sich darin, dass neben

akademischen Kollegen auch Studierende und ehemalige Petersschüler aus nichtakademischen Arbeitsfeldern zu Wort kommen. Nicht zuletzt diese Verweigerung gegenüber einem Hierarchiedenken, wie es in der Wissenschaft gar nicht so selten ist, macht den Band empfehlenswert.

Eine „didaktische Mahnung" ganz anderer Art - aus dem Blickwinkel der Naturwissenschaft - findet sich dort, wo man sie vielleicht nicht vermuten würde: in dem kleinem Bändchen *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen* aus der Reihe „Herder spektrum", das Gedanken aus früheren Arbeiten Hans-Peter Dürrs leicht lesbar zusammenführt. Wie kaum ein anderer vermag Dürr selbst komplizierte Sachverhalte der modernen Quantenphysik allgemeinverständlich zu erklären. Seit Jahren widmet sich der Heisenbergschüler dem Gespräch zwischen Physik und Philosophie - so auch hier - und zeigt auf, dass zwischen Natur- und Geisteswissenschaften keine klare Grenze zu ziehen ist. Dürr verdeutlicht, dass Ordnungs- und Wertschöpfungsprozesse nicht beliebig beschleunigt werden können - anders als Prozesse des Kopierens und Zerstörens. Seine Überlegungen aus der Entropieforschung sind auch für die Hochschuldidaktik weiterzudenken: Wissenschaftliche Innovation braucht Zeit und Muße.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Hefts

Ingolf U. Dalferth (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 100 S., € 14,80

Karl Lehmann: *Katholische Weltanschauung. Integration und Unterscheidung,* Freiburg u.a.: Herder 2005, 128 S., € 7,90

Erich Garhammer/Wolfgang Weiß (Hg.): *Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademien,* Würzburg: Echter 2002, 391 S., € 28,00

Johanna Haberer: *Gottes Korrespondenten. Geistliche Rede in der Mediengesellschaft,* Stuttgart: Kohlhammer 2004, 160 S., € 15,00

Adrian Loretan (Hg.): *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven,* Münster: Lit 2004, 193 S., € 19,90

Adrian Loretan/Franco Luzzatto (Hg.): *Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Kontext Europa,* Münster: Lit 2004, 211 S., € 24,90

Rainer Bucher (Hg.): *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses,* Wien/Graz: Styria 2001, 208 S., € 21,50

Heiner Adamski u.a. (Hg.): *Der „Gott" der Fakultäten. Gott der Wissenschaft - Gott, der Wissen schafft?,* Münster: Lit 2000, 264 S., € 20,90

Wolfgang Weirer / Reinhold Esterbauer (Hg.): *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung,* Wien/Graz: Styria 2000. 350 S., € 21,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Andere Stimmen – Frauen in den Weltreligionen

Hille Haker, Susan Ross und Marie-Theres Wacker

Seit Beginn des neuen Jahrtausends beobachten wir ein neues politisches Interesse an Frauenfragen - sei es bei den Millenniumszielen der Vereinten Nationen oder in den „World Development Reports", den Berichten der Weltbank zur Entwicklung der Welt, die die erreichten Wegmarken kritisch untersuchen - sowie ein Interesse an Fragen, die zugunsten anderer Themen auf der internationalen politischen Tagesordnung in Vergessenheit gerieten. Gleichzeitig beobachten wir aber auch einen wiedererstarkten Konservatismus innerhalb religiöser Gemeinschaften überall auf der Welt sowie innerhalb religionsbezogener Studiengänge, den wir ansprechen müssen.

In dieser Ausgabe von CONCILIUM geht es um die tatsächliche Situation von Frauen in den verschiedenen Religionen - so wie sie diejenigen sehen, die innerhalb ihrer jeweiligen kulturellen und religiösen Traditionen auf der Suche sind nach eigenen Perspektiven, nach Arbeitsverhältnissen in den religiösen Institutionen und nach einem Raum der Reflexion darüber, was es für Frauen bedeutet, die eigenen Fragen anzusprechen. Wir hoffen, einige Einblicke geben zu können, was Frauen in den verschiedenen Religionen wichtig ist, wo sie heute stehen, und wir wünschen uns, auf diese Weise Raum zu schaffen für weiteren Austausch und Dialog. Das wäre für uns das wichtigste Resultat dieser methodisch einigermaßen ungewöhnlichen Ausgabe.

Bislang hat CONCILIUM zur feministischen Theologie immer themengebunden gearbeitet - die Autorinnen stellten ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse zu bestimmten Fragen vor, und diese wurden entweder in einzelne Themenhefte aufgenommen oder die Arbeit der feministischen Theologie wurde zu einem eigenständigen Thema gemacht. Hier unterscheidet sich das vorliegende Heft von den früheren, denn es wendet sich direkt den jeweiligen Situationen von Frauen innerhalb ihrer Traditionen zu.

Wir haben uns dafür entschieden, Frauen selbst zu bitten, ihre Erfahrungen und Sichtweisen uns und Ihnen, den Leserinnen und Lesern, mitzuteilen. Wir baten sie, über ihr Selbstverständnis und ihre Erfahrungen als Frauen in ihrer eigenen Tradition zu schreiben, darüber, was in ihren Augen heute die zentralen Fragen seien; wir baten sie, über die Strukturen ihrer Institutionen zu schreiben, über die Organisation der Leitungsaufgaben und besonders darüber, wie die Teilhabe von Frauen an den Leitungsaufgaben aussieht. Außerdem wollten wir etwas über den

Diskussionsstand in den jeweiligen Traditionen erfahren, was Frauenforschung, Feminismus und *Gender*-Theorie anbelangt. Sind diese Ansätze brauchbar für die eigene Arbeit? Wurden sie auf irgendeine Weise institutionell etabliert? Dennoch haben wir keinen Fragebogen verschickt und uns auch keiner soziologischen Methodik bedient, sondern wollten lieber unsere Autorinnen für sich selbst sprechen lassen.

Während wir auf das Eintreffen der Artikel warteten und die ersten Texte zu lesen bekamen, begann unter uns, den europäischen und nordamerikanischen Herausgeberinnen dieses Hefts, ein Gespräch über unsere eigenen Traditionen, verbunden mit einem Blick auf unsere persönliche Situation. Das Ergebnis dieses beginnenden Gesprächs ist in unserem eigenen Beitrag dokumentiert, der unsere persönlichen Berichte sowie eine einführende Information über den Feminismus in katholischen und protestantischen Kontexten enthält.

Der interreligiöse Dialog wird in gesellschaftlichen ebenso wie in wissenschaftlichen Zusammenhängen immer wichtiger. Unsere Hoffnung ist es darum, Ihnen hierzu nützliche Texte anbieten zu können. Es sind Texte, die von jenen geschrieben sind, die selten als erste gefragt werden, etwas zur Verständigung zwischen den Religionen beizutragen. Mit unserem mehr oder weniger autobiographischen Ansatz, so glauben wir, sollte es möglich sein, den Dialog unter uns zu intensivieren und jene Fragen zu stellen, die für uns entscheidende Bedeutung haben.

Im ersten Abschnitt berichten zwei Autorinnen von ihrer Situation im *Judentum*. *Adele Reinhartz* beginnt mit einer Frage, die sich wahrscheinlich jeder religiöse Mensch stellen muss: die Frage nach der Identität. Hinsichtlich der Rolle der Frauen und der Identität der Frauen im Judentum unterscheidet sie zwischen der Teilnahme am Gemeinschaftsleben einer bestimmten Synagoge und der Identifikation mit einer der jüdischen Denominationen oder Strömungen. Und was die Rolle der Frauen in der Synagoge angeht, unterscheidet sie zwischen laikalen und kultischen Aufgaben einerseits und den verschiedenen Denominationen andererseits. So beschreibt sie auch die Vielfalt des gegenwärtigen Judentums: Es gibt die Strömungen des orthodoxen, konservativen und Reformjudentums, den Rekonstruktionismus und die Chavura-Bewegung - und überall sieht der Platz für Frauen anders aus. Ihr persönlicher Bericht beschreibt den Weg einer jüdischen Frau und Mutter, für die die jüdische Lebensweise einen hohen Wert darstellt, die aber zur gleichen Zeit egalitäre, d.h. feministische Ansichten vertritt. A. Reinhartz schildert, wie sie diese Spannung erlebt, und zieht den Schluss, dass ihr eigenes Denken nicht so sehr von der feministischen Theorie, sondern viel stärker von der Praxis der Frauenbewegung beeinflusst wurde.

Elisa Klapheck, Rabbinerin in Amsterdam, gab uns ein Interview, in dem sie unsere Fragen aufgreift und einen Eindruck von ihrer Arbeit und ihrer Stellung bei *Beit Ha'Chidush* vermittelt. Sie erzählt vom Übergang, den sie vollzogen hat: vom „einfachen" Gemeindemitglied zur Leitungsperson in verantwortlicher Stellung. Und sie berichtet davon, wie jüdische feministische Wissenschaftlerinnen sie auf ihrem Weg ermutigt haben. Im letzten Teil des Interviews befasst sich E. Klapheck mit der gegenwärtigen Situation jüdischer Frauen in leitenden Positio-

nen (Rabbinerinnen, Kantorinnen, Universitätsangehörige) und tritt für die Schaffung einer europäisch-jüdischen Identität ein.

Im Abschnitt über das *Christentum* schreibt *Anne Nasimiyu-Wasike* über den Status der Frauen in traditionell strukturierten Familien in Kenia und berichtet davon, wie das Christentum einerseits den bestehenden patriarchalischen Strukturen in die Hände spielte, in denen Frauen für untergeordnete Wesen gehalten werden, wie diese Entwertung aber andererseits ins Christentum hinein ausgedehnt wurde, indem man Frauen als ungeeignet für Dienste am Ritus und für Leitungspositionen betrachtete - im Gegensatz zu den Rollen, die Frauen in den traditionellen afrikanischen Religionen spielen. A. Nasimiyu-Wasike spricht die Probleme an, die in der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Situation gründen, und beleuchtet deren Auswirkungen besonders für Frauen und Mädchen. Auch wenn *Gender*-Studien und Feminismus mittlerweile ins universitäre Leben in Kenia eingeführt sind, wird deutlich, dass das Christentum in Afrika noch einen weiten Weg vor sich hat, bis die Fähigkeiten und Möglichkeiten der Frauen erkannt werden und sich entwickeln dürfen.

Katerina Karkala-Zorba stellt die christlich-orthodoxe Perspektive vor und konzentriert sich dabei auf die Rolle der Frauen in der orthodoxen Kirche und im religiösen Leben. Mit Bezug auf die paulinische Theologie von der Einheit in Christus vertritt sie die Auffassung, dass die Geschlechterfrage für orthodoxe Christen und Christinnen nur von sekundärer Bedeutung ist; gibt es doch eine reiche Tradition und einen Platz für Frauen innerhalb der Hierarchie - eine Tradition, die nach K. Karkala-Zorbas Einschätzung Anerkennung verdient. Die feministische Theologie, wie sie aus dem „westlichen" Kontext bekannt ist, sieht sie kritisch, insofern diese nicht genügend Raum lässt für ein konstruktives Verständnis der Tradition. In der Orthodoxie wird gegenwärtig die Weihe von Frauen zu Diakoninnen diskutiert, auch wenn hier die Frage der Heirat weitere Auseinandersetzungen nach sich zieht.

Virginia R. Azcuy, die vor dem Hintergrund Argentiniens schreibt, hebt vor allem die Verwurzelung der christlich-feministischen Bewegung in der befreiungstheologischen Tradition hervor, aber sie thematisiert auch das kritische Verhältnis zu dieser Tradition wegen des ihr zugrundeliegenden Verständnisses von Weiblichkeit und Geschlechterrollen. In Lateinamerika stehen Frauen im Allgemeinen und Theologinnen im Besonderen vor einer schwierigen Situation: Auch wenn die Universitäten ihnen mittlerweile in den meisten Ländern offen stehen, sind die Aussichten für eine Berufstätigkeit hier eher trübe. Aus diesem Grunde haben Frauen begonnen, Netzwerke zu bilden - sowohl auf universitärer als auch auf pastoraler Ebene. Hierin besteht, in V. Azcuys Augen, der erste Schritt zur Entwicklung einer eigenständigen Perspektive für die feministische Theologie.

Im Abschnitt über die Situation im *Islam* schreibt *Hamideh Mohagheghi* aus der Perspektive einer im Iran geborenen Muslimin, die in Deutschland lebt. Sie analysiert die Rolle, die gelehrte Frauen durch die Geschichte hindurch beim Unterrichten und beim Interpretieren des Qur'an gespielt haben, und thematisiert das schwierige Verhältnis zwischen der feministischen Theorie und dem

religiösen Leben von Frauen. Darüber hinaus spricht sie die Spannungen an, in denen deutsche Musliminnen sich befinden, die einerseits vor der Herausforderung stehen, sich in die westliche Kultur einzufügen, sich aber andererseits ihre eigene Identität bewahren möchten. H. Mohagheghi hält zwar fest, dass hierin kein Widerspruch bestehen muss, aber sie ist gegenüber einigen westlichen Formen des Lifestyles und der Kultur so kritisch wie angesichts einiger Interpretationen der islamischen Tradition. Zugleich stellt sie heraus, dass eine spezifisch muslimische Tradition der „Aufklärung" existiert, von der Frauen (und Männer) im Islam heute Gebrauch machen können.

Mehrézia Labidi-Maïza gibt einen persönlichen Bericht von ihrem Aufwachsen in Nordafrika und von ihrer Entscheidung, als Frau ein emanzipiertes Leben zu führen, ohne dabei ihre religiöse Tradition hintanzustellen. Der *hidjab*, der für sie zuerst und vor allem Ausdruck ihrer Spiritualität ist, ist zum politischen Symbol geworden für dem Kampf der Frauen um eine eigene Identität und Stellung. M. Labidi-Maïza erzählt, wie sie lernte, die religiösen und kulturellen Unterschiede zwischen ihr selbst, einer hoch gebildeten Nordafrikanerin mit französischer Staatsangehörigkeit, und anderen Musliminnen in ihren Lebenszusammenhängen anzuerkennen. Sie schließt mit einem Bekenntnis zur Gerechtigkeit und Gleichheit zwischen Männern und Frauen, welche notwendig sind, um die Partnerschaft und die Solidarität zu realisieren, auf denen der Islam gründet.

Im Abschnitt zum *Hinduismus* gibt *Madhu Khanna* einen gründlichen und umfassenden Überblick über die Geschichte der Rolle der Frauen im hinduistischen Indien, von der Hochschätzung der alten Göttinnen über die stärker werdende Forderung, Frauen sollten sich, wegen ihrer angeborenen bösen Natur, unterordnen, bis hin zum „modernen" Kampf für Gleichheit und weibliche Identität seit dem 19. Jahrhundert. M. Khanna erkundet den Graben zwischen der Selbstbewusstsein aufbauenden städtischen Elite und der ländlichen Geschlechterungleichheit; sie geht der Beteiligung von Frauen in der Lokalpolitik und der Frage nach ihrer Führungsrolle in der Hindu-Tradition nach. Des Weiteren stellt sie - zusammen mit der Einrichtung von Zentren für Frauenstudien - neue Initiativen zur feministischen und *Gender*-Forschung vor und tritt für eine Hermeneutik ein, die den feministischen Ansatz bereichern könnte, der zurzeit noch ziemlich „westlich" geprägt ist. Um der indischen und hinduistischen Vielfalt und Pluralität gerecht zu werden, entwickelt sie einen methodischen Rahmen für die Geschlechterforschung, deren Ausgangspunkte die kritische Textanalyse, die Erkundung der Göttinnen-Tradition und der regionalen mündlichen Quellen sind, die die verschiedenen Hindu-Kulturen und -Religionen repräsentieren.

Lina Gupta bietet einen tieferen Einblick in einen ganz spezifischen Teil der Hindu-Tradition, nämlich in das Herbstfest der Göttinnen in Indien. Hinduistisch in Indien erzogen, wurde L. Gupta in den USA zu einer Vertreterin des ökofeministischen Ansatzes und hat viel über die Hindu-Tradition der Göttinnen geforscht. Ihr Artikel bezieht sich aber nicht nur darauf, sondern gibt auch die Stimmen indischer Hindu-Frauen wieder, die sie während mehrerer Indienreisen interviewt hat. Allzu oft, sagt sie, treffn Hindu-Frauen auf westliche Vorurteile

über das Leben, das sie führen; darum ist die Verbreitung ihrer Ansichten zu verstehen als Kritik an bestimmten westlichen Einstellungen, die in Hindu-Frauen nichts als Opfer sehen wollen. Mit ihrer Beschreibung des Herbstfests der Göttinnen, wie es in Bengalen gefeiert wird, antwortet L. Gupta auf die angenommene Gleichsetzung von Hindu-Frauen und Unterdrückung und vermittelt ein lebhaftes Bild der „Quelle der Kraft und der Stärke von Hindu-Frauen", wie sie schreibt. In der Ausrichtung auf die „Muttergöttin" Durga finden Frauen einen Ort zur Unterbrechung ihres Alltags, in dem Ungleichheit mehr dem Kasten-System als dem Geschlechterunterschied geschuldet ist, wie Maya Sen, eine der interviewten Frauen, meint. Im letzten Teil ihres Artikels wendet sich L. Gupta den Grundüberzeugungen des Hinduismus zu, die sie geprägt haben, nämlich dem Verständnis des Göttlichen, der Selbstverwirklichung, dem Respekt vor anderen Traditionen und der aktiven Gewaltlosigkeit.

Im Abschnitt über den *Buddhismus* denkt *Young Mi Kim* über die koreanische buddhistische Tradition nach, die besonders zwischen 918 und 1392 einen sehr starken Einfluss auf die Geschichte Koreas ausübte. Sie erinnert daran, dass es der Neokonfuzianismus war, der mit der Zulassung von Frauen zu den Tempeln Schluss machte, und seither blieb deren Unterordnung und Beschränkung auf die familiäre Sphäre mehr oder weniger unverändert bis ins 20. Jahrhundert hinein bestehen. Was jedoch den Buddhismus anbelangt, hält sie fest, dass selbst zu Zeiten der Unterdrückung des Buddhismus durch den Neokonfuzianismus die Frauen sich weniger den Restriktionen fügten als die Männer - mit dem Ergebnis, dass Frauen heute die große Mehrheit der buddhistischen Gläubigen wie auch der Ordensangehörigen bilden. Y. M. Kim erzählt, wie das religiöse Leben der Frau auf die Familie ausgerichtet ist und ihr kaum Gelegenheit lässt, am öffentlichen sozialen und politischen Leben teilzunehmen. Daneben beleuchtet sie auch das Leben der buddhistischen Nonne. In den letzten Jahrzehnten, schreibt Kim, hat sich die Aufmerksamkeit in der koreanischen Gesellschaft wie im Buddhismus auf soziale Probleme und *Gender*-Fragen verlagert - dank der Laiinnen und Nonnen, die sich für diese Verlagerung eingesetzt haben. Y. M. Kim untersucht die buddhistische Tradition hinsichtlich der Geschlechtergleichheit und zeigt, dass unterschiedliche Schulen hier unterschiedliche Positionen einnehmen. Trotz aller Widrigkeiten ist in den späten 1980er Jahren das koreanische *Buddhist Women's Development Institute* gegründet worden und hat seither mehrere soziale Projekte - meist in interreligiöser Zusammenarbeit mit christlichen Kirchen - ins Leben gerufen.

Rita Gross, US-amerikanische Buddhistin und feministische Wissenschaftlerin, schreibt über ihre lange Reise zum Buddhismus. Sie tut dies als westliche Feministin, die ihre Augen vor den Spannungen zwischen dieser Religion und dem Feminismus weder verschließen konnte noch wollte. In der Rückschau auf ihre persönlichen Erfahrungen wird deutlich, dass der Feminismus *im* Buddhismus zuerst und vor allem eine Frage der spirituellen Führung ist. Solange es keine Gleichberechtigung unter den führenden Personen gibt, vor allem solange es nicht ebenso viele Lehrerinnen wie Lehrer des Buddhismus gibt, erklärt

R. Gross, kann sie nicht sehen, dass die *Gender*-Frage kein Thema sei. Und indem sie über ihre Beziehungen zu ihren Lehrern und Lehrerinnen schreibt, bekräftigt sie diese Forderung, die ja die beiden Hauptquellen ihrer religiösen Identität, des feministischen Buddhismus, miteinander verbindet.

Wir beschließen diese Ausgabe mit einer Bibliographie zu „Frauen in den Weltreligionen". Wir hoffen, sie ist nützlich für alle, die ihre Lektüre fortsetzen möchten. Unser besonderer Dank für die viele damit verbundene Arbeit gilt Franziska Birke, Heike Harbecke und Jesse Perillo.

Unter den vielen Menschen, die zum Zustandekommen dieses Hefts beigetragen haben, indem sie uns mit Kommentaren, Rat und Vorschlägen geholfen haben, möchten wir besonders den folgenden danken: Nancy Bedford, Edward Farrugia, Stephanie Feder, Rosino Gibellini, Heike Harbecke, Marcia Hermansen, Maureen Junker-Kenny, Kyung-Sook Lee, Harry McSorley, Enzo Pace, Tracy Pintchman, Norbert Reck, Luiz Susin, Christoph Theobald und Annette Wilke.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Frauen im Judentum

Adele Reinhartz

Wenn wir über die Frage nach der Rolle der Frauen im Judentum nachdenken, kommt uns meistens die Rolle der Frauen in der Synagoge oder in der jüdischen religiösen Praxis in den Sinn. Das ist nicht unangemessen, denn es ist der Bereich der Religion, wo sich die Rolle der Frauen in den vergangenen Jahrzehnten am stärksten verändert hat und der für viele von uns, die tief in das jüdische Gemeindeleben involviert sind, noch immer eine Herausforderung darstellt.

Doch es ist wichtig zu verstehen, dass „Judentum" sehr viel mehr ist als die Synagoge, die religiöse Praxis oder die Liturgie, und dass man diese Bezeichnung und das Wesen der jüdischen Identität ebenso wie die Erfahrung und die Rollen der Frauen im Judentum nicht in ihrer ganzen Tragweite versteht, wenn man diese Identität nur als „Religion" betrachtet.

Das wurde mir in den ersten Wochen meines Grundstudiums an der Universität Toronto auf recht nachdrückliche Weise beigebracht. Ich stamme aus einer sehr engagierten, aber weltlichen jüdischen Familie und hatte beschlossen, dass es an der Zeit war, mehr über das Judentum als Religion zu lernen. Deshalb schrieb ich mich in einen Kurs ein, der die schlichte Bezeichnung „Einführung in das Judentum" trug. Der Professor begann die allererste Sitzung damit, dass er seine Studenten nach der Definition des „Judentums" fragte. Manche antworteten, ohne zu zögern: Das Judentum ist eine Religion, eine Rasse, eine Kultur. Doch jede Antwort warf unverzüglich ein Problem auf. Wenn das Judentum eine Religion ist, was tun wir dann mit den Tausenden von Juden und Jüdinnen, die nicht praktizieren, die AgnostikerInnen oder sogar AtheistInnen sind und sich dennoch weiterhin als jüdisch bezeichnen? Wenn das Judentum eine Rasse ist, als die es beispielsweise während des Nazi-Regimes betrachtet wurde, wie können wir dann die (zum Judentum konvertierten) „Wahljuden" in diese Definition mit aufnehmen? Und wenn das Judentum eine Kultur ist, welche Kultur ist es dann? Juden kommen aus allen Gegenden der Welt und haben eine außerordentliche Vielfalt von Kulturen entwickelt, angefangen bei den Jiddisch sprechenden Erben des osteuropäischen Judentums und den Arabisch sprechenden Erben der Juden in Nordafrika und Arabien bis hin zu den Juden in Äthiopien, die Amharisch, aber auch Ge'ez und Tigrinya sprechen.

Unser Kurs kam zu der Schlussfolgerung, dass es nicht möglich sei, das „Judentum" auf einen dieser Faktoren zu beschränken. Die Juden sind ein Volk, keine Religion, Rasse oder Kultur. Es gibt eine technische Minimaldefinition: Jüdisch zu sein bedeutet entweder, von einer jüdischen Mutter geboren oder dem Judentum im Rahmen eines formellen Konversionsprozesses beigetreten zu sein. Doch

jüdisch zu sein bedeutet auch, ein Identitätsgefühl zu haben, das Gefühl, dass man zu einem bestimmten Volk gehört, das bestimmte historische Wege beschritten hat, ob man nun in dieses Volk hineingeboren oder selbst diese Wege entlanggegangen ist.

Eine jüdische Frau zu sein bedeutet, dieser weltweiten und vielfältigen Gemeinschaft anzugehören. Das eigene Identitäts- und Zugehörigkeitsgefühl lässt sich auf unzählige Arten ausdrücken. Man kann gewisse „jüdische" Werte anstreben, man kann sich stark für jüdische Geschichte einschließlich des Holocaust interessieren, man kann sich an jüdischen Gemeindeorganisationen, Singgruppen, formellen oder informellen Seminaren über Aspekte des Judentums, Bücherclubs oder Kochkursen beteiligen; man kann nach Israel reisen, Hebräisch oder Jiddisch lernen und sich in unzähligen anderen Aktivitäten engagieren, die alle die Identifikation mit dem Judentum sowohl fördern als auch widerspiegeln. Für viele jüdische Frauen einschließlich meiner selbst beinhaltet die Zugehörigkeit zum Judentum auch, sich auf lokaler Ebene aktiv an einer kleinen Anzahl einander überschneidender Bereiche zu beteiligen, die gemeinnützigen Zielen dienen und dem eigenen Leben Zufriedenheit, Freude und Reichtum geben.

Das Verständnis von der Rolle der Frauen im Judentum kann sich aber auch auf die Rolle der Frauen in der Synagoge beziehen. Hier müssen jedoch wiederum eine Reihe von Unterscheidungen getroffen werden.

Erstens ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die jüdische Identität, das heißt die Auffassung von bzw. Einstellung zu der Rolle der Frauen und vielen anderen Fragen, die eine Person jeweils hat, nicht zwangsläufig in irgendeiner Weise an die Synagoge gebunden ist, die die betreffende Person besucht und an die sie ihre Beiträge zahlt. Ich selbst zum Beispiel besuche eine orthodoxe Synagoge und zahle dort auch regelmäßige Mitgliedsbeiträge, würde mich selbst aber nicht als orthodox bezeichnen. Und damit stehe ich bei weitem nicht allein da. Für Juden und Jüdinnen, die sich selbst als orthodox bezeichnen, wäre es zwar ungewöhnlich, nichtorthodoxe Synagogen zu besuchen, doch es kann in vielen kanadischen Städten durchaus geschehen, dass an einem beliebigen Schabbat die Mehrzahl der Besucher einer orthodoxen Synagoge sich selbst nicht als orthodox bezeichnet und auch in anderer Hinsicht nicht unbedingt einen orthodoxen Lebensstil pflegt.

Zweitens sollte man die Rolle der Frauen in der von Laien getragenen Synagogenleitung gesondert behandeln, wo sogar eine Mitgliedschaft im Vorstand möglich ist. Diese Form der Beteiligung steht den Frauen zunehmend offen und schließt auch höchste Führungsrollen wie die der Vorsitzenden ein. Komplizierter ist dagegen die Beteiligung der Frauen an den rituellen Aspekten des Gottesdiensts.

Drittens muss man, wenn man die Rolle der Frauen in der Synagoge betrachtet, zwischen verschiedenen Gruppierungen oder Denominationen unterscheiden, da die Rolle der Frauen je nach Gruppierung sehr unterschiedlich sein kann. Selbst innerhalb dieser Strömungen finden sich zahlreiche Optionen, da es keine zentrale Autorität gibt, die unter den einzelnen Gemeinden für Einheitlichkeit sorgt.

In den Synagogengottesdiensten kann sich der Grad der Beteiligung der Frauen von einem Teil des Gottesdienstes zum nächsten unterscheiden. In den formelleren Synagogen wird der Gottesdienst von einem Rabbiner geleitet. Es steht dem Rabbiner aber frei, einen oder mehrere Teile des Gottesdienstes zu leiten; er oder sie kann ein Gebet sprechen oder während des Gottesdienstes oder auch danach einen Kurs oder Studienkreis leiten. Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Anwesenheit eines Rabbiners keine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass ein vollständiger Gottesdienst stattfinden kann. Anders als beispielsweise in der katholischen Kirche gibt es, unabhängig davon, ob es sich um einen gewöhnlichen Schabbat oder um einen bestimmten Festtag handelt, keine spezielle liturgische Funktion, die von einem Rabbiner ausgeführt werden muss. Der Gottesdienst kann ganz von Laien gehalten werden, solange sie das erforderliche Wissen besitzen.

Die Hauptbestandteile des Schabbatmorgen-Gottesdienstes, der der Höhepunkt des wöchentlichen liturgischen Kalenders ist, sind das Singen der Liturgie, das Lesen des Wochenabschnitts aus der Tora (Pentateuch; die Fünf Bücher des Mose) und das Singen der Haftara, einer ergänzenden Lesung aus der prophetischen Literatur, die auf die Toralesung folgt. Vor und nach dem „Toradienst" (Lesung aus Tora und Haftara) wird die Torarolle durch den Raum getragen, sodass die Anwesenden sie berühren oder küssen können. Es gibt auch „Ehren", die darin bestehen, vor und nach jedem Abschnitt der Toralesung sowie vor und nach der Haftara Segenstexte zu sprechen. In den meisten Fällen wird die Person, die die Ehre hat, den Segen vor und nach der Toralesung zu sprechen, den Abschnitt aus der Tora nicht selbst vortragen, da hierzu ein beträchtliches Wissen erforderlich ist, über das viele Gemeindemitglieder nicht verfügen. Im Gegensatz dazu wird die Person, die die Haftara singt, auch die „Ehre" haben, den Segen davor und danach zu sprechen.

Am strengsten wird die Beteiligung von Frauen innerhalb der orthodoxen Gemeinden gehandhabt, wobei auch hier die Handhabung von einem fast vollständigen Ausschluss bis hin zu einer innerhalb gewisser Grenzen möglichst großen Miteinbeziehung der Frauen reicht. In orthodoxen Gemeinden sitzen Männer und Frauen in verschiedenen Bereichen. Oft werden sie durch einen Vorhang oder eine andere Barriere getrennt, und oft muss diese Barriere so hoch sein, dass zwischen den beiden Gruppen kein Blickkontakt besteht. Diese Trennung dient dem Zweck,

Die Autorin

Adele Reinhartz, Dr. theol., ist stellvertretende Vizepräsidentin für Forschung an der Universität Ottawa, Kanada, und Professorin am Institut für Altertums- und Religionswissenschaft an derselben Universität. Zu ihren Forschungsgebieten gehören die Geschichte und Literatur des frühen Judentums und Christentums, jüdisch-christliche Beziehungen und die Berührungspunkte von Bibel und Film. Veröffentlichungen u.a.: Scripture on the Silver Screen (Westminster 2003); Corpus Christi. Christusdarstellungen in der Fotografie (hg. zus. mit N. N. Perez, Hamburg 2003); Freundschaft mit dem geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums (Zürich 2005); Jesus of Hollywood (Oxford 2006). Anschrift: Département d'Études anciennes et de Sciences des religions, Tabaret Hall, Room 246B, 550 Cumberland, Ottawa ON K1N 6N5, Kanada.
E-Mail: Adele.Reinhartz@uottawa.ca.

Ablenkung möglichst zu vermeiden. Die Gottesdienste werden von der Männerseite aus gehalten, und auch die Tora wird auf dieser Seite gelesen. In manchen Gemeinden einschließlich meiner eigenen wird die Tora nah am Frauenbereich vorbeigetragen, so dass auch die Frauen sie vor und nach dem Toradienst küssen und berühren können. Von einer aktiven Beteiligung am Gottesdienst ausgeschlossen zu sein ist für viele Frauen und auch für mich eine problematische Angelegenheit, doch fairerweise muss gesagt werden, dass viele orthodoxe Frauen mit dieser Situation nicht unzufrieden sind; sie sitzen gerne während des Gottesdiensts mit anderen Frauen zusammen und nutzen die Gelegenheit nicht nur zum Gebet, sondern auch zum Nachdenken und Ausruhen von den Belastungen des Alltags.

Während die geringe Beteiligung der Frauen innerhalb des orthodoxen Gottesdienstes in den meisten Gemeinden stabil geblieben ist, gibt es doch Anzeichen für Veränderung, die auch die Auswirkungen des Feminismus erkennen lassen. Ein Bereich, in dem dies deutlich wird, ist die jüdische Bildung. Mehr und mehr Institutionen bieten als Reaktion auf die diesbezügliche Nachfrage von Seiten der Frauen Unterricht in den traditionell männlichen Bereichen des jüdischen Gesetzes und der rabbinischen Literatur (Mischna und Talmud, den grundlegenden jüdischen Gesetzestexten) an. Und in einer kleinen Zahl von Synagogen namentlich in Jerusalem, aber auch andernorts, gibt es orthodoxe Gemeinden, die sich, soweit dies innerhalb eines orthodoxen Rahmens möglich ist, der Beteiligung von Frauen öffnen. Ein bemerkenswertes Beispiel ist die Gemeinde Shirah Hadashah („Neues Lied") in Jerusalem. Männer und Frauen sitzen getrennt, und der Vorhang zwischen ihnen ist recht hoch angebracht. Doch die Frauen erhalten Tora-Ehren, singen die Haftara und leiten bestimmte Teile des Gottesdiensts. Das ist für orthodoxe Verhältnisse ein revolutionärer Meilenstein und ein Vorbild für andere, die sich mit der Rolle der Frauen befassen, aber innerhalb des orthodoxen Rahmens bleiben wollen.

In Nordamerika, Israel und nach und nach auch in anderen Teilen der Welt ist die konservative Bewegung („Masorti" in Israel) im Hinblick auf den jüdischen Gottesdienst eine wichtige Kraft geworden. Wie die Orthodoxie akzeptiert die konservative Bewegung die Bedeutung des jüdischen Gesetzes als einer göttlichen Ordnung der Lebensweise, vertritt jedoch ausdrücklich die Ansicht, dass die Halacha dynamisch ist und damit innerhalb gewisser genau definierter Kriterien verändert werden kann. Viele sehen in der Aufhebung der nach Geschlechtern getrennten Sitzordnung den Hauptunterschied zwischen dem orthodoxen und dem konservativen Judentum, doch in Wirklichkeit gehen die Unterschiede sehr viel tiefer.

Die konservative Bewegung in ihrer Gesamtheit ordiniert seit etwa 30 Jahren auch Frauen, und häufig werden die Rabbiner und Rabbinerinnen an den Seminaren der konservativen Bewegung von Frauen ausgebildet. In Kanada gibt es bisher nur wenige Rabbinerinnen, denn Kanada neigt dazu, in solchen Veränderungsprozessen hinter den USA herzuhinken. Doch es sind immerhin ein paar,

und ihre Zahl wird wachsen. Viele Synagogen haben in den letzten zehn oder zwanzig Jahren Neuerungen eingeführt, um den Frauen die Gelegenheit zu bieten, sich am Gottesdienst zu beteiligen. Diese Neuerungen reichen von Tora-Ehren für Frauen bis hin zu der Möglichkeit, dass Tora und Haftara von Frauen gesungen werden. In einigen wenigen Synagogen wie der Beth Jacob Synagoge in Hamilton, der ich und meine Familie viele Jahre lang angehört haben, besteht völlige Gleichberechtigung.

Im Reformjudentum werden die Frauen schon lange zu Rabbinerinnen ausgebildet und voll an den Synagogengottesdiensten beteiligt. Das Reformjudentum hält nicht streng an der traditionellen Halacha fest und hat diese anfänglich sogar in vielen Aspekten - etwa den Ernährungsvorschriften und vielen der Gesetze, die Aktivitäten am Schabbat wie Autofahren und Arbeiten einschränken - abgelehnt. Doch in den letzten Jahren haben viele Reformrabbiner traditionellere Verhaltensweisen angenommen, und dies macht sich zuweilen auch in den Synagogen bemerkbar. Ähnlich ist die Situation auch im Hinblick auf den Rekonstruktionismus, der ursprünglich ein Ableger des konservativen Judentums war, inzwischen jedoch in mehreren Bereichen eigene Wege geht. Wie im Reformjudentum werden die Frauen seit vielen Jahrzehnten als ordinierte Rabbinerinnen und Leiterinnen in allen gottesdienstlichen Bereichen voll beteiligt.

Zuletzt wenden wir uns dem Chavura-Judentum zu. Der Begriff „Chavura" (Plural: Chavurot) bezeichnet einfach eine Gruppe, und zwar in der Regel eine Gruppe, die kleiner und weniger formell ist als eine Gemeinde. So gibt es auch innerhalb mancher Synagogen verschiedene Chavurot, das heißt Gruppen von Gemeindemitgliedern, die sich regelmäßig zu Gottesdiensten, Studienkreisen oder Diskussionsrunden treffen. Andere Chavurot sind keiner Institution angeschlossen und bestehen aus Personen, die sich wöchentlich, alle zwei Wochen, monatlich oder seltener aus einer Reihe von Gründen treffen, die mit dem jüdischen Kult, jüdischen Ideen oder dem jüdischen Leben ganz allgemein zu tun haben. In Nordamerika gibt es einen losen Zusammenschluss von Chavurot, das *National Havurah Committee,* das jährlich ein von mehreren hundert Erwachsenen und Kindern besuchtes Sommerinstitut veranstaltet. Das Institut bietet reiche Gelegenheiten zu Studium, Gottesdienst und Unterhaltung in einer offenen, gleichberechtigten und vielfältigen Umgebung. Es hat das Leben vieler Juden und Jüdinnen geprägt, die sich ansonsten keiner Gemeinde zugehörig fühlen, zieht jedoch auch Mitglieder und Rabbiner und andere Führungspersönlichkeiten des konservativen, des Reform- und des rekonstruktionistischen Judentums an. Das Institut und die Chavura-Bewegung ganz allgemein hat in unserem Leben und im Leben unserer Kinder eine wichtige und einflussreiche Rolle gespielt.

Die vielfältigen Formen des religiösen Judentums und der größere Komplex „Judentum", auf den sich jeder Jude und jede Jüdin als Grundlage seiner bzw. ihrer eigenen jüdischen Identität beruft, machen es sehr schwierig, eine einfache und gradlinige Antwort auf die Frage zu geben, was es für mich bedeutet, innerhalb meiner Tradition eine Frau zu sein.

Die erste Erfahrung, die mir in der religiösen Sphäre Zufriedenheit vermittelt hat, war wohl die Chance, das Singen der Haftara und der Tora sowie die professionelle und sachkundige Leitung von Gottesdiensten zu erlernen. Das war ein langer Prozess, der 1979 während meines Graduiertenstudiums in Jerusalem begann. Zu dieser Zeit besuchte ich zum ersten Mal in meinem Leben die Synagoge und erlebte den Rhythmus des jüdischen Lebens und insbesondere des Schabbats. Die Synagoge, die ich besuchte, war eine rekonstruktionistische Gemeinde, die ich gerade deshalb ausgesucht hatte, weil Männer und Frauen hier vollkommen gleichberechtigt waren. Einer der Führer dieser Gemeinde leitete ein Seminar bei sich zu Hause, wo Frauen das Lesen der Haftara erlernen konnten, und dort habe auch ich diese Qualifikation erworben. Das Lesen der Tora erlernte ich später von meinem Mann, der dies professionell betrieb, und er brachte mir auch bei, wie man Gottesdienste leitet. Ich hatte viele Gelegenheiten, diese Qualifikationen sinnvoll einzusetzen. Die Fähigkeit, diese Funktionen auszuüben, gibt einem das Gefühl, dass man die Tradition beherrscht, und sie gibt einem die Möglichkeit, vor allem in kleineren Gruppen, wo vielleicht nur wenige Mitglieder über diese Qualifikationen verfügen, einen Beitrag zu leisten. Damit verbunden ist die Notwendigkeit, die eigenen Töchter so zu erziehen, dass sie verstehen, wie wichtig die Beteiligung ist, und ihnen Gelegenheit zu geben, dieselben Qualifikationen zu erwerben - und die Notwendigkeit, Söhne großzuziehen, die die Ausbildung und Beteiligung von Frauen schätzen und innerhalb der verschiedenen jüdischen Kontexte, in die sie involviert sind, alles tun, um sie zu ermöglichen.

Ein anderer Bereich, der mir Zufriedenheit gab, war meine Beteiligung in einer kleinen, aber aktiven Chavura in Hamilton, Ontario, wo wir 18 Jahre lang gelebt haben. Diese Chavura traf sich monatlich in der Kapelle eines jüdischen Seniorenheims, und die Heimbewohner waren immer eingeladen, an unseren Treffen teilzunehmen. Einige von ihnen nahmen diese Einladung regelmäßig an, und in unserer Chavura empfingen einige ältere Frauen zum ersten Mal in ihrem Leben Tora-Ehren. Das war nicht nur für sie, sondern auch für uns eine äußerst bewegende und freudige Erfahrung.

In meiner gegenwärtigen Situation steht für mich die Frage im Mittelpunkt, ob es möglich ist, die Orthodoxie bis zu einem Punkt weiterzuentwickeln, da Frauen in bedeutenderem Umfang in den Gottesdienst miteinbezogen werden. In anderen Bewegungen herrscht entweder bereits volle Gleichberechtigung oder man ist auf dem Weg dorthin. In der Orthodoxie ist jedoch noch viel zu tun. Die Entwicklung von Gruppen wie Shirah Hadashah ist ein Schritt in die richtige Richtung, doch selbst hier sind die Möglichkeiten der Frauen noch begrenzt. Sie können auch nicht als orthodoxe Rabbinerinnen ordiniert werden, obwohl von einigen mutigen Männern und Frauen auch in diese Richtung bereits Schritte unternommen worden sind.

Jemand, der der jüdischen Gemeinschaft als Außenseiter gegenübersteht, wundert sich vielleicht darüber, dass jemand, der sich für Feminismus und Gleichberechtigung einsetzt, eine orthodoxe Synagoge besucht oder Veränderungen inner-

halb der Orthodoxie anstrebt. Wenn es innerhalb des Judentums so viele Optionen für eine volle und uneingeschränkte Beteiligung von Frauen gibt, warum sollte man sich dann nicht einfach diesen anderen Möglichkeiten zuwenden? Das ist natürlich ein gangbarer Weg, für den sich viele Frauen entscheiden und dem auch ich viele Jahre lang gefolgt bin.

Das Problem hat jedoch etwas mit der Tatsache zu tun, dass die Rolle der Frauen kein Thema ist, das man isoliert von den anderen Aspekten des jüdischen Lebens betrachten könnte. Ein anderer wichtiger Faktor hat mit Gemeinschaft und Lebensstil und insbesondere mit der Frage nach der Heiligung des Schabbats zu tun. Die traditionelle Heiligung des Schabbats geschieht nicht nur durch den Gottesdienst in der Synagoge, sondern auch durch rituelle Mahlzeiten und den Verzicht auf Arbeit, Autofahren, Schreiben, Kochen und andere Aktivitäten, denen wir unter der Woche nachgehen. Praktisch gesprochen bedeutet die Heiligung des Schabbats auch eine gelebte Nähe zur Synagoge und zu den anderen Menschen, die einen ähnlichen Lebensstil pflegen. Innerhalb einer solchen Gemeinschaft zu leben, ist vom sozialen Standpunkt aus betrachtet einfach wunderbar und macht den Schabbat wirklich zu einem Tag, der sich vom Rest der Woche unterscheidet.

Das Problem liegt in der Tatsache, dass der Schabbat in vielen Gegenden Nordamerikas von vielen Menschen außerhalb der orthodoxen Gemeinschaft nicht gehalten wird. Ausnahmen gibt es in einigen größeren amerikanischen Städten wie New York, Boston, Washington und Philadelphia, doch außerhalb dieser Gegenden sind sie selten. In einer konservativen, reformjüdischen oder rekonstruktionistischen Synagoge den Schabbat zu halten kann einem ein Gefühl der Isolation vermitteln, sobald man nach dem Gottesdienst das Synagogengebäude verlässt.

Infolge des erwähnten Konflikts zwischen dem feministischen und dem orthodoxen Lebensstil schließen diese beiden Möglichkeiten sich häufig gegenseitig aus. Deshalb ist man nicht selten in der unangenehmen und unglücklichen Situation, sich zwischen einer Gemeinde, in der Frauen die gleichen Chancen haben, und einer Gemeinde, in der es noch weitere Familien gibt, die den Schabbat halten, entscheiden zu müssen. Und wenn man seine Wahl zugunsten der Schabbatgemeinschaft trifft, muss man fast immer auf die Chancengleichheit für Frauen verzichten, und das kann sehr schwer sein.

Die feministische Theorie und der Austausch mit feministischen Theologinnen, Kritikerinnen und Theoretikerinnen innerhalb und außerhalb meines Fachgebiets der Bibelstudien waren für mich nicht nur in meiner akademischen Arbeit, sondern auch in meiner persönlichen Entwicklung eine große Hilfe. Dank dieser Kontakte habe ich meine eigenen Prämissen in Frage stellen können; sie haben mich in meinem eigenen Engagement ermutigt und mir in den Kämpfen, die wir gemeinsam ausfechten, Unterstützung und ein Gefühl der Gemeinschaft gegeben. Die feministische Theorie an sich hat meiner Ansicht nach weniger Auswirkungen auf das Judentum als die feministische Praxis und die feministische Bewegung als Ganzes. So wie die Frauen sich für bessere Chancen im weltlichen

Bereich, in Bildung und Beruf bemüht und diese auch durchgesetzt haben, haben sich die jüdischen Frauen um eine weiterreichende Beteiligung am religiösen Leben bemüht. Die Wirkung zeigt sich nicht nur in der Tatsache, dass die meisten jüdischen Bewegungen inzwischen weibliche Rabbiner ordinieren, sondern auch in der allen Bewegungen gemeinsamen Entwicklung hin zu einer besseren jüdischen Erziehung für Mädchen.
Als jüdische Mutter bin ich optimistisch, was die Chancen betrifft, die meine Töchter und auch meine Söhne innerhalb der vielfältigen jüdischen Kontexte haben werden, mit denen sie im Lauf ihres Lebens vielleicht in Berührung kommen. Mögen unsere und ihre Bemühungen und die Bemühungen aller Frauen und Männer weiterhin zu unser aller Nutzen fruchtbringend sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Haus der Erneuerung" – ein neues Judentum

Ein Interview mit Rabbi Elisa Klapheck

Seit Mai 2005 ist Elisa Klapheck Rabbinerin im Beit Ha'Chidush in Amsterdam. Die Bezeichnung Beit Ha'Chidush / „Haus der Erneuerung" weist programmatisch auf eine noch junge jüdische Gemeinde, die sich im Kontext einer Erneuerungsbewegung im gegenwärtigen Judentum situiert und auf dem Boden der bestehenden eigenen Tradition neue Wege und Horizonte abtastet. Dabei sind beide Pole wichtig. Angeknüpft wird an die Tradition, genauer an die Vielfalt der jüdischen Traditionen in der Orthodoxie wie auch in der jüdischen Mystik (Chassidismus, Kabbala), an die ethischen Konzepte des Reformjudentums, der Haskala (der jüdischen Aufklärung) wie auch an die Richtung des *reconstructionism*[1], und es geht darum, diesen Traditionen eine Bedeutung im gelebten Leben zu geben. Gleichzeitig wird eine große Offenheit gegenüber neuen Entwicklungen betont, insbesondere auch gegenüber der Vielfalt der Lebensformen von Männern und Frauen, die als gleichberechtigt anzuerkennen sind.
Elisa Klapheck hat ihre Rabbinats-Ausbildung im Fernstudium bei *Aleph*, der *Alliance for Jewish Renewal*, erworben.[2] Deren Konzept ist es, in einem „Seminar ohne Grenzen" Menschen mit judaistischer Vorbildung aus einer Mischung von Anwesenheitszeiten, Fernstudium, gemeinsam geschalteten Telefonkonferenzen, aber auch individuellen Kursen und vor allem jüdischen Aktivitäten und Eigen-

studium vor Ort jeweils dabei zu helfen, ein Studienprogramm zu entwickeln, ihnen für die Zeit des Studiums mehrere MentorInnen an die Seite zu stellen und sie so intellektuell wie spirituell auf ein Rabbinat vorzubereiten. Nach Amsterdam wurde Elisa Klapheck vom Vorstand der neuen Gemeinde berufen.

Frau Klapheck, Sie haben die egalitäre Synagoge in der Oranienburger Straße mitbegründet, und Sie haben die erste Rabbinerin in Deutschland, Regina Jonas, bekannt gemacht, indem sie deren Qualifikationsarbeit von 1930 herausgegeben haben.[3] Was hat der Schritt, selbst Rabbinerin zu werden, für Sie bedeutet? Ein Traum, der wahr wurde? Ein Ziel, das erreicht wurde? Oder etwas, das Sie eigentlich nicht angestrebt haben, aber das sich ergeben hat? Oder wie würden Sie es beschreiben?

Es war der Schritt in die Verantwortung. Vorher war ich sehr engagiert, und das hat großen Spaß gemacht, ich habe mich allerdings nur auf den Gebieten engagiert, die ich auch interessant fand. Die Entscheidung, Rabbinerin zu werden, war für mich mit der Frage verbunden, ob ich für das Ganze die Verantwortung mittragen, ob ich überhaupt das Ganze tragen kann. Zum Beispiel habe ich immer wieder und sehr gerne in der Synagoge kleine Predigten gehalten und bin manchmal deutlich abgewichen von offiziellen Auslegungen; ich habe die Leute gerne in Diskussionen verwickelt, und mir war immer am wichtigsten, dass man eine eigene Meinung hat. Die Frage, die ich mir stellen musste: Kann ich auch als Rabbinerin so weiter machen? Geht es nicht erst einmal um ein Ja zur Autorität der rabbinischen Tradition als ganzer; habe ich mich als Rabbinerin nicht erst einmal in diese Tradition hineinzustellen - und stehe dann auch dafür? Oder noch grundsätzlicher: Ich musste mir klar werden, wie ich überhaupt zur Religion stehe. Da gibt es im Judentum die Halacha, die Gesetze - praktiziere ich sie alle oder nur einen Teil, wie bringe ich das in ein Verhältnis und wie verantworte ich das? Und wie ist es mit Gott und Gottes Gerechtigkeit? Soviel Gerechtigkeit hat man als Jude ja dann doch nicht erlebt ... Wie geht man mit dem Bösen in der gegenwärtigen Gesellschaft um, wie mit den vielen negativen Erfahrungen aus der jüdischen Geschichte, und sagt trotzdem „Ja" zu den Grundaussagen des jüdischen Monotheismus?
Die Entscheidung, Rabbinerin zu werden, war für mich der Schritt in die Verantwortung. Jetzt aber geht es weiter: Ich habe den Titel und werde von den Leuten entsprechend gesehen, ein bisschen sicher auch beobachtet. Ich habe aber festgestellt: Mit der ersten Ordination kommen die nächsten Ordinationen. Die erste ist im Prinzip nur ein Segen von den Rabbinern, nur ein Anfang, die nächste Frage aber ist die, ob man die Ordination auch von den Menschen bekommt, ob sie einen als Rabbinerin anerkennen. In diesem Stadium bin ich jetzt. Allerdings ist mein Bild von mir als Rabbinerin nicht das einer Frau, die vorne steht und den anderen sagt, was sie zu denken haben, sondern ich verstehe mich als eine, die den Leuten soviel jüdisches Wissen vermittelt, dass sie selbst entscheiden können, dass also gewissermaßen jeder sein eigener Rabbiner wird. Ich möchte mit den Menschen gehen und ihre Potentiale versuchen zu erkennen, ich möchte ihnen begleitend

möglichst viel jüdische Tradition beibringen, so dass sie auf dieser Grundlage dann ihre eigenen Potentiale entwickeln und entfalten können und insgesamt starke Persönlichkeiten werden.

Was bedeutet es für Sie in Ihrer Religionsgemeinschaft, eine Frau zu sein? Was sind positive Elemente, die Ihnen wichtig waren oder sind und was auch die Hindernisse, die Ihnen als Frau begegnet sind oder gegenwärtig begegnen?

In meiner Gemeinde gibt es für mich als Frau überhaupt keine Hindernisse, weil dies eine Gemeinde ist, die von vorneherein auf der Gleichberechtigung der Frauen aufbaut. Dasselbe gilt auch für die Gruppen in denen ich immer aktiv gewesen bin, in Berlin oder in Frankfurt. Ich hatte vielmehr mit einem anderen Hindernis zu kämpfen. Viel zu lange hatte ich Angst davor, mir einzugestehen, in Machtstrukturen eine Rolle spielen zu wollen - das ist ein typisch weibliches Problem, sozusagen „psycho-chemisch". Aber man kann Selbstbewusstsein lernen. Ja, man muss es sogar lernen, jede Frau muss mit sich da ins Reine kommen, muss sich ihre Ambitionen eingestehen und an sich arbeiten. Es ist nicht so, dass die Männer immer schuld sind, wenn einem etwas nicht gelingt. Es liegt auch an einem selbst, und es ist wichtig, ganz genau und ehrlich mit sich zu sein und die eigenen Schwächen zu analysieren.
Das Judentum ist eine emanzipative Religion, angefangen mit dem Auszug aus der Sklaverei in die Freiheit. Es ist immer das kleine Völkchen, eigentlich ein *underdog*-Volk, das doch auch oben mitmischt. Es gibt eine grundsätzliche emanzipative Tendenz im Judentum, die mir gerade auch als Frau die Möglichkeit bietet, mich zu emanzipieren. Es ist nicht so, dass die Frauen im Judentum schwach sind, im Gegenteil. Ich würde sagen, das ist schon in der Religion selber so angelegt. Allerdings mussten sich die jüdischen Frauen den Bereich der Synagoge erst erobern. Solche Rollenüberschreitungen machen auch Angst. Man hat Angst, das Judentum zu zerstören, wenn die Bilder plötzlich nicht mehr stimmen, wenn nicht mehr der Mann mit dem Tallit, dem Gebetsschal, vorne steht, sondern eine Frau. Bei mir zum Beispiel waren Stimmen ganz wichtig: Mit dem Gesang in der Synagoge verband ich grundsätzlich die tiefe Männerstimme des Kantors, ich konnte mir früher gar nicht vorstellen, eine Frauenstimme auf der Bima zu hören. Der Satz aus dem Talmud, dass die Stimme der Frau „Schande" sei, hat auch in mir gelebt, und ich musste ihn mir erst einmal austreiben. Heute singe ich selber große Teile der Gottesdienstliturgie und bin praktisch meine eigene Stimme, die dem widerspricht.
Ganz wichtig war für mich die Arbeit von Regina Jonas, die ja die Frage diskutiert, ob Frauen Rabbinerinnen werden können. Sie hat hierfür die gesamte rabbinische Literatur durchforstet und kommt zu einem positiven Ergebnis. Das hat mich zutiefst motiviert. Dazu kam die jüdische feministische Theologie mit ihren Neu-Lektüren der Bibel und des Talmud, zum Beispiel von Judith Plaskow *Und wieder stehen wir am Sinai* oder von Susannah Heschel *On Being a Jewish Feminist,* aber auch von Pnina Navè Levinson *Eva und ihre Schwestern. Perspekti-*

ven einer jüdisch-feministischen Theologie.[4] Das habe ich alles geradezu verschlungen, und es hat meine geistigen Räume vergrößert. Heute bin ich aber weiter. Heute suche ich wieder das Gespräch mit Männern, mich interessiert jetzt die Antwort der Männer auf die feministischen Herausforderungen.

Sehen Sie schon solche Antworten oder Reaktionen jüdischer Männer auf die Fragen und Positionen jüdischer Feministinnen?

Ein Beispiel ist das Thema Beschneidung. Für mich hat die Beschäftigung mit jüdischer feministischer Theologie bewirkt, dass ich die Beschneidung anders angefangen habe zu bewerten. Die Beschneidung der Jungen, verstanden als Vorform der Beschneidung der Herzen, richtet sich gegen Aufgeblasensein und Machismus. Es gibt inzwischen auch kritische jüdische Männer, die dem zustimmen können. In dem Zusammenhang muss ich vor allem Daniel Boyarin nennen, der sich selbst als jüdischen Feministen bezeichnet.[5]

Ein weiteres gutes Beispiel ist die Mikwe, das rituelle Tauchbad. In Berlin haben wir einmal einen Workshop dazu abgehalten, Frauen und Männer. In die Mikwe gehen normalerweise die Frauen nach der Menstruation; Männer gehen selten oder gar nicht in die Mikwe.[6] Wir wollten am eigenen Körper erleben, was die Mikwe ist und wie es ist, mit dem ganzen Körper in „lebendiges Wasser" einzutauchen. Zunächst haben wir uns informiert: Ich habe die Bedeutung der Mikwe erklärt, und wir haben darüber diskutiert. Dann sind wir getrennt in die Mikwe gegangen, und später haben wir uns wieder getroffen und uns noch einmal darüber ausgetauscht. Auch die Männer haben das rituelle Untertauchen als eine Heiligung des Körpers empfunden - als ein tiefes Erlebnis.

In der *renewal*-Bewegung, zu der ich gehöre, ist das bereits ein breiter Diskurs: Männer, die nachdenken über männliche Körperlichkeit, Männlichkeit, Autorität, die Rolle des Vaters, über Sexualität, weiblichen Eros im Mann, männlichen Eros in der Frau, natürlich auch allgemein über die *Gender*-Frage ... Viel läuft natürlich in den USA, aber ich würde behaupten, dass auch in meiner Gemeinde, in der Feminismus zu den selbstverständlichen Grundlagen gehört, solche Fragen aufgegriffen werden.

Die Autorin

Elisa Klapheck, geboren 1962 in Düsseldorf, studierte Politische Wissenschaft und Judaistik. Mehrere Jahre arbeitete sie als Journalistin für deutsche Tageszeitungen wie den Berliner „Tagesspiegel" und die „taz", später für Radio- und Fernsehsender. Von 1998 an war sie Chefredakteurin der Monatszeitschrift „jüdisches berlin". Zusammen mit Lara Dämmig und Rachel Herweg veranstaltete sie im Mai 1999 „Bet Debora Berlin", die erste Tagung europäischer Rabbinerinnen, Kantorinnen, rabbinisch gelehrter und interessierter Jüdinnen und Juden. Dieser folgten bislang noch zwei weitere Tagungen in Berlin (2000 und 2001). Von Elisa Klapheck erschien zuletzt: „So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt" (Freiburg 2005). Im Januar 2004 wurde Elisa Klapheck in den USA als Rabbinerin ordiniert; seit Mai 2005 lebt sie in Amsterdam. Anschrift: Kehillat Beit Ha'Chidush, Postbus 14613, NL-1001 LC Amsterdam, Niederlande.

Vor welchen Herausforderungen sehen Sie Ihre Gemeinde im Spektrum der jüdischen Gemeinden in den Niederlanden?

In den Niederlanden gibt es in einer ganzen Reihe von Städten orthodoxe und auch liberale Gemeinden. In Amsterdam leben ca. 12.000 Juden; der größte Teil ist, soweit ich weiß, nicht Mitglied einer Gemeinde.[7] Die größte Mitgliederzahl hat die orthodoxe Gemeinde; wir sind neu, eine kleine Gruppe, Menschen mit sehr unterschiedlichen Biographien, die die Vision eines sich erneuernden Judentums verbindet. Mir scheint, es gibt eine Frage, die für ganz Europa die gleiche ist: Sind wir in der Lage, eine europäische Perspektive zu entwickeln, eine europäisch-jüdische Perspektive, in der u.a. auch die Frauen gleichberechtigt sind? Mir ist Europa wichtig, weil man weder das israelische noch das amerikanische Judentum einfach in unseren Kontext übersetzen kann. In Israel hat sich eine besondere Form des säkularen Judentums entwickelt, und auch die Rolle des religiösen Judentums, insbesondere der Orthodoxie, die ja fast eine Staatsreligion ist, kann man nicht mit der Situation in Europa vergleichen. Was die USA betrifft, so prägt Religion das öffentliche Leben dort ganz anders als bei uns. Es gibt dort eine spezifische Form der Spiritualität, die anfängt beim „Glauben an sich selbst" und in eine allgemeine gesellschaftliche Religiosität, ausgedrückt im „American Dream", mündet. Auch das ist nicht ohne weiteres auf unseren europäischen Kontext übertragbar. Mir ist ein authentisches Judentum wichtig - man kann natürlich Rabbiner aus dem Ausland importieren - Rabbiner, die ein sehr viel positiveres jüdisches Selbstverständnis als das der europäischen Juden mitbringen, aber ich halte es für angemessener, dass die Rabbiner aus den jeweiligen Kontexten selbst kommen, deren Probleme kennen und lernen, eine authentische Antwort darauf zu geben.
Europa ist für mich ein Thema geworden nicht zuletzt über den Zusammenschluß von „Bet Debora", der Initiative einer Vernetzung jüdischer Rabbinerinnen, Kantorinnen und Wissenschaftlerinnen.[8] In Europa ist die Zugehörigkeit zu einem Land und zu dessen nationaler Geschichte ganz wichtig, besonders auch die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft, denn in den Sprachen sind ja auch die Kulturen und die Unterschiede geborgen. Wir haben in Europa eine Geschichte von Kriegen der Völker gegeneinander, wir haben eine Geschichte von Judenverfolgungen, wir haben eine Geschichte von Spaltungen innerhalb des Judentums. Da sind wir im Detail anders geprägt. Das heißt nicht, dass wir etwas vollkommen anderes sind, aber wir sind etwas eigenes - und es ist die Frage, ob es uns gelingt, eine europäische jüdische Perspektive zu entwickeln, die sich auf unseren Kontext bezieht. Die Niederlande sind möglicherweise dafür ein guter Ort, weil dieses Land immer eine besondere Offenheit für neue Entwicklungen zeigte.

An welchen Fragen möchten Sie in Ihrer gegenwärtigen Situation gern intensiv mitwirken? Was liegt Ihnen im Moment besonders am Herzen?

Frauen in Führungsrollen und die ethische Begründung von Macht - das ist schon mein Thema.[9] Die Hauptfrage ist ja immer die Machtfrage: Wer hat in einer Gesellschaft die Macht, Macht über Definitionen, Strukturen, Formen. Frauen sollen sich zutrauen, Macht auszuüben, Frauen sollen hinein in Machtpositionen, und das bedeutet, Verantwortung zu übernehmen, Entscheidungen fällen zu müssen, durchaus auch „sich schuldig zu machen", sich nicht in einer Opferrolle zu gefallen („Schuld sind immer nur die anderen"), aber auch nicht zynisch zu werden („mit Schuld müssen wir eben leben"), sondern sich ethisch rückzubinden - das ist mir wichtig. Dafür wiederum, so denke ich, ist Religion unverzichtbar: Es gibt einen Text, es gibt Auslegungen, eine Ethik - man kann sich auf etwas beziehen, es gibt ein Korrektiv der eigenen Machtgelüste. Und schließlich: Es gibt eine oberste Instanz, die ist Gott, vor der stehen wir alle. Es ist nicht alles nur in einem selber, es ist vielmehr messbar an einem allgemeinen Maßstab.

An den Schluss stellen möchte ich ein Gebet, das mich sehr geprägt hat. Es ist von Bertha Pappenheim, der Begründerin der jüdischen Frauenbewegung:

Anruf

Mein Gott, du bist kein Gott der Weichheit,
des Wortes und des Weihrauchs,
kein Gott der Vergangenheit.
Ein Gott der Allgegenwart bist du.
Ein fordernder Gott bist du mir.
Du heiligst mich mit deinem „Du sollst";
du erwartest meine Entscheidung zwischen Gut und Böse;
du verlangst, dass ich beweise, Kraft von deiner Kraft zu sein,
zu dir hinauf zu streben, andere mitzureißen,
zu helfen mit allem, was ich vermag.
Fordere, fordere,
damit ich jeden Atemzug meines Lebens in meinem Gewissen fühle,
es ist ein Gott.

14. November 1935[10]

[1] Eine jüdische Richtung in den USA, die Judentum nicht in erster Linie als „Religion", sondern als „Zivilisation" auffasst. Ihr Gründer ist Mordecai Kaplan (1881-1983).

[2] Näheres unter www.aleph.org.

[3] Elisa Klapheck, *Fräulein Rabbiner Jonas. „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?"*, Teetz 1999.

[4] Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdische feministische Theologie*, Luzern 1992 (Original: Standing again at Sinai. Judaism from a feminist perspective. San Francisco 1991); Susannah Heschel (Hg.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983; Pnina Navè Levinson, *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992.

[5] Vgl. z.B. Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993. Für

christliche LeserInnen besonders interessant dürfte sein, dass Boyarin auch eine Paulus-Deutung geschrieben hat; vgl. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.

[6] Außer dann, wenn ein Mann konvertiert. Im chassidischen Judentum ist es allerdings üblich, dass auch Männer vor dem Schabbatbeginn in ihre Mikwe gehen.

[7] Informationen über www.hagalil.com/europa/holland.htm - allerdings (noch?) ohne Hinweis auf Beit Ha'Chidush Amsterdam.

[8] Bet Debora, Journal 1 und 2, Berlin 2000 und 2001, gegen eine Spende zu beziehen bei L.Daemmig@t-online.de.

[9] Vgl. ausführlicher dazu: Elisa Klapheck, *Ester und Amalek. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah*, in: Katharina von Kellenbach u.a. (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001, 242-256.

[10] Nachgedruckt in *Bertha Pappenheim. Gebete / Prayers*, hg. von Elisa Klapheck und Lara Dämmig, Teetz 2003.

Interview und Redaktion des Beitrags: Marie-Theres Wacker

Christentum und Feminismus bei den Babukusu im Westen Kenias

Anne Nasimiyu-Wasike

Ich möchte zunächst definieren, was Feminismus ist, bevor ich die Frage nach dem Verhältnis von Feminismus und Christentum bei den Babukusu in Westkenia, woher ich stamme, diskutiere. Der Feminismus ist eine Bewegung, die Gleichberechtigung für alle Frauen und Männer in allen Lebensbereichen fordert. Sie tut dies, um menschliche Beziehungen zu fördern, die sich durch Freiheit und Gegenseitigkeit auszeichnen.[1] Der Feminismus ist ein Aufruf zu einem glaubwürdigen christlichen Leben und setzt sich *für* die Menschen ein.[2] Der Feminismus ist eine Bewegung, die die menschliche Gemeinschaft aus tief verwurzelten Einstellungen und Strukturen befreien will, die auf der Aufrechterhaltung von Dichotomien und Hierarchien beruhen. Der Feminismus hat die ganze menschliche Gemeinschaft im Blick, in der der weibliche und der männliche Teil der Menschheit zusammen eine ausgewogene Gemeinschaft bilden, innerhalb derer jede einzelne Person die Fülle des Seins erfährt. Er fordert, Frauen in die Interpretationsgemeinschaft aufzunehmen und die Erfahrungen von Frauen zum

integralen Bestandteil der Definition des Menschseins zu machen.[3] Der Feminismus ist eine Bewegung gegen Diskriminierung aufgrund von Geschlechtszugehörigkeit. Er lehnt jede Ideologie, Überzeugung, Haltung oder Verhaltensweise ab, die eine derartige Diskriminierung begründet oder fördert.

Die Gemeinschaft der Babukusu ist eine patriarchalische Gesellschaft. Männer üben die Kontrolle über die Kultur aus, zu ihrem eigenen Vorteil und zum Nachteil der Frauen. Das Patriarchat erzwingt in den rechtlichen, wirtschaftlichen, politischen, religiösen und kulturellen Beziehungen unter den Babukusu Dominanzverhältnisse des einen Geschlechts über das andere.

Was ich heute bin, kann bis in meine Kindheit und zu dem Punkt, wie ich von meinen Eltern erzogen wurde, zurückverfolgt werden. Ich wuchs in einer Familie mit sechs Jungen und vier Mädchen auf. Die Mädchen waren die Ältesten, und ich bin die zweitgeborene Tochter. Meine Eltern waren leidenschaftliche und engagierte katholische Gläubige. Sie selbst hatten keine formelle westliche Schulbildung genossen, aber sie stellten sicher, dass all ihre Kinder Zugang zu einer solchen Bildung erhielten. Mein Vater sorgte dafür, dass alle seine Kinder gute Schulen besuchten. Die Mädchen wurden in Klosterinternate geschickt, um zu gewährleisten, dass sie sich ganz auf das Lernen konzentrierten und nicht abgelenkt wurden, und die Jungen besuchten katholische Schulen am Ort.

In den Schulferien halfen wir Kinder den Eltern in der Landwirtschaft. Wenn die Farmarbeit getan war, mussten wir Mädchen unserer Mutter beim Wasserholen, Feuerholzsammeln und Essenmachen helfen. Während dessen wuschen sich die Jungen, ruhten sich aus und warteten darauf, von den weiblichen Familienmitgliedern bedient zu werden. Einmal beklagte ich mich bei meiner Mutter, und fragte sie, warum mein Bruder mir nicht half, Feuerholz zu sammeln. Meine Mutter erklärte mir, dass es meine Pflicht als Frau sei, den *basila mbele,* den „Menschen ohne Brüste", zu dienen. Diese Äußerung rief bei mir zwar einigen Unmut hervor, aber ich fühlte mich in der damaligen Situation noch hilflos. Von ihrer Kindheit an werden Mädchen dazu sozialisiert, sich als Abhängige zu fühlen, als diejenigen, die sich um andere zu kümmern haben, und als untertänige Wesen. Es sind die Frauen selbst, die ihre Töchter dies lehren. In meinem Fall war es meine Mutter, die darauf bestand, dass ich das tat, was von Frauen in unserer Tradition erwartet wird. Oft beschwerte ich mich und begehrte gegen die erwarteten Normen auf.

Für meine Mutter war dies eine schwierige Zeit; sie machte sich oft Sorgen um mich und meine Zukunft. Das lag daran, dass der soziale Zweck und die Reife einer Babukusu-Frau an ihrer produktiven und reproduktiven Kraft festgemacht wurden. Meine Tante Kesia war die erste hoch gebildete Frau im Clan meiner Mutter. Sie war eine sehr unabhängige Persönlichkeit, und als sie ihr Hochschulstudium abgeschlossen hatte, wurde sie in einer nahe gelegenen Schule als Lehrerin angestellt. Die Menschen in der Umgebung begannen, heimliche Bemerkungen darüber zu machen, warum sie heiratsfähig, aber nicht verheiratet sei. Männer ihres Alters besuchten sie, aber keiner konnte sich für eine Beziehung qualifizieren. Sie strebte ein von gegenseitiger Partnerschaft geprägtes

Verhältnis an, aber keiner der Männer war zu einer derartigen Beziehung bereit. Die Abgewiesenen kommentierten das mit der Aussage, dass eine Heirat mit dieser Frau einer Heirat mit einem anderen Mann gleichkäme. Das lag daran, dass meine Tante der traditionellen Erwartung, die die Gesellschaft an eine Frau stellte, nicht entsprach. Kesia Nabalayo lehnte die traditionelle Vorstellung ab, wonach ein Mann einen Brautpreis für seine Frau zu zahlen habe, der umso teurer ausfiel, je höher gebildet eine Frau war. Die Eltern von Kesia wollten unbedingt, dass sie heiratete, damit sie *luswa*, den Fluch, von ihrem Haus nähme und die Familie mit dem Brautpreis bereicherte. Die Tradition besagt, dass jede „normale" Frau heiraten muss, da die Reife und die Erfüllung einer Frau in der Heirat und im Gebären von Kindern gesehen wurde. Stattdessen entschied sich Kesia, zwölf Kühe für ihre Eltern zu kaufen, und sie erwarb 25 Morgen Land in einiger Entfernung zu ihrem Elternhaus, auf dem sie sich selbst niederließ. Kesia hat nie behauptet, eine Feministin zu sein, aber ihre Handlungen entsprachen feministischen Idealen. Als ich mich im Alter von 15 Jahren entschloss, Nonne zu werden, war meine Tante Kesia Nabalayo die einzige Person in meiner weitläufigen Familie, die mich unterstützte. Sie glaubte, dass ich als Nonne nicht unter männlicher Herrschaft zu leiden haben würde. Sie hatte keine Ahnung davon, dass selbst in der Kirche die Männer die Entscheidungsträger sind.

Ich werde nun kurz einige traditionelle afrikanische Erwartungen, die an die Frau und ihre Rolle in der Gesellschaft gestellt werden, betrachten und einigen der Veränderungen nachspüren, die momentan geschehen.

Familie und Religion in der afrikanischen Tradition

Das afrikanische religiöse Erbe betonte Familie und Religion stark. Es waren die Großfamilie, der Clan und die ethnische Gemeinschaft, die die Herstellung und Verteilung von Dienstleistungen und Gütern gewährleisteten. Ethnische Tabus und Werte erhielten Recht und Ordnung in der Gemeinschaft aufrecht. Abweichler wurden je nach Schwere des Vergehens bestraft. In der ethnischen Gruppe brachten die Älteren den Jüngeren die Bräuche und Weisheiten der Gesellschaft bei. Die Arbeit wurde je nach Geschlechts- und Alterskategorien definiert und verteilt. Man hätte es als erniedrigend empfunden, wenn jemand eine Tätigkeit außerhalb der eigenen Alters- und Geschlechtskategorie angestrebt hätte.[4]

Das religiöse System war nicht einfach ein Weg der Beziehung der Menschen zu Gott. Es umfasste vielmehr alle Aspekte des menschlichen Lebens. Das Leben wurde als zutiefst religiöses Phänomen betrachtet und in einem religiösen Universum geführt. Dieses Verständnis spiegelte sich in den afrikanischen Mythen, Bräuchen, Traditionen, in Glauben, Moral und in den sozialen Beziehungen. Jede ethnische Gruppe in Afrika verfügt über ihre eigene religiöse Weisheit und Tradition, die von einer Generation zur anderen in ihren Gebeten, Weisheiten, Redewendungen, Mythen, Legenden, Geschichten, Sprüchen und mündlichen Überlieferungen weitergegeben wird. Als das Christentum nach Afrika kam, stieß

es auf diesen fruchtbaren Boden, in den es sich selbst einpflanzen konnte. Unglücklicherweise nahmen die Missionare dieses afrikanische religiöse Vermächtnis nicht zur Kenntnis. Statt auf dem Wege der Inkulturation den christlichen Glauben in das afrikanische Religionssystem einzupflanzen, errichteten sie ein paralleles religiöses System mit seinen eigenen männlich dominierten Hierarchien.

Die Frau als Mutter

Im traditionellen Afrika wurde eine Frau immer als Mutter der Familie, des Clans, der ethnischen Gruppe gesehen. Bei den Babukusu wurden die Kinder nach dem Clan der Mutter benannt. Zum Beispiel wurde der große Prophet der Babukusu, Elijah Masinde, immer als Elijah wa Nameme bezeichnet. Bameme is der Name des Clans von Elijah Masindes Mutter. In ganz Schwarzafrika wird die Frau als heiliges Gefäß des Lebens betrachtet. Sie trägt sowohl männliches als auch weibliches Leben in sich. Das weibliche Kind trägt für die Gemeinschaft die Hoffnung auf Kontinuität, da es selbst das Leben von männlichen und weiblichen Kindern in die Welt setzen und somit Leben weitergeben wird. Die Frau gibt allen Leben, Nahrung, Wärme und Schutz. Im Bereich der Fruchtbarkeit sind die mit der Frau verbundenen Rollen und Bilder von edler Natur. Leider haben äußere Einflüsse und die raue wirtschaftliche Realität diesen Wert zunichte gemacht. Heute betrachten arme Familien ein Mädchen in erster Linie als Einkommensquelle.

Traditionell gab es keine Kinder ohne Väter oder Mütter. Kinder waren immer ein willkommener Segen, unabhängig davon, ob sie ehelich oder unehelich geboren wurden. Im zweiten Fall wurden die Onkel und Tanten eben die Mütter und Väter dieser Kinder. Heute sind die Straßen der meisten kenianischen Städte voll von Straßenkindern, deren Leben für die Gesellschaft kein Segen mehr, sondern ein Fluch ist. Diese Kinder, um die sich kein Mensch kümmert, stammen aus verschiedenen Verhältnissen. Einige sind Vollwaisen, andere sind Kinder allein erziehender Eltern, die dem rauen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Druck nicht gewachsen sind, weshalb ihre Kinder für sich selbst sorgen müssen. Wieder andere Kinder laufen aufgrund schlechter sozialer Einflüsse von zu Hause weg.

Dazu kommt, dass früher Frauen und Kinder niemals, noch nicht einmal in

Die Autorin

Prof. Anne J. Nasimiyu-Wasike stammt aus Kenia und gehört den Kleinen Schwestern des Heiligen Franziskus von Uganda an. Seit 1987 unterrichtet sie an der Kenyatta-Universität am Fachbereich für Religionswissenschaft. Zu ihren Hauptinteressen gehören die Theologie der Inkulturation und die Theologie afrikanischer Frauen. Ihrer Ordensgemeinschaft diente sie von 1992–1998 als Generaloberin. Sie ist Mitglied des „Circle of Concerned African Women Theologians" und der Ökumenischen Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt (EATWOT). Zahlreiche Veröffentlichungen zu Feminismus, Christologie, Ekklesiologie und Mission im afrikanischen Kontext. Anschrift: Kenyatta University, Department of Philosophy and Religious Studies, P.O. Box 43844-00100, Nairobi, Kenia.

Kriegszeiten, getötet wurden, denn das Töten von Frauen und Mädchen kam dem Töten der Menschheit gleich. Heute ist dieser Wert dermaßen zerfressen, dass im Zuge der ethnischen Konflikte in Kenia Frauen und Kinder, ja selbst Säuglinge, gnadenlos abgeschlachtet wurden. Nichtsdestoweniger wird die Vorstellung der Mutterschaft in afrikanischen Gemeinschaften weiter in den höchsten Tönen gepriesen. Eine Mutter genießt die höchste Achtung und ihre Rolle kann mit niemandem im Leben verglichen und von niemandem ersetzt werden. Eine unverheiratete Frau hat nach der traditionellen afrikanischen Weltanschauung keinen Status.

Das erklärt, warum man Kesia Nabalayo nicht in Ruhe lassen konnte, als sie erwachsen, aber nicht verheiratet war. Das Christentum hat die zölibatäre religiöse Lebensform eingeführt, die inzwischen akzeptiert und von vielen Frauen und Männern zu ihrer Lebensform gemacht worden ist. Sie gibt den Unverheirateten, die ihr Leben Gott und dem Dienst am Gottesvolk weihen, einen gewissen Status. Die Menschen haben gelernt, dieses geweihte unverheiratete Leben zu akzeptieren, und sie beten inzwischen darum, dass mindestens eins ihrer Kinder zu dieser Lebensform berufen werden wird.

Frauen in religiösen Führungspositionen

In traditionellen Gesellschaften spielten Frauen bei religiösen Handlungen eine wichtige Rolle. Sie waren Medizinfrauen, die als Heilerinnen und Beraterinnen tätig waren; es gab Priesterinnen, Wahrsagerinnen, Seherinnen, Regenmacherinnen und Medien. Obwohl die Ämter von Frauen in den meisten Fällen auf den Dienst an anderen Frauen und Kindern beschränkt waren, gab es Zeiten, in denen Frauen als Medium göttliche Botschaften an die ganze Gemeinde übermittelten. Im traditionellen Afrika wurden Frauen wie Männer gleichermaßen als würdige Werkzeuge betrachtet, durch die das Göttliche mit der Menschheit kommunizierte und die Menschheit mit dem Göttlichen. Diese Anerkennung von Frauen und Männern als würdigen Werkzeugen Gottes wurde von den christlichen Missionaren Afrikas abgelehnt. Die Kirchen wandten sich gegen alle Arten von Priesterinnen und Prophetinnen.[5] Die Ämter von Frauen in der afrikanischen religiösen Tradition waren eher von charakteristischer Natur als von klerikaler. Dies ist ein Wert in der afrikanischen religiösen Tradition, der das Christentum hätte bereichern können: Er hätte das Christentum beschenkt mit einer ausgewogenen und gleichberechtigten Anerkennung von Männern und Frauen als würdigen Mitgliedern der Gesellschaft, die Gott sich für die Erfüllung religiöser Aufgaben erwählen kann.

Frauen als Quelle von Wohlstand

Das Bild der Frau als einer Quelle des Wohlstandes für ihr Gemeinwesen findet sich in den meisten patriarchalischen Gesellschaften Afrikas. In manchen Gemeinschaften wurden bereits in einem frühen Stadium des Lebens eines Säuglings Eheverträge geschlossen. In den meisten Fällen waren die zukünftigen Ehemänner wesentlich älter als die Mädchen, weil die jungen Männer die Heirat solange aufschieben mussten, bis sie genügend Vermögen in Form von Rindern, Schafen, Ziegen und anderen Gütern angespart hatten, die sie für die Frau eintauschen konnten.

Heutzutage entscheiden sich junge Frauen und Männer oft lieber für das Zusammenwohnen. Sie bezeichnen diese Lebensform als „komm, wir bleiben"-Philosophie. Dieses Phänomen ist unter jungen Leuten sehr verbreitet, und es kann zehn Jahre dauern, bis die Ehe auch formell geschlossen wird. In dieser Zeit sparen die jungen Leute für die Aussteuer. Selbst die Kirche kann jungen Menschen nicht erlauben, voneinander das Sakrament der Ehe zu empfangen, solange die traditionellen Rituale und Riten nicht absolviert sind.

Das traditionelle Verständnis des Brautpreises macht inzwischen jedoch neuen Vorstellungen Platz. Einige christlich erzogene Eltern unterstützen das junge Paar stattdessen dabei, wirtschaftlich auf die Beine zu kommen, und andere verlangen nur ein kleines Geschenk als symbolische Gabe, die den Brautpreis darstellen soll. Ländliche Gemeinschaften hingegen halten immer noch am traditionellen Verständnis des Brautpreises fest, und hier sind die Frauen den Männern völlig untertan. Gebildete und aufgeklärte christliche Frauen streben viel stärker nach Anerkennung als Personen mit eigenen Rechten gegenüber ihrem Mann und anderen Personen in der Gesellschaft. Sie suchen eine gleichberechtigte, auf Gegenseitigkeit beruhende Partnerschaft in der Ehe und in allen anderen Beziehungen. Das ist der Grund, warum Kesia Nabalayo keinen Mann finden konnte, der ihren Erwartungen an eine Beziehung gerecht wurde.

Polygamie wird in meiner Tradition wie in den meisten patriarchalischen ethnischen Gemeinschaften Afrikas praktiziert. Diese Praxis basiert auf dem bereits existierenden Verhältnis der Unterordnung zwischen Frauen und Männern. Selbst unter Christen kommt die Polygamie vor. Es wäre an den Frauen meiner Tradition, diese Praxis abzulehnen, indem sie sich weigern, zweite oder dritte Ehefrau zu werden.

Hindernisse für Frauen in meiner Tradition

In meiner Tradition gibt es einige Hindernisse, die Frauen davon abhalten, ihr Potential zu verwirklichen.

Erstens haben sich Frauen aufgrund der langen Zeit der männlichen Dominanz in fatalistischer Weise daran gewöhnt, ihre Unterjochung zu akzeptieren. Und es sind die Frauen, die ihre Leidensgenossinnen ausgrenzen, wenn sie versuchen,

gegen den Status quo aufzubegehren. Sie haben selbst angefangen zu glauben, dass Traditionen eingehalten und beibehalten werden müssen. Sie sind diejenigen, die ihre Töchter heimlich aus dem Haus schmuggeln, um sie der Klitorisbeschneidung zu unterziehen, seitdem diese Praxis von der Regierung missbilligt wird.

Zweitens wird die Rolle der Frau als Mutter sehr stark betont, und volljährige Mädchen stehen unter großem gesellschaftlichem Druck zu heiraten. Junge Mädchen gehen von der Schule ab, um zu heiraten oder weil sie schwanger werden, ohne verheiratet zu sein. Diese zweite Gruppe wird von der Gemeinschaft stigmatisiert und endet oftmals in äußerster Armut.

Drittens wirkt sich die Rolle der Frau als Fürsorgerin besonders durch die Ausbreitung von HIV/AIDS nachteilig für die Mädchen aus. Wenn der Vater der Familie erkrankt, wird er von der Mutter gepflegt, aber wenn die Mutter erkrankt, ist es die Tochter, die sich um sie kümmern muss. Mädchen sind nicht selten gezwungen, die Schule zu verlassen, um für ihre kranken Eltern, ihre Geschwister oder Verwandten zu sorgen.

Viertens ziehen, obwohl allgemein akzeptiert wird, dass Frauen und Männer vor Gott gleich sind, Kirche und Gesellschaft immer noch Männer den Frauen vor. Das hat zur Folge, dass gebildete junge Frauen sich für ein Leben als Singles entscheiden, um ihrem Anspruch auf eine individuelle Entwicklung und Erfüllung nachgehen zu können. Diese Frauen erleben Diskriminierung von manchen Unternehmen, die nur verheiratete Frauen einstellen.

Zeichen der Hoffnung

Was mich glücklich macht, ist, dass immer mehr Frauen eine gute Schulbildung erhalten und einige von ihnen Fragen stellen, die von der Kirche und der Gesellschaft nicht ignoriert werden können. Diese Frauen verstehen die Rechte der Frauen als Menschenrechte. Deshalb sind Kirche und Gesellschaft in der Pflicht, alle Menschenrechte zu verteidigen. Bei den Menschenrechten geht es um die menschliche Würde. Kirche und Gesellschaft müssen Bedingungen schaffen, die allen Menschen ermöglichen, in Würde zu leben, da sie Menschen sind und als Abbild Gottes und Gott ähnlich (Gen 1,26) geschaffen wurden.

Zweitens gibt es Organisationen, die über Menschenrechtsverletzungen im Land wachen und sie thematisieren. Diese Vereinigungen sind eine Herausforderung für alle politischen, wirtschaftlichen und sozialen Vorgänge, die Menschen diskriminieren und ihnen ihr grundlegendes Recht verweigern - ihr Recht auf Nahrung, Wasser, Obdach, Kleidung, Bildung, Arbeitsmöglichkeiten, Zugang zu erschwinglichen Medikamenten, besonders für Krankheiten im Zusammenhang mit HIV/AIDS. Sie erheben ihre Stimme auch gegen Kinder-Zwangsarbeit, Vergewaltigung und Gewalt gegen diejenigen, die schutzlos und gesellschaftlich marginalisiert sind. Die Nationale Menschenrechtskommission in Kenia (KNCHR) hebt hervor, dass wir eine andauernde Wachsamkeit benötigen, wenn die Würde und die

Rechte eines jeden Menschen geachtet werden sollen.[6] Dies unterstreicht die biblische Forderung, dass wir füreinander Hüter und Hüterin werden sollen, indem wir uns laut und deutlich äußern und jene Handlungen verurteilen, die die Grundrechte der Schutzlosen und Schwachen in der Gesellschaft verletzen. Diese lästigen Fragen müssen kontinuierlich angesprochen werden, um das gesellschaftliche Bewusstsein auf einem hohen Niveau zu halten. Ich bin überzeugt, dass hier wirklich Hoffnung auf eine menschlichere Gesellschaft in der Zukunft besteht, und das erfüllt mich mit einer gewissen Zufriedenheit.

In meiner Tradition war die Übernahme von Führungsverantwortung für die Gesellschaft ein männliches Vorrecht. Frauen konnten nur für Frauen und Kinder Verantwortung übernehmen. Allerdings konnten Frauen religiöse Führungsrollen einnehmen und so gleichberechtigt an traditionellen religiösen Angelegenheiten teilhaben. Das Christentum akzeptierte diese Art von Führung durch Frauen nicht. Seit einiger Zeit werden Anstrengungen unternommen, Frauen in gesellschaftliche Entscheidungspositionen zu bringen. In der kenianischen Regierung sind ca. 10 Prozent der Führungspositionen von Frauen besetzt. Es ist zu hoffen, dass die in Arbeit befindliche neue Verfassung weiter dazu beiträgt, dass Frauen eine Schlüsselrolle in allen entscheidenden Situationen spielen werden, vielleicht sogar in der Kirche.

Frauen wie Kesia Nabalayo handeln weiterhin unerschrocken in der Gesellschaft und demonstrieren so das kritische Urteilsvermögen von Frauen als moralischen Trägerinnen der Veränderung. Der radikale Trotz dieser Frauen stellt jene Traditionen in Frage, die Frauen einengen und beschränken. Ich verstehe ein solches Erbe als einen Prozess der Selbstermächtigung. Es zeigt uns, dass diese individuellen Lebensgeschichten nicht verloren gehen dürfen, sondern aufgezeichnet werden müssen zur Inspiration für andere und zugunsten der ganzen Kirche und Gesellschaft.

Wenn ich über mein zweifaches religiös-traditionelles Erbe nachdenke, drehen sich für mich in meinem Kontext einige der zentralen Fragen um die Notwendigkeit, unsere christliche Identität zu weiten, um eine stärker inklusive christliche Theologie zu entwickeln als die, die uns überkommen ist.

Zuallererst ist es erforderlich, unsere Aufmerksamkeit von der Bibel und den christlichen Traditionen auf die Geschichten der Menschen zu verlagern. Das hat seinen Grund darin, dass die Bibel und die christliche Tradition die Erfahrungen von Frauen oft unberücksichtigt gelassen haben. Wir müssen glauben, dass Gottes Offenbarungen sich nicht nur in der Bibel und den frühen christlichen Traditionen finden lassen, sondern auch in den Bildern und Metaphern, mit denen in anderen religiösen Traditionen von Gott gesprochen wird. Es ist wichtig, unser afrikanisches religiöses traditionelles Erbe „anzuzapfen", damit unser religiöses und kulturelles Erbe zu einem Mittel wird, mit dem wir Gott erkennen und schätzen können. Unsere christliche Identität muss sich weiten, indem wir uns öffnen für andere reiche Ausdrucksformen in anderen kulturellen Kontexten, die das Göttliche in unserer Welt offenbaren. Inkulturation ist ein dynamischer Prozess, der sich mit der Veränderung der Kultur entwickelt. Die Theologie der

Inkulturation muss ein andauernder kritischer Prozess des Theologisierens werden, durch den die christliche Identität ihren Kontext findet inmitten der kulturellen Formen und sozialen Institutionen anderer kultureller Erbschaften. Dann erreicht das Christentum die Menschen in ihrer tiefsten Erfahrung des Lebens und ermöglicht den Beitrag aller weit verbreiteten kulturellen Werte zur Quelle des Evangeliums.

Zweitens muss die Kirche die Menschwerdung Christi in Zeit und Raum fortsetzen. Die Liturgie der Kirche muss in die Kultur und die Traditionen der Menschen eingebettet werden. Als afrikanische Theologinnen müssen wir uns wegbewegen von der passiven Rezeption der traditionellen christlichen Theologie, hin zu einer aktiven kritischen Konstruktion unserer eigenen Theologie, die auf unserem afrikanischen integralen und ganzheitlichen Verständnis des Lebens basiert. Wir müssen die Weisheit unseres eigenen Volkes erlernen, so dass sie als Matrix für unser Theologisieren fungieren kann. Afrikanische Christinnen müssen ihre eigene Art und Weise finden, über Gott zu sprechen. Sie müssen neue Modelle, neue Ideen und neue Symbole entwickeln, die ihrer eigenen religiösen Vision Ausdruck verleihen. Die Theologie afrikanischer Frauen muss ihr eigenes traditionelles religiöses Erbe mit dem christlichen Erbe zusammenweben zu neuen Möglichkeiten, Gott, sich selbst und ihre Welt zu benennen.

Die *dritte* Aufgabe für afrikanische Theologinnen besteht in der Schaffung eines theologischen Diskurses, der eine Pluralität von Stimmen in sich vereinigt und eine echte Universalität der Kirche widerspiegelt. Ein solcher Diskurs anerkennt die Entwicklung von Ethnotheologien, deren Wurzeln in der Glaubenspraxis religiöser Gemeinschaften liegen, die sich für die Befreiung der Menschheit einsetzen. An alle Theologien wird der Anspruch gestellt, zur Befreiung und Vermenschlichung der Menschheitsfamilie und zur Artikulation der menschlichen Leidenschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung von Menschen und ihrer Umwelt beizutragen.

An allen staatlichen Universitäten in Kenia sind *Gender*-Studien initiiert worden. Das hat das *Gender Mainstreaming* (d.h. die Berücksichtigung der unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Frauen und Männern von vornherein, Anm. d. Ü.) im Bildungsbereich und in der Gesellschaft vorangebracht. Obwohl in den Fachbereichen für Religionswissenschaft Einführungskurse in die „Theologie afrikanischer Frauen" eingerichtet worden sind, ist es immer noch notwendig, an den Hochschulen Fachbereiche dafür einzurichten, damit diejenigen, die sich auf diesem Gebiet spezialisieren wollen, die Möglichkeit dazu haben.

Ich möchte meinen Beitrag mit einem Gedicht von Sandra Villages[7] beenden, das die Notwendigkeit des *Gender Mainstreaming* für jeden Aspekt des menschlichen Lebens beredt zum Ausdruck bringt.

Für jede Frau

von Sandra Villages

Für jede Frau,
die es leid ist, sich schwach zu verhalten!
wenn sie doch weiß, dass sie stark ist,
gibt es einen Mann,
der es leid ist, stark sein zu müssen!
wenn er sich verletzlich fühlt.

Für jede Frau,
die es leid ist, sich dumm zu stellen!
gibt es einen Mann,
der unter der Bürde der ständigen Erwartung leidet,
alles wissen zu müssen!

Für jede Frau,
die es leid ist, als „emotionales Weibchen" bezeichnet zu werden!
gibt es einen Mann,
dem das Recht zu weinen und zärtlich zu sein
verweigert wird!

Für jede Frau,
die sich von ihren Kindern „angebunden" fühlt,
gibt es einen Mann,
dem die Freuden der geteilten Elternschaft vorenthalten werden!

Für jede Frau,
der eine sinnvolle Arbeit
und ein gerechter Lohn verweigert wird,
gibt es einen Mann,
der die volle finanzielle Verantwortung
für einen anderen Menschen tragen muss!

Für jede Frau,
die nicht mit der Kompliziertheit
eines Autos vertraut gemacht wurde,
gibt es einen Mann,
dem nicht beigebracht wurde,
welche Erfüllung das Kochen sein kann!
Und
für jede Frau,
die einen Schritt in Richtung ihrer eigenen Befreiung geht!

gibt es einen Mann,
der findet, dass der Weg zur Freiheit
ein wenig leichter geworden ist!

[1] Francine Cardman, *Feminism and Faith,* in: Leadership Conference of Women - Religious Newsletter, Vol. VIII (1980/2), 1.

[2] Anne Nasimiyu-Wasike, *A Report on ANA's Second Polygamy Consultation,* Nairobi 1988, 1.

[3] Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing. Theological Reflections in Africa,* Nairobi 2000, 121.

[4] William C. Bier (Hg.), *Woman in Modern Life,* New York 1968, 56.

[5] Pro Mundi Vita Dossiers, *Contribution to the Rights and Wrongs of African Women,* in: African Dossier 9, Brüssel 1979, 8.

[6] IMARA, The Newsletter of the Association of Sisterhoods of Kenya, Justice and Peace Commission, AOSK-JPC News Link, Nr. 36 Juli/August 2005, 1.

[7] Sandra Villages, *For Every Woman,* in: Little Sisters of St. Francis Strategic Planning, Eldoret/Kenia, Dezember 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Frauen und Kirche aus griechisch-orthodoxer Sicht

Katerina Karkala-Zorba

„Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich: denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,28).

Kein anderer Text wahrscheinlich ist in Sachen Gleichstellung von Mann und Frau so oft interpretiert worden wie dieser Text des Apostels Paulus in seinem Brief an die Galater.[1] Und kein anderer Text ist wahrscheinlich auch so sehr missverstanden worden. Der Akzent, so sehe ich es, liegt hier weniger auf der Gleichheit von Mann und Frau, sondern auf der Einheit aller in Jesus Christus. Im griechischen Urtext steht zudem nicht „Mann" und „Frau", sondern „männlich" und „weiblich". Das bedeutet: In Jesus Christus gibt es keine diskriminierende Geschlechterunterscheidung mehr, sondern „Einheit".
Hier könnte auf die Schöpfung von Mann und Frau (Gen 1,26f) hingewiesen werden. Es handelt sich dabei um den einen Menschen, der nach dem Bild Gottes

erschaffen worden ist. Mann und Frau sind dazu aufgerufen, Gott zu gleichen, der mit dem Heiligen Geist in Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes ist, dem Menschensohn, der in sich die gesamte Menschheit aufgenommen hat.[2] Nach Gregorius von Nazianz ist es ein und derselbe Schöpfer für Mann und Frau, für alle der gleiche Lehm, das gleiche Bild, der gleiche Tod, die gleiche Auferstehung. Das von Gott gegebene Gesetz ist nach Gregorius gerecht, nur die irdischen Gesetzgeber sind ungerecht, denn sie sind alle Männer, deswegen „ist die Gesetzgebung gegen die Frauen gerichtet"[3]. Die von Paulus erwartete Einheit in Christus hebt solche Diskriminierungen auf, nicht aber die persönlichen Merkmale eines/einer jeden. Sie sollen vielmehr miteinander bzw. zusammen wirken und sich ergänzen.

Frau sein in der orthodoxen Kirche

Die orthodoxe Kirche versteht sich als eine Kirche, in der die Tradition, aber auch die wahre Lehre bzw. der wahre Ausdruck dieser Lehre (ορθή δόξα) eine sehr wichtige Rolle spielt. Wie in allen christlichen Kirchen sind auch in der orthodoxen Kirche Frauen Trägerinnen des Glaubens und haben in der Geschichte und durch die Jahrhunderte hindurch zur Festigung des Glaubens beigetragen.[4]
In der Kirche fehlt das Bild der Frauen nicht: Wir finden Frauen in Ikonen auf der Ikonenwand vor dem Altar wie auch in Fresken an der Wand. Vorbilder gibt es genügend: Heilige Mütter und heilige Frauen aus der frühen Kirche und der Kirche des ersten Jahrtausends, die Märtyrerinnen und Groß-Märtyrerinnen, wie die Heilige Katharina, die Heilige Marina, einfache Ordensfrauen, Äbtissinnen und auch andere Heilige Frauen, die den Weg vor uns gegangen sind. Diese Heiligen sind nicht nur fiktive Bilder, sondern sie leben regelrecht auf, im liturgischen Geschehen wie auch im Leben der einzelnen, z.B. als Namenspatrone und -patroninnen. Heilige Frauen haben wie heilige Männer ihren festen Platz im Festtagskalender der orthodoxen Kirche. Ferner gibt es auch bewegliche Frauen-Festtage im Osterkalender, wie das Fest der Myrrhe tragenden Frauen (am zweiten Sonntag nach Ostern) oder das Fest der Samariterin, die mit Jesus am Brunnen ein theologisches Gespräch führte (am 4. Sonntag nach Ostern). Unter allen heiligen Frauen und Männern hat aber Maria, die Mutter Gottes, die *Panhagia* (Allheilige), einen besonderen Platz. Sie ist der Prototyp für die spirituelle Vollkommenheit der Menschen[5], sie ist die neue Eva, in der die biblische Vision der Beziehung von Gott und Schöpfung als ein Akt der Liebe ihren Ausdruck findet.[6] Sie ist die Diakonin unseres Heils[7], die uns Menschen Christus näher bringen will.
Im Leben der Kirche nehmen Frauen eine wichtige Stelle ein. Sie sind diejenigen, die die Beziehung der Familie zum kirchlichen Leben herstellen und aufrechterhalten. Sie haben bei der Vorbereitung der Sakramente (Taufe, Hochzeit, Beerdigung) besondere, meist traditionelle Aufgaben. Auch sind an bestimmten Gebetstagen mehr Frauen in der Kirche zu sehen, wie z.B. an den vier Freitagen der großen Fastenzeit vor Ostern, wo die *Chairetismoi* (Grußworte) an Maria gesun-

gen werden und mit dem Hymnos *Akathistos* abgeschlossen wird. Das Gleiche gilt auch an den fünfzehn Tagen vor Mariä Himmelfahrt, wo in der Kirche das Große und das Kleine Fürbittengebet (*Parakletiki*) zu Maria gesungen wird.
In der orthodoxen Kirche sind Frauen auch heute noch diejenigen, die in der Familie oder im privaten Bereich den Weg zur Kirche wagen und auch ihre Familien daran teilhaben lassen. Für viele Menschen waren es Frauen, ihre Mütter, Großmütter, Patentanten, Tanten, ältere Schwestern usw., die ihnen den Glauben näher gebracht haben. Frauen als Initiatorinnen zum Glauben, ob in der Familie, in der Schule wie allgemein in der säkularen Gesellschaft, sind sicherlich auch in Zukunft wichtig. Doch um dies zu ermöglichen und auch jüngeren Frauen ihre Teilnahme am kirchlichen Geschehen zu erleichtern, müssen von der Kirche einige wichtige Schritte gewagt werden.

Leitungsämter in der orthodoxen Kirche

In der orthodoxen Kirche werden die Pflichten innerhalb des liturgisch-sakramentalen Geschehens nicht nach Macht geordnet. Der Bischof als Vorsteher der eucharistischen Synaxe ist „Erster unter Gleichen". Das Volk Gottes, Männer und Frauen, sind Teilhabende an der Liturgie, die als Werk (*ergon*) des Volkes (*laos*) von allen Menschen getragen wird. Demnach werden auch die verschiedenen Ämter als komplementär und nicht in Über- bzw. Unterordnung zueinander verstanden.
Die Tatsache, dass immer mehr Frauen Theologie studieren, führt dazu, dass Frauen im Schuldienst die gleichen Möglichkeiten offen stehen wie ihren männlichen Kollegen. Dabei muss beachtet werden, dass für die orthodoxe Kirche das Studium der Theologie nicht gleichbedeutend ist mit einer Ausbildung zum Priesteramt. Dafür gibt es Seminare, die Diakonen und Priestern diese Ausbildung ermöglichen. Das Theologiestudium wird von den Diakonen und Priestern oft erst nach der Weihe abgeschlossen. Männer und Frauen, die Theologie studiert haben, werden normalerweise Religionslehrer an Gymnasien und Lyzeen.
An dieser Stelle sei auf die „Besonderen Anliegen" des Abschlussberichtes der Interorthodoxen Theologischen Konsultation hingewiesen, die 1988 in Rhodos stattgefunden hat und die unter anderem auch für die vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche plädiert.[8] Dazu gehört auch die aktivere Teilnahme von Laientheologen und -theologinnen in kirchlichen Institutionen und entscheidungstragenden Organen. Die Synode der Kirche von Griechenland arbeitet mit Kommissionen, die Theologen, Wissenschaftler und Experten zu bestimmten Fragen zusammenbringen. Diese Kommissionen stehen der Synode bei wichtigen Entscheidungen, so z.B. in Fragen der Bioethik, der ökumenischen Beziehungen, auch in Frauenfragen, zur Seite.
Die Tatsache, dass die meisten der Gemeindepriester verheiratet sind, bringt die Bedeutung der Priestersfrau oder *Presbytera* im Gemeindeleben in den Blick. Ohne ihr Einverständnis kann der verheiratete Priesterkandidat nicht zum Pries-

teramt zugelassen werden. Ihre Rolle wird als komplementär zur Rolle des Priesters in der Gemeinde angesehen. In vielen Regionen Griechenlands küsst man neben der Hand des Priesters auch die Hand der Priestersfrau. Sie ist die Ansprechpartnerin für viele Menschen in der Gemeinde, die den Priester nicht antreffen oder es auch vorziehen, seine Frau zuerst zu kontaktieren. Doch die Rolle der Priestersfrau hat sich in den letzten Jahren verändert. Grund dafür ist zum einen die Auflösung traditioneller Siedlungsstrukturen - der Priester lebt oft nicht mehr im Bereich seiner Gemeinde - und zum anderen die Tatsache, dass die meisten Frauen der Priester einem eigenen Beruf nachgehen wollen. Insgesamt ist es für Priesterkandidaten schwieriger geworden, eine Frau zu finden, die zustimmt, Priestersfrau zu werden. Dies hat zur Folge, dass viele Männer, die Priester werden wollen, nicht heiraten und unverheiratet Priester werden (und nach orthodoxer Tradition dann auch unverheiratet bleiben müssen). Die orthodoxe Kirche wird darüber nachdenken müssen, ob es Wege geben kann, die Rolle der Priestersfrau wieder attraktiv zu machen. Zugleich müssen auch neue Wege gesucht werden, damit Frauen, die eine qualifizierte Ausbildung haben im Bereich der Theologie, der Pastoraltheologie, der Sozialarbeit, der Pädagogik usw., neue Möglichkeiten finden, in der Kirche ihre Fähigkeiten und Gaben zu entfalten. Sicherlich wird dies eine Aufgabe sein für die kommenden Jahre.

Das Amt der Diakoninnen und die Frage nach der Frauenordination

Die orthodoxe Kirche erkennt die Frauenordination an, nämlich im Amt der Diakoninnen. Es handelt sich dabei um ein Amt, das in der frühen Kirche wie auch im Byzantinischen Reich bekannt war. Nach Evangelos Theodorou, der 1954 seine Dissertation zum Thema *Die „Ordination" oder die „Handauflegung" der Diakoninnen*[9] geschrieben hat, wurden „die Diakoninnen [...] ohne Zweifel von den Ostkirchen zum Klerus gerechnet und bildeten die einzige sui generis ‚τάξις' oder Stufe des ordinierten weiblichen Kirchenamtes, die zum Diakonat gehörte"[10]. Demnach besitzt die Ordination der Diakoninnen absolute Gleichheit mit den Ordinationen der höheren Kleriker, d.h. des Diakons, des Presbyters und des Bischofs. Das Amt der weiblichen Diakone ist dem der männlichen gleichzustellen, denn es handelt sich um „Ordination" und nicht um „Handauflegung".[11]
Im 20. Jahrhundert hat es einige Versuche gegeben, das Amt der Diakoninnen wiederzubeleben. In Russland sehen wir am Anfang des 20. Jahrhunderts Befürworter des Diakoninnenamtes, wie Bischof Stefan von Mogilev, Mutter Ekaterina von Lesna, Erzpriester Aleksii Maltsev, den russischen Priester von Berlin und Bischof Evlogy, der später der Exarch des Ökumenischen Patriarchats für die russisch-orthodoxen Gemeinden in Westeuropa wurde. Die Bemühungen der Großfürstin Elisabeth Fedorovna und späteren Mutter Maria Skobtsova, erst kürzlich als Heilige anerkannt, für kranke oder bedürftige Menschen zu sorgen, deuten darauf hin, dass sie ein Amt ähnlich dem der Diakoninnen innehatte.[12]

Am Pfingstsonntag des Jahres 1911 hat Bischof Nektarios auf der griechischen Insel Ägina eine Nonne zur Diakonin geweiht. Obwohl die zeitgenössischen Kirchenhierarchen dies kritisch sahen, wird Bischof Nektarios heute als Heiliger anerkannt und ist sehr beliebt in Griechenland und in anderen orthodoxen Kirchen. Auch E. Theodorou belegt, dass es in Griechenland einige Klöster gab, in denen Ordensfrauen zu Diakoninnen geweiht worden sind.[13]

Die liturgischen Pflichten der Diakoninnen waren in einer Verbindung von Caritas/Diakonie und Liturgie zu sehen. Zu den Aufgaben der Diakoninnen gehörte sowohl die Taufe von Frauen, die Überbringung und Austeilung der heiligen Kommunion an kranke Frauen, die nicht in die Kirchen kommen konnten, wie auch karitative, diakonische, missionarische, katechetische und pädagogische Arbeit.

Somit ist die Wiedereinführung des Amtes der Diakoninnen für die orthodoxe Kirche keine neue Frage. In der jüngsten Vergangenheit wurde die Frage von E. Theodorou wieder aufgebracht. Die Interorthodoxe Konsultation, die 1988 vom Ökumenischen Patriarchat in Rhodos organisiert worden ist, hat vorgeschlagen, das Amt wieder zu beleben und es der neuen kulturellen Situation anzupassen.[14]

Die griechisch-amerikanische orthodoxe Theologin und Psychologin Kyriaki Karidoyanes FitzGerald hat sich unter dem Titel *Weibliche Diakone in der orthodoxen Kirche, berufen zu Heiligkeit und Amt*[15] mit dem Thema beschäftigt und auch die Weiheriten übersetzt.[16]

Die Synode der Kirche von Griechenland hat im Oktober 2004 die „Rolle der Frauen in der Institution der Kirche und die Wiederbelebung des Amtes der Diakoninnen" diskutiert. Metropolit Chrysostomos von Chalkida hat in seinem einführenden Referat davon gesprochen, dass „ein erster Schritt für die Wiederbelebung des Amtes der Diakoninnen die Ordination von ausgewählten Nonnen sein könnte"[17]. Offen ist allerdings noch, ob „nur Unverheiratete und Witwen zur Diakonin geweiht werden können"[18], was zur Ungleichheit führen würde, da die männlichen Diakone verheiratet sein können.

Offen ist aber auch die weitergehende Frage nach der Frauenordination. Zwar handelt es sich bei der Ordination zum Amt der Diakonin um eine Ordination (*Cheirotonia*) und nicht bloß um eine Handauflegung (*Cheirothesia*), was somit zur absoluten „Gleichheit mit den Cheirotonien der höheren Kleriker (des Diakons, des Presbyters und des Bischofs"[19] führt, gleichzeitig aber ist die Ordination der Frauen in das Amt des Priesters und des Bischofs in der Tradition der orthodoxen Kirche nicht bekannt.[20]

Dazu ist zu sagen: Die orthodoxe Kirche kennt keine Beschränkungen des Ausdrucks des wahren Glaubens und Zeugnisses. Das gilt auch für die Frage der Frauenordination.[21] Elisabeth Behr-Sigel, orthodoxe Theologin aus Frankreich, hat sich intensiv mit der Stellung der Frau in der Kirche befasst. In ihrem Buch *Das Amt der Frau in der Kirche*[22] spricht sie sich offen aus für die Frauenordination in der orthodoxen Kirche. In ihrem Buch in Zusammenarbeit mit Bischof Kallistos Ware[23] schreibt sie, dass die Frage nach der Frauenordination nicht mehr nur „von außen", also von der erweiterten ökumenischen Bewegung, an die

Orthodoxie gestellt wird, sondern für die orthodoxe Kirche auch ein internes Problem ist.

Elisabeth Behr-Sigel hat bis zum Ende ihres Lebens, sie ist am 26. November 2005 im Alter von 98 Jahren verstorben, die Frauenordination als einen heißen Diskussionspunkt des ökumenischen Dialogs angesehen.[24] Sie hat sich nie mit dem einfachen Argument, „Die orthodoxe Kirche kennt keine Ordination von Frauen ins Priesteramt"[25], begnügt, sondern hat sich den Herausforderungen der modernen Zeit gestellt.

Feministische Theologie und die Herausforderungen an die orthodoxe Kirche

Wir können davon ausgehen, dass es innerhalb der orthodoxen Theologie keinen systematischen Ansatzpunkt für eine feministische Theologie gibt, ja, dass aus der Sicht orthodoxer Theologie die feministische Theologie als „westlich" sogar abgelehnt wird. Zu fragen wäre aber, ob die orthodoxe Theologie der feministischen Theologie nicht ein Gesprächsangebot machen kann, in dem diese zumindest Elemente dessen, was auch sie erstrebt, wiederfindet. Dabei kann aus orthodoxer Sicht zugegeben werden, dass die feministische Kritik an den patriarchalischen Strukturen der orthodoxen Kirche[26] zumindest deren äußere Erscheinung trifft. Die feministische Theologie könnte aber auch einen Kommunikationskanal bilden für eine aktuelle theologische Annäherung[27]:

Gegenüber einem strengen und strafenden Richter-Gott unserer kirchlichen Tradition wäre zu sprechen vom Gott der Menschenfreundlichkeit, der die Menschen liebt und auf die Sünder zugeht.

Gegenüber einem Herrscher-Gott wäre zu sprechen von einem Gott, der die Mitwirkung des Menschen akzeptiert.

Gegenüber einem Dualismus zwischen Geist und Materie wäre zu sprechen von der Heilung der gesamten Materie, der Natur, des Menschen, ohne diese als schlecht zu verteufeln.

Gegenüber einem transzendenten Gott jenseits der Welt und der Menschen wäre zu sprechen von Gott, der in der Welt mit Seinen Energien handelt. Es ist die Gemeinschaft/Koinonia der drei Personen der „ungeschaffenen Trinität" (*uncreated trinity*), die auch als Vorbild für die menschliche Gemeinschaft von Mann und Frau, der „geschaffenen Epiphanie" (*created epiphany*) [28], in unserer Gesellschaft dient.

Die Autorin

Katerina Karkala-Zorba, geboren 1961 in Volos, Griechenland, aufgewachsen in Kehl am Rhein, Deutschland, Magister in Französisch als Fremdsprache (Paris 1988) und in Ökumenischer Theologie (Thessaloniki 2003); Studienleiterin in der Akademie von Dimitrias in Volos, zuständig für Konferenzen, theologische Seminare (Akademie für theologische Studien) und Frauenarbeit (Erwachsenenbildung). Vorbereitung einer Promotion an der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki zusammen mit der orthodoxen Ausbildungsstätte der Universität München; Mitglied in zahlreichen Kommissionen der griechisch-orthodoxen Kirche auf Diözesan- und Landesebene und in ökumenischen Gremien und Verbänden. Anschrift: Kassaveti 147, GR-38221 Volos, Griechenland.

Nach der katholischen Theologin Anne Jensen[29] hat die griechisch-orthodoxe Theologie Grundeinsichten der Theologie bewahrt, die den Ansprüchen der Frauen entsprechen und die viel stärker androzentrische westliche theologische Denkweise heilsam in Bewegung bringen könnten. Noch einmal ist an die Heiligen der Ostkirche zu erinnern, etwa an die Kirchenmütter[30] neben den Kirchenvätern, deren Viten und Schriften, wo sie vorhanden sind, in den letzten Jahren zunehmend veröffentlicht werden.[31] Dabei wird sichtbar, dass nicht nur Männer unseren Glauben geprägt haben, sondern auch Frauen. Diese Frauen haben oft im Schatten der Kirchenväter gelebt, aber in Wirklichkeit haben sie ihren Anteil an der Gestaltung der christlichen Gemeinschaft.

In den letzten etwa 40 Jahren möchte die orthodoxe Kirche ihre eigene Antwort auf die aktuellen Herausforderungen geben und hat dazu diverse Konsultationen initiiert. Oft sind diese Initiativen als Beiträge der orthodoxen Kirchen zum ökumenischen Dialog zu sehen und fanden deshalb in direkter Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen statt. Dazu gehören die Frauenkonsultation im Kloster Agapia in Rumänien (1976) zum Thema „Orthodoxe Frauen: Ihre Rolle und Teilnahme an der orthodoxen Kirche", die bereits erwähnte Interorthodoxe Theologische Konsultation auf Rhodos (1988) zum Thema „Die Rolle der Frau in der orthodoxen Kirche und die Frage nach der Frauenordination" und die Zweite Internationale Konsultation orthodoxer Frauen (1990) in der Orthodoxen Akademie Kretas, mit dem Thema „Kirche und Zivilisation"[32]. Zwei Tagungen mit orthodoxen und altkatholischen Theologen und Theologinnen fanden in Griechenland (Livadia) und Polen statt zum Thema „Die Rolle der Frau in der Kirche und die Frauenordination als ein ökumenisches Problem"[33]; zwei Konferenzen in Damaskus (1996) und in Istanbul (1997) beschäftigten sich mit dem Thema „Die Zeichen der Zeit erkennen"[34]. Zu nennen ist auch die Zeitschrift *MaryMartha*, die von 1991 bis 1998 von der orthodoxen Theologin aus Australien, Leonie Liveris, herausgegeben wurde. Diese Treffen und Initiativen haben sicherlich dazu geführt, dass die Frauenfrage wieder neu aufgegriffen worden ist und somit auch ein Dialog begonnen hat, um die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche auf die heutige Realität hin zu interpretieren.

Epilog

In unserer postmodernen Zeit geht der christliche Glaube durch eine Krise, in der unserer Meinung nach die Orthodoxie „die Zeichen der Zeit erkennend" ihr Zeugnis ablegen kann und muss für eine wirkliche Gleichberechtigung von Männern und Frauen.

Vielleicht kann als ein Zeichen die Konferenz gelten, die vom 28.-30. Juli 2006 in Kent/England stattfinden wird. Das Thema ist: „Frauen und Männer in der Kirche: Was ist unsere Berufung und unser Amt in der Kirche, ob wir Klerus oder Laien sind, ob wir dem Mönchstum angehören, verheiratet oder unverheiratet sind?"[35] Die Tagung wird von der orthodoxen Gemeinschaft des Heiligen Johan-

nes des Täufers organisiert, dessen Vorstand Bischof Kallistos Ware als offen für die Frage der Frauenordination gilt. Sicher ist, dass dabei sowohl die Tradition als auch die erlebte Theologie der orthodoxen Kirche eine wichtige Rolle spielen wird. Dazu hilft uns vielleicht die Ikone der Auferstehung, wie wir sie als Fresko in der Klosterkirche Moni tis Choras in Istanbul finden, die zeigt, wie Christus gleichzeitig Mann und Frau an sich zieht, denn in Ihm gibt es weder männlich noch weiblich, sondern alle sind „einer in Jesus Christus" (Gal 3,28).

[1] Vgl. Evanthia Ch. Adamtziloglou, „Οὐκ ἔνι ἄρσεν καί Θήλυ ...", Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων [„Es gibt nicht Mann und Frau ..." Die königlichen Talente der beiden Geschlechter, Gal 3,28c, Gen 1,26-27], Thessaloniki 1998.

[2] Elisabeth Behr-Sigel, *Le Ministère de la Femme dans l'Eglise*, Paris 1987, 48.

[3] Gregorius von Nazianz, Rede 37,6, (PG 36) 289 B,C.

[4] Dimitrios Tsamis, Μητερικόν [Meterikon], Thessaloniki 1990, Bd. 1-6.

[5] Eftichia Gioultsi, Ἡ Παναγία, Πρότυπο Πνευματικῆς Τελειόσεως [Die Panhagia, Vorbild der spirituellen Vollkommenheit], Thessaloniki 2001.

[6] Alexander Schmemann, *The Virgin Mary. Celebration of Faith. Sermons*, Bd. 3, New York 1995.

[7] Katerina Karkala-Zorba, *The Role of Women in the Orthodox Church Today*, in: MaryMartha 5 (1996/1997), Nr. 1.

[8] Vgl. *Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen. Beschlussbericht einer Interorthodoxen Theologischen Konsultation*, in: Una Sancta 44 (1989/3), 252-260.

[9] Evangelos Theodorou, Ἡ „Χειροτονία" ου „Χειροθεσία" τῶν Διακονισῶν [Die „Ordination" oder „Handauflegung" der Diakoninnen], Athen 1954. Ders., Ἡρωΐδες της Χριστιανικης Ἀγάπης [Heldinnen der Christlichen Liebe], Athen, 1949.

[10] Evangelos Theodorou, *Das Priesteramt nach dem Zeugnis der Byzantinischen Liturgischen Texte.* Referat gehalten am „Ökumenischen Symposion" von Regensburg, Juli 1985, in: ΘΕΟΛΟΓΙΑ 57 (1986/1), 161.

[11] Ebd. 160. Siehe auch Didascalia und Apostolische Konstitutionen; Johannes Quasten, *Patrology*, Bd. 2, Utrecht 1953, 137-152.

[12] Hélène Arjakovsky-Klépinine, *Mère Marie Skobtsova - Le sacrement du frère*, Paris 2001. Elisabeth Behr-Sigel, *The Life of Maria Skobtsova - An Orthodox Nun*, in: MaryMartha 4 (1996), Nr. 2, 18. Vgl. Sergei Hackl, *Pearl of Great Price: The life of Mother Maria Skobtsova 1891-1945*, London 1981; ders., *Mother Maria Skobtsova: Deaconess Manquée?*, in: Eastern Churches Review 1 (1967/13); Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*, Maryknoll/New York 2003.

[13] Theodorou, Ἡ „Χειροτονία", aaO., 95, 6.

[14] Vgl. *Conclusions of the Consultation Report. VIII. The Diaconate and „Minor Orders"*, in: Ecumenical Patriarchate, Gennadios Limouris (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Interorthodox Symposium, Rhodos, Greece, 30 October-7 November 1988 (Katerini 1992), 31.

[15] Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Women Deacons in the Orthodox Church, Called to Holiness and Ministry*, Brookline, Mass. 1999.

[16] FitzGerald, Women Deacons, aaO., 59, 78.

[17] *Die Rolle der Frauen in der gesamten Institution der Kirche. Wiederbelebung der Institution der Diakoninnen*, Referat gehalten am 8. 10. 2004 vor der Heiligen Synode der Kirche von Griechen-

land, in: www.ecclesia.gr.

[18] Ebd.

[19] Evangelos Theodorou, *Das Priesteramt*, aaO., 160.

[20] Evangelos Theodorou, Ο διακόνισσες στήν στορία της Ἐκκλησίας [Die Diakoninnen in der Geschichte der Kirche], in: Metropolit von Dimitrias, Φύλο καί Θρησκεία, Ἡ θέση της Γυναίκας στήν Ἐκκλησία [Geschlecht und Religion. Die Stellung der Frau in der Kirche], Athen 2004.

[21] Thomas Hopko, *Women and Ordination*, New York, 1999.

[22] Elisabeth Behr-Sigel, *Le Ministère de la femme dans l'Église*, Paris 1987.

[23] Elisabeth Behr-Sigel, *L'ordination des femmes dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1998.

[24] Elisabeth Behr-Sigel, *L'ordination des femmes: Un point chaud du dialogue œcuménique*, in: Contacts 195 (2001).

[25] So Epiphanius von Salamis, zitiert in: Behr-Sigel, *L'ordination des femmes dans l'Église Orthodoxe*, aaO.

[26] Anne Jensen, *Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie*, in: Una Sancta 40 (1985), 130-145.

[27] Evanthia Adamtziloglou, Φεμινιστική Θεολογία, Ρήξη ἤ γέφυρα μέ τήν Ἑλληνορθόδοξη Παράδοση [Feministische Theologie, Bruch oder Brücke zur griechisch-orthodoxen Tradition], in: Ἦσαν δέ ἐκεῖ γυναίκες πολλαί [Es waren dort viele Frauen...], Thessaloniki 1997, 151.

[28] Thomas Hopko, *On the Male Character of Christian Priesthood*, in ders. (Hg.), Women and the Priesthood, Crestwood/New York 1983, 100. In der Neuausgabe des Bandes (1999) befindet sich auch eine neue Fassung des Artikels von Thomas Hopko: *Presbyter/Bishop: A Masculine Ministry*, 139 ff.

[29] Anne Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992.

[30] Vgl. Tsamis, Μητερικόν, aaO.

[31] Adamtziloglou, Φεμινιστική Θεολογία, aaO.

[32] Orthodox Women's Consultation, Orthodox Academy of Crete, January 1990: *Church and Culture, Ministry, Human Sexuality, Participation and Decision making Archives*, in: MaryMartha 1 (1991/1992), Nr. 1-3.

[33] Agathaggelos Charamantidis (Hg.), „Ἡ Ὀρθόδοξη Γυναίκα στήν Ἐνωμένη Εὐρώπη", Πρακτικά Διορθοδόξου Εὐρωπαϊκοῦ Συνεδρίου [„Die orthodoxe Frau im Vereinten Europa", Bericht einer Interorthodoxen Europäischen Tagung], Katerini 2001.

[34] Kyriaki Karidoyanes FitzGerald (Hg.), *Orthodox Women Speak* (WCC Publications), Geneva / Brookline, Mass. 1999.

[35] *Women and Men in the Church, What is our vocation and ministry within the Church, whether we are clergy or lay people, whether we are monastics, married or single?*, 28-30 July 2006, The Friars, Aylesford, Kent, England.

Christliche Kirchen am Scheideweg

Theologische Überlegungen aus Argentinien

Virginia R. Azcuy

Die Stimmen der Frauen innerhalb der weltweiten Befreiungsbewegung der Dritten Welt haben dazu beigetragen, im Bewusstsein der Kirche einen „Aufbruch innerhalb des Aufbruchs" zu bewirken.[1] Die ersten Adressaten der besonderen pastoralen Schwerpunktsetzung sind die Armen gewesen, doch dann begann die „Parade der Unterdrückten" - der gesellschaftlich-wirtschaftlich, der ethnisch, der geschlechtsbedingt Unterdrückten usw. -, um einen Ausdruck von Rosemary Radford Ruether zu gebrauchen. Diese Entwicklung verband sich eng mit anderen theoretischen und praktischen Bewegungen unterschiedlicher Prägung und zeigt, dass das Christentum in den letzten Jahrzehnten zu solidarischer Hinwendung und tatkräftigem Engagement angesichts der die Menschenwürde betreffenden historischen Herausforderungen fähig war. Doch das scheint nicht zu genügen, wenn man sich die Brutalität der zunehmenden Ausgrenzung und Ungleichheit in all ihren Formen vor Augen hält, mit der wir es heute zu tun haben. Möglicherweise hängen die religiöse und gesellschaftliche Vitalität in Zukunft mehr, als man annimmt, von einem tiefgreifenden Wandel der Kirchen und von einer Weisheit ab, die es versteht, das Alte mit dem Neuen, das Geistliche mit dem Gesellschaftlichen, das Göttliche mit dem Menschlichen, das Männliche mit dem Weiblichen organisch zu verbinden. Nur ein gerechtes menschliches Leben, ein menschliches Leben im vollen Sinne des Wortes, kann des Glaubens wert sein - so wenigstens sieht es ein Feminismus, der sich christlich nennt.

Kurze Hinweise zum Kontext

Im theologischen Kontext Lateinamerikas und zum Teil auch Argentiniens hat sich die feministische Strömung Mitte der achtziger Jahre in besonderer Weise mit den anderen Befreiungsbewegungen und Menschenrechtsbewegungen und später in geringerem Maße mit der ökologischen Bewegung vermischt. Man könnte sagen, dass sich über die jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Strömungen hinaus[2] eine *Bewegung der feministischen Befreiung* oder eine *feministische Befreiungsbewegung*[3] herausgebildet hat, die Berührungspunkte zu in anderen Zusammenhängen entscheidenden Perspektiven hatte und hat. In der Bezeichnung dieser Strömung setzt der Gebrauch des Wortes „feministisch" eine kritische Analyse dessen voraus, wie innerhalb der Befreiungstheologie von den

„Frauen" oder der „Weiblichkeit" gesprochen wird, zumal diese Begriffe oftmals im Sinne eines patriarchalischen Weltbildes gebraucht werden. Die Rezeption dieser Strömung innerhalb der Kirche hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt: Einerseits erfordert der Kontext von Armut und Ausgrenzung in Lateinamerika und der Karibik ein entschiedenes Handeln für Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung, was - weit über die konkreten Themen hinausgehend, die heute auf der Tagesordnung stehen - das Projekt einer umfassenden und universalen Befreiung notwendig und nützlich erscheinen lässt. Andererseits führt die aktuelle Situation unserer Länder - sowohl in religiöser als auch in säkularer Hinsicht - dazu, dass sich die Befreiungsbewegungen in einer kritischen oder zumindest schwierigen und komplizierten Phase befinden - entweder aufgrund des tatsächlich geleisteten Widerstands oder aufgrund der strukturellen Herausforderungen, denen sie sich zu stellen haben. Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens ist der Feminismus in seinem Fortschritt und seiner Konsolidierung in ähnlicher Weise von Aktualität und Schwierigkeit geprägt wie die Bewegungen, die im Zeichen der Befreiung und Menschenwürde stehen. Dennoch sind angesichts der androzentrischen Ausrichtung unserer Kulturen und in noch größerem Maß unserer religiösen Traditionen die Perspektiven der Veränderung zeitlich längerfristig und mit größeren Hindernissen behaftet. In Argentinien prägen die Frauen erst seit relativ kurzer Zeit eine theologische Tradition mit, die noch keine vier Jahrzehnte alt ist.[4] Dies führt dazu, dass die herrschende Theorie und Praxis noch nicht in genügendem Maß eine stärkere und stärker gleichberechtigte Beteiligung der Frauen zulassen. Die Vorherrschaft einer meistens impliziten *Theologie der Frau*[5], der Einfluss *marianischer Frömmigkeit* ausgehend von Theologien und Modellen der Pastoral, die ihre anthropologischen Voraussetzungen keiner kritischen Revision unterzogen haben[6], die Frauen, die in letzter Zeit einen theologischen Doktorgrad erworben haben und bis jetzt keinen Platz in den Institutionen gefunden haben, von wo aus sie sich einmischen und nach außen wirken könnten - dies alles sind die Gegebenheiten, von denen man auszugehen hat. Meiner Meinung nach ist im katholischen Bereich eine der größten Schwierigkeiten der Klerikalismus, der nach wie vor die geweihten Kirchenmitglieder gegenüber jenen Getauften privilegiert, die ihre Berufung als Laien oder Ordensleute leben. Die Tatsache, dass das Sprechen über die Situation der Frauen in den Kirchen für die Mehrzahl von uns Frauen zwingend ist, während es vielen Männern oftmals als „forciertes" Thema erscheint, zeigt, dass es in dieser Hinsicht immer noch an einer profunden Kenntnis der Wirklichkeit mangelt. Freilich wächst auch die Hoffnung, wenn es gelingt, die konkreten Herausforderungen im Hinblick auf Ungleichheit, Defizite oder Abwesenheit „sichtbar zu machen", wenn man dazu beitragen kann, dass Frauen dazu „ermuntert" werden, ein neues, würdigeres Bild ihrer selbst, ihrer Familien und Gemeinden zu schaffen. Auch die Begegnung mit Brüdern und Schwestern, die zu „Weggefährten" auf der Suche nach neuen Formen der Beziehung, der Zusammenarbeit und des Austauschs werden, nährt unsere Hoffnung.

Das grundlegende Streben nach Befähigung, Teilhabe und Leitung

In einer katholischen Kirche, die dabei ist, sich zu erneuern, die aber „Gefahr läuft, sich immer noch betont hierarchisch, klerikal und männlich darzustellen“[7], betrifft ein zentrales Diskussionsthema ohne Zweifel die Ämter. Da ist zum einen die Frage einer wirklichen und ständigen Förderung der Laienämter oder Ämter der Getauften, was teilweise nur zögerlich geschieht. Zum anderen geht es um die heikle Frage der *Mitwirkung am pastoralen Weiheamt* bzw. um die Ämter der „Stellvertretung“, die von Laien - oftmals Eheleuten - und Ordensfrauen ausgeübt werden. Die Situation in Bezug auf die Ämter der Laien und damit auch die Ämter der Frauen scheint eine direkte Herausforderung für das Verständnis des Volkes Gottes als *Communio* darzustellen.[8] In den evangelischen Kirchen wächst die Zahl der ordinierten Pfarrerinnen, doch das bedeutet nicht immer Anerkennung und Wertschätzung von Seiten der Gemeinden und der männlichen Pastoren.[9] Auf dem Gebiet der Theologie ist die Gesamtsituation der Frauen wirklich „unterentwickelt“, das heißt, sie unterschreitet ein würdiges Minimum, und das sollte die Institutionen, die Kirchen und ihre Hierarchien zu konkreten Entscheidungen veranlassen. Diese Tatsache ist sicherlich nicht darauf zurückzuführen, dass es an qualifizierten und herausragenden Theologinnen überhaupt fehlen würde, sondern hat mit der äußerst geringen Zahl derer zu tun, die in entsprechenden Positionen sind. Im Schlussdokument *Zwischen Empörung und Hoffnung* des Zweiten lateinamerikanischen Treffens von Theologinnen im Jahr 1993 ist von zwölf Frauen die Rede, die bereits den Doktorgrad in Theologie erworben haben.[10] Diese Zahlen sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass es in einigen Ländern wie Mexiko, Peru und Paraguay die formalen Voraussetzungen für Frauen derzeit nicht gibt, ihre Doktoratsstudien zu betreiben. Dazu kommt noch, dass es nur in wenigen Ländern Lateinamerikas Doktorinnen der Theologie gibt, die auch aus diesen Ländern stammen und hier an der Universität tätig sind. Die beiden mexikanischen Pionierinnen Elsa Tamez (Methodistin) und M. Pilar Aquino (Katholikin) sind nach Costa Rica bzw. San Diego (USA) emigriert; auch die kubanische Theologin Ada M. Isasi Díaz (katholisch) hat ihr Land verlassen und wohnt zur

Die Autorin

Virginia Raquel Azcuy, geboren 1961 in Argentinien; Promotion in dogmatischer Theologie 1996 an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Argentiniens (UCA) in Buenos Aires. Außerordentliche Professorin für spirituelle Theologie an der theologischen Fakultät der UCA seit 2003; außerordentliche Professorin für systematische Theologie an der Universität des Erlösers in San Miguel (USAL) und anderen theologischen Instituten. Von 2002–2004 Teilnahme am Forschungsprogramm „Die soziale Schuld Argentiniens“ des Departamento de Investigación Institucional der UCA. Seit 2003 koordiniert sie das Studien-, Forschungs- und Publikationsprogramm „Teologanda“. Veröffentlichungen u.a.: La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según H. U. von Balthasar (Buenos Aires 1997). Anschrift: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Concordia 4422 (C1419AOH), Ciudad de Buenos Aires, Argentinien. E-Mail: vra@infovia.com.ar.

Zeit in Drew (USA); M. Teresa Porcile (katholisch) aus Uruguay ist im Jahr 2001 gestorben und hat eine große Lücke in der gesamten Region um den Rio Plata hinterlassen. In einigen Fällen kommt die einzige Frau mit theologischem Doktortitel aus dem Ausland[11], in anderen kann man gerade dem Ereignis der „ersten Promotion" beiwohnen.[12] In Brasilien ragen einige Pionierinnen wie M. Clara Lucchetti Bingemer, Ana M. Tepedino und Ivone Gebara heraus, zu denen sich zahlreiche Theologinnen der jüngeren Generation gesellen. In Bogotá (Kolumbien) entsteht auf Anregung von María del Socorro Vivas, Olga Vélez Caro und anderen Theologinnen die Studiengruppe „Theologie und Geschlecht". In Argentinien wurden in den letzten zehn Jahren drei Arbeitsgruppen von Theologinnen der mittleren Generation gegründet, die auf verschiedenen Gebieten tätig sind: Auf universitärer Ebene sind das „Forum für Theologie und Geschlecht" von ISEDET und das Programm „Teologanda"[13] zu erwähnen, auf dem Gebiet der religiösen Unterweisung, der Katechese und einer Bibellektüre vom Volk her kann man die „Theologische Gemeinschaft Rahab" und ihre Bibelgruppe nennen.[14] Zusammenfassend kann man hervorheben, dass einige Theologinnen in Lateinamerika und der Karibik führende Positionen innehaben, wie zum Beispiel die von Rektorinnen und Dekaninnen[15]; ebenso ist die wachsende Zahl von Frauen zu erwähnen, die ihren theologischen Doktorgrad erworben haben oder gerade dabei sind, zu promovieren. Dennoch kann man noch lange nicht von einer signifikanten Präsenz von Theologinnen an den Universitäten, in den Ordensgemeinschaften, den Ortskirchen und den Ausbildungs- und pastoralen Zentren sprechen. Andererseits hat das Zweite lateinamerikanische Treffen „Geschlecht und Wissenschaft: Frauen und die Forschung" im Jahr 1998 gezeigt, dass die konfessionellen und nichtkonfessionellen Initiativen, die mit Feminismus und Frauen zu tun haben, einen beispiellosen Aufschwung genommen haben. Davon zeugen mehr als zwanzig universitäre Forschungsprogramme in Mexiko, Kuba, Nicaragua, Paraguay und Argentinien.[16]

Diese Verankerung von Themen, die mit dem Leben der Frauen und dem Geschlechterverhältnis zu tun haben, auf universitärer und institutioneller Ebene trägt ohne Zweifel zur Verbreitung und Vertiefung dieser Fragen auf religiösem und theologischem Gebiet bei und eröffnet gleichzeitig Räume interdisziplinärer Diskussion.

Theologien von Frauen in Argentinien

In Argentinien und m.E. auch in ganz Lateinamerika und der Karibik geht es hauptsächlich darum, einen Impuls für eine wirkliche Förderung der Frauen zu geben, was ihre Befähigung zur und Teilhabe an Führungsaufgaben auf wissenschaftlichem, spirituellem und pastoralem Gebiet in den Gemeinden und (vor allem höheren und universitären) Bildungseinrichtungen betrifft. In diesem Sinne gibt es bereits einige Initiativen in Buenos Aires. Einerseits zeigen die evangelischen Kirchen Flagge: „Das Forum zu Theologie und Geschlechterverhältnis ist

ein Fachbereich des Universitätsinstituts ISEDET, der ausgeweitet werden soll; es will andere Bereiche des akademischen und kirchlichen Lebens in seine Reflexion mit aufnehmen und darin unterstützen, eine Politik und Weltanschauungen im Sinne der Gleichstellung der Geschlechter praktisch wirksam werden zu lassen. Eines der Arbeitsfelder dieses Forums ist das Ständige Seminar zur feministischen Theorie."[17] Ein „Forum" zu sein bedeutet, ein Ort der vielfältigen und vielstimmigen Begegnung zu sein, der unterschiedliche Gruppen und Aktivitäten zulässt. Eine davon ist das Studien- und Forschungsseminar, das sich der Lektüre feministischer Theorie und Geschlechterperspektive ausgehend von den Erfahrungen und wissenschaftlichen Disziplinen der TeilnehmerInnen widmet. Aus der Sicht Nancy Bedfords stellt der philosophische Feminismus einen regelrechten Ansporn für die Theologie dar: „Wenn wir von einem ‚theologischen Feminismus' sprechen, dann können wir uns auf eine *Bewegung* beziehen, deren Wellen einmal über den Strand der Theologie hinwegrollen und dann wieder an ihm ankommen und ihn formen und verändern; wenn wir dagegen *nur* von einer ‚feministischen Theologie' sprechen, dann könnte das den Eindruck eines fertigen und in sich abgeschlossenen Produkts vermitteln."[18]

Als Gruppe von katholischen und evangelischen Theologinnen starteten wir wiederum im Jahr 2003 das Studien-, Forschungs- und Publikationsprogramm „Teologanda". Die Arbeit ist in Form intensiver offener Seminare mit Beraterinnen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen und einer festen Gruppe von Forscherinnen organisiert. Das Ganze findet unter der Schirmherrschaft der theologischen Fakultäten der Katholischen Universität Argentiniens (Buenos Aires), der Universität des Erlösers (San Miguel) und anderer theologischer Institute statt.[19] Das Programm versteht sich als Teil der breiteren Bewegung der „Theologien von Frauen", ohne dass eine Position für die allein gültige erklärt wird. Es wird vielmehr der Vielfalt und dem Gespräch Raum gegeben. Die Gruppe der Beraterinnen bilden zusammen mit Wissenschaftlerinnen anderer Disziplinen Theologinnen aus lokalen Instituten. Darin drückt sich die kommunale Verankerung der Gemeinschaft aus. Inhaltlich haben wir uns im Zeitraum von 2003-2005 mit dem „Weg der Frauen in der Theologie Lateinamerikas, der Karibik und den USA. Kritische Bilanz und neue Perspektiven" befasst.[20] Zukünftig wollen wir den geographischen Horizont ausweiten und dabei ein besonderes Augenmerk auf Europa und andere Regionen haben, die sich mehr und mehr bemerkbar machen. In den ersten drei Jahren betrieb die Gruppe „Teologanda" die Lektüre und das Studium der Autoren mit dem vertiefenden Instrumentarium der Biographie, der Ethnographie, der Geschlechterperspektive und des Feminismus. Dies führte zu einer Erweiterung und Bereicherung des theologischen Sehvermögens. Eine grundlegende Frage, die wir Theologinnen der mittleren Generation uns stellen, lautet: Wie können wir unsere institutionellen Positionen behaupten und gleichzeitig unsere Eigenständigkeit bewahren? Deshalb versuchen wir wie in anderen Zusammenhängen auch Foren, Netzwerke und Programme zu etablieren und aufrechtzuerhalten, die uns „Zwischenräume" für Wachstum und Begegnung bieten. In unserem Land findet an der philosophischen und humanwissenschaftli-

chen Fakultät der katholischen Universität von Córdoba jedes Jahr seit 2003 ein interdisziplinäres Seminar über die Frau statt.[21] Der Austausch zwischen den erwähnten Institutionen wächst. Konkret wollen wir organisatorische Anstrengungen verstärken und Fördermöglichkeiten für postgraduierte Theologinnen schaffen.[22] Dabei bleibt es das Ziel, wissenschaftliche Räume zu erschließen, die eine bessere Kenntnis und Veränderung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens in Richtung einer größeren Reichhaltigkeit, von mehr Gerechtigkeit und mehr Teilhabe ermöglichen. Von Seiten der Kirchen her diese schöpferischen Räume des Denkens und Handelns zu fördern, die zusammen zu einem weltweiten Programm der Compassion und der Verantwortung[23] führen könnten - dies stellt eine wichtige Weichenstellung der Hoffnung auf Zukunft hin dar.

[1] Mercy Amba Oduyoye, *Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies,* in: Ursula King (Hg.), Feminist Theology from the Third World. A Reader, New York 1994, 23-34; 24.

[2] Theologie aus der Perspektive der Frau, feministische Befreiungstheologie, feministische Theologien in den unterschiedlichen Spielarten wie ökofeministisch, mujeristisch, latino- oder hispanofeministisch, womanistisch oder afroamerikanisch. Ich selbst habe mich nicht als „Theologin der Befreiung" festgelegt und ordne mich nicht in das Spektrum „feministischer Theologie" ein, doch ich habe mich sehr wohl durch das Leben von Frauen in Frage stellen lassen und habe versucht, Theologie von diesem hermeneutischen Horizont aus zu betreiben, im Dialog mit dem Feminismus und unter Zuhilfenahme von seinen nützlichen Instrumenten, um evangeliumsgemäßer kritisch zu unterscheiden, zu reflektieren und zu handeln.

[3] Vgl. Elina Vuola, *Teología feminista/Teología de la liberación. La Praxis como método de la Teología latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista,* Madrid 2000 (englische Übersetzung: Finnland 1996).

[4] Die Argentinische Theologische Gesellschaft trifft sich seit 1971, und zum ersten Mal ergriffen Theologinnen während der 20. Woche der Theologie im Jahr 2001 das Wort: *Panel: Iglesia, teología y mujeres,* in: Sociedad Argentina de Teología (Hg.), De la esperanza a la solidaridad, Buenos Aires 2002, 195-250.

[5] Ich beziehe mich hier auf eine patriarchalische Sicht von der Frau, die ihr spezifische Werte, Rollen, Funktionen und Bereiche zuschreibt und sie so leicht auf eine Position des niedrigeren Ranges oder der Unterordnung im Vergleich zum Mann festlegt.

[6] Vgl. Virginia R. Azcuy, *Reencontrar a María como modelo. La interpelación feminista a la mariología actual,* in: Ephemerides Mariologicae 54 (2004) 69-92.

[7] Piero Coda, *Cruzar el umbral de la reciprocidad,* in: Criterio 2308 (2005) 491-493; 491.

[8] Vgl. Virginia R. Azcuy, *Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la iglesia,* in: Teología 88 (2005), 537-556. Es hieße, die Dinge allzu sehr zu vereinfachen, wenn man behaupten würde, das zentrale Thema im katholischen Bereich sei der Zugang der Frau zum Priesteramt. Es geht um alle Formen von Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit, der Entscheidungsfindung und Reflexion, die von der Gemeinde in der Pastoral eingefordert werden.

[9] Vgl. Nancy Bedford, *La espiridualidad cristiana desde una perspectiva de género,* in: Cuadernos de Teologá 19 (2000), 105-125; 120 ff.

[10] Vgl. María Pilar Aquino (Hg.), *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana,* Santafé de Bogotá 1998, 198. Bis heute hat sich diese Zahl verdoppelt.

[11] Anneliese Meis (deutsche katholische Ordensfrau), Professorin an der Katholischen Universität Chiles; ebenfalls in Chile entstand außerhalb der akademischen Welt die

ökofeministische Arbeitsgruppe „Con-spirando", an dem sich Judith Ress (katholische Laiin aus Nordamerika), Ute Seibert-Cuadra (deutsche lutherische Pastorin), Lene Sjørup (dänische lutherische Pastorin), Antonieta Potente (spanische Katholikin), Professorin an der Katholischen Universität Boliviens, und Barbra Andrade (deutsche Katholikin), Professorin an der Iberoamerikanischen Universität Mexiko, beteiligen. Diese Aufzählung hat nur Beispielcharakter und beansprucht keineswegs Vollständigkeit.

[12] Iris Barrientos (evangelische Pastorin), die in Bibelwissenschaften promovierte, ist die erste und einzige Frau mit diesem akademischen Grad in Honduras; M. Angélica Otazú (katholische Laiin) ist die erste Frau mit einem theologischen Doktorgrad (in Deutschland erworben) aus Paraguay; Raquel Riquelme (methodistische Pastorin) stammt aus Chile und promovierte in Brasilien.

[13] Die Referentinnen mit Doktorgrad dabei sind: Nancy Bedford (Baptistin, Laiin), die derzeit in Chicago lebt und weiterhin Gastprofessorin bei ISEDET ist (www.isedet.edu.ar); Mercedes García Bachmann (lutherische Pastorin), Bibelwissenschaftlerin, Professorin und Dekanin von ISEDET, und Virginia R. Azcuy (Katholikin), die Generalkoordinatorin von „Teologanda" (www.teologanda.com.ar). Seit kurzem sind Heike Walz (lutherische Pastorin) und Clara M. Temporelli (katholische Ordensfrau) dazugekommen.

[14] Ihre Mitglieder kommen aus theologischen Fakultäten und Instituten und engagieren sich in kirchlichen Gemeinden, arbeiten mit verschiedenen Ordensgemeinschaften zusammen und haben Erfahrungen in der Praxis der Volksbildung und der Ökumene.

[15] Elsa Tamez, Rektorin der Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica), Mitglied des Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) und theologische Beraterin des Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), wirkt unter anderem an Zeitschriften und Netzwerken mit; M. C. Bingemer, Dekanin der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio de Janeiro und Koordinatorin des Centro Loyola für Glauben und Kultur; M. García Bachmann, Dekanin des Instituto Evangélico Universitario ISEDET (Buenos Aires), zusammen mit M. Strizzi Koordinatorin des Forums „Theologie und Geschlecht" und Mitglied des Redaktionsteams der Cuadernos de Teología; Iris Barrientos, Rektorin des Theologischen Seminars von Honduras und unter anderem landesweite Koordinatorin des Netzwerkes „Capacitadotes Pastorales".

[16] Vgl. Sonia Montecino/Alexandra Obach (Hg.), *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas,* Santiago de Chile 1999. Das Treffen war vom interdisziplinären Programm für *Gender*-Studien (PIEG) organisiert worden.

[17] Nancy Bedford u.a. (Hg.), *Puntos de encuentro,* Buenos Aires 2005, 7.

[18] Nancy Bedford, *Presentación: Puntos de apoyo de los Puntos de encuentro,* in: Bedford/Bachmann/Strizzi, aaO., 32.

[19] Von dieser Arbeitsgruppe wurden bereits folgende Titel veröffentlicht: Virginia R. Azcuy (Hg.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida,* in: Proyecto 39 (2001); dies. (Hg.), *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas,* in: Proyecto 45 (2004).

[20] Die Ergebnisse der gemeinsamen Forschungsarbeit werden in vier Bänden publiziert: einer Bibliographie der Autorinnen, einer kommentierten Textsammlung, einem Katalog von Studien über Autorinnen und einem Band, der Bilanz und Perspektiven enthält. Das gesamte Projekt wird von Virginia R. Azcuy koordiniert.

[21] Die Ergebnisse der ersten drei wurden vom Dekan dieser Institution veröffentlicht: Carlos Schickendantz (Hg.), *Mujeres, género y sexualidad. Análisis interdisciplinares,* Córdoba 2004; *Cultura, género y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios,* Córdoba 2005.

[22] Zur Finanzierung dieser Initiativen werden private Gelder und Finanzmittel von Institutionen aquiriert. Im Fall von „Teologanda" ist die akademische und finanzielle Unterstützung in Form von Stipendien durch das ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), das Forum der deutschen katholischen Theologinnen (AGENDA), die Wolfsburg-Akademie und

Adveniat zu erwähnen. Darüber hinaus werden Möglichkeiten der Eigenfinanzierung durch Rundfunksendungen, Workshops und Vorträge entwickelt.

[23] Johann Baptist Metz u.a. (Hg.), *Compassion - Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000.

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

Die Stimmen der Frauen und die feministische Theologie

Ein Bericht aus Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika

Hille Haker / Susan A. Ross / Marie-Theres Wacker

I. Deutschland

Feministische Theologie in Deutschland – eine knappe Bestandsaufnahme (Marie-Theres Wacker)

In Deutschland sind die zu den großen Landeskirchen gehörenden evangelischen ChristInnen und die katholischen ChristInnen zahlenmäßig mehr oder weniger gleich stark, und sie bilden die deutliche Mehrheit christlicher Gruppierungen. Zusammen zählen sie 52 Millionen Kirchenmitglieder in einer Gesamtbevölkerung von etwa 80 Millionen. Die nächstgrößte Gruppe bilden die Menschen muslimischen Glaubens mit einer Zahl von etwa 2,5 Millionen.[1] Im Gegensatz zu den USA bilden andere christliche Denominationen wie Orthodoxe, Altkatholiken, Pfingstler, Baptisten, Methodisten, Mennoniten u.a. immer noch nur eine kleine Minderheit.

Zunächst zur katholischen Seite: Als Elisabeth Schüssler Fiorenza in den späten sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts Deutschland verließ, wagten es nur einige wenige Frauen wie Iris Müller und Ida Raming, in ihrem Kampf für die Frauenordination ihre Stimme gegen die Diskriminierung von Frauen in der Kirche zu erheben. Seit den späten siebziger Jahren waren evangelische (hauptsächlich evangelisch-lutherische) Frauen sehr aktiv in der christlich-feministischen Bewegung engagiert. Die ersten feministischen Veröffentlichungen zu Frauengestalten in der Bibel kamen von evangelischen Theologinnen wie Elisabeth Moltmann-Wendel und Luise Schottroff.

Einige Jahre später (1986) entstand auf Initiative von Frauen im Ökumenischen Rat der Kirchen, zu denen einige katholische Frauen wie Catharina Halkes aus den Niederlanden kamen, die Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (*European Society of Women in Theological Research* [ESWTR]). Zu gleicher Zeit standen evangelische Theologinnen wie Christa Mulack, Gerda Weiler und Elga Sorge an der vordersten Front der „Göttinnen-Bewegung" in Deutschland. In den achtziger Jahren beteiligten sich viele evangelische wie katholische Frauen an feministischen Bibelstudien oder Gebetsgruppen, in den neunziger Jahren schrieben Theologinnen beider Konfessionen ihre Dissertationen oder schlossen ihre Habilitation ab.

Ein bezeichnender Unterschied bestand jedoch in der Art und Weise, wie im akademischen Bereich mit der feministischen Theologie umgegangen wurde: Als die Bewegung begann, verhielten sich auf katholischer Seite eine ganze Reihe von Fakultäten - so Tübingen, Würzburg, Freiburg, Bonn und Münster - offen gegenüber feministischen Theologinnen. Zwei Fakultäten, in Bonn und Münster, errichteten in den frühen neunziger Jahren sogar Lehrstühle für Theologische Frauenforschung. Heute, zehn Jahre später, sind diese Lehrstühle mit der fortschreitenden Privatisierung deutscher Universitäten wieder weniger gesichert als andere theologische Fächer. Man kann jedoch zumindest sagen, dass trotz merklicher Skepsis, die amtskirchliche Kreise gegenüber der feministischen Theologie hegen, katholische Theologinnen heute Lehrstühle an theologischen Fakultäten und auch an Instituten zur Ausbildung künftiger Lehrkräfte innehaben. Manche dieser Frauen betrachten sich selbst als Nichtfeministinnen, aber viele von denen, die anfangs ziemlich reserviert waren, haben nun Möglichkeiten gefunden, wie sie sich Formen des „inklusiven Denkens" zu eigen machen können.

Auf evangelischer Seite herrschte an den Fakultäten zunächst eine gewisse Zurückhaltung, Frauen, die als feministische Theologinnen bekannt waren, als Professorinnen zu akzeptieren. Inzwischen jedoch gibt es einige Professorinnen, die sich selbst als Feministinnen verstehen, neben solchen, die an feministischer Theologie nicht sehr interessiert oder gar offen gegen sie eingestellt sind. Andererseits wird die feministische Theologie von kirchenoffizieller Seite unterstützt. In den neunziger Jahren hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die Errichtung des Frauen-Studien- und Bildungszentrums gefördert, und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat an der Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau sogar einen Lehrstuhl für feministische Theologie errichtet. Viele junge Frauen sind heute ordinierte Pfarrerinnen, nicht wenige von ihnen feministisch inspiriert. Und es gibt drei evangelische Bischöfinnen: Maria Jepsen in Hamburg, Bärbel von Wartenberg-Potter in Lübeck und Margot Käßmann in Hannover. In beiden großen christlichen Kirchen sind Frauen in Leitungsämtern auf den höchsten Ebenen der Verwaltung: Auf katholischer Seite findet man Ordinariatsrätinnen, und auf evangelischer Seite gibt es in den Landeskirchen mit den Oberkirchenrätinnen Parallelen dazu.

Feministische Theologie und Ethik: Ein persönlicher Erfahrungsbericht (Hille Haker)

Meine Erinnerung geht zurück an meinen ersten Tag an der Universität, der Universität Tübingen. Als ich um Erlaubnis bat, mich für ein Doppelstudium einschreiben zu dürfen, um einen Abschluss in Diplompädagogik zu erwerben, lautete die verblüffende Antwort des Dekans: „Nein, das können Sie nicht machen. Theologie erfordert den ganzen Mann." Es fiel nur mir auf, dass ich damit nicht gemeint sein konnte.

Anfang der 1980er Jahre studierten in Deutschland relativ viele Frauen Theologie auf Diplom, während bis dahin die einschlägige Berufsausbildung der meisten Frauen an Ausbildungsstätten unterhalb des universitären Niveaus (z.B. Fachschulen) stattfand. Zusätzlich zum Staatsexamen hatten Theologische Fakultäten den Diplomstudiengang für Laientheologen und Laientheologinnen eingerichtet, der diese befähigen sollte, leitende Funktionen in der Gemeindearbeit, in der Krankenhausseelsorge, in der Erwachsenenbildung und an anderen Orten der Kategorialseelsorge zu übernehmen. Die Offenheit Frauen gegenüber war zum Teil der Tatsache zu verdanken, dass es in der Gemeindearbeit weniger Priester gab, als erforderlich gewesen wären. Andererseits war es allgemeine Überzeugung, dass Laientheologen, besonders Frauen, bessere Berufsaussichten innerhalb der Kirche haben sollten. (Die evangelischen Kirchen hatten begonnen, Pfarrerinnen zu ordinieren; so war die Einrichtung von Stellen für „Pastoralreferenten" und „Pastoralreferentinnen", für die ein universitärer Abschluss gefordert wurde, zum Teil die katholische Antwort auf die Liberalisierung in einer der beiden großen christlichen Konfessionen.) Zudem zeigten junge Leute, die aus der Arbeit der Pfarrjugend, aus der Friedensbewegung oder aus der Umweltbewegung kamen, ein großes Interesse am Studium der Theologie. Es kamen also Studierende an die Universität, die sehr motiviert waren und hochgespannte Erwartungen hinsichtlich ihrer beruflichen Stellung in der Kirche hatten. Zusammen mit der zurückgehenden Zahl von Priesteramtskandidaten unter den Studenten veränderte diese „Laienbewegung" das Profil der Studierendenschaft an den theologischen Fakultäten in Deutschland.

Feministische Theologie spielte damals keine große Rolle, obwohl es sie gab und obwohl sie in Tübingen ebenso wie an den anderen theologischen Fakultäten in Deutschland debattiert wurde. In Tübingen gab es zum Beispiel Seminare und ein Kolloquium, das von den Mitarbeiterinnen an Hans Küngs Ökumenischem Institut organisiert wurde (Bernadette Brooten hatte das Institut bereits verlassen, aber ihre Arbeit wurde noch diskutiert; Anne Jensen war lange Zeit Mitarbeiterin). Die Fakultät hatte zugestimmt, dass alljährlich von einer Gastprofessorin eine feministisch-theologische Veranstaltung durchgeführt werden sollte, um die bestehende Lücke im Vorlesungsprogramm und unter den Dozenten zu füllen. Nachdem mein Interesse auf diesem Gebiet geweckt war, ging ich nach Nimwegen, um dort feministische Theologie zu studieren. In Deutschland fanden die

lebhaften akademischen Debatten um die Erneuerung der Theologie, die ich in den Niederlanden kennen lernte, allerdings lange Zeit nur eine geringe Resonanz. In meinem Fachgebiet, der theologischen Ethik, bestand in Deutschland auf jeden Fall ein Diskursdefizit, so sehr auch Theologen wie Dietmar Mieth mit dem Themenbereich der feministischen Ethik und *Gender*-Ethik sympathisierten. In den 1990er Jahren veröffentlichten deutsche Theologinnen wie Regina Ammicht Quinn und Marianne Heimbach-Steins sowie die österreichische Theologin Christa Schnabl Monographien zu feministisch-theologischer Ethik und zu Fragen der Geschlechterforschung. Die zeitliche Verzögerung der Auseinandersetzung mit feministischer Ethik innerhalb der Theologie ist dem allgemeinen Kontext der katholischen Moraltheologie und Sozialethik zuzuschreiben.

In meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit interessiere ich mich für feministische und geschlechtertheoretische Studien, die sich auf Subjektivität, Identität und Narrativität beziehen, aber auch für eine Geschlechter-Ethik in den Wissenschaften, namentlich in der Bioethik.[2] In diesem Gebiet ist das Verhältnis zwischen feministischer Theorie und Geschlechterforschung erst noch zu entfalten, da viele Themen der Bioethik Frauen in ihren besonderen Rollen, in ihren sozialen Stellungen und ihrer Lebensplanung betreffen, andererseits aber *Geschlecht* eine Kategorie ist, die als konstruktiver Faktor in der wissenschaftlichen Forschung einer ausdrücklicher Reflexion bedarf. Theologische Traditionen wie die Naturrechtstradition oder die christliche Anthropologie, die für die Moraltheologie und die Sozialethik relevant sind, werden oft angeführt, ohne dem zeitgenössischen kritischen Denken Aufmerksamkeit zu schenken. Da beide Traditionen dem feministischen Ansatz und den Erkenntnissen der Geschlechterforschung zu widersprechen scheinen, müssen die theologischen Traditionen im Licht dieser Theorien diskutiert und ihrer Kritik ausgesetzt werden. Überdies kann - und muss - die

Die Autorinnen

Hille Haker ist Professorin für Moraltheologie/Sozialethik an der Goethe-Universität, Frankfurt, und derzeit Mitglied der Europäischen Beratergruppe für Ethik in den Wissenschaften und Neuen Technologien der Europäischen Kommission (EGE). Zu ihren Veröffentlichungen gehören: Ethik der genetischen Frühdiagnostik (Paderborn 2002); Ethik – Geschlecht – Wissenschaften (als Mitherausgeberin, Paderborn 2006). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft über „Cyber Space – Cyber Ethics – Cyber Theology" (1/2005) mit heraus. Anschrift: Fachbereich Katholische Theologie, Lehrstuhl Ethik, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt. E-Mail: h.haker@em.uni-frankfurt.de.

Susan Ross ist Professorin für Theologie an der Loyola University, Chicago. Zu ihren Veröffentlichungen über Frauen, Geschlecht, Körper und Sakramentalität gehört: Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology (New York 1998). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus" in Heft 1/2006. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@wpo.it.luc.edu.

Marie-Theres Wacker ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Deutschland. Zahlreiche Veröffentlichungen zur feministischen Bibelauslegung, zum jüdisch-christlichen Gespräch und zur Diskussion um den Monotheismus Israels. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Nahrung inmitten von Gewalt" in Heft 2/2005. Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Theologische Frauenforschung, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster. E-Mail: femtheo@uni-muenster.de.

Gerechtigkeit als Prinzip christlicher Soziallehre mit Blick auf die globale Geschlechter-Gerechtigkeit entfaltet werden. Christliche feministische Ethik könnte sogar eine führende Rolle in der Kritik an derzeitigen weltweiten wirtschaftlichen Entwicklungen spielen und Druck im Hinblick auf die Verwirklichung der politischen Ziele ausüben, welche mit besonderer Betonung Fragen der Gesundheit von Frauen thematisieren - wie dies etwa in den Millenniumszielen der Vereinten Nationen festgelegt ist.[3]

Die institutionelle Seite der feministischen theologischen Ethik ist bis heute nicht besonders ermutigend: Als akademische wissenschaftliche Arbeit, die regelmäßig unterrichtet wird und in der noch mehr Forschung gefordert ist, konnte feministische Ethik nicht etabliert werden. Der in Deutschland bekanntesten feministisch-theologischen Ethikerin, Regina Ammicht Quinn, wurde das *nihil obstat* zur Berufung an eine theologische Fakultät verweigert. Der feministische Diskurs wird mehr oder weniger ignoriert und fehlt in der Moraltheologie fast völlig; in der Sozialethik sieht die Situation nicht viel besser aus. Es gibt keine Initiativen zur Errichtung eines Master- oder Aufbaustudiums, ganz zu schweigen von einem Zentrum für Feministische Theologische Ethik. Und so gibt es innerhalb der katholischen Theologie nicht viele Studierende, die die Möglichkeit haben, in feministischer Ethik und Geschlechterforschung unterrichtet zu werden, während in anderen universitären Disziplinen der feministische Ansatz bzw. die Geschlechterforschung zumindest Bestandteil von Forschung und Lehre geworden ist.

Trotz dieser institutionellen Unzulänglichkeiten und Lücken in der Forschungsarbeit ist das Interesse unverkennbar, das junge Theologiestudierende in meinem Fachgebiet der Ethik an der feministischen Theologie bzw. Geschlechterforschung haben. Sie fragen nach ihrer Rolle innerhalb der Kirche, setzen sich mit der geschlechterdifferenten Entwicklungspsychologie im Gefolge Carol Gilligans auseinander, studieren philosophische feministische Ethik, politische Theorien zur Geschlechtergerechtigkeit oder -forschung in den Wissenschaften.

Das Auseinanderklaffen von kirchlichen Verlautbarungen und akademischer Arbeit ist auffällig: Auf der einen Seite steht eine Naturrechtslehre, die eine Anthropologie wieder auflegt, welche viele feministische Theologinnen nicht anerkennen können, das Verständnis von Geschlechtlichkeit und Homosexualität, von reproduktiven Rechten, von Ehe und Familie - all dies Beispiele für die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die dringend begonnen werden muss. Auf der anderen Seite besteht aber Reflexionsbedarf in Bezug auf das Fehlen relevanter Themen, wie der strukturellen Ungerechtigkeit gegenüber Frauen in privaten, sozioökonomischen und politischen Kontexten und, um das Thema eines neueren CONCILIUM-Heftes (2004/4) aufzugreifen, dem *Strukturellen Verrat* durch den sexuellen Missbrauch von Kindern in der Kirche. All dies sind Themen, die diskutiert, in gründlichen Studien reflektiert und zum Teil aus einem ethischen Blickwinkel kritisch behandelt werden müssen. Nicht zuletzt aber warten Theologinnen und Theologen darauf, dass sich die Theologische Ethik ändert.

Der Paradigmenwechsel in den Debatten der Frauenbewegung, vor allem die Auseinandersetzungen zwischen Feminismus und Geschlechterforschung einerseits sowie zwischen verschiedenen kontextuellen feministischen Theologien andererseits, die auch für die Weiterentwicklung einer feministischen theologischen Ethik von entscheidender Bedeutung sind, hat die katholischen theologischen Fakultäten noch kaum erreicht. Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*[4] von 2004 verwirft sogar eine offene Diskussion der gegenwärtigen Geschlechterforschung und zeigt wenig Respekt für die feministische wissenschaftliche Arbeit in der Theologie. Weder die feministische Theorie noch die Geschlechterforschung stehen jedoch *per se* im Widerspruch zu religiösem Denken oder zur Theologie. Zusammen mit dem Engagement für die Glaubensüberzeugungen und für unsere soziale und politische Verantwortung, die Welt zu einem Ort zu machen, an dem wir besser leben können, könnten Vertrauen und Neugier den Weg für neue wissenschaftliche Bemühungen auf einem Gebiet bahnen, das in der deutschen katholischen Tradition allzu lange vernachlässigt worden ist.

Angesichts der jüngsten Entwicklungen bei Berufungen im Hochschulbereich in Deutschland, aber auch angesichts der Rolle von Laien in der katholischen Kirche stellt sich die Frage: Befinden wir uns heute auf dem Weg zurück zum Status quo der frühen 1980er Jahre? Soweit es um das akademische Establishment geht, vermute ich, dass die Antwort „Ja" lauten muss. Während es vor 25 Jahren Ermutigung gab und ein Klima, in dem Bereitschaft bestand, etwas so Fremdem wie der feministischen Theologie einen Platz im akademischen Curriculum zu geben, empfinde ich das heute nicht so. Professorinnen lehren in Deutschland oft genug als jeweils einzige Frau in ihrem Fachbereich, so dass sie sich automatisch in der Position einer radikalen Minderheit befinden. Die Kluft zwischen akademischer Bildung, Kirchenpolitik und staatlicher Gleichgültigkeit hat sich vergrößert. Frauen werden weiterhin in öffentlichen Schulen, in den traditionellen Berufen der Pflege, der Sozialfürsorge und der Beratung zu finden sein, und hoffentlich werden sie in Pfarrgemeinden ihre Stellen als hauptberufliche Mitarbeiterinnen behalten. Hochqualifizierte Frauen werden jedoch immer weniger auf ordentlichen Lehrstühlen an Hochschulen anzutreffen sein oder als Direktorinnen an Katholischen Akademien, die für die deutsche soziale Kultur der Zivilgesellschaft eine große Rolle spielen. Dasselbe gilt für die Stellen als Direktorinnen von Instituten der Erwachsenenbildung.

Theologinnen sind genauso wie ihre Kolleginnen in anderen Fachbereichen der deutschen Universitäten umso mehr in der Minderheit, je höher der akademische Rang ist (da sie nur 4-7 Prozent der ordentlichen Lehrstühle innehaben). Sie sind jedoch heute mehr denn je von der universitären Förderung abhängig, die die Ernennung von Professorinnen oder zumindest von Dozentinnen mit unbefristeten Verträgen ermöglicht. Während ein solcher Druck in anderen Fachbereichen der Universität immer wieder einmal als legitimes politisches Instrument eingesetzt wird, kommt die Frauenförderung in der katholischen Theologie aufgrund

der Staatskirchenverträge zumeist nicht zum Tragen. Überdies werden angesichts der geringen Zukunftsaussichten der deutschen theologischen Fakultäten im Allgemeinen nicht viele Laientheologen und Laientheologinnen in den kommenden Jahren zu Daueranstellungen finden.

II. Die Vereinigten Staaten von Amerika

Systematische Theologie und Ethik: Ein persönlicher Erfahrungsbericht (Susan A. Ross)

Ich habe mein theologisches Studium an einer Graduiertenschule begonnen, nachdem ich drei Jahre lang in einem Wirtschaftsunternehmen gearbeitet hatte. Natürlich hatte ich den Feminismus zu jener Zeit schon wahrgenommen, und ich war stolz, die Assistentin der ersten Vizepräsidentin in der Investmentgesellschaft, für die ich arbeitete, zu sein. Aber auf Feminismus in der Theologie hatte ich bisher nicht besonders geachtet. Als ich im Herbst 1975 meine Studien an der Divinity School der Universität Chicago begann, hatte ich kaum etwas über die erste *Women's Ordination Conference* in Detroit erfahren, obwohl eine meiner Lehrerinnen, Anne Carr, daran teilgenommen hatte. Ich hatte mich durch das Zweite Vatikanische Konzil ermutigt gefühlt, Theologie zu studieren, und wenn ich mich selbst auch als Feministin betrachtete, plante ich doch nicht, feministische Theologie zu studieren, größtenteils deswegen, weil es dieses Gebiet damals kaum gab; seine Erschließung hatte ja gerade erst begonnen. An der Universität Chicago gab es keine Veranstaltungen in feministischer Theologie.

Im Winter 1977 veröffentlichte der Vatikan seine Erklärung gegen die Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum. Eine Gruppe von Studierenden organisierte eine Diskussion über das Dokument, und ich erinnere mich, dass ich damals das Argument, dass Frauen nicht ordiniert werden könnten, weil wir keine „natürliche Ähnlichkeit mit Christus" in uns trügen, als lächerlich empfand. In jenem Jahr organisierten einige Frauen im theologischen Studiengang eine Frauengruppe, um gemeinsam zu lesen, zu diskutieren und zusammen zu sein, und in dieser Gruppe kam ich zum ersten Mal mit feministischen Schriften von Theologinnen in Berührung. Mit Hilfe des Feminismus begannen wir, ein neues Bewusstsein für Theologie zu entwickeln. Wir luden Wissenschaftlerinnen wie Rosemary Radford Ruether und Phyllis Trible ein, zu den Studierenden der Divinity School zu sprechen. Eine meiner Freundinnen lieh mir ihr Exemplar von Mary Dalys *Gyn/Ecology* aus. Nachdem ich dieses Buch gelesen hatte, hatte sich mein Denken für immer verändert.

Für mich und vermutlich auch für viele andere Angehörige meiner Generation galt, dass wir feministische Theologie nicht im Hörsaal, sondern durch eigene Lektüre lernten, nachdem wir zunächst das gelesen hatten, was für die Arbeit in unseren Veranstaltungen gefordert wurde; und später lernten wir, indem wir uns auf unsere eigene Lehrtätigkeit vorbereiteten. Ich schloss meine Dissertation über die Beziehung zwischen Offenbarungstheologien und Ästhetik ab, und erst

als ich mein letztes Kapitel fertig stellte, wurde mir bewusst, dass es in meiner Arbeit Implikationen für feministische Theologie gab: für ein Verständnis von Offenbarung und Wahrheit, das nicht gebunden war an ein lineares Denken oder an Korrespondenz-Modelle von Wahrheit.

Als ich 1980 meine erste Lehrtätigkeit begann, beauftragte mich mein neuer Fachbereichsleiter, zwei Abteilungen eines verpflichtenden Einführungskurses zu übernehmen, und er sagte, in meinem dritten Kurs könne ich „irgendetwas, was ich gern wolle", machen. Ich beschloss, eine Lehrveranstaltung über „Frauen und Religion" anzubieten, und dann musste ich ihn davon überzeugen, dass dies noch „systematische Theologie" sei. Meine Studierenden im Grundstudium glaubten, sie bekämen eine Veranstaltung über weibliche Heilige und die Gottesmutter! Während wir weitermachten, Lektürelisten austauschten und Lernstrategien entwickelten, haben wir Schritt für Schritt dieses Themenfeld erfunden. Seitdem habe ich in den letzten 26 Jahren an drei katholischen Universitäten Veranstaltungen zu den Themen „Frauen und Religion", „*Gender* und Wertvorstellungen" sowie „Feministische Theologie" angeboten. Studierende in den unteren Semestern wissen jetzt viel klarer, um was es in diesen Veranstaltungen geht, und ihre Erwartungen sind viel differenzierter als die meiner ersten Studierenden. Auf der Ebene des Hauptstudiums gibt es bei manchen Studierenden Interesse an feministischer Theologie, aber auf vielerlei Weise bleibt die feministische Theologie ein Randphänomen. Die Dominikanerin Jamie Phelps, eine afroamerikanische Theologin, beschreibt das vorherrschende Bild von feministischen, womanistischen und anderen Befreiungstheologien als „Adjektivtheologien", die nicht als „wirkliche" Theologie betrachtet werden, sondern als eine „Sonderform" von Theologie, die von einer kleinen Minderheit betrieben wird und sich auch nur an eine kleine Minderheit wendet.

Es gibt eine „community", eine Gemeinschaft von Wissenschaftlerinnen in professionellen Organisationen und unter meinen Kolleginnen in anderen Fachbereichen an den Universitäten, an denen ich gelehrt habe. Begonnen habe ich zunächst damit, dass ich 1982 an den Tagungen der *Catholic Theological Society of America* (CTSA) teilgenommen und dort andere Frauen mit ähnlichen Interessen gefunden habe. Wir haben in den regelmäßigen Seminaren der Gesellschaft zusammengearbeitet, und schließlich haben wir dazu beigetragen, das *Women's Seminar in Constructive Theology* der CTSA einzurichten. Elizabeth Johnson legte 1990 bei einem Frauenseminar einen Entwurf ihrer Arbeit vor, der schließlich zu dem Text *She Who Is* wurde; und das Seminar trifft sich immer noch während der Jahrestagungen der CTSA. Bei den kombinierten Treffen der *American Academy of Religion* (AAR) und der *Society of Biblical Literature* (SBL) gibt es eine große Zahl von Wissenschaftlerinnen, die auf jedem nur denkbaren Gebiet religionswissenschaftlicher und biblischer Studien eine Rolle spielen, und ihre Arbeitsgruppen zum Status der Frauen haben anderen Wissenschaftlerinnen in allen Stadien ihrer beruflichen Laufbahn hilfreiche Beratung und Literaturhinweise geboten. Die *Society of Christian Ethics* (SCE) hat einen aktiven Arbeitsausschuss, der die Gesellschaft in den letzten Jahren nachdrücklich auf solche Themen wie sexuelle

Belästigung und Ethik der Familie hingewiesen hat. Viele von uns sind aktiv an den Programmen für *Women's and Gender Studies* an unseren Universitäten beteiligt.

Der gegenwärtige Status der feministischen Theologie in den Vereinigten Staaten von Amerika (Susan A. Ross)

In den letzten Jahren wurde ich von manchen Verlegern gefragt, ob die feministische Theologie womöglich „tot" oder nicht mehr relevant sei, nachdem doch ihr Anliegen eingelöst worden sei. Theologen und Verlage könnten doch nun zum nächsten Thema übergehen, das „in" ist. Nun stimmt es zwar, dass die anfängliche Energie und die Aufregung, die feministische Theologie anfangs verursacht hat, abgenommen haben. Die feministische Theologie ist zudem kein einheitliches Feld, und in den USA haben die (von Afroamerikanerinnen vertretene) womanistische Theologie und die (von hispanischen Frauen in den USA vertretene) Mujerista-Theologie der feministischen Theologie ihre mangelnde Einsicht in die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen von Frauen vorgeworfen. Aber feministische Theologinnen lehren und schreiben weiterhin.

Die Situation in den USA besteht aus einem Sammelsurium von Fakten. Wir haben nicht die Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat, durch die Frauen in europäischen Ländern an Anstellungen in der Universität gehindert werden. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether und Elizabeth Johnson - alle römisch-katholisch - hatten oder haben Stiftungsprofessuren an (z.T. katholischen) Institutionen. Und die Zahl von Frauen in Positionen innerhalb von Fakultäten für Theologie oder Religionswissenschaften nimmt immer noch zu. Protestantische Theologinnen haben vollgültige Professuren an Universitäten und Seminaren. Es gibt Ausbildungsgänge in Frauen- oder *Gender*-Studien an den meisten Colleges (für Undergraduate-Studierende) und Universitäten. Feministische Frauen sind zu Präsidentinnen der AAR, der SBL, der CTSA, der *College Theology Society* und der SCE gewählt worden, und immer mehr von uns werden mit Leitungsfunktionen betraut. Auf der Ebene des Graduierten-Studiums (zur Erlangung des Master- oder Doktortitels) gibt es jedoch mehr und mehr konservative junge Männer, die die entsprechenden Titel erwerben wollen. Manchen graduierten Studenten sind feministische Themen unbekannt oder sie halten sie für überholt, weil sie neokonservative Positionen spannender finden. Listen mit Pflichtlektüre-Titeln für das Doktoratsexamen enthalten nur einige wenige als Alibi dienende Namen von feministischen Autorinnen, und Studierende hören wahrscheinlich nur in den Hörsälen und Seminarräumen feministischer Fakultätsmitglieder etwas über feministische Theologie und Ethik. Graduierte junge Studentinnen fragen sich, wie sie Familie und Berufslaufbahn miteinander vereinbaren können, wenn sie nur wenig oder keinerlei Unterstützung von den Universitäten oder von der Regierung bekommen.

Protestantinnen in den „Mainstream-Denominationen" steht die Ordination offen; in der Episkopalkirche, in den lutherischen und methodistischen Kirchen gibt es Bischöfinnen, und in den anderen Denominationen finden sich ebenfalls kirchen-

leitende Stellungen für Frauen. Frauen zählen jetzt mehr als ein Drittel derjenigen Studierenden, die sich in Seminaren auf die Ordination vorbereiten. Frauen haben aber immer noch Schwierigkeiten, leitende Stellungen in der Seelsorge zu erhalten, und sie haben Schwierigkeiten, aus Stellen in kirchlichen oder von Vereinigungen getragenen Bildungseinrichtungen in die Seelsorge überzuwechseln. Die Ordination hat die Probleme des Sexismus nicht gelöst. Römisch-katholische Frauen, die als Gemeindeleiterinnen in Pfarrgemeinden gearbeitet haben, machen jetzt die Erfahrung, dass neue Bischöfe nicht willens sind, sie in Leitungspositionen einzusetzen.

Feministische Theologie hat im Hochschulwesen einen Platz gefunden, aber die eigentliche Frage in den USA lautet, ob dieser Platz dazu geeignet ist, die weiter reichende Sphäre der akademischen Theologie und der Kirche zu beeinflussen. Viele Frauen sind theologisch ausgebildet worden und stellen nun 80 Prozent der bezahlten hauptamtlichen Angestellten der katholischen Kirche in den USA. Mehr Grund zur Hoffnung für Frauen als in dem der Amtskirche unterstellten Lehrbetrieb finde ich in den Pfarrgemeinden und in den akademischen Institutionen, weil Frauen hier Orte gefunden haben, an denen ihre Stimmen gehört werden.

[1] Vgl. Bundesamt für Statistik, unter: www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (zuletzt im April 2006 abgerufen), die Zahlen sind von 2003, die Website wurde im Februar 2006 aktualisiert.

[2] Vgl. Tübinger Quartalschrift und Ursula Konnertz/Hille Haker/Dietmar Mieth, *Ethik - Geschlecht - Wissenschaft*, Paderborn 2006, vor allem Mieths Artikel in diesem Buch.

[3] Vgl. Human Development Report 2005, unter: www.hdr.undp.org/reports/global/2005/ (abgerufen am 22. März 2006).

[4] *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 166), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Frauenaufbrüche in muslimischen Gemeinschaften

Fokus: Deutschland

Hamideh Mohagheghi

Die Frauenthematik im Islam ist ein Thema, das nach wie vor Aktualität und Brisanz besitzt. Die Meinung, dass die muslimischen Frauen durch die Rückschrittlichkeit des Islam und seine strengen Gesetze abgeschottet, unterdrückt und eingesperrt werden, ist in der westlichen Welt weit verbreitet. Fehlende authentische Informationen, einseitige Berichterstattungen und Erfahrungsberichte vom menschenunwürdigen Leben mancher muslimischer Frauen bestärken diese Meinung. Diese Wahrnehmung erschwert die Gespräche mit denjenigen muslimischen Frauen, die sich selbst keineswegs in der Rolle sehen, in der sie gesehen werden. Es ist wichtig, sich mit aller Kraft und Ernsthaftigkeit für die Besserung der Situation derjenigen Frauen einzusetzen, die unter Ungerechtigkeiten und männlicher Dominanz zu leiden haben. Ein vorurteilsfreier und sachdienlicher Blick in das Leben der Muslime und das Verstehen ihrer Lebensweise ist erforderlich, um gemeinsam praktische und nachhaltige Schritte unternehmen zu können.

Es gibt keine stereotyp muslimische Frau, auch wenn versucht wird, sie anhand einiger Merkmale so darzustellen. Der Islam vermittelt ein Idealbild, wie die Menschen (Männer und Frauen) ihr Leben gestalten sollten; die gesellschaftlichen und gelebten Realitäten stimmen nicht immer mit dem vermittelten Idealbild überein. Der gelebte Islam ist das, was die Menschen aus der islamischen Lehre machen, und dies ist abhängig von den regionalen Kulturen, Traditionen, politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeiten.

Die „islamischen Werte" im Sinne der Lehre sind schwer zu erfassen, sie sind in verschiedenen Ländern unterschiedlich und selbst innerhalb eines Landes sehr heterogen. Um die Einstellung und Lebensweise einer muslimischen Frau zu verstehen, ist das Wissen über ihren traditionellen Kontext und ihr dazugehöriges Islamverständnis unentbehrlich. Die muslimischen Frauen sind Individuen mit vielfältigen Lebensformen, die von verschiedenen Elementen beeinflusst sind. Die Verallgemeinerung der einzelnen Lebensweise und die Schlussfolgerung, dass der Islam an sich eine frauenfeindliche Religion ist, führt von vornherein zu einer vorurteilsbelasteten Meinung, die die sachlichen Diskussionen erschwert.

Schätzungsweise leben ca. 1,5 Millionen muslimische Frauen in Deutschland, mehrheitlich türkischer Abstammung. Die Aktivitäten der Frauen sind von ihrem Bildungsstand und ihren realen Möglichkeiten abhängig. Mittlerweile gibt es regionale und einige überregionale Frauenorganisationen, die unterschiedlich

orientiert sind. Während Frauenbildungsstätten wie das ZIF (Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung) und das IPD (Institut für internationale Pädagogik und Didaktik) sich mit der Ausbildung der muslimischen Frauen befassen, beschäftigen sich die regionalen informellen Organisationen mit der islamischen Lehre als Wegweiser für das tägliche Leben. In ihren Zusammenkünften lernen die Frauen die islamische Lebensweise und praktische Anwendung der islamischen Lehre. Huda hat eine Beratungsfunktion und gibt eine Zeitschrift heraus, die theologische und gesellschaftliche Themen behandelt. In einigen Organisationen sind Ansätze zu einer Lesart des Qur'an in seinem historischen Kontext und eine kritische Auseinandersetzung mit den vermittelten Traditionen zu beobachten.

Das Leben der muslimischen Frauen in Deutschland steht unter traditionellen, islamischen und westlichen Einflüssen. Die traditionellen und islamischen Einflüsse werden durch Erziehung und im Allgemeinen getreu dem Islamverständnis der Eltern vermittelt. Die westlichen Einflüsse und ihre Dominanz werden durch die täglichen Berührungen mit der Gesellschaft erfahren. In den Bereichen, in denen es unterschiedliche Wertvorstellungen gibt, können sie zu Konfrontation führen. Die in der westlichen Welt lebenden Frauen stehen teilweise unter gegensätzlichen Einflüssen und sind herausgefordert, die eigene Position zu finden, ohne ihrem Glauben und ihrer Tradition untreu zu werden. Die gemeinsamen menschlichen Werte müssen in einer pluralistischen Gesellschaft als Basis des Zusammenlebens dienen, die konträren Werte müssen von allen Beteiligten wahrgenommen, durch Gespräche erläutert und verstanden werden. Allein das „Anderssein" darf nicht deren Entfernung aus der Gesellschaft legitimieren. Es gibt verschiedene Lebensformen, die in einer globalisierten Welt nahe beieinander leben; es ist eine Herausforderung unserer Zeit zu lernen, mit Menschen unterschiedlicher Traditionen und Religionen in einer Gesellschaft zu leben. Die gegenseitige Akzeptanz und der Respekt müssen erfahrbar werden.

Als Frau in einer islamischen Gemeinschaft

Eine islamische Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft von Muslimen, die durch gemeinsame Riten den Glauben erfahrbar machen. Das institutionalisierte Gemeindeleben, wie es in der christlichen Tradition bekannt ist, gibt es im Islam nicht. Jede Moschee steht allen Muslimen offen, es gibt keine Mitgliedschaft und Gebundenheit an eine einzige Moschee.[1]

Der Islam als eine Ganzheitsreligion kennt zahlreiche ethische Empfehlungen für alle Lebensbereiche. Gegenseitige Achtung, Respekt und diskreter Umgang zwischen Mann und Frau sind bedeutende Grundsätze im Verhaltenskodex zwischen den Geschlechtern. Dieser Kodex, der positiv und förderlich für einen würdevollen Umgang miteinander ist, kann in einem falsch verstandenen und übertriebenen Maß zur Ausschließung der Frau aus dem öffentlichen Raum führen. Um diese Handlungsweise zu legitimieren, werden belanglose Argumente herangezogen,

die nicht zur islamischen Lehre gehören, sondern Produkte menschlicher Fantasien sind. Zum Beispiel ist als Antwort auf die Frage, warum die Gebetsräume der Männer und Frauen getrennt sind oder warum beim gemeinsamen Gebet in einem Raum die Frauen die hinteren Reihen belegen, permanent von muslimischer Seite zu hören: „... damit die Männer nicht durch die Frauen vom Gebet abgelenkt werden." Die getrennten Räume werden hier als eine vom Islam vorgeschriebene Form der Zusammenkunft der Männer und Frauen zementiert. Während im Qur'an wenig über einen detaillierten Verhaltenskodex zu finden ist, gibt es darüber in der Tradition, z.B. in den Überlieferungen, den sogenannten *Hadithen*, bizarre und unzählige Aussagen. Sie schreiben in Einzelheiten die Verhaltenweisen der Menschen, insbesondere der Frauen in der Öffentlichkeit vor. Es gibt zahlreiche Überlieferungen, die buchstäblich versuchen, den Ausschluss der Frau aus der Gesellschaft mit den „religiösen Vorschriften" zu begründen. In diesen Überlieferungen wird aber die Tradition der frühislamischen Zeit ignoriert, in der es regen Austausch und ergiebige Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen gab. Die Kooperation war frei von strengen und drakonischen Zwängen. Aus dieser Zeit sind Frauen bekannt, die die Lehre des Islam als Lehrerinnen, Theologinnen und Rechtsgelehrte weitertrugen. Ihre Vorbilder waren die Frauen des Propheten Muhammad, seine Tochter Fatima und seine Enkelin Zainab; ihr Engagement in den gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten ist signifikant. Aus ihrem Leben als gläubige Persönlichkeiten ist zu entnehmen, dass der Islam keineswegs die Frauen aus dem öffentlichen Leben verbannen will. Der Platz der Frauen war damals nicht in den hintersten Ecken oder in Kellerräumen der Moscheen. Ihnen war es nicht verwehrt, ihre Meinung zu äußern oder ihre Fragen und Kritik öffentlich zu formulieren, sie waren sichtbar anwesend in der Gemeinschaft.

Im Islam ist jeder Mensch, Mann und Frau, selbständig und verantwortlich, sein Leben zu gestalten. Die Partizipation an der Gemeinschaft ist nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht. Dafür muss jeder/jede die Möglichkeit haben, die eigenen Fähigkeiten zu entdecken, sie zu entfalten und dementsprechend zu handeln. Dafür ist ein uneingeschränkter Zugang zu Ressourcen erforderlich, um die eigene Position und Aufgabe zu erschließen und das Leben individuell in Verantwortung vor Gott und der Gemeinschaft zu gestalten. Mit diesem Verständnis des Islam ist es für muslimische Frauen schwierig, mit den gelebten Traditionen einiger Moscheen zurecht zu kommen, wenn diese eine rigorose Geschlechtertrennung vorsehen und diese zu einem „Gesetz, dem nicht widersprochen werden darf" erheben, das Frauen die aktive Teilhabe verwehrt.

Allerdings werden die getrennten Räume und Aktivitäten von den Muslimen zumeist anders wahrgenommen und geschätzt. Für viele muslimische Frauen bedeuten die eigenen Räume einen Schutzraum, in dem sie ungehindert ihre Tätigkeiten mit anderen Frauen gestalten können. Sie sehen darin keinen Nachteil und kein Hindernis für ein aktives Leben. Die herrschenden Gewohnheiten, die aus der Außenperspektive als nachteilig und diskriminierend wahrgenommen werden, haben aus der Innenperspektive viele Vorteile, die die Frauen gerne in

Anspruch nehmen und dabei keine Herabsetzung empfinden. Es ist wichtig, die verschiedenen Perspektiven in der Betrachtung der Situation der muslimischen Frauen zu berücksichtigen. Die Außenperspektive kann für die Aufhebung der einschlägigen Ungleichheiten und Unterdrückungen dienlich sein, es darf aber nicht erwartet werden, dass muslimische Frauen sie vorbehaltlos und buchstäblich übernehmen.

Die westlichen feministischen Bewegungen haben viele Erfolge zu verzeichnen. Ihr Engagement für die Gleichberechtigung der Frau in allen Bereichen ist nicht zu leugnen. Sie verdienen Respekt und Anerkennung und können in einigen Bereichen wegweisend sein. Die Frage ist, ob diese Bewegungen von den muslimischen Frauen in ihrem Aufbruch vorbehaltlos übernommen werden können und ob sie einen erstrebenswerten Erfolg nachweisen, der in allen Gesellschaften als Ziel zu setzen ist. Die Überlegung und Problematik für die Übernahme der westlichen Ideale und Vorbilder werden in folgenden Sätzen treffend ausgedrückt: „Es ist unleugbar, dass im Islam viel Leid über die Frauen gekommen ist, weil einfache qur'anische Vorschriften im Laufe der Jahrhunderte immer enger ausgelegt wurden, und weil Sitten und Anschauungen, die sich absolut nicht aus dem Qur'an ableiten lassen, durch eine zunehmende Erstarrung geradezu kanonischen Charakter angenommen haben. Vieles von dem, was heute als ‚islamisch' dargestellt wird, gehört zu diesen immer starrer werdenden Schichten. Andererseits müssen wir uns hüten, unsere Vorstellungen, die einer liberalen, oft aber auch einer ‚hemmungslosen' Auslegung des Begriffs ‚Freiheit' entstammen, als Ideale für alle Welt anzusehen - und Sitten und Gebräuche, die uns nicht gefallen, als altmodisch abzutun, ja zu verdammen. Die Übertragung gewisser ‚moderner' Ideale in die islamische Welt wird leicht von den Muslimen als ein neuer Versuch von Kolonisation abgelehnt und erzeugt daher scharfen Widerstand."[2]

Es ist eine Realität, dass durch die Globalisierung die wechselseitigen Einflüsse der verschiedenen Kulturen und Religionen auf einander nicht zu vermeiden sind. Die Muslime erkennen mehrheitlich die Notwendigkeit eines Umdenkens und sind bereit, neue „Aufklärungsversuche" zu unternehmen; hierfür gibt es zahlreiche Ansätze, die von den islamisch-philosophischen Prinzipien der frühislamischen Zeit ausgehen. Sie müssen neu gebildet werden und sich entwickeln. Es müssen Wege ergründet werden, die der islamischen Theologie, Geschichte und Realität in der muslimisch geprägten Welt entsprechen. Auf diesem Weg können die guten und schlechten Erfahrungen der anderen eine lehrreiche

Die Autorin

Hamideh Mohagheghi, geb. 1954 in Teheran/Iran, studierte Jura in Teheran und Rechtswissenschaft, Religionswissenschaft und Islamische Theologie in Hannover und Hamburg. Lebt seit 1977 in Deutschland. Gefragte Referentin zu Themen des interreligiösen Dialogs und muslimische Repräsentantin in politischen und kirchlichen Gremien wie dem „Arbeitskreis Christen und Muslime" beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Zweite Vorsitzende von „Huda", einem Netzwerk muslimischer Frauen in Deutschland. Veröffentlichungen zur Islamischen Theologie, zum Islam in Deutschland und zu Fragen des Geschlechterverhältnisses im Islam. Anschrift: Querstr. 18, D-30519 Hannover.

Unterstützung sein, können aber nicht imitiert und unkritisch übernommen werden.

Die Wiederbelebung der Tradition von muslimischen Philosophen wie Averroes (gest. 1189), Avicenna (992-1050) und al-Kindi (ca. 800-870), die nicht glaubten, dass Glaube und rationales Denken einander widersprechen, kann den Weg zur „islamischen Aufklärung" ebnen.[3] Zeitgenössische Denker wie Abdolkarim Soroush und Muhammad Arkoun sind Beispiele für eine neue Bewegung, die immer mehr an Bedeutung gewinnt.[4]

Gleiche Begriffe, verschiedene Verständnismöglichkeiten

Die Differenzierung zwischen Tradition und ursprünglicher Lehre des Islam gewinnt immer mehr an Bedeutung; sie ist mit Unsicherheiten und Ängsten vor der Relativierung des Glaubens verbunden. Diese Entwicklung ist insbesondere im Zusammenhang mit den Frauenfragen evident. Die Interpretation des Qur'an und der Tradition des Propheten Muhammad ist von Männern dominiert, die einer patriarchalischen Auslegung folgen und versuchen, Diskriminierungen gegen Frauen mit Qur'an und Überlieferung *(Hadith)* zu rechtfertigen. Diese Denkweise wird durch die Erziehung den Frauen vermittelt, so dass sie große Probleme damit haben, ihre Rechte wahrzunehmen und einzuklagen, die ihnen der Islam gewährt. Es ist äußerst wichtig, die Frauen über diese Rechte aufzuklären und sie zu stärken, sich gegen die Diskriminierungen mit religiösen Argumenten zu wehren. Im Laufe der Geschichte hat es immer wieder Frauen und Männer gegeben, die sich dafür eingesetzt haben. Aufklärung und emanzipatorische Bewegung haben in diesem Sinn im Islam eine lange Tradition, ihnen wurde aber immer wieder widersprochen, sie wurden verdreht und verleugnet. Die positiven Komponenten im Islam in diesem Zusammenhang müssen stets neu entdeckt, im zeitlichen und räumlichen Kontext betrachtet, ausgearbeitet und durchgesetzt werden. Dies bedeutet unter anderem: Bewährtes gewähren lassen und dem Neuen, wenn es gut und sinnvoll ist, Raum geben.

In der christlichen Tradition spricht man von feministischer Theologie, die sich unter anderem für eine feministische Lesart der Heiligen Bücher und den Zugang von Frauen zu den kirchlichen Ämtern einsetzt. Da es im Islam keine religiösen Institutionen und administrativen Ämter gibt, ist die Besetzung dieser Ämter kein Diskussionsthema. Eine Moschee ist traditionell ein Raum, in dem die Gebete verrichtet werden und die Zusammenkünfte für das Lehren und Lernen der Religion stattfinden. Als Theologin zu lehren, ist eine Selbstverständlichkeit und hat eine lange Tradition. Es gibt namhafte Theologinnen, bei denen sowohl Männer als auch Frauen gelernt haben. Khadija, Um Salama und Aïscha, die Frauen des Propheten Muhammad, seine Tochter Fatima und seine Enkelin Zainab sind die aktiven muslimischen Frauen des 7. und 8. Jahrhunderts, die als Lehrerinnen gelehrt und die Tradition des Propheten Muhammad durch

Überlieferungen weitergetragen haben. Rabi'a von Basra gilt als Gründerin der islamischen Mystik; zahlreiche muslimische Mystiker waren ihre Schüler; deren mystische Lehre beeinflusste spätere Werke der muslimischen Mystiker.[5] Unter den zeitgenössischen muslimischen Theologinnen ist unter anderem Banu Amin (1895-1983, Iran) zu nennen, die den hohen Gelehrtenrang *hudjat al islam* und die Befugnis zum *ijtihad,* die selbständige Rechts- und Urteilsfindung, erreichte. Sie hinterließ eine 15-bändige Qur'an-Interpretation und lehrte einige namhafte iranische Gelehrte.[6]

Die Frage, ob eine Frau ein Imam (Vorbeter/Vorbeterin) sein kann, spielte bis vor einiger Zeit keine entscheidende Rolle für die Muslime. Imam ist jemand, der das Gemeinschaftsgebet leitet. Das Gemeinschaftsgebet für Frauen kann von einer Vorbeterin geleitet werden, das Gebet für Männer und für Männer und Frauen wird traditionsgemäß nur von einem Imam (männlicher Vorbeter) geleitet. Bis vor einem Jahr, als Amina Wadud als Vorbeterin in New York das Freitagsgebet für Männer und Frauen verrichtete, gab es keine einschlägigen Bemühungen seitens der Frauen, die gewohnte Tradition zu ändern. Nachdem Amina Wadud, eine Islamwissenschaftlerin aus Virginia, am Freitag, den 18. März 2005 das Freitagsgebet für Männer und Frauen leitete, löste diese Aktion weltweite Diskussionen unter den Muslimen aus, ob eine Frau die Freitagspredigt halten kann. Während die Traditionalisten weiterhin die Meinung vertraten, dass dies nicht möglich sei, waren auch andere Stimmen zu hören, die das „Frausein nicht als ein Hindernis sahen, ein Gemeinschaftsgebet zu leiten."[7] Diese Aktion löste aber keine weiteren Bewegungen aus, weil sie von muslimischen Frauen nicht als ausschlaggebendes Diskussionsthema gesehen wird.

Eine „feministische" Theologie im Verständnis der Muslime ist eine frauenbezogene Auslegung des Qur'an, die sich auf den qur'anischen Text konzentriert und ihn in seinem historischen Kontext liest. Das bedeutet, dass die frauenspezifischen Verse unter Beachtung der damaligen Verhältnisse sowie der Stellung der Frau im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel zu lesen und zu verstehen sind. Eine wörtliche Übertragung dieser Verse auf unsere Zeit sollte konsequent überdacht werden. Diese Lesart soll nicht zur Relativierung des Glaubens führen, sondern eine bewusste und zeitgemäße Glaubenspraxis ermöglichen, die durchaus mit dem Qur'an und den Grundprinzipien der islamischen Lehre zu legitimieren ist. Es ist eine berechtigte Frage, ob diese Lesart den Qur'an als buchstäblich offenbartes Wort Gottes in Frage stellt.

Das Thema ist offensichtlich sehr sensibel und bringt kritische Äußerungen seitens der Gelehrten und Traditionalisten mit sich. An diesem Wandlungsprozess nehmen die Frauen immer mehr teil und nutzen für dessen Weiterentwicklung die positiven Maximen in den islamischen Quellen. Diese Aktivitäten sind nicht institutionalisiert und werden von einzelnen engagierten Frauen intensiviert. Unter den Frauen in Deutschland ist vor allem Halima Krausen zu nennen, die als Theologin wertvolle Publikationen und Qur'an-Interpretationen zum Thema veröffentlicht hat.[8] Die Auseinandersetzung und Anerkennung der oben genannten Lesart in den muslimischen Gemeinschaften ist abhängig von der Bereit-

schaft der jeweiligen Gemeinschaft, sich auf die neuen Ansätze einzulassen und diese aufzunehmen. Es liegt auch an den Frauen selbst, mit wieviel Ausdauer und Selbstbewusstsein sie ihre Arbeit vorantreiben.

Die Frauenforschung und *Gender*-Theorie sind durchaus ein Thema unter den muslimischen Frauen. Die Entwicklung der Situation der Frauen in der westlichen Welt, die als Folge der Frauenbewegungen der letzten Jahrzehnte wahrgenommen wird, wird aber kritisch beobachtet. Die Probleme des Westens, wie hohe Scheidungsraten, Zerstörung der Ehe und des Familienlebens, Sucht, Gewalt, uneingeschränktes Ausleben der Sexualität, Zunahme der Zahl alleinstehender und unversorgter Frauen werden als negative Folgen der modernen Theorien und Anschauungen erfasst. Diese stehen im Verdacht, neue Probleme geschaffen zu haben, anstatt die Situation der Frauen zu verbessern; die Frauen haben auch in der westlichen Welt immer noch mit Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu kämpfen. Diese Wahrnehmungen und Beobachtungen bestätigen die Meinung, dass die Befreiung der Frauen in den islamischen Quellen zu finden ist, die frei von patriarchalischen Fiktionen sind.

Der Islam spielt eine so wichtige Rolle im täglichen Leben, dass man ihn nicht ignorieren kann, sondern sein positives Potential verstärken muss. Dieser Ansatz steht nicht in Konkurrenz zu allen westlichen Werten und Errungenschaften und ist auch keine Absage an sie; vielmehr ist es eine Aufforderung zu einem gleichberechtigten Existenzrecht für eine Religion, die längst zu einem bedeutenden Bestandteil der westlichen Welt geworden ist. Vor den Muslimen liegt ein langer und steiniger Weg, den Frauen die Rechte zu gewähren, die ihnen der Islam einräumt. Sie sind mit den Menschenrechten kompatibel; es ist eine „Aufklärung" im umfassenden Sinn notwendig, diese Vereinbarkeit bewusst zu machen. Die Verbesserung der Situation der Frauen im 7. Jahrhundert war das Ziel derjenigen qur'anischen Aussagen, die explizit die Frauenfragen behandeln. Dieses Ziel muss stets im Vordergrund stehen, damit die notwendigen Anweisungen für die Durchsetzung dieses Zieles aus der islamischen Lehre erarbeitet werden können.

Schlussbetrachtung

Im Islam ist die persönliche Verantwortlichkeit und Entscheidung das Fundament für eine individuelle Gestaltung des Lebens. Das eigene Gewissen und der Einsatz von Vernunft spielen eine wichtige Rolle; diese fordern die Menschen auf, die reale Situation, in der sie leben, zu erkennen und zu versuchen, rational realisierbare Möglichkeiten zu finden, um das Leben als praktizierende Gläubige gestalten zu können. Dies ist ein schwieriges Unterfangen in einer Welt, in der die Religiosität keine große Bedeutung hat und eher als Hindernis für Fortschritt und Entwicklung gesehen wird. Für mich ist die entscheidende Herausforderung für die Gestaltung des täglichen Lebens, eine Unterscheidung zwischen normativen islamischen Anweisungen und kultur- und zeitbedingten Anordnungen machen zu können. Insbesondere in den Frauenfragen ist diese Differenzierung von

enormer Bedeutung. Die Überzeugung, dass der Islam den Frauen die Freiheit gewährt, in allen Lebensbereichen aktiv mitzuwirken, ist nicht ausreichend. Die kulturbedingten Einschränkungen und die gebotenen Anordnungen in manchen muslimischen Gesellschaften beschränken die Frauen de facto in ihren Handlungsfreiheiten. Eine öffentliche Diskussion über die Missstände und gleichzeitig die Erörterung der positiven Faktoren in der muslimischen Lebensweise können zur kooperativen Gestaltung der Gesellschaft führen. Die derzeitig verbreitete Wahrnehmung des Islam als „Ursache aller Übel" erschwert die notwendigen Schritte für ein vertrauensvolles Zusammenleben in den westlichen Gesellschaften und blockiert die Wertschätzung der anerkennenswerten Elemente des Islam, von denen diese Gesellschaften profitieren können. Die überwiegende Mehrzahl der muslimischen Frauen in Deutschland ist aktiv und hat den Wunsch, mit ihrer gesamten Lebensweise ernst genommen zu werden. Sie setzen sich für die Erweiterung ihres Handlungsspielraumes insbesondere in den religiösen Einrichtungen ein und haben einige Erfolge zu verzeichnen, die nicht als gering eingeschätzt werden sollten.

Die islamische Identität steht keineswegs im Gegensatz zur Zugehörigkeit zu einer säkularen Gesellschaft; diese Tatsache sollte von allen Beteiligten wahrgenommen und anerkannt werden. Das gegenseitige Vertrauen und die Hochachtung vor den unterschiedlichen Lebensformen in unserer Gesellschaft ist die Grundlage für ein Leben in Frieden miteinander.

[1] Die in Deutschland eingetragenen „Moscheevereine" mit angemeldeten Mitgliedern sind spezifisch gemäß dem Vereinsrecht in Deutschland entstanden und für Muslime eine ungewöhnliche Konstellation.

[2] Schimmel 1995, 185.

[3] Rudolph 2004.

[4] Lerch 2002.

[5] Vgl. etwa Smith 1997; Schimmel 1995.

[6] Amin 1970.

[7] Dr. Mohsen Kadivar (renommierter iranischer Gelehrter, Leiter der philosophischen Abteilung der Hochschule für Lehrerausbildung in Teheran und der Leiter der Nichtregierungsorganisation „Verteidigung der Pressefreiheit") antwortete in diesem Zusammenhang, dass er kein Problem darin sehe, dass die Frauen ein Gemeinschaftsgebet für Männer und Frauen leiten. Wenn die Frauen im religiösen Wissen kompetent sind und die islamischen Regeln beachten, sehe er kein Problem, dass sie predigen und das Freitagsgebet leiten. Er führt weiter aus, dass die verbreitete Denkweise unter den Muslimen, die Leitung des Freitagsgebetes durch eine Frau nicht zu akzeptieren, nicht aus ihrem Glauben entstanden ist, sondern in den überholten Traditionen und Kulturen verwurzelt ist, in denen die Frau stets eine niedere Rolle einnahm. Diese Denkweise ist nicht spezifisch für den Islam, sie ist auch in anderen Religionen zu finden. Er betont, dass die Zeit für eine Revision derartiger Denkweisen gekommen ist (in einem Interview mit BBC am 31. März 2005, zu lesen unter www.kadivar.com).

[8] Siehe unter www.geocities.com/Athens/Thebes/8206/hkrausen/halhome.htm.

Literatur

Abid, Lise J., *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Frankfurt 2001

Barlas, Asma, *„Believing Women" in Islam, Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, Texas 2002

Lerch, Wolfgang Günter, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, München 2002

Modjtahida Banu Amin, *Makhzanul irfan dar tafsire qurane madjid* [Schatz der Mystik in der Interpretation des Qur'an], Teheran 1970

Rudolph, Ulrich, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2004

Schimmel, Annemarie, *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München 1995

Smith, Margaret, *Rabi'a von Basra - „Oh, mein Herr, Du genügst mir". Rabi'a von Basra und andere heilige Frauen im Islam*, Überlingen 1997

Stauch, Karimah Katja, *Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland. Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen*, Berlin 2004

Vauti, Angelika (Hg.), *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion*, Frankfurt 1999

Hüterin des väterlichen Erbes

Werdegang einer feministischen Muslimin

Mehrézia Labidi-Maïza

Der wesentliche Teil meiner Bildung erfolgte über die verschlungenen Wege mündlicher Überlieferung des kollektiven Gedächtnisses meiner Familie als Araber, Berber und Muslime. Meine Großmutter mütterlicherseits, mit der ich einen großen Teil meiner Kindheit verbrachte, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, mir den volkstümlichen Islam beizubringen, gespeist von ihren Erfahrungen als Bäuerin, die ebenso widerstandsfähig und freigebig war wie ihre Olivenbäume. Von meinem Vater, dem Imam unserer Stadt, habe ich den gelehrten Islam erlernt, wie er sich in der Qur'an-Rezitation, den Erzählungen vom Leben Muhammads, des Gesandten Gottes, sowie in der Dichtung und religiösen Literatur ausdrückt.

Ich sehe mich als eine Nomadin der Gegenwart, eine Zuwanderin, eine *muhadjira*, wie die ersten Muslime, die in alle vier Himmelsrichtungen ausgezogen waren und dabei den wertvollsten aller Schätze mit sich trugen: ihre Erinnerung.

Mein Engagement als Frau kann ich am besten dadurch beschreiben, dass ich mein Nomadinnengedächtnis durchforste, indem ich mich auf mein Erleben als

muslimische Frau beziehe. Als muslimische Frau gehöre ich zu einer Generation, die Zeuge der Wiederkehr des islamisch-religiösen Phänomens und der sich daraus ergebenden Herausforderungen auf der sozialen und politischen Ebene wurde. Wenn ich über meinen Weg als muslimische Frau spreche, muss ich meine anscheinend paradoxe Position erklären, dass ich meinen muslimischen Glauben lebe und mich zugleich als Feministin bezeichne, dass ich mir mein religiöses islamisches Erbe neu angeeignet und mich dabei gleichzeitig für die französische Staatsangehörigkeit entschieden habe.

Als Mädchen in einer praktizierenden muslimischen Familie geboren zu sein war für mich eher von Vorteil, denn mein Vater war ein aufgeklärter Geistlicher, der eine absolute Priorität in der gleichberechtigten Erziehung aller seiner Kinder sah: fünf Mädchen und drei Jungen. Ich bin mit meiner muslimischen Identität versöhnt aufgewachsen und sogar stolz auf sie. Ich habe meinen Vater mehrfach seine Entscheidung für unsere Bildung verteidigen hören, indem er auf das Beispiel des Gottesgesandten Muhammad hinwies, der Vater von vier Töchtern war und der den Vätern, die gütig zu ihren Töchtern sind, ewige Glückseligkeit versprach. Da begann ich, Muhammad zu lieben und auf seine Botschaft zu hören. Sein Bild prägte sich dem kleinen Mädchen, das ich damals war, als das eines zuvorkommenden und liebenden Vaters ein und vermischte sich oft mit demjenigen meines eigenen Vaters, der ebenfalls Muhammad hieß - dieses Vaters, der von seiner Umgebung oft kritisiert oder sogar angegriffen wurde wegen seiner „zu großen Freiheit", die er seinen Töchtern angedeihen ließ. Doch die Kritiker hatten seine Entschlossenheit nicht mindern können, uns dazu zu drängen, so viel wie möglich zu lernen. Denn er ließ sich vom Propheten inspirieren und war zutiefst davon überzeugt: Der beste Schutz eines Mädchens ist und bleibt das Wissen. Er hatte sogar eine Vorschrift erlassen, die meine Mutter in helle Aufregung versetzte: kein Heiratsangebot für eine seiner Töchter anzunehmen, bevor diese nicht das Abitur erreicht hätten. So meinte er, für unsere Zukunft und Unabhängigkeit zu sorgen. Wie viele Male hat unsere Mutter ihm nicht vorgehalten, dass seine Vorschrift seine fünf Töchter vor allem zu „alten Jungfern" machen würde ...

Ich habe mir das Lernen als eine wirksame und unschätzbare Waffe zu eigen gemacht. Ich war neugierig auf alles und besonders darauf, mit Hilfe der Bücher ferne Welten zu entdecken. Meine Lieblingsfächer waren die arabische, die französische und später auch die englische Sprache. Durch einen glücklichen Zufall waren meine Sprachlehrer lauter Frauen, Französinnen und Tunesierinnen, feministisch sehr engagiert. Ich verdanke es meiner Französischlehrerin, dass ich mit fünfzehn Jahren *La cause des femmes* („Die Sache der Frauen") las, eine Streitschrift, die das Selbstbestimmungsrecht der Frauen über ihren Körper und ihr Leben verteidigte, verfasst von der französischen Anwältin Gisèle Halimi. Dies war meine erste Begegnung mit dem „Feminismus" als sozialer Bewegung - eine Entdeckung, die ich den Büchern verdanke. Mit fortschreitendem Alter stelle ich fest, dass der zweite Vorteil, von dem ich profitierte, darin bestand, dass ich in

einem Land geboren wurde, in dem der Zugang zur Bildung allen zur Verfügung stand, ohne Ansehen von sozialer Klasse und unabhängig vom Geschlecht.[1] Wenn ich heute zu entscheiden hätte, welche Maßnahme zur Verbesserung der Lage der Frauen in den Ländern getroffen werden sollte, in denen ihnen Rechte verweigert werden, so würde ich ohne zu zögern sagen: den bedingungslosen Zugang zur Bildung!

Der Literatur habe ich es zu verdanken, dass ich den Feminismus besser kennen lernen konnte, bestimmte Aspekte schätzen und andere kritisieren lernte. So konnte ich mich beispielsweise nicht mit dem aggressiven Feminismus anfreunden, den Nawal Saadawi[2] in ihren Schriften vertritt. Ich gebe zu, dass ich niemals die Schärfe verstanden habe, mit der sie beispielsweise die Beschneidung von Mädchen verurteilt oder die Polygamie kritisiert, da diese Praktiken in meiner Umgebung nicht existierten.[3] Ihre literarisch-fiktionalen Arbeiten dagegen, die die verborgenen Verletzungen der arabischen Frauen enthüllen, haben mir sehr gefallen. Ich war bereits davon überzeugt, dass die Frau ein Recht auf Gleichbehandlung bezüglich der Menschenwürde hat, die zur gleichen Freiheit und Verantwortlichkeit wie beim Mann führt. Der Qur'an richtet sich an die gesamte Menschheit und betont mehrfach, dass Männer und Frauen solidarisch sind und einander ergänzen; ich denke, dass die Geistlichen seine authentische Botschaft verdreht haben, indem sie die Frau zu einer ewig Minderwertigen gemacht haben, die in ihrem Leben wirtschaftlich, sozial und sogar geistlich vom Mann abhängig ist. Obwohl ich tief gläubig war, war ich nicht der Ansicht, dass die Rolle der Frau sich auf ihre biologische Funktion beschränke, wie es manche religiösen Bücher erklären. Ich wies damals bereits die Auslegungen zurück, die die männliche Vormundschaft über die Frauen mit dem Wunsch rechtfertigen, diese zu schützen; wir sind keine wertvollen Gegenstände, sondern menschliche Wesen! Aus diesem Grund hat der emanzipatorische Elan der feministischen Bewegung, welche die gleichen Rechte für Männer und Frauen fordert und die von letzteren erlittenen Diskriminierungen anklagt, allen Frauen den Weg zu einer würdigeren Existenz gezeigt. Deshalb habe ich mich ihm angeschlossen. Trotzdem erschien mir jedoch die Haltung der Mehrheit der Feministinnen übertrieben, die die Religion als eine exklusiv männliche und feindliche Einrichtung ablehnen. Denn damit zwingen sie die Frauen, die ihre Unabhängigkeit erringen wollten, dazu, sich ihrer Spiritualität zu entledigen. Und es kommt vor, dass sie im selben Atemzug die Institutionen abwerten, die die Religion wertschätzt, wie Mutterschaft, Heirat und Familie. Zwar war und bin ich für Kritik und Neubegründung dieser Institutionen, aber ich wende mich gegen ihre Abschaffung.

Ich fühlte mich dem Feminismus sehr verbunden, ohne jedoch mein muslimisches Frauenideal zu verwerfen, das in Aïscha, der jungen Ehefrau Muhammads, die er sehr liebte, seinen Ausdruck fand. Ich war - und bin noch immer - von ihrer außergewöhnlichen Persönlichkeit fasziniert. Sie hat einen großen Teil der prophetischen Tradition bewahrt, indem sie sich diese einprägte und ihren Zeitge-

nossen weitergab, welche sie ihrerseits den folgenden Generationen von Muslimen übermittelten. Auf ihre Weise war sie Erbin der Botschaft des Islam und fühlte sich dafür verantwortlich, sie zu hüten. Als beispielsweise die Muslime sich bei ihr über die sozialen Ungerechtigkeiten beklagten, die sie unter der Herrschaft des dritten Kalifen des Propheten erlitten[4], hatte sie die Führung einer politischen Oppositionsbewegung übernommen, um sie anzuprangern. Ich sah mich bereits als eine Art Synthese aus dieser Rolle der muslimischen Frau und der zeitgenössischen Rolle der Frau, die ich in meinen Lektüren entdeckt hatte. Ich sah keinerlei Widerspruch zwischen den beiden!

Hüterin des väterlichen Erbes

Nach dem Beispiel meiner muslimischen Heldin und indem ich aus dieser neuen Vision der Frau schöpfte, begann ich eine Idee zu entwickeln: Ich wollte Hüterin jener Erinnerung werden, die mein Vater mir weitergegeben hatte, aber nicht auf „die Tochter von ..., die Schwester von ..., die Frau von ..." reduziert werden[5]. Ich wollte eine vollkommen eigenständige Person sein, die fähig ist, ihr eigenes Lebensziel zu entwerfen, das von ihr selbst und nicht von einem Dritten - und sei es ihr Ehegatte - abhängt. In dieser Hinsicht habe ich das Glück, einen Ehemann zu haben, der mir den Rücken stärkt und mich ermuntert, meine Vorhaben umzusetzen. Ich wollte meinerseits für die Weitergabe dieser Religion sorgen, die mein Vater mir mit großer Liebe und Offenheit beigebracht hat. Doch musste ich feststellen, dass meine Absicht auf soziale „Verbote" stieß, die oft mit der Tradition oder gar der Religion verwechselt wurden. Mein Vater hatte oft seine „Schüler", aber auch Freunde bei uns zu Gast, um über alles zu diskutieren, insbesondere über die Religion. Es kam vor, dass er meine Schwester, die an der theologischen Fakultät von Zituna[6] studierte, und mich einlud, an ihren Diskussionen teilzunehmen. Wir stellten fest, dass es manchen Gästen missfiel, wenn wir uns zu Wort meldeten. Sie waren der Ansicht, wir seien nicht am rechten Platz unter den Männern. Einige verließen schließlich sogar diese Treffen und den Unterricht, den mein Vater in der Moschee gab, weil er von seinen Töchtern nicht verlangte, den *hidjab* (das Kopftuch) zu tragen, obwohl sie doch ein Vorbild abzugeben hätten. Dies war zu Beginn der achtziger Jahre; die Wiederkehr des Religiösen war in der tunesischen Gesellschaft - wie auch sonst in Nordafrika - deutlich zu spüren, je mehr die iranische Revolution Widerhall fand. Ich werde nie den Durchblick und die Klarsicht meines Vaters vergessen, der den Jugendlichen nahe legte, ihre Begeisterung zu dämpfen. Er versicherte ihnen bei ihren Diskussionen, dass die Frauen die ersten sein würden, die den von den Mullahs erzwungenen Lebensstil in Frage stellten. Ich bin ihm dankbar, dass er

Die Autorin

Mehrézia Labidi-Maïza, geboren 1963 in Tunesien, Diplom der englischen Sprache und Literatur in Tunis, Diplom der französischen Sprache und Literatur in Paris (La Sorbonne Nouvelle), Übersetzerin mit den Spezialgebieten Technik, Jura und Religion; engagiert im interreligiösen Dialog in Frankreich. Mitautorin verschiedener Bücher, unter anderem: Abraham, réveille-toi, ils sont devenus fous! (zus. mit Laurent Klein, Paris 2004); Y a-t-il quelque chose après la mort? (zus. mit Claude Geffré u.a., Paris 2004); La religion peut-elle rendre heureux? (zus. mit Alain Houziaux, Paris 2003). Anschrift: 07, rue de Kabylie, F-75019 Paris, Frankreich.

mir und meinen Brüdern die Religion nicht aufgezwungen, sondern sie lediglich angeboten hat durch sein Zeugnis.

Als ich einige Jahre später meinen Vater über meine Entscheidung informierte, den *hidjab* zu tragen, hat er mich vorsichtig daran erinnert, dass dies in der heutigen Gesellschaft manchmal schwer zu leben sein würde, und er fügte hinzu, dass er hoffe, diese Entscheidung gründe auf einem tiefen spirituellen Engagement und nicht auf der Begeisterung für eine Mode. So war es auch.
Bezüglich der Vorstellungen, die das Tragen des *hidjab* hervorruft, habe ich drei Arten von Schwierigkeiten erlebt. Diese Schwierigkeiten haben mich gelehrt, meinen Überzeugungen treu zu bleiben und doch gleichzeitig mit meiner Umgebung ein gutes Miteinander auszuhandeln. Das ist nicht immer so einfach! Die ersten zwei Schwierigkeiten sind mir in meinem Heimatland begegnet. Sie rühren daher, dass das Tragen des *hidjab* für eine politische Entscheidung gehalten wird, und zwar sowohl von denen, die dagegen sind, im Islam ein politisches Programm zu sehen, als auch von denen, die dieses unterstützen. Die Anti-Islamisten sehen eine Frau, die den *hidjab* trägt, als „Repräsentantin" des politischen Islam - ob sie will oder nicht. Das kann für die betroffene Frau schwerwiegende Folgen haben, da sie von vornherein in eine Kategorie von Leuten eingeordnet wird, die es zu bekämpfen gilt. Die Freiheit zu glauben, seine Religion zu praktizieren oder sich nach seinen Überzeugungen zu kleiden, fällt dabei unter den Tisch. Bei den islamistischen Vertretern sieht die Situation nicht besser aus, denn sie neigen dazu, jede Frau mit einem *hidjab* als eine Stimme für ihr Ziel zu verrechnen. Sie glauben, es reiche aus, in ihren Reden zu verkünden, dass der Islam die Frau befreit habe, um alle praktizierenden Musliminnen auf ihre Seite zu ziehen und sogar ein Recht auf Einblick in ihre Gedanken und Lebensentscheidungen zu haben. Es galt, diesen beiden Polen zu widerstehen, ohne sich mit ihnen anzulegen, um als Frau leben zu können, die für sich das Recht in Anspruch nimmt, ihre Religion auszuüben und ihre Spiritualität zu leben und dabei weder von den einen verurteilt noch von den anderen vereinnahmt zu werden.
Die dritte Schwierigkeit besteht in dem generell negativen Bild der muslimischen Frau im Westen. Ich habe dies, als ich 1986 nach Frankreich kam, sowohl in den Medien festgestellt als auch bei den Menschen, mit denen ich zusammentraf, sei es an der Universität, in den Gruppen des interreligiösen Dialogs oder bei den Nachbarn ... Ein weiteres Mal wurde ich in eine Kategorie von Frauen eingeordnet, in der ich mich nicht wiedererkannte. Mein Ehemann und ich gehören ja zu jener späten Einwanderungswelle, die aus Studenten bestand, die sich entschieden hatten, nach Frankreich zu gehen, um in ihren Studien oder ihrer Karriere voranzukommen. Ich hatte nicht damit gerechnet, mit Frauen in einen Topf geworfen zu werden, die ein niedriges oder nicht existierendes Bildungsniveau besitzen, deren religiöse Bildung von stark patriarchalischen Lokaltraditionen geprägt ist, mit Frauen, die die Einwanderung und die Fremdenfeindlichkeit der Gesellschaft des Gastlandes über sich haben ergehen lassen müssen und die nun die Rückkehr ihrer Ehemänner, Väter und Söhne zur Religion erleben, wobei

diese die Religion benutzen, um den Frauen ein schlechtes Gewissen zu machen oder sie besser unter Kontrolle zu halten. Das Lebensmodell, das sie ihren Töchtern anbieten, macht keine Lust, sich damit zu identifizieren.
Meine erste Reaktion bestand darin, dieses Bild abzulehnen und mich auf meine eigene Wirklichkeit zu beziehen, aber es dauerte nicht lange, bis ich merkte, dass mein Leben nichts mit jenem der muslimischen Frauen gemein hatte, die zur ersten Generation der Einwandernden gehörten[7] und die zusammen mit ihren Töchtern die Mehrheit der Musliminnen in Frankreich und auch in den arabisch-muslimischen Ländern stellen. Durch meine Teilnahme an den Vereinsaktivitäten mit diesen aus Nordafrika und dem Saharagebiet stammenden muslimischen Frauen konnte ich ihre Verbundenheit mit den religiösen Werten erleben, aber auch ihre Empörung angesichts der Ungerechtigkeiten, die sie im Namen der Religion erleiden. Die Aufrichtigkeit ihres Glaubens, ihr Mut angesichts der Widrigkeiten des Lebens und ihr Aufstehen gegen Ungerechtigkeit haben mich zutiefst berührt. Ihnen verdanke ich es, dass ich verstanden habe: Es genügt nicht, dass es hie und da fromme und aufgeklärte muslimische Eltern gibt, die ihre Töchter anders erziehen, wenn die Situation von Millionen Frauen verändert werden soll, deren unerträgliche Lage aus einem wortwörtlichen und verkalkten Verständnis der religiösen Texte herrührt und durch patriarchalische Traditionen noch rigider wird.
Ich bin aus meiner „privilegierten" Welt ausgezogen, um mein Engagement in der Religion und im Feminismus zu erneuern. Dabei habe ich festgestellt, dass es notwendig ist, mit anderen Frauen zusammenzuarbeiten, die dank einer positiven religiösen Erziehung mit ihrer muslimischen Identität versöhnt sind. Das ist notwendig, wenn es darum gehen soll, einen Weg zur Neuaneignung unseres religiösen Erbes einzuschlagen und für uns wieder einen angemessenen Platz im Islam und in unserer jeweiligen Gesellschaft zu finden - und um den anderen Lust zu machen, uns zu folgen.

Der Weg zur „Neuaneignung" unserer Religion führt für uns als Frauen zuerst über die Fähigkeit, die richtigen Fragen zu stellen. Die erste betrifft das Wesen der „muslimischen Tradition", die so oft bemüht wird, um den Frauen gegenüber ungerechte und diskriminierende Praktiken zu zementieren oder zu rechtfertigen. Diese Frage war der Ausgangspunkt aller Männer und Frauen, die an einer reformorientierten Lesart der muslimischen Religion gearbeitet haben. So habe ich meine Anliegen auch in den Schriften des Denkers Hassan Hanafi wiedergefunden, der das religiöse muslimische Erbe als einen dynamischen Zusammenhang definiert: „Das Erbe besteht weder aus einer Ansammlung von verkalktem theoretischem Wissen, noch aus einem Korpus unveränderlicher Wahrheiten; es umfasst vielmehr die verschiedenen Umsetzungen und Ausdrucksformen dieser Theorien und dieser Wahrheiten in einer bestimmten Epoche, bei einer bestimmten Gruppe mit ihrer spezifischen Weltsicht"[8]. Diese Definition des religiösen Erbes erlaubt es, die Vielgestaltigkeit oder sogar Widersprüchlichkeit der sogenannten „islamischen" Normen zu verstehen, die die Stellung der muslimischen

Frau zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten bestimmen. Sie erlaubt es der muslimischen Frau also, sich besser gegenüber der muslimischen Tradition zu positionieren, und versetzt sie in die Lage, dies denen zu erklären, die sie für einen monolithischen Block halten. Die muslimische Tradition umfasst ja in der Tat sowohl den Qur'an, die Sunna (die prophetische Tradition), den *Fiqh* (die Jurisprudenz), die *Madhahib* (die Rechtsschulen), die *Scharia* (die Rechtssammlung, welche die verschiedenen Aspekte des Lebens der Muslime regelt) sowie die Traditionen und Bräuche, die aus vorislamischen Zeiten vererbt und dann islamisiert wurden. Riffat Hassan, eine zeitgenössische pakistanische Theologin, versichert, dass jeder Versuch von Frauen, die muslimische Tradition neu zu erschließen, über die Identifizierung und Analyse der verschiedenen Bestandteile gehen müsse, bevor man es wagen könne, Schlüsse zu ziehen oder Verallgemeinerungen vorzunehmen.[9] Eine Aufgabe für Titanen! Sie kann nur gelingen, wenn Menschen dazu beitragen, die sich in unterschiedlichen Spezialgebieten auskennen und ein gemeinsames Ziel verfolgen: der muslimischen Frau ihren angemessenen Platz in Religion und Gesellschaft zukommen zu lassen.

Durch meinen Beruf konnte ich die Fortschritte dieses Vorhabens in Frankreich verfolgen. Als Übersetzerin mit dem Spezialgebiet der Übertragung religiöser Texte hatte ich mehrfach die Gelegenheit, an Aufsätzen klassischer Rechtstexte bezüglich der Stellung der Frau zu arbeiten.[10] Dies hat mir erlaubt, die Spreu vom Weizen zu trennen, was religiöse Vorschriften, Traditionen und Gebräuche angeht. So kommt es vor, dass ich die Fragen von Frauen beantworte, die mir im Sozialzentrum oder in den Stadtviertel-Gruppen begegnen. Ich zeige ihnen auf, was auf der Religion beruht und was nicht. Auch habe ich, immer als Übersetzerin für religiöse Texte, einige Forschungsarbeiten zum Thema „Islam und Frauen" begleitet, die von Universitätsangehörigen wie Dr. Mahbouba Merchaoui[11] verfasst wurden, die es gewagt hat, eine kritische Untersuchung der „muslimischen Tradition" in Bezug auf den den Frauen zugestandenen Platz durchzuführen. Sie hat das juristische und philosophische muslimische Erbe ihrem weiblichen und fachlichen Blick ausgesetzt, indem sie es zur Rolle, zum Rederecht und zur Stellung der Frau auf geistlicher wie auf juristischer Ebene befragt hat. Diese Begleitung hat mir die Korrelation zwischen den religiösen Texten und ihrer Anwendung in den gegebenen sozialen Umständen verdeutlicht. Ich begann, mich mehr und mehr für Theologie zu interessieren, und als ich die verschiedenen weiblichen Stimmen entdeckte, die für eine muslimische Theologie aus der Sicht von Frauen plädieren, fühlte ich mich von ihrem Kampf betroffen und ihrem Diskurs verbunden. Über die Schriften von Amina Wadud[12], die die Sprache des Qur'an untersucht, um zu zeigen, dass hier Männer und Frauen unparteiisch angesprochen werden, und über die Schriften der Ägypterin Amani Saleh[13], die den Schöpfungsberichten im Qur'an nachgeht, um die ursprüngliche Gleichheit der beiden Geschlechter in Erinnerung zu rufen, konnte ich von der Phase des kritischen Fragens zur Phase der Ausarbeitung von Antworten übergehen. Der Beitrag dieser Frauen zu einer Kritik des muslimischen Denkens, aber auch zu seiner Bereicherung war für mich eine wahre Botschaft der Hoffnung.

Dadurch, dass ich mich auch für den interreligiösen Dialog engagierte, habe ich gelernt, mit anderen Frauen - Musliminnen, Christinnen, Jüdinnen und Buddhistinnen - unterwegs zu sein, damit wir gemeinsam der Sache aller muslimischen und nichtmuslimischen Frauen dienen und auf unterschiedliche Weise Zeuginnen unserer Zeit sein können. Ich konnte mich so über die Fortschritte der christlichen feministischen Theologie informieren und unsere Gemeinsamkeiten und Unterschiede einschätzen lernen.

Diese unterschiedlichen Begegnungen haben mir geholfen, meine Prioritäten als muslimische Frau und französische Staatsbürgerin zu erkennen und die Chancen zu sehen, die mir diese Situation bietet - wie auch die Herausforderungen, denen sie mich aussetzt. Zuallererst bietet mir die französische Gesellschaft, in der die Freiheit einen fundamentalen Wert darstellt, die Möglichkeit, meiner Spiritualität Ausdruck zu geben und meine religiöse Praxis individuell zu gestalten, aber dabei trotzdem eine lebendige Beziehung mit meiner Gemeinschaft zu bewahren. Die zweite Chance rührt von der multikulturellen und multireligiösen Offenheit her, die es erlaubt, anderen Frauen mit anderen Horizonten zu begegnen, um gemeinsam Brücken zu bauen zwischen unseren Kulturen und Gemeinschaften, indem wir aus unserem gemeinsamen Frausein bzw. unserem Feminismus schöpfen. Es ist übrigens bezeichnend, dass die französische feministische Bewegung für Gleichberechtigung viele junge muslimische Frauen zu ihren Mitgliedern zählt.

Die Herausforderungen, die vor uns liegen, sind zahlreich. Am drängendsten sind die folgenden: Die muslimische und arabische Identität, die ich geerbt habe und auf die ich stolz bin, ist mit der französischen Identität in Einklang zu bringen, für die ich mich entschieden habe und in der ich mich wohl fühlen möchte. Mein Ziel besteht darin, meinen Töchtern, die als Französinnen und Musliminnen geboren sind, ein lebbares und positives Beispiel zu geben. Diese Aufgabe erweist sich als eher anstrengend, besonders angesichts der Vorurteile, die in der französischen Gesellschaft über die muslimische Frau fortbestehen - vor allem, wenn sie ihren Glauben praktiziert.

An zweiter Stelle möchte ich gerne die Verbindung stärken zwischen jenen Frauen, die sich bereits am religiösen islamischen Diskurs beteiligen und dafür kämpfen, das Bild der muslimischen Frau aufzuwerten, und jenen anderen, die ich in den Stadtteilvereinen treffe und die weiterhin eine Religiosität ertragen müssen, die oft von einer rigoristischen oder gar fundamentalistischen Interpretation deformiert oder verdreht wird. Diese Herausforderung anzunehmen liegt mir sehr am Herzen, denn sie rechtfertigt mein gegenwärtiges Engagement als gläubige und feministische Frau.

Wenn ich mich manchmal an meine Träume als junges Mädchen erinnere, als ich „Hüterin der Erinnerung meines Vaters" werden wollte, so stelle ich fest, dass ich es tatsächlich geworden bin, wenn auch mit einigen Zugeständnissen an meine Umgebung oder Arrangements mit ihr. Ich vergleiche mich mit den Töchtern Zelofhads in der Bibel (Numeri 27 und 36), die von Mose das Recht forderten, Erbinnen ihres Vaters zu sein. Mose stimmte dieser Bitte zu, unter der Bedingung, dass sie ihre Ehemänner unter ihren Vettern wählten, das heißt, dass sie in

der Gruppe verblieben, auch wenn sie nun neue Rechte erhalten hatten. Mir liegt daran, die Verbindung zu meiner Gemeinschaft zu halten, auch wenn sie sich nicht so entwickelt, wie ich es mir wünsche; denn ich möchte sie von innen her verändern. Ich habe etwas vom bäuerlichen Charakter meiner Großmutter geerbt, ich kann zäh bei meiner Aufgabe bleiben bis zum Tag, da ich die Früchte meiner Anstrengungen sehen werde.

Zum Abschluss bekenne ich mich zu meinem Engagement für eine muslimische feministische Theologie, die sich auf Wissen und Sachverstand gründet, um die Tradition zu bereichern und die Frau aufzuwerten, und nicht, um eine „matriarchalische" Sichtweise zu schaffen, die die von den Männern erzwungene „patriarchalische" verdrängen soll. Mein Ideal besteht darin, mehr Gerechtigkeit zwischen Muslimen und Musliminnen zu erreichen. Eine Gerechtigkeit, die aus der ursprünglichen Gleichheit schöpft, die der Qur'an zwischen Männern und Frauen grundgelegt hat und die den Begriff von Solidarität und Partnerschaft widerspiegelt, die notwendig sind, um ihre gemeinsame Sendung zu verwirklichen, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein.

[1] Die Schule wurde in Tunesien im Anschluss an die Unabhängigkeit 1956 und infolge einer politischen Entscheidung des Präsidenten Habib Bourguiba demokratisiert und für Mädchen und Jungen zur Pflichtschule gemacht, sowohl in den Städten als auch auf dem Land.

[2] Zeitgenössische ägyptische Feministin, die etwa 27 Werke verfasst hat, darunter Essays, Gedichte, Romane und Novellen.

[3] Die Praxis der Mädchenbeschneidung existiert in Nordafrika nicht und die Polygamie ist aufgrund des neuen, unter dem Namen „Statut personnel" bekannten tunesischen Familiengesetzes seit 1956 untersagt.

[4] Der dritte Kalif [d.h. Nachfolger, Anm. d. Ü.] des Propheten, Othman ibn Affan (575-668) erfuhr aufgrund seiner Laxheit im Bereich der sozialen Gerechtigkeit eine starke Opposition. Diese Protestbewegung entwickelte sich nach der Ermordung Othmans zu einem blutigen Konflikt, der zur Spaltung der Muslime in Schiiten und Sunniten führte.

[5] So werden die Frauen in meinem Umfeld generell dargestellt.

[6] Eine Fakultät, die zur Universität von Tunesien gehört und Grade vom Magister der Religionswissenschaft bis zum Doktorat verleiht.

[7] Insbesondere diejenigen, die nach dem Familienzusammenführungsgesetz von 1972 nach Frankreich gekommen sind, um zu ihren als Gastarbeiter in Frankreich tätigen Ehemännern zu stoßen.

[8] Hassan Hanafi, *Al-turat wal-tajdid* [Erbe und Reform], Einführung, Tunis 1984, 11-15. Hanafi ist Ägypter, er ist einer der zeitgenössischen muslimischen Denker, der eine Reform des islamischen Denkens initiiert hat.

[9] Riffat Hassan, *An Islamic Perspective (on Women, Religion and Sexuality)*, in: Jeanne Becher (Hg.), Women, Religion and Sexuality: Studies of the Impact of Religious Teachings on Women. WCC Publications, Geneva 1990, 93-128.

[10] Beispiele: 1994 habe ich Sammlungen von Fatwas bezüglich der muslimischen Frau aus verschiedenen Bereichen (von der Spiritualität bis zum politischen Engagement) und Zeiten (vom ersten Jahrhundert des Islams bis zu unseren Tagen) übersetzt. 1997 habe ich ein Lehrbuch für Fortgeschrittene über die Grundlagen des muslimischen Rechts übertragen und 2002 eine soziologische Studie über die zeitgenössische muslimische Familie.

[11] Mahbouba Merchaoui hat 1993 ein Doktorat der Philosophie an der Universität Paris-X/Nanterre erhalten; ihre Dissertation hat den Titel *Femme musulmane, marginale des Oulémas, oubliée des philosophes.* Sie lehrt seit 1995 Philosophie an der Islamischen Universität von Kuala-Lumpur, Malaysia.

[12] Amina Wadud, eine amerikanische muslimische Theologin, Autorin von *Women and Quran: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective,* New York 1999.

[13] Mitbegründerin der arabisch- und englischsprachigen Zeitschrift *Women & Civilization,* die seit 2002 in Ägypten publiziert wird.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Die zwei Gesichter des Hinduismus und ihre Auswirkungen auf den *Gender*-Diskurs

Madhu Khanna

Frausein im Hinduismus

Ich bin als Hinduistin in einer recht religiösen und gottesfürchtigen Familie geboren und erzogen worden, die den Gott Vishnu-Krishna und seine Gefährtin Radha verehrt. Meine Stellung als Frau im Hinduismus und meine Auffassung von *Gender*-Fragen werden klarer werden, wenn wir das Wesen und die vielfältige Dimension des hinduistischen Glaubens zu verstehen beginnen.

Der Hinduismus ist der älteste noch lebendige Glaube weltweit, und seine Wurzeln reichen bis in die Vorgeschichte zurück. Dieser Religion gehören 70 Prozent der 700 Millionen Einwohner Indiens an. Die hinduistische Tradition weist zwar einige Parallelen zu den anderen großen Religionen auf, lässt sich jedoch nicht wirklich mit ihnen vergleichen. Der Hinduismus ist keine Religion, die sich auf ein Buch oder einen einzelnen Propheten stützt, sondern ein Prozess, eine Lebensweise, in der konkurrierende Ansprüche einen ehrenvollen Platz gefunden haben. Es wird oft geäußert, dass „über den Hinduismus nichts ausgesagt werden kann, das sich nicht ebenso gut auch widerlegen ließe". Das Wort Hinduismus hat fließende Grenzen und kann nicht mit eindeutigen religiösen Konnotationen in Verbindung gebracht werden. Am besten versteht man den Begriff Hinduismus als „kulturelle Orientierung". Die eigentliche Wirkweise des traditionellen Hinduismus ist seine dezentralisierte Struktur; sein besonderes Kennzeichen ist seine

vielfältige Religiosität, die innerhalb seines riesigen sozialen Gefüges in unzähligen Kombinationen existiert. Die unterschiedlichen Standpunkte wurden in der einen oder anderen Form von nicht selten rivalisierenden oder konträren Autoritätsquellen „anerkannt, verteidigt, vorgeschrieben und standardisiert". So wird die Frau beispielsweise in einer alten Schrift in der ersten Hälfte eines Verses „als ein Same des Lebensbaums" und in der zweiten Hälfte als „ein Fackelträger" beschrieben, „der einen Mann in die Hölle führen kann".
Diese kulturelle Unterschiedlichkeit lässt sich in vier Haupttraditionen einteilen, die gemeinsam den Hinduismus bilden. Da sind erstens die Traditionen der zahlreichen Stämme und ursprünglichen Gemeinschaften der Adivasis, der Ureinwohner Indiens, deren Spuren sich eine halbe Million Jahre zurückverfolgen lassen; dann gibt es die Einflüsse der Induskultur; drittens die durch die Tamilen repräsentierte alte drawidische Kultur; und schließlich die vedische Religion, die mit den Eroberungswellen der Arier, die sich über den ganzen Norden Indiens ausbreiteten, nach Indien kam. Die Begegnung und Berührung mit Muslimen und Siedlern brachte neue Ideen, ließ jedoch auch zahlreiche jahrhundertealte Muster abreißen und verschwinden. Dennoch hat die Kultur überlebt.

Ein historischer Überblick

Die Stellung der Frauen in der indischen Kultur war je nach Zeitalter unterschiedlich. In den ältesten Schichten unserer Zivilisation, der vedischen Periode (2500-1500 v. Chr.), durften auch Frauen an den religiösen Zeremonien teilnehmen. Das vedische Zeitalter brachte eine Reihe herausragender gelehrter Frauen, Dichterinnen und Lehrerinnen hervor. Mädchen hatten denselben Status wie Jungen, und Frauen der Oberschicht waren zu *Upanayana,* der heiligen Schnur-Zeremonie, zugelassen. Frauen genossen also in der frühen vedischen Geschichtsepoche einen nicht unbeträchtlichen Grad an Freiheit.
In der präbuddhistischen Periode hatten Frauen keinen Zugang zu den vedischen Studien. Die Vernachlässigung der Bildung und die Herabsetzung des Heiratsalters hatten gemeinsam mit dem Aufkommen der Askese für die Frauen katastrophale Folgen. Kindfrauen, die weder lesen noch schreiben konnten, waren an der Tagesordnung, und Frauen wurden oft gezwungen, sich unwürdigen Partnern zu unterwerfen.
In der männerbestimmten orthodoxen Brahmanenkultur der späteren Epochen war die Geburt eines Sohnes eine Quelle der Hoffnung, während die Geburt einer Tochter eine Quelle der Sorge, Anspannung und Verzweiflung war. Die vedische Gesellschaft zog die Söhne den Töchtern vor. Eine Tochter geboren zu haben war eine Strafe für eine begangene Sünde. Weibliche Kinder zu töten war nichts Ungewöhnliches. Die Geburt eines Sohnes wurde mehr gefeiert als die einer Tochter, weil den Söhnen die Pflicht der Ahnenverehrung übertragen wurde, die die spirituelle Befreiung der Eltern garantierte. Und auch die heiligen Gesetzbücher schrieben stereotype Geschlechterrollen fest, indem sie dem männlichen

Kind eine größere Wahlfreiheit und Flexibilität zugestanden und den Mädchen größere Beschränkungen auferlegten und ihnen lediglich die häuslichen Rollen der Ehefrau und Mutter zuwiesen. Der zweitrangige oder untergeordnete Status, der den Mädchen zuerkannt wurde, führte zu dem abscheulichen Verbrechen der Tötung weiblicher Föten. Im Großen und Ganzen geht aus den meisten Hinweisen in unserer normativen Literatur hervor, dass die Geburt einer Tochter unwillkommen war.

In den männerdominierten Hindu-Schriften, die aus der Erfahrungswelt der Männer stammten und sich auf Einrichtungen stützten, die von Männern geleitet wurden, blieb die Haltung gegenüber den Frauen ambivalent. Frauen galten nicht als handlungsberechtigt. Man glaubte, dass sie *Maya* repräsentierten - die täuschende Macht ihrer materiellen Welt. Frauenfeindliche Bemerkungen und abschätzige unterdrückerische Parolen verdeutlichen ihre niedrigere Stellung. In den Gesetzbüchern wurden Frauen in einem Atemzug mit Sündern, Sklaven und Ausgestoßenen genannt. Später hielt man sie für ungeeignet, religiöse Rituale zu vollziehen.

In der Sicht des orthodoxen Hinduismus wurden die Frauen schließlich als in sich böse und spirituell unrein betrachtet; sie vergifteten den Mann durch ihre bloße Anwesenheit und stellten ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung dar; sie waren geistig träge und besaßen keine Urteilskraft. Sie verkörperten rasende Wolllust und Leidenschaft und waren Wesen von unersättlicher sexueller Begierde. Diese Literatur schreibt den Frauen eine oberflächliche Natur, einen schwachen Intellekt und eine unersättliche Lust daran zu, die Männer zu verführen.

In der epischen Periode (400 v. Chr.) waren sowohl die Einrichtung der Ehe als auch ihr für die Frau verpflichtender Status fest etabliert. Man glaubte, dass die Frauen einzig zu dem Zweck geschaffen worden waren, männlichen Nachwuchs zur Welt zu bringen und ein Leben der Sklaverei und Unterordnung unter einen Mann zu führen, der als eine Gottheit in Menschengestalt betrachtet wurde. Während das Ideal der Ehe darauf beruhte, dass Mann und Frau einander ergänzen, wurde die Stellung des Mannes, der hierarchisch über der Frau stand, weiter gefestigt. Die wichtigste Pflicht der Frau bestand in der vollen Unterordnung unter ihren Mann als einen Gott. In dieser Rolle wurde sie als *Pativrata* beschrieben - dem Mann gehorsam.

Der eheliche Stand verlieh der Frau einen Status als Glücksbringerin. Ihre Reinheit spiegelte sich hauptsächlich in ihrer Fruchtbarkeit, ihrem Wohlstand und ihrer Fähigkeit wider, männliche Nachkommen zu gebären. Auch wenn man sie um ihrer Fruchtbarkeit willen würdigte, blieb die Grundhaltung der Orthodoxie diskriminierend. Die Traditionalisten waren davon überzeugt, dass Frauen während der Menstruation unsauber, beschmutzt und unrein waren. Unzählige Tabus wurden ihr auferlegt, um ihre Sexualität zu kanalisieren und zu kontrollieren.

Angriffspunkte und Widersprüche

Ob tragisch oder erheiternd - das religiöse Panorama Indiens weist jedenfalls, wie die bisherige Diskussion zeigt, vielfältige Angriffspunkte und Widersprüchlichkeiten auf. Der Status und die Würde, die die Gesellschaft den Frauen zuerkennt, ist der eigentliche Parameter, an dem sich die Kraft und Tiefe einer Nation entscheidet. Obwohl die hinduistische Religionsphilosophie sie symbolisch als Widerschein einer Gottheit und Verkörperung vielfältiger, mit Göttlichkeit ausgestatteter innerer Tugenden und Stärken deutete, die unter dem terminus technicus *Shakti* oder kosmische Energie bekannt sind, wirkte sich diese Idealisierung nicht auf ihren gesellschaftlichen Status aus. Sitten wie die Kinderehe, *Purdah* (das „Wegsperren" von Frauen), *Sati* (der Brauch, dass Witwen sich gemeinsam mit ihren toten Ehemännern auf dem Scheiterhaufen verbrennen ließen), Einschränkungen hinsichtlich der Wiederverheiratung von Witwen und Eigentumsrechte verschärften ihre untergeordnete Position.

Die zahlreichen Reformbewegungen im 19. Jahrhundert und die Einführung politischer und gesetzlicher Maßnahmen und Programme für die gesellschaftliche und moralische Aufwertung der Frau haben uns in die Lage versetzt, die Position zu beanspruchen, die uns von Rechts wegen zusteht. Reformen in den heiligen Gesetzen haben dazu geführt, dass wir heute ein Recht auf Bildung haben, unser Eigentum erben, wählen, am öffentlichen und politischen Leben unserer Nation teilhaben und ein unabhängiges Leben führen dürfen. Dennoch stehen diese Möglichkeiten eher den Frauen der Elite in städtischen Regionen offen, die die gleichen Rechte genießen wie Männer. Frauen im ländlichen Indien haben noch immer nicht zu all jenen institutionellen Unterstützungen Zugang, die ihnen helfen, ihre Rechte in Anspruch zu nehmen.

Wir haben inzwischen das Mitgiftverbot von 1961, den Sonderbeihilfeerlass, das allgemeine Gesetz über häusliche Gewalt, eine Gesetzesvorlage über sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz und dergleichen mehr. Die 1991 eingeführte Politik zur Stärkung der Frauen strebt eine Förderung der Frauen in allen Bereichen an. Doch obwohl die Frauenpolitik „volle Entwicklung" auf ihre Fahnen geschrieben hat, verwirklichen nur wenige Frauen ihr „volles Potential". Es bedarf einer neuen Politik, die sich an die Mehrheit der Frauen richtet und nicht an eine Minderheit, die im urbanen Indien lebt. Die Übernahme des westlichen Wachstumsmodells hat viele Ebenen unserer kulturellen und religiösen Identitäten zugunsten egalitär-säkularer Ziele aufgegeben. Frauen auf dem Land, die *Dalit*, die Frauen der verschiedenen Stämme und die, die am unteren Ende der Skala stehen - die unsichtbaren, namenlosen Frauen, von denen niemand spricht - sollten ebenfalls in den Genuss der Vorteile kommen, die das Wachstum mit sich bringt.

Gender-Forschung und ihre Kritikpunkte

In den vergangenen Jahren sind die meisten Forschungen auf den Gebieten *Gender* und Kultur in Indien aus marxistischer, sozialistischer, liberaler oder moderner Perspektive und im Kontext der soziopolitischen Wirklichkeit unserer Gesellschaft durchgeführt worden. Diese Ansätze haben kulturelle Ressourcen wie religiöse Schriften und Texte, Symbole, kraftvolle Frauenbilder in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung, Mythen und Legenden, Lebensstile ursprünglicher Gemeinschaften und tief im Volk verwurzelte Traditionen auf den Abfallhaufen der Geschichte geworfen. In der Mehrheit der Fälle wurden diese kulturellen Ressourcen aus einem westlichen oder fremden Blickwinkel betrachtet und hatten unter dem Ansturm der verkürzenden theoretischen Perspektiven zu leiden, die die Moderne anwendet, wenn sie es mit alten oder zivilisatorischen Kulturen zu tun hat.

Zudem basierten frühere Erkenntnistheorien auf dem theoretischen Rahmen der westlichen Wissenschaft. Einige Feministinnen haben deutlich gemacht, dass dieser Ansatz für Frauen, die mit dem Ziel der Bewusstseinsbildung über die Verschiedenheit und Vielfalt ihrer Erfahrungen diskutieren, in sich ungeeignet ist. Die persönlichen und kollektiven mündlichen Geschichten von Frauen haben neue Wege aufgezeigt, um Diskursen über Religion und ihre Kultur einen Rahmen zu geben. Daneben mussten die *Gender*-Forschungsprogramme in Südasien innovative Methodologien und interdisziplinäre Ansätze aufgreifen, um die Frauenfrage zu untersuchen. Unglücklicherweise hat trotz der fortschreitenden Miteinbeziehung von Frauenforschungszentren an indischen Universitäten ein sehr großer Teil der Kultur und der religiösen Erfahrung von Frauen keinen Eingang in den Bereich der akademischen Forschung und Analyse gefunden. Der Forschungsschwerpunkt in diesen Zentren liegt auf theoretischen Modellen aus dem Westen. Daher hat die Institutionalisierung der *Gender*-Forschung zwar viele spekulative Türen aufgestoßen, neigt jedoch, was ihre Ausrichtung betrifft, dazu, sich auf säkular motivierte Entscheidungen zu beschränken. Der Facettenreichtum der Kultur könnte bei der Neukonzipierung eines indigenen indischen Feminismus eine Rolle spielen. Deshalb gibt es keine Institutionalisierung der feministischen Hindu-Theologie im indischen Kontext.

Die Autorin

Dr. Madhu Khanna hat an der Universität Oxford promoviert und ist außerordentliche Professorin am Indira Gandhi National Centre for the Arts (IGNCA) in Neu Delhi und Leiterin von Narivada, einem Netzwerk zu Fragen von Geschlecht, Kultur und Zivilisation. Ihre Forschungsgebiete umfassen tantrischen Symbolismus und die Ökologie der Göttinnen. Anschrift: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Janpath, New Delhi – 110001, Indien. E-Mail: khanna_madhu@yahoo. com.

Trotz der Chancen, die sich der *Gender*-Forschung in Indien bieten, wird die feministische Forschung über die Rolle der Religion in der Frauenkultur und ihre indigenen Erkenntnissysteme vernachlässigt. Um diese Lücke zu füllen, ist mit Narivada, einem Netzwerk für *Gender*-, Kultur- und Zivilisationsfragen, ein erster derartiger Versuch unternommen wor-

den. Dieses Programm steht unter der Schirmherrschaft des Indira Gandhi National Centre for the Arts, der wichtigsten nationalen Einrichtung in Indien, die sich für die Bewahrung und Verbreitung von Wissen in den Bereichen Geisteswissenschaften, Kultur, Lebensstilforschung und Folklore einsetzt. Das Programm wurde 2005 gestartet, und es ging dabei von Anfang an darum, unsere Vergangenheit aus einer neuen Perspektive zu betrachten und die kulturellen Ressourcen nicht nur kritisch, sondern konstruktiv zu bewerten.[1]

Führungsrollen (von Frauen) in hinduistischen Traditionen

Im politischen Bereich wurde ein erster Schritt unternommen, um Frauen Führungsrollen an der Basis zu übertragen, als Indien Gesetze verabschiedete, die den örtlichen Verwaltungsorganen vorschrieben, Frauen in den Regierungsprozess miteinzubeziehen. Deshalb ist seit 1993/94 ein Drittel der Sitze in den lokalen Gremien für Frauen „reserviert". Das Gesetz schuf eine Gelegenheit, Führungspositionen zu übernehmen und sich an Lokalregierungen zu beteiligen.
Im sozialen Bereich gibt es an der Basis eine beträchtliche Beteiligung von Frauen, die Selbsthilfegruppen, Tagesstätten und Frauenzentren leiten. Einige feministische Kritikerinnen haben geltend gemacht, dass solche Führungsaktivitäten zwar eine Chance für Frauen darstellen, andererseits jedoch eine „Illusion emanzipatorischer Veränderung" schaffen und so darüber hinwegtäuschen, dass die patriarchalischen Institutionen unverändert bestehen bleiben!
Im religiös-spirituellen Bereich sind die Muster der Führungsaktivitäten von Frauen je nach den Kontexten, in denen sie erscheinen, sehr unterschiedlich. Die Religion ist aus dem Leben der Menschen in Indien gar nicht wegzudenken. Die Mehrheit der weiblichen Bevölkerung in Indien kann man getrost unter dem Oberbegriff „religiöse Frauen" zusammenfassen. In Indien ist die Religion kein vorwiegend männlicher Bereich. Frauen spielen, auch wenn sie gesellschaftlich nicht in Erscheinung treten, im religiösen Leben der häuslichen Sphäre eine aktive und unübersehbare Rolle. Die meisten Hindufrauen in Indien haben, auch wenn sie sich den männlichen Weiblichkeitsidealen anpassen, eine Art eigenes religiöses Leben. Sowohl in der häuslichen als auch in der öffentlichen Sphäre lässt sich das religiöse Leben der Männer und der Frauen voneinander unterscheiden. Es gibt unzählige häusliche Rituale, um zu Glück und Wohlstand zu gelangen, die ausschließlich Frauen vorbehalten sind. Die religiöse Welt der Frauen ist reich, lebendig und vielfältig. Diese Frauen passen vielleicht nicht in die Kategorie öffentlicher religiöser Führer, doch sie besitzen die Glück bringende Macht *(Mangala)* und Wohltätigkeit, die in der hinduistischen Gesellschaft hoch geschätzt sind. Die verheiratete Frau wird symbolisch als die Göttin Lakshmi angesehen, weil sie die Tugenden der Reinheit und des Glücks verkörpert. In der Rolle einer Mutter gilt die religiöse Frau als eine „Führerin" der Familie.
Im Gegensatz zu der eher bekannten und verbreiteten Beteiligung der Frauen im

religiösen Bereich hat es eine nicht unbeträchtliche Zahl von Frauen mit einer „außerordentlichen Berufung" gegeben, deren Beiträge zur hinduistischen Religion und Gesellschaft allgemein anerkannt waren. Angefangen bei den *Brahmavadinis,* Gargi und Maitre, aus der Zeit der Upanishaden (1500 v. Chr.) bis hin zu den weiblichen Heiligen und Gurus des New Age wie Ananda Mayi Ma, Sharda Ma, der Frau von Ramakrishna, Mata Amritananda Mayi, Ihrer Heiligkeit Madhobi Ma und vielen anderen Frauen, die einer außerordentlichen Berufung gefolgt sind, wird ihnen allen als religiösen Führerinnen massive Unterstützung sowie gesellschaftliche und politische Anerkennung zuteil. Diese Frauen brechen aus dem Schema der institutionalisierten Religion aus und neigen dazu, über die Rollen hinauszugehen, die die Orthodoxie für sie vorsieht. Sind sie einmal akzeptiert, können sie die Norm verändern. Einige dieser Führerinnen haben der Welt entsagt; andere verbinden ihre Spiritualität mit den häuslichen Rollen der Frau und Mutter. Insgesamt wird die religiöse Frau in Indien dort unterstützt, wo ihre religiöse Rolle durch die Frauengesetzgebung anerkannt wird. Manche Führerinnen werden jedoch auch von politischen hinduistischen Gruppen oder den hinduistischen Fundamentalisten des rechten Flügels unterstützt, die von einem obsessiven Hindutva-Aktivismus gekennzeichnet sind und sich eine militante Identität zunutze machen, um Gewalt zu kultivieren.

Die zentrale Frage der Religions- und Kulturwissenschaften

Das natürlichste Anliegen eines Religionswissenschaftlers ist es, die multidimensionalen Kontexte und verschiedenen Identitäten von Frauen zu erforschen. Es ist unbedingt notwendig, eine neue Hermeneutik des *Gender*-Diskurses zu schaffen, die die Fragen in einer Weise stellt, die unsere vielfältigen kulturellen und nichtkulturellen Frauenidentitäten berücksichtigt. Bisher haben die Wissenschaftler den Schwerpunkt darauf gelegt, die Frauenfrage hauptsächlich im Kontext zweier Kategorien zu betrachten: der Kasten- und der Klassenhegemonien, die die hierarchischen Strukturen unserer Gesellschaft prägen. Deshalb sollte die *Gender*-Frage in ihrer Gesamtheit und unter Berücksichtigung der diversen Kontexte (Land, Stadt, Stamm) und vielfältigen Identitäten von Frauen angegangen werden. Mehrere entscheidende Bereiche aus den immensen Ressourcen des indischen Erbes sind vom säkularen Feminismus aus der Geschichte getilgt worden. Diese Bereiche müssen von den Religions- und Kulturwissenschaftlern neu gedeutet und anerkannt werden.

Gegenkultur

Die hinduistische Kultur ist mehr als die Summe ihrer orthodoxen Texte. Wir müssen die Textüberlieferung als den Hintergrund für kulturelle Prozesse be-

trachten, die die Gesellschaft in andere Richtungen bewegen, um die zuvor in der Gesellschaft dominanten Paradigmen zu verändern. Religionswissenschaftler in Indien erkennen allmählich, dass die Religion in der vordersten Reihe derjenigen Institutionen steht, die die Gesellschaft bewahren, indem sie geordnete Weltanschauungen und Wertesysteme kodifizieren, die von Generation zu Generation weitergegeben werden. Darüber hinaus ist Religion ein bedeutender Impulsgeber für Veränderung und sozialen Wandel, weil sie eine Fülle von radikalen Ansichten kodifiziert, umkodiert und neu einordnet, die die Potentiale menschlicher Kreativität freisetzen.

Zunächst gibt es da eine große Zahl von Quellen in unserer schriftlichen und mündlichen Überlieferung, die aus dem Schatz von Sonderüberlieferungen wie etwa der tantrischen Tradition stammen und ein frauenfreundliches Ethos zum Ausdruck bringen. Dieses frauenfreundliche Ethos ist der orthodoxen Tradition entgegengesetzt. Neben diesen verhältnismäßig gut organisierten Minderheiten verlaufen einige hinduistische Vorstellungen aus der Sanskrit-Tradition quer oder parallel zu den Überlieferungen von 360 Ur- oder Stammesgemeinschaften und den folkloristischen Traditionen der Landbevölkerung, die in den 500.000 Dörfern Indiens lebt, über das ganze Land verstreut ist und sich aus verschiedenen Ethnien und Kulturen zusammensetzt. In diesen wenig bekannten, wenig erforschten kulturellen Parallel- und Unterströmungen kann man radikale und befreiende Geschlechterkonstruktionen entdecken. Diese Traditionen haben bewusst oder unbewusst nahezu alle orthodoxen Vorstellungen von Kaste, Klasse und Unterordnung der Frau oder ihrer körperlichen Funktionen hinter sich gelassen. Die Macht der Frau äußert sich in unzähligen Formen kastenloser Verehrung, die Frauen aller Alters- und Gesellschaftsklassen entgegengebracht wird. Frauen verfügen über Autonomie und Autorität in öffentlichen Bereichen. Sie können in der Gesellschaft einflussreiche religiöse Rollen übernehmen (und haben dies auch getan). Sie haben im religiösen Bereich die Wahl, Priesterinnen und Gurus zu werden, Ashrams zu leiten und im religiösen Leben selbständige Positionen zu vertreten. Das ist eine dramatische Veränderung in einer Kultur, wo es Frauen im Großen und Ganzen nicht erlaubt ist, solche Rollen zu spielen.

Die zweite Ressource, das reiche und lebendige Erbe der indischen Göttinnen, ist von entscheidender Bedeutung für die Wiederanerkennung der Macht und Autorität der Frau. Die indische Göttin ist ursprünglich und immerwährend, und ihre Verkörperungen, die in die Tausende, wenn nicht in die Millionen gehen, bilden den gynozentrischen Kern der indischen Kultur und Zivilisation. Es gibt Göttinnen, die keinen Ehemann oder männlichen Partner haben, oder liebende Ehefrauen in enger Umarmung mit ihren männlichen Partnern, mädchenhafte Göttinnen, Heldinnen, heiligmäßige und erotische Gestalten, anziehende und schreckliche, schöpferische und zerstörerische Erscheinungsformen; Naturgottheiten und Beschützerinnen von Land und Lebensraum, Göttinnen, die sich als gnädig und mitfühlend, und andere, die sich als wohltätig erweisen, und sie alle stammen aus der sanskritischen ebenso wie aus der dörflichen Überlieferung. Die ununterbrochene Geschichte und Fülle von Göttinnen und die absolute Oberho-

heit einiger von ihnen (wie Durga, Kali, Tripurasundari, Alli) sind der westlichen Sicht, dass das Männliche die Norm ist, direkt entgegengesetzt. Die Frauenzentriertheit der hinduistischen Welt bringt die Vorstellung ins Wanken, wonach die Männlichkeit die ursprüngliche Form der menschlichen Erfahrung oder sogar der Maßstab der menschlichen Werte ist. Feministische Wissenschaftlerinnen, die sich ernsthaft mit der Religions- und *Gender*-Forschung befassen, sollten deutlich machen, wie unangemessen eine nicht-heilige, göttinnenlose, „säkulare" Weltanschauung ist, und den kognitiven Imperialismus der säkularistischen Pseudo-Ansprüche auf universale Wahrheiten und eine unpersönliche Wirklichkeit aufdecken. Auch wenn diese Ansicht umstritten ist, glaube ich, dass die Tradition der Göttin eine der reichsten Ressourcen für unsere Befreiung darstellt.

Die dritte Ressource, die ein großes Potential für die Entwicklung und Stärkung der Argumentation für einen indigenen Feminismus-Diskurs birgt, kommt aus dem mündlichen oder „unberührbaren" Erbe der Frauen. Frauen haben eine große Zahl traditioneller Erkenntnissysteme bewahrt. Fest in religiösen Offenbarungen verwurzelt, schöpfen sie ihre Inspiration aus der Folklore, aus Epen und jahrhundertealten Modellen der Tugendsamkeit. Es lohnt sich, diese Ressourcen näher zu untersuchen.

Jede dieser drei genannten Ressourcen, ob sie nun aus Sonderüberlieferungen, der Tradition der Göttinnen oder anderen regionalen mündlichen Quellen stammt, kann untersucht werden, wenn es darum geht, Ausdrucksformen zu finden, mit deren Hilfe die Würde des Personseins wieder neu geltend gemacht werden kann.

Die Kontexte und Rahmen unseres Diskurses

Wie und wo positionieren wir die Rolle des Hinduismus im Hinblick auf die *Gender*-Diskussion? Der indigene Rahmen bietet ein Verständnis der multikulturellen Matrix unserer Kultur und der Unterschiedlichkeit unserer Kontexte. In einem solchen System wird der Blickwinkel der Moderne einen besonderen Platz einnehmen, aber seine eigene Denkart und seine Wertesysteme nicht über alles andere stellen. Kultureller Pluralismus ist in Indien selbstverständlich. Multikulturalismus definiert sich als Widerstand gegenüber einer einzelnen, monolithischen Weltsicht: Respekt vor Unterschiedlichkeit und Wertschätzung des Regionalen, des Lokalen sowie des Mündlichen gegenüber dem Schriftlichen. Indien ist ein ausgezeichnetes Beispiel für eine pluralistische Kultur, und pluralistische Kulturen sind ihrem Wesen nach uneinheitlich, fließend und latent doppeldeutig oder sogar zweifach kodiert. Solche Kulturen geben dem „Anderen" Raum, seine Identität in seiner eigenen Begrifflichkeit neu zu definieren. Das eigentliche Wesen dieser polytheistischen Kultur besteht darin, den Pluralismus zu fördern und das Elitedenken des Establishments zu überwinden. Sie sind von Natur aus offene Systeme und können die Tagesordnung neu heranwachsender Weltanschauungen niemals abarbeiten.

In dieser kulturellen Matrix korrigieren Konvention und Liberalismus sich beständig gegenseitig. Die Beziehung der indischen Subkultur zum konventionel-

len Mainstream ist so geartet, dass sie ihn einerseits meidet und diskreditiert und andererseits eine ganze Reihe ernsthafter Alternativen zu bieten hat. Die nicht-orthodoxen hinduistischen Häresien wie die tantrischen und agamischen Überlieferungen, die Bhakti-Traditionen, regionsspezifische mündlich überlieferte Traditionen der Landbevölkerung und der Stämme und die Stimme der subalternen Mehrheit haben unter den verschiedenen Richtungen und zwischen konventionellen und liberalen religiösen Gruppen einen verborgenen Austausch realisiert. Diese einander widerstreitenden Anschauungen haben Seite an Seite existiert. In diesen Quellen muss sich der indigene Rahmen im Hinblick auf die *Gender*-Frage und die Religion neu definieren.

[1] Nähere Informationen unter www.ignca.nic.in/narivada.htm.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Reise einer Hindu-Frau zu sich selbst

Lina Gupta

„‚Ya Devi sarvabhutesu Saktirupena samasthitha', das bedeutet: In allem Belebten und Unbelebten existiert die *Göttliche Mutter* in Form von Kraft und Energie. Diese Kraft ist es, die uns durch das Leben trägt und erhält und uns am Ende zu unserer jeweiligen Bestimmung geleitet", rezitiert Swarupa Ghose, eine Hausfrau mit einem neugeborenen Kind auf ihrem Schoß. Sie ist eine der vielen Verehrerinnen, die am Herbstfest der Göttinnen, dem Hauptfest der Hindus im Bundesstaat Bengalen im Osten Indiens, teilnehmen. Ihr Kommentar gibt wieder, was die Mehrheit der Hindus fühlen und glauben.

Drei Gründe gaben den Anstoß zu diesem Beitrag. Der erste: Mein Aufwachsen und meine Erziehung im Hinduismus sowie eine längere Forschungstätigkeit zur Tradition der Göttinnen motivierten mich, meine Erfahrungen und Überlegungen auf dem Gebiet des Hindu-Feminismus mit anderen zu teilen. Zweitens wünschten die Frauen, die ich auf meinen Reisen nach Indien interviewt habe, ich möge ihren Reaktionen auf die westlichen Analysen und die negativen Stereotype von asiatischen Frauen, besonders von Hindu-Frauen, eine Stimme leihen. Drittens veranlassten mich meine erst kürzlich gemachten Forschungserfahrungen auf dem Herbstfest der Göttinnen in Indien, den Status von Hindu-Frauen einmal aus einer anderen Perspektive zu untersuchen.

Ein persönlicher Weg

Meine Schriften als Ökofeministin galten der Erforschung der Göttinnen als dem Göttlich-Weiblichen, der Art und Weise, wie sie sich im Menschlich-Weiblichen manifestieren, sowie den Optionen im Sinne von realen und anderweitigen Möglichkeiten, als Feministin Erfüllung zu finden. Der Weg war freilich nicht einfach.

Meine Erziehung und Ausbildung im Hinduismus machten es mir zu meiner großen Befriedigung leichter, alle hohen Ziele, die ich mir als Philosophin und Feministin gesteckt hatte, auch zu erreichen. Mein Verständnis des Hinduismus hat sich durch diese Zielvorstellungen erweitert und vertieft. Zwei Vorfälle, die sich fünfzehn Jahre später ereigneten, markierten einen radikalen Wechsel in meiner akademischen Richtung.

In den späten 80er Jahren wurde ich eingeladen, an einer Konferenz über die Tradition der Göttinnen an der Claremont University teilzunehmen. Ich war ziemlich verblüfft über die Einladung: Ich sollte als Referentin über ein Thema sprechen, das sich auf die Tradition der Göttinnen bezog, obwohl ich den Schwerpunkt meiner akademischen Arbeiten ganz auf die monistischen Seiten des Hinduismus gelegt hatte, die mit dem Begriff des Göttlichen eine namen- und gestaltlose Seinsweise verbinden, die alle kategorialen Bestimmungen und Charakterisierungen übersteigt. Doch diese neutrale, durch nichts bestimmbare Seinsweise manifestiert sich in unendlich vielen Formen. Rein logisch begriff ich, dass der Hinduismus in seinem Wesen monistisch ist und die meisten seiner Anhänger und Anhängerinnen die Vorstellung akzeptieren, dass wir, um uns zu konzentrieren, oft Hilfsmittel brauchen wie Bilder und Götterdarstellungen. Diese sind aber lediglich Hinweise, die wir beibehalten, bis wir das Wesen der Letzten Realität ganz in uns verinnerlichen. Alle drei Facetten des Hinduismus, die polytheistische, die monotheistische und die monistische, leuchteten mir theoretisch wie praktisch völlig ein. Doch anfangs war ich nicht gewillt, meinen akademischen Schwerpunkt wegen dieser Angelegenheit vom Monismus zum Polytheismus oder gar zum Monotheismus hin zu verlagern. Demut jedoch gab dann den Anstoß zu meiner Wandlung zur Ökofeministin, einer Wandlung, die sich buchstäblich über Nacht vollzog. Ich machte die Erfahrung des Göttlichen in einer völlig anderen Form bzw. Manifestation. Ich war in gewisser Hinsicht Zeugin meiner eigenen Geburt als Ökofeministin und Expertin für Hindu-Göttinnen. Die Erfahrung war sowohl die einer vom Geschehen Betroffenen wie eine, in der ich mich als Beobachterin meiner selbst erlebte.

Zu meiner Überraschung begann ich schließlich eine andere Form von Unzufriedenheit in mir festzustellen. Meine akademischen Jahre im Westen hatten mich verwaist zurückgelassen. Ich fühlte mich von meiner Hindu-Identität abgeschnitten und sehnte mich danach, sie wieder aufzuspüren und zurückzugewinnen. Die Gelegenheit dazu ergab sich in Form eines Fulbright-Stipendiums, über die hinduistischen Göttinnen in Indien zu forschen. Ängstlich und beklommen kam ich kurz vor den Herbstfeiern in Indien an. Der ganze Bundesstaat dröhnte vor

Aktivität: Zahlreiche Festplätze wurden vorübergehend angelegt, Kultbilder hergestellt, neue Straßen gebaut, Informationsstände, provisorische Polizeiposten, Erste-Hilfe-Zentren und Rettungsdienste wurden eingerichtet, alles in Erwartung der heiligen Tage. Obwohl ich hier am Ort meiner Kindheit war, begann ich die Phasen des Festes, angefangen von der Herstellung der Kultbilder bis zu ihrem Untertauchen im Ganges, nach all den Jahren meiner Abwesenheit mit anderen Augen zu sehen. Auf diese Weise wurde ich - ein zweites Mal - aktiv Beteiligte und beobachtende Zeugin zugleich.

Die hinduistische Vorstellung von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung ist die Vorstellung eines zusammenhängenden Zyklus der Selbsterzeugung, und dies wurde mir bei der Suche nach meinen Wurzeln völlig klar. Als Hindu-Frau und Feministin habe ich mich einmal im Kreis gedreht und bin wieder zu meinem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Manche Dinge muss man eben verlieren, um sie wiederzufinden. Mein Glaube erlaubte mir die Selbstverwirklichung mit Bezug auf meinen innersten hinduistischen Kern. Selbst als ich befürchtete, diese Mitte meines Wesens verloren und durch meine Distanz von ihrer Kraftquelle zerstört zu haben, ließen mich andere Aspekte meines Lebens und Seins erkennen, dass dieser Teil von mir in Wirklichkeit nie verlegt oder vergessen worden war.

Kritik an westlichen Feministinnen

Mein Forschungsschwerpunkt verlagerte sich von der Feier zu den Feiernden, vornehmlich den weiblichen, die an allen Aspekten dieses Festes vollständig beteiligt sind. Meine darauf folgende akademische Arbeit wurde so nicht nur zum Echo ihrer Stimmen, sondern diente auch als Vehikel, um von ihren individuellen Lebenswegen zu erzählen. Um ihre Stimmen zu ehren, muss ich weitermachen.

In Gesprächen, Artikeln und anderen Medien fand ich, dass einige westliche Feministinnen es für notwendig halten, Hindu-Frauen des Ostens das Etikett „unterdrückt" anzuheften (wobei sie vergessen, dass eine solche Etikettierung selbst eine Form der Unterdrückung ist). Wenn auch vielleicht gut gemeint, schafft diese Art von Beschreibung doch eine Atmosphäre des Imperialismus. Eine den Hindu-Frauen übergestülpte Missachtung ihrer Person, ihrer Ansichten und kulturellen Interessen dürfte eine Heilung kaum fördern und hat den Beigeschmack von Patriarchalismus. Man tut gut daran, sich zu erinnern, dass absolute Macht und Unterdrückung kulturell vermittelt werden. Es ist ziemlich schwierig, den kulturellen Kontext unserer Glaubensüberzeugungen und Ansichten, der natürlich in die Interviews mit diesen Frauen einfließt, auszuschalten.

Der Feminismus wird beherrscht von der Vorstellung, dass Männer das Weibliche fürchten und diese Furcht sich darin äußert, alles, was weiblichen Eigenschaften ähnelt, herabzusetzen. Man muss sich fragen, ob das Urteil westlicher Feministinnen über die „Unterdrückung" östlicher Frauen nicht eine subtile Übertragung jenes gleichen Furchtgefühls ist, auf das sich westliche Feministinnen in ihren eigenen Auseinandersetzungen schon so eingestellt haben. Wir haben

gelernt, dass Unterdrückung viele Gesichter hat, dass sie verkleidet daherkommt, subtil oder auch augenfällig. Frauen im Westen, mögen sie auch noch so wohlhabend und gebildet sein, bleiben von diesen Realitäten nicht verschont.

Auf meinen Konferenzen und internationalen Begegnungen habe ich oft ein Muster von Angst und Frustration bei Hindu-Frauen erkennen können, die sich von ihren westlichen Schwestern kategorisiert und in ein falsches Licht gestellt fühlen, wenn diese eine beobachtete Norm übertreiben und einem bestimmten Kontext zuordnen. Zum Teil stammen diese Spannungen aus der verbreiteten Meinung, nichtamerikanische Frauen seien oft ungebildet, weshalb es gerechtfertigt sei, dass Feministinnen als gebildete Frauen in ihrem Namen sprechen.

Dieser Beitrag verfolgt einen doppelten Zweck: Er möchte die Stimmen von Hindu-Frauen wiedergeben und ihnen Ehre erweisen. Von der Obdachlosen bis zur Prostituierten, von der Matriarchin über die Hausfrau bis hin zur Berufstätigen - sie tragen das Antlitz ihrer inneren Stärke und sind Zeuginnen ihrer eigenen Kämpfe.

Für eine Feministin ist es wesentlich, das Ganze und nicht nur einzelne Fragmente zur Kenntnis zu nehmen. Diskutiert und geschrieben wurde schon genug über die patriarchalische Mentalität als einen der Gründe hinter den Zweideutigkeiten, die bei verschiedenen Traditionen in ihrer Behandlung oder Misshandlung von Frauen zu Tage getreten sind. Jetzt wird es höchste Zeit, einmal die Quelle der Kraft und der Stärke von Hindu-Frauen beim Namen zu nennen. Denn genau diese ist es, die diese Frauen angesichts ihrer Triumphe wie ihrer Tragödien zum Durchhalten ermutigt hat.

Es ist wirklich schwierig, über eine so komplexe und heterogene Gesellschaft wie die indische ein verallgemeinerndes und legitimes Urteil zu fällen. Hindu-Frauen sind nicht Teil einer einzigen, unverrückbar festgefügten Gruppe. Ihre Interessen und Probleme in den verschiedenen Bundesstaaten Indiens sind von Gemeinde zu Gemeinde und von Region zu Region durchaus verschieden. Meine Analyse versteht sich nicht als definitive Feststellung über den Hindu-Glauben, sondern will eher aus dem breiten und variablen Spektrum hinduistischen Denkens und Verhaltens einen vorherrschenden Weg aufzeigen.

Die Autorin

Dr. Lina Gupta, geboren und aufgewachsen in Indien, studierte Philosophie an der Universität von Kalkutta und promovierte in Asiatischer und Vergleichender Philosophie an der Universität von Claremont, Kalifornien. Als Fulbright-Stipendiatin erforschte sie das Durga-Puja-Festival in Kalkutta. Sie ist Professorin für Philosophie am Glendale College in Kalifornien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Hinduismus und Feminismus, insbesondere der Ökofeminismus. Sie publizierte vor allem über Hindu-Göttinnen und Hindu-Rituale. Anschrift: Glendale Community College, Philosophy Department, 1500 N. Verdugo Road, Glendale, California 91208, USA. E-Mail: lgupta@glendale.edu.

Frauenerfahrungen in der Gegenwart

Die Verehrung der Großen Göttin in ihren vielen Formen ist in Indien ein schon lang andauernder und weit verbreiteter Brauch. Es ist jedoch der Nordosten Indiens, speziell Bengalen, wo die Herbstfeiern der drei großen Göttinnen Durga, Kali und Lakshmi mit ihren freudvollen Darbietungen alter Bräuche und Formen noch in vollem Umfang fortdauern. Außerdem hat sich Bengalen eine reiche, dynamische und ungebrochene Tradition mächtiger Göttinnen bewahrt, die Frauen in ihrem lokalen Milieu inspiriert und ihnen Kraft gibt. Die vielen Facetten weiblicher Erfahrungen, Probleme und Lösungen spiegeln sich in den verschiedenen Hindu-Texten in unzähligen Mythen und Ritualen wider.[1]

In Bengalen hat sich das vier Tage dauernde *Puja*, d.h. die Feiern zu Ehren der Göttin Durga, zu einem richtigen Karneval ausgeweitet, da alle anderen Aktivitäten aufzuhören scheinen und alles zum Erliegen kommt, bis die Anhänger schließlich, gesättigt mit Festesfreude, widerwillig zur Arbeit zurückkehren. Die Straßen sind blitzblank, für die kurze Zeit der Festtage werden Andachtsstätten zu Ehren der Muttergöttin errichtet, an den Ecken staut sich der Verkehr und überall verkaufen Händler ihre Waren zu Ehren der Göttin. Handwerker sind emsig dabei, aus dem Ton, den sie aus dem Ganges - in der Hindu-Tradition eine Göttin - gewonnen haben, Kultbilder zu formen. Vom frühen Morgen an, den Tag und die ganze Nacht hindurch besuchen Menschen aller Generationen, aller Klassen und jeden Alters die Tempel, bringen Blumen und Kerzen dar und drehen ihre Runden mit surrealer Freude.

Diese Feierlichkeiten verdeutlichen das Verschmelzen von heiligem Raum und heiliger Zeit mit dem Einzelnen und dem Göttlichen. Im Fest spiegelt sich der sakrale Charakter eines ansonsten gewöhnlichen Stücks Land und einer Statue sowie die feine Grenzlinie zwischen dem Sakralen und Profanen. Weder die Ungleichgewichte der Macht noch irgendeine Diskriminierung der Geschlechter treten während der Festlichkeiten in irgendeiner Form in Erscheinung. Ganz im Gegenteil, die Dynamik der Geschlechter und das gemeinschaftliche Engagement sind von Bedeutung, da sowohl Männer wie Frauen aus allen Kasten, Klassen und selbst aus anderen religiösen Traditionen zusammenkommen, um die heiligen Tage gemeinsam zu feiern. Das vorherrschende Thema bei diesem Fest ist die Erfüllung mit Kraft, die alle Feierlichkeiten durchdringt, angefangen von der Anfertigung von Tonbildnissen bis zu ihrem Untertauchen im Fluss, von den aktiv Beteiligten bis zu den Zuschauern, von den Priestern bis zu den Verehrerinnen.

Im Mittelpunkt der Herbstfeiern steht die Muttergöttin Durga, die Kriegsgöttin. Dargestellt wird sie häufig mit zehn Armen und Händen. In jeder Hand hält sie einen anderen Gegenstand bzw. eine andere Waffe und sitzt auf einem Löwen. Umgeben von ihren vier Kindern, zu denen Lakshmi, die Göttin des Wohlstands, und Sarswati, die Göttin des Wissens, gehören, kommt sie auf die Erde, ihren Geburtsort, um den Planeten vom Zorn des Dämons zu retten, der die Stabilität der Schöpfung bedroht. Auf den ersten Blick erweckt sie den Eindruck einer traditionellen verheirateten Frau mit vier Kindern. Doch bei genauerem Hinsehen

enthüllt sich ihre Doppelnatur. Mit der einen bezwingt sie lebensbedrohliche Situationen, mit der anderen gibt sie Heim und Herd festen Bestand. Sie ist Gattin, Mutter und Frau, doch meistens entzieht sie sich jeder Art von Charakterisierung. Eine moderne Frau könnte ihre Fähigkeit, viele Aufgaben gleichzeitig zu bewältigen, an ihren zehn Armen und Händen erkennen. Die Gegenstände, die sie in den Händen hält, spiegeln die Maßnahmen wider, die sie ergreift, wenn sie sich ihrem Leben stellt.

Bei meinen Interviews begegnete ich Frauen aus allen Schichten und Berufen: von Hausfrauen, Berufstätigen, Obdachlosen über wohlhabende Matriarchinnen, umgeben von Hausmädchen und Dienerinnen, bis hin zu Prostituierten und Konservativen. Was diese ganz unterschiedliche Gruppe von Frauen zusammenbindet, ist ihr Glaube an die je eigene Tradition und an ihre innere Kraft, die sie aus ihrer praktischen Lebenserfahrung schöpfen. Die folgenden Kommentare geben die Ansichten der Befragten zur religiösen Hingabe und zur Erfüllung mit göttlicher Kraft wieder, dem eigentlichen Kern des Hinduismus. Je eindeutiger die Frauen ihre Erfahrungen bestimmten und ihnen einen Namen gaben, um so tiefer fühlten sie sich mit ihrer inneren Stärke und ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden.

Die von zahlreichen Hindu-Frauen abgegebenen Kommentare bieten ein klares Bild, wie sie sich selbst, die Göttin und die Verbindung zwischen beiden wahrnehmen und verstehen. Am bezeichnendsten ist, dass ihre Kommentare uns einen Einblick geben in ihre weibliche wie religiöse Identität.

„Die Geschichten über die Götter und Göttinnen klären mich in bedeutsamer Weise über menschliche Angelegenheiten auf und bieten mir einen Verhaltenskodex an, einen Standard, dem wir folgen könnten", sagt Susoma Bose, eine Hochschulstudentin.

„Im Hinduismus wird nicht bloß den Frauen der Vollzug des eigentlichen Rituals verwehrt, sondern auch den Männern. Das hat nichts mit dem Geschlecht zu tun, eher schon mit der Kastenzugehörigkeit. Nur die Brahmanen, die eigentliche Priesterkaste, dürfen das Ritual durchführen", stellt Dr. Maya Sen, eine feministische Historikerin und Leiterin einer lokalen Mädchenhochschule fest.

„Diese zeitweiligen Verehrungsstätten werden zu Sammelplätzen, wo wir oftmals, zumindest für die wenigen Festtage, andere Probleme und Sorgen vergessen", erklärt Soma Dasi, das Hausmädchen aus einem wohlhabenden Haushalt.

„Die Kraft, die ich während dieser heiligen Tage in mir spüre, trägt mich das ganze Jahr hindurch. Wir warten alle gespannt auf die Rückkehr der Muttergöttin im nächsten Jahr, wir alle tun das", begeistert sich Kanchan, eine Prostituierte, die ich im Rotlichtbezirk von Kalkutta befragte.

„Kraft erleben wir nicht unbedingt nur im Rahmen unserer sozialen und beruflichen Stellung. Es hat auch viel mit dem zu tun, was ich in meinem Innern spüre. Die göttliche Mutter spiegelt sich in mir selbst wider, als solche; die Kraft ist in mir", bekräftigt Manja Kar, eine Großmutter.

„Je mehr ich mit der Herstellung von Kultbildern zu tun habe, um so mehr erkenne ich die symbolischen Bedeutungen der verschiedenen Aspekte der Gott-

heiten", sagt Seva Ghose nachdenklich, eine Handwerkerin, die einen zweihundert Jahre alten Familienbetrieb zur Kultbildherstellung leitet.

„Das Interessanteste an Mutter Durgas Blick ist ihr Gesichtsausdruck. Ihre starren Augen drücken Ärger aus, doch auf ihrem Gesicht ist stets ein Lächeln. Der Gesamteindruck, den sie beim Betrachter hinterlässt, ist milder Zorn. Mutter Durga steckt in jeder Frau. Durgas *trinayan,* d.h. ihr drittes Auge, das jede Frau besitzt, hilft ihr, hinter die Oberfläche der Dinge in die Tiefe zu schauen und vermittelt ihr eine besondere Kraft des Verstehens", bemerkt Sarbari Dutta, eine Designerin.[2]

„Das Einzigartige an der Vorstellung der Göttin Durga ist, dass sie ihre große Kraft nicht einem männlichen Gott verleiht und ihn in den Kampf schickt, sondern ihre Heldentaten mit Hilfe einer Armee weiblicher Gottheiten vollbringt", bekräftigt Rita Das Gupta, eine andere Designerin.

„In den Dörfern Bengalens besuchen die verheirateten Töchter während der *Durga-Puja* für gewöhnlich ihre Eltern. Devi Durga nimmt dann auch die Elternrolle an und wir grüßen sie jedes Jahr als ihre Töchter. Doch ihr Bildnis mit verschiedenen Waffen in ihren zehn Händen und ihre Haltung auf dem Löwen, zu ihren Füßen einen furchterregenden erschlagenen Dämon, erinnert uns an die Göttin, die alles Negative vernichtet: das Ego, alle Leidenschaft, allen Zorn, jedes Begehren, jeden Wahn und allen Hass", so die Analyse von Supriya Sen, einer College-Professorin.

„Durga und der Büffeldämon Mahishasura sind als Aspekte unseres Wesens selbst heute noch von Bedeutung. Innerhalb wie außerhalb von uns sehen wir uns ständigem Streit in der Welt gegenüber, um unser Heim oder um uns selbst, wir sind nicht die Wesen voller Freude, die wir sein können. Durga, Saraswati, Lakshmi und Shakti repräsentieren in Kombination miteinander verschiedene Aspekte von Energie, die in uns manifest sind. Doch der Büffeldämon Mahishasura ist ebenso manifest in uns", bemerkt Bansari Lahiri, eine Sanskrit-Wissenschaftlerin.

„Ich komme aus einer Gemeinde von Saraswat Brahmins, wo Frauen und Männer die gleichen Rechte haben. Wir verehren Durga als *shakti* (Kraft). Ich habe wirklich das Gefühl, dass sie, wenn man mit dem Allmächtigen kommuniziert, zu unser Rettung kommt. Die ganze Festatmosphäre trägt viel dazu bei: Das Schlagen der Trommeln *(dhak),* der Geruch von Weihrauch *(dhuno)* und der Gesang erzeugen eine Stimmung, in der man, buchstäblich oder metaphysisch, in einen Trance-Zustand hineingerät", sagt Kalpana Lazmi, die über Durga als Symbol weiblicher Emanzipation Filme gemacht hat.[3]

Jede einzelne dieser Göttinnen Durga, Lakshmi, Sarswati ist dafür verantwortlich, ein inneres oder äußeres Gleichgewicht herzustellen. Mit der einen Hand segnet jede Göttin ihre Verehrerinnen. Ihre Hilfe, Stärke und Weisheit sind überlebenswichtig. In den Nachrichtensendungen wurde festgestellt, „... von wirklicher Macht erfüllte Frauen kommen in allen Gestalten, Größen und Kleidungen ..."[4] Aber erst als ich verschiedene Frauen darüber befragte und ihre Antworten dokumentierte, verstand ich, was Hindu-Sein heißt.

Grundüberzeugungen

Ein Charakteristikum des Hinduismus, das meinen persönlichen Lebensweg geprägt hat, ist die Offenheit und Freiheit, die er seinen Anhängern bietet. Religion wird als persönlicher wie auch als gemeinschaftlicher Weg verstanden. Letztlich liegt es an jedem und jeder Einzelnen, das Ziel nach je eigenem Verständnis zu verfolgen. Die Wahlmöglichkeiten, die der Hinduismus seinen Gläubigen bietet, zeigen sich ganz deutlich in der Vorstellung vom Göttlichen, in den Wegen zur Selbstverwirklichung sowie in der Achtung gegenüber anderen Traditionen. Man ist frei, das Göttliche nach eigenen Neigungen und Wünschen aufzufassen, sei es nun weiblich, männlich oder eine nichtduale Transzendenz, die Brahman genannt wird.

Man ist auch frei, einen Weg der Selbstverwirklichung zu wählen, der auf das eigene Temperament, die eigenen Vorlieben und geistigen und physischen Fähigkeiten zugeschnitten ist. Die schriftlich überlieferten Leitlinien über die möglichen Wege - die Wege des Wissens, der Taten, der Frömmigkeit und Meditation etwa - verstehen sich lediglich als Anregungen. Unterschiede unter den Menschen fordern Unterschiede in den Lebenswegen und Mitteln, die sie ergreifen, um ihr letztes Ziel zu erreichen.

Aus dieser Offenheit entspringt die Idee der Gewaltlosigkeit, ein Schlüsselbegriff in der hinduistischen Philosophie. Der Verzicht auf Gewalt ist kein passiver Akt, sondern vielmehr die aktive Suche nach Dialog und Konsens, und er gründet auf der Vorstellung, dass wir, indem wir anderen Ehre erweisen, uns selbst ehren. Unter Gewaltlosigkeit verstehen wir, dass über alle Dinge viele Urteile möglich sind, die sich nur scheinbar widersprechen und dass jedes Urteil nur eine Teilwahrheit wiedergibt, alles jedoch eine Vielzahl von Aspekten aufweist. Wenn wir in unseren Sozialbeziehungen mit anderen zusammentreffen und mit ihnen Umgang pflegen, ist Toleranz in der Regel auf mehrere Weisen erkennbar: Entweder sehen wir andere als einzigartig an, und dann ist uns ihr Sein ebenso heilig wie das unsere, oder wir werden gleichgültig und distanziert und halten ihr Sein für belanglos, womit wir sie häufig auf den Status von Dingen reduzieren. Andere zurückzuweisen und den eigenen Weg als den einzig richtigen hinzustellen, setzt sich einfach in Widerspruch zum eigentlichen Begriff des Göttlichen, das ja unendlich ist. Auch der konservativste Hindu akzeptiert andere Glaubensrichtungen als verschiedene Wege zum gleichen Ziel.

Schlussbemerkung

Wie viele kreative literarische Unternehmen entstand dieser Beitrag nicht nur aus einem beruflichen Interesse am Ökofeminismus, sondern ist ebenso sehr eine Chronik meines Lebensweges. Ich begab mich auf eine Reise zurück in meine indische Kindheit, zu meinem Hindu-Erbe; was aber am meisten zählt, ich begab mich auf eine Reise in eine unvergessliche Vergangenheit, zurück zu meinem

Ursprung und hinein in die Zukunft bis an mein Ende. Ich frage mich, ob alle, die sich im Westen niederlassen, sich zwangsläufig mit einem solchen Selbstentdeckungsprozess herumschlagen müssen, wie schwierig oder beruflich irritierend er auch sein mag. An einem bestimmten Punkt auf dem gewählten Pfad, wo man vor einem Scheideweg des Lebens steht, kommt man um eine Selbstanalyse nicht herum. Man möchte wissen, wie viel man zurückgelassen und wie viel vom eigenen Ursprung man vergessen hat und in welcher Richtung die Zukunft liegt. Auf dem eigenen Lebensweg lernt man, nur ein einheitliches Bild zu zeichnen, das sich aus den Farben des Hindu-Erbes wie aus denen westlicher Erfahrungen der Gegenwart zu einer Ganzheit zusammensetzt.

[1] Dieser Essay beruht zum großen Teil auf meinen früheren Arbeiten: *Kali the Savior,* in: P. M. Cooly u.a. (Hg.), After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions, Maryknoll 1991, 15-38 und dies., *Ganga: Purity, Pollution and Hinduism, in:* C. J. Adams (Hg.), Ecofeminism and the Sacred, New York 1994, 99-116.

[2] Vgl. *Times of India,* 11. Oktober 2002, 1.

[3] Vgl. *Calcutta Times,* 15. Oktober 2002, 1.

[4] Vgl. *Times of India,* 31. Oktober 2004.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Geschlechtergleichheit, Buddhismus und die koreanische Gesellschaft

Young Mi Kim

I. Buddhismus und koreanische Tradition

Der Buddhismus wurde im 4. Jahrhundert von China in Korea eingeführt, das damals in drei Königreiche aufgeteilt war: Koguryeo, Paekje und Silla. Er wurde mit der Unterstützung des Staates akzeptiert und beeinflusste das Leben der Koreaner in demselben Maß wie die vorherrschenden Religionen in der koreanischen Gesellschaft, der Schamanismus und der Konfuzianismus. Beweise für diesen Einfluss finden sich in Grabmalereien in Koguryeo, beispielsweise im Ersten Grab oder Muyong-Grab in Jangcheon, das die Prozession und den Kult

von Mönchen und Gläubigen zeigt oder das Bild wunderschöner Lotusblumen, die das Symbol des Buddhismus sind. Andere Überreste, die den Einfluss des Buddhismus bezeugen, sind zahlreiche in Stein gemeißelte Buddhadarstellungen in den Südlichen Bergen von Kyeongju. Diese Bilder und Skulpturen weisen darauf hin, dass der Buddhismus ein wichtiger Bestandteil der koreanischen Kultur gewesen ist. Der Buddhismus hat auch die Ansichten der Koreaner zu Leben und Tod verändert. Als sie von den buddhistischen Theorien wie dem Kreislauf des Daseins (Reinkarnation) und dem Allgemeinen Gesetz von Ursache und Wirkung (Karma) erfuhren, wünschten auch sie sich, im Paradies (dem Reinen Land höchster Glückseligkeit) oder als Menschen, nicht aber als Tiere oder Dämonen wiedergeboren zu werden. Von diesem Zeitpunkt an wurde der Buddhismus eine der wichtigsten Strömungen, die die traditionelle Gesellschaft auf der koreanischen Halbinsel prägten.

In der Koryeo-Periode (918-1392) erreichte der Buddhismus dank weitreichender staatlicher Protektion seinen Höhepunkt. Jedes Jahr fanden in Tempeln und im Palast viele Rituale wie *Yeondunghoe* (Zusammenkünfte mit buddhistischen Laternen) und *Palgwanhoe* (Zusammenkünfte zur Einhaltung der Acht Gebote) statt. Die in 80.000 Holzblöcke geschnitzte vollständige Sammlung buddhistischer Sutren sollte das Land vor der Invasion der Mongolen schützen. Die gewaltige Arbeit, die in diese Sammlung investiert worden ist, macht deutlich, wie sehr die Menschen von Koryeo vom Buddhismus abhängig waren und ihn respektierten. Es gibt auch eine Anzahl buddhistischer Gemälde und in Gold und Silber geschriebener Sutren, die die Großzügigkeit der buddhistischen Gläubigen erahnen lassen.

Gegen Ende der Koryeo-Periode übernahmen die Neokonfuzianer die führende Rolle in der Gesellschaft. Sie kritisierten die vom Buddhismus verursachte Korruption und erlaubten den Frauen nicht, den Tempel zu betreten, es sei denn zur Durchführung von Ahnenzeremonien. Nachdem sie die Chosun-Dynastie (1392-1910) begründet hatten, verfolgten die Neokonfuzianer den Buddhismus und versuchten eine neokonfuzianische Gesellschaft zu errichten. Männer, die eine Beamtenlaufbahn einschlagen wollten, mussten Konfuzianismus studieren und wurden dem Buddhismus schrittweise entfremdet. Ahnenzeremonien und alle anderen häuslichen Rituale wurden nach der neokonfuzianistischen Norm *Chu Ja Ka Rye* (Zhu Xis Grundsätze für zu Hause) vollzogen. Außerdem erließ die Regierung, um den Buddhismus zu unterdrücken, ein Edikt, das es den Menschen verbot, die Tempel zu besuchen. Während die Männer dieses Verbot befolgten, gingen die Frauen auch weiterhin in die Tempel, um kultische Handlungen zu vollziehen. Das veranlasste den Staat dazu, ein Ergänzungsgesetz zu erlassen, das „hundert Peitschenhiebe für Besuche in einem Tempel" vorschrieb. Bemerkenswerterweise wurden die Frauen ihrem Glauben trotz dieses zusätzlichen Gesetzes nicht untreu. Und diese Tendenz setzt sich bis heute fort: Frauen machen 70 bis 80 Prozent aller gläubigen Buddhisten aus, und die Hälfte der Mitglieder des Jogye-Ordens - des größten buddhistischen Ordens in Korea - sind Nonnen (*Bhiksuni*, Buddhistische Nonnen).[1]

Dennoch gibt es erst seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine aktive Bewegung, deren Ziel es ist, den Buddhismus aus einem feministischen Blickwinkel zu verstehen und zu praktizieren. Koreanische Frauen haben dieser Bewegung ihre Stimme gegeben, als ihre Arbeitsbeteiligung und damit auch ihre gesellschaftliche Macht nach der Industrialisierung des Landes zugenommen hatten. Andere bedeutende Faktoren, die zur Entstehung der buddhistischen Frauenbewegung beigetragen haben, sind erstens Koreas wachsendes Interesse am sozialen Status der Frauen, der seit dem von den Vereinten Nationen ausgerufenen *Internationalen Jahr der Frau* 1975 immer mehr Beachtung findet, und zweitens eine neu aufkommende Form des Buddhismus, die sich von der gegenwärtigen Geschlechterdiskriminierung distanziert. 1985 wurde die nationale Nonnenvereinigung neu organisiert und initiierte regelmäßige Aktivitäten. 1990 wurde *The Korea Women's Buddhism Union Association* (sic!) und 2000 das *Buddhist Women's Development Institute* innerhalb des Jogye-Ordens gegründet. Besondere Erwähnung verdienen die Versuche des *Buddhist Women's Development Institute,* eine auf Geschlechtergleichheit basierende buddhistische Kultur zu schaffen.

II. Das Leben einer Frau in der koreanischen Gesellschaft und der buddhistische Glaube

Die wichtigsten, aus Konfuzianismus und Buddhismus stammenden traditionellen Werte der koreanischen Gesellschaft verlangen von Frauen drei Arten von Gehorsam: gegenüber dem Vater in der Kindheit, gegenüber dem Mann während des Ehelebens, gegenüber dem Sohn nach dem Tod des Mannes.[2] Es galt als selbstverständlich, dass eine Frau heiratete, wenn sie ein gewisses Alter erreicht hatte. Da sie keinen Beruf ausüben und an gesellschaftlichen Aktivitäten teilhaben konnte, war der Arbeitsplatz der Frau zu Hause.

Die Koryeo-Periode kannte mehrere vorbildliche Frauen. Zu ihnen gehörte Frau In, die Gattin von Kim Won Ui in der Koryeo-Epoche. Sie war eine glühende Buddhistin und widmete sich vor ihrer Ehe der Lektüre des *Kumkang-Sutra (Vajracchedika-Prajnaparamita-Sutra).* Sie war eine musterhafte Tochter und liebte ihre Geschwister sehr. Nach ihrer Verheiratung erfüllte sie gehorsam alle Normen der Schicklichkeit, die in ihren Beziehungen zu ihren Schwiegereltern von ihr verlangt wurden; sie war respektvoll und trug dazu bei, dass im Haushalt ihres Ehemanns Friede herrschte. Die Sklaven und Nebenfrauen behandelte sie gnädig und würdevoll; sie war streng, aber nicht grausam, so dass sie sie fürchteten, aber nicht hassten.[3]

Zu den wichtigen Eigenschaften einer Frau gehörte, dass sie ihren Eltern eine respektvolle Tochter und ihrem Mann eine gute Gefährtin war und dass sie den Haushalt führte, indem sie die Sklaven beaufsichtigte. Eine andere Tugend, die man von den Frauen verlangte, war eine gute Verwaltung des Hauses, und zwar auch dann, wenn sich der Mann nicht um die häuslichen Finanzen kümmerte.

Stellvertretend für ihre Männer, die in den Regierungsbüros saßen, waren die Frauen für die häuslichen Finanzen und die Verwaltung zuständig. Frauen waren allein für die Hausarbeit verantwortlich; ihr Engagement beschränkte sich auf die Familie, und ihr einziges Ziel waren das Wohlergehen und die Prosperität ihrer Familie.

Diese häusliche Rolle der Frauen existiert bis heute. Selbst in der heutigen koreanischen Gesellschaft, die den Frauen soziale Aufstiegsmöglichkeiten bietet, müssen die Frauen alle Arbeiten innerhalb des Hauses übernehmen, angefangen bei ihren töchterlichen Pflichten bis hin zur Versorgung und Erziehung der Kinder. Während die männliche Rolle die Verantwortung beinhaltet, für den finanziellen Unterhalt der Familie zu sorgen, beschränken sich die Tätigkeiten einer Frau noch immer auf den häuslichen Bereich. Die sozialen Aktivitäten, die für eine Frau als angemessen gelten, haben meist mit der Erziehung der Kinder zu tun.[4] Für eine Frau ist die Familie der Mittelpunkt der Welt, und sie arbeitet, um den finanziellen und sozialen Erfolg ihres Mannes zu vollenden, ihre Kinder in angesehene Schulen zu schicken und dafür zu sorgen, dass sie nach ihrer Ausbildung eine gute Arbeitsstelle finden.

Der Glaube der Buddhistinnen ist eng mit dem sozialen Status der Frauen verbunden. Der buddhistische Glaube koreanischer Frauen scheint am stärksten durch den Wunsch motiviert zu sein, dass die Mitglieder ihrer Familie in der Gesellschaft Erfolg haben. In Korea hängt der soziale Erfolg der Kinder weitestgehend mit den Universitäten zusammen, an denen sie ihren Abschluss machen, und so besteht eine der wichtigsten religiösen Aktivitäten der Frauen darin, für sie zu beten, damit sie eine gute Schule besuchen können. Es ist ein verbreitetes Phänomen, dass jeder Tempel im ganzen Land besonders 100 Tage vor dem Zulassungstermin an den Universitäten voll ist mit Menschen, die darum beten, dass ihre Kinder an ihrer Wunschschule angenommen werden. Die christlichen Kirchen bilden hier keine Ausnahme. Ein anderer wichtiger Aspekt des buddhistischen Glaubens der Frauen ist das Gebet für die verstorbenen Familienmitglieder, damit diese ins Paradies kommen.

Dieser Aspekt im Glauben der Frauen zeigt sich auch in ihrer religiösen Praxis an Buddhas Geburtstag und dem buddhistischen Allerseelentag. Eine große Zahl von Gläubigen versammelt sich an Buddhas Geburtstag und zündet in buddhistischen Tempeln Laternen an. Jede Laterne trägt den Namen eines Familienmitglieds und wirkt wie ein Segensgebet. Außerdem werden weiße Laternen angezündet, mit denen man für die verstorbenen Familienmitglieder um ein glückliches Leben nach dem Tod betet.

Die Autorin

Young-Mi Kim wurde 1957 in Cheonju, Korea, geboren. Graduiertenabschluss (Hauptfach Geschichte), Magister und Promotion am Geisteswissenschaftlichen Institut der Ewha Woman's University. Derzeit hat sie in Ewha eine Professur für Geschichte inne. Zu ihren wichtigsten Werken gehören: Geschichte des Buddhismus von Silla; Methodologie des Koreanischen Denkens: Temple Seongju und Nanghye (als Mitautorin). Sie schreibt vor allem über den Einfluss des Buddhismus auf Koryeo-Frauen, das buddhistische Frauenbild und die Praxis buddhistischer Nonnen. Anschrift: Ewha Woman's University, 11-1 Daehyun-Dong, Seodaemun-Ku, Seoul 120-750, Süd-Korea.

Der Allerseelentag, ein weiteres beliebtes buddhistisches Fest, ist ein Tag, an dem man dafür betet, dass die verstorbenen Familienmitglieder ins Paradies kommen. Auch die Gedenktage der Erleuchtung Buddhas und seines Todes sind wichtige Feste, können jedoch, was die Anzahl der Gläubigen betrifft, die sich zu den jeweiligen Anlässen versammeln, nicht mit den genannten Tagen konkurrieren.

Dennoch praktizieren nicht alle Frauen den buddhistischen Glauben nahezu ausschließlich für ihre Familie. Frauen, die üblicherweise auf die Hausarbeit festgelegt sind, können als Mitglied der Gesellschaft an buddhistischen Feierlichkeiten teilnehmen. Die Gläubigen jedes Tempels sind überwiegend Frauen, und Frauen sind es auch, die Versammlungen von Gläubigen organisieren und buddhistische Tempel und religiöse Festlichkeiten unterstützen. Durch solche Gelegenheiten bezeugen Frauen ihre Fähigkeit als Mitglieder der Gesellschaft. Im Rahmen von Pilgerfahrten zu heiligen Stätten können sie auch nach Belieben mit Personen reisen, die keine Familienmitglieder sind. Viele Frauen praktizieren den Buddhismus auch als ein Mittel, die Mühsal des Lebens zu überwinden. Die Lehren des Buddhismus sagen, dass „alle Wesen dieser Welt sich verändern und nicht eines dasselbe bleibt; nicht eine Größe befindet sich im Stillstand". Weibliche Gläubige erfahren diese Lehre in ihrem Leben, und weil das Leben zur Qual wird, wenn man sich wie besessen an Hoffnungen auf unveränderliche und feste Größen klammert, praktizieren sie die Methoden des Buddhismus - Meditation, Gebet und das Singen von Sutren -, um diese Besessenheit zu überwinden und der Erleuchtung näher zu kommen.

Solche Glaubenspraktiken konnten dazu beitragen, die Lebensqualität der weiblichen Gläubigen zu verbessern, und sind bis heute wichtige Gründe für Frauen, an die buddhistischen Lehren zu glauben.

III. Leben und Status einer buddhistischen Nonne

Es ist eine wichtige buddhistische Tradition, dass Männer und Frauen ihr Zuhause für ein aktiveres und strengeres Leben verlassen, sich die Köpfe scheren und Mönche und Nonnen werden.[5] In der traditionellen Koryeo-Gesellschaft mussten Männer und Frauen, die einem Orden beitreten wollten, jedoch eine Erlaubnis der Regierung vorweisen können. Dennoch gab es natürlich auch illegale Mönche und Nonnen, und die Regierung verhängte einen strengen Bann über Frauen, die ihr Zuhause verließen, um Nonnen zu werden. Diese Ächtung steht in besonderem Zusammenhang mit dem vorherrschenden Einfluss des Neokonfuzianismus, der es aufgrund seiner ideologischen Betonung der weiblichen Reinheit nur den Witwen erlaubte, ihr Zuhause zu verlassen, um ihre Keuschheit zu bewahren. Diese Politik setzte sich in der Chosun-Epoche fort, als unverheiratete Frauen geächtet wurden, weil sie keinen toten Mann hatten, für den sie ihre Keuschheit bewahren mussten.

Entsprechend dem Wertesystem, das die damalige Gesellschaft den Frauen auferlegte, wurden Witwen, die sich wieder verheirateten, ebenfalls geächtet. Diese Ächtung

legte, konnte nur eine verheiratete Frau, deren Mann tot und deren Kinder erwachsen waren, ihr Zuhause verlassen. Wie der Neokonfuzianismus legte auch der buddhistische Glaube großen Wert auf die Rolle der Frau als Tochter, Frau und Mutter. Von Waisenmädchen abgesehen, die ihr Zuhause aus Gründen der Armut verließen, konnte eine Frau nur von zu Hause fortgehen, wenn ihr Mann tot und ihre Kinder erwachsen waren. Das bedeutete, dass sie, im Unterschied zu den Männern, die mit noch nicht 15 Jahren von zu Hause fortgehen konnten, sehr spät in einen Orden eintrat.

In jüngerer Zeit ist es nicht mehr üblich, dass eine Frau in einen Orden eintritt, um sich ihre Keuschheit zu bewahren. Der soziale Status der Frauen hat sich verbessert, und viele gebildete Frauen treten vor der Ehe oder ganz ohne zu heiraten in einen Orden ein, um nach der buddhistischen Regel zu leben.

Wir wollen uns nun am Beispiel des Jogye-Ordens, des größten Ordens in Korea, ansehen, wie man Nonne wird und welchen Status eine buddhistische Nonne hat. Um Nonne zu werden, ist eine sechsmonatige Ausbildung in Askese erforderlich; danach erhält die Anwärterin den Rang einer Asketin (einer buddhistischen Novizin). Als nächstes muss an einer der Bildungseinrichtungen des Ordens, etwa der Abteilung für buddhistische Studien an der Dongguk-Universität oder an der Universität Joongang Sunggha (buddhistischer Mönch), eine vierjährige Standardausbildung absolviert werden. Nach diesem Studium empfängt der Absolvent die vollständigen Regeln für einen Mönch oder eine Nonne, das heißt, er oder sie ist offiziell als buddhistischer Mönch oder als buddhistische Nonne qualifiziert. An der Dongguk-Universität und an der Joongang-Sunggha-Universität erhalten die Nonnen eine moderne, fortschrittliche Ausbildung, und an den Ordensschulen und Seon-Klöstern versammeln sie sich getrennt von den Mönchen, um die Sutren zu lernen und die Seon-Meditation zu praktizieren. Zurzeit zählen der Donghak-Tempel (in Gongju, Choongnam), der Bongnyung-Tempel (in Suwon, Kyonggido), und der Uhnmun-Tempel (in Chungdo, Kyungbuk) zu den Ordensschulen für Nonnen. Zusätzlich gibt es im ganzen Land ungefähr 40 Seon-Klöster. Die Ordensschule für Nonnen im Donghak-Tempel ist die älteste dieser Einrichtungen und wurde 1956 gegründet. Die Ordensschule im Uhnmun-Tempel hat die größte Anzahl von Nonnen. An diesen Ordensschulen werden neben den buddhistischen Sutren auch fortschrittliche Fächer wie Fremdsprachen gelehrt.

Einer 2004 durchgeführten Studie zufolge gibt es 1398 buddhistische Novizinnen (und 1814 buddhistische Novizen) und 4673 Nonnen (und 4646 Mönche), das ergibt eine Summe von 6071. Etwa 51 Prozent all jener, die ihr Zuhause verlassen haben, um in einen Orden einzutreten, sind Männer. Es ist jedoch bemerkenswert, dass es mehr Nonnen als Mönche gibt. Im Vergleich zu 1999, als es insgesamt 6245 buddhistische Novizen und Mönche und 5728 Novizinnen und Nonnen gab, können wir feststellen, dass die Zahl der Nonnen stärker zugenommen hat als die der Mönche.

Diese steigende Gesamtzahl der Nonnen hat dazu geführt, dass auch die Zahl jener Nonnen gestiegen ist, die mit Arbeiten in den für die Verwaltung des

Jogye-Ordens verantwortlichen Organisationen wie den Hauptquartieren und dem Rat betraut werden. Unter den hochrangigen Oberhäuptern oder Direktoren in den Hauptquartieren des Jogye-Ordens sind 35 buddhistische Priester und fünf Nonnen. Auch 10 der 81 Ratsmitglieder sind Nonnen. Diese Zahlen spiegeln zwar noch nicht den großen Prozentsatz von Nonnen im Orden wider, sind jedoch gemessen an den letzten zehn Jahren deutlich gewachsen; die Zahl der weiblichen Ratsmitglieder ist 2006 doppelt so groß wie noch zehn Jahre zuvor. Und nicht nur das: Nonnen engagieren sich aktiv in der Sozialarbeit und spielen eine wichtige Rolle in der missionarischen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen sowie in der Leitung sozialer Wohltätigkeitseinrichtungen. Auch die Zahl der Nonnen, die für die Buddhismusforschung und die Leitung der Bildungssysteme an Universitäten und Ordensschulen verantwortlich sind, wächst. Dennoch stellen die Probleme der Geschlechterdiskriminierung noch immer eine Herausforderung für den Orden dar - man denke nur an die Acht Gebote, die eine Nonne, alt oder jung, dazu verpflichten, sich zuerst vor einem Mönch zu verneigen, unabhängig davon, ob er älter oder jünger ist als sie.

Andererseits engagieren sich einige Nonnen aktiv für die Versöhnung und den Austausch mit anderen Religionen. *Samsohoe* wurde zu diesem Zweck gegründet und ist eine Organisation koreanischer Ordensfrauen. Die Organisation nahm 1988 ihren Anfang mit einem Benefizkonzert für behinderte Menschen. Ihr gehören heute Katholikinnen, Buddhistinnen, Won-Buddhistinnen und episkopale Protestantinnen an. Jeden Monat findet ein Meditations- und Gebetstreffen statt, und 2006 wird es eine Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten geben, angefangen bei dem heiligen Land des Won-Buddhismus in Korea über Indien nach Jerusalem und zum Vatikan. Die Organisation hat Treffen mit religiösen Führern - Dalai Lamas, muslimischen Imamen, Katholiken und Protestanten - abgehalten. Durch einen solchen Dialog macht die Organisation deutlich, dass alle Religionen den Frieden in der Welt verwirklichen wollen, und trägt dazu bei, die Öffentlichkeit von dieser Wahrheit zu überzeugen.

IV. Zwei konkurrierende Ansichten über die Erleuchtung von Frauen

Der Buddhismus hat die Frauen zwar bis zu einem gewissen Grad befreit, die Aktivität der Frauen im Buddhismus jedoch gleichzeitig auch unterdrückt. Manche buddhistischen Orden und Mönche behaupteten, dass eine Frau allein deshalb, weil sie eine Frau ist, auf keinen Fall erleuchtet werden könne. Dies entsprach der Theorie von den Fünf Hindernissen und der Theorie von der Verwandlung in Männer, die im 1. Jahrhundert v. Chr. entwickelt wurden und in der Koryeo-Gesellschaft durchaus bekannt waren. Die Theorie von den Fünf Hindernissen besagt, dass Frauen nicht der das Rad drehende weise König, der himmlische König, der König Mara, der Brahman-Himmelskönig oder der Dharma-König der drei Reiche werden können, der als Buddha identifiziert wird.

Diese Stellen kommen unter anderem im *Chepaldapum*-Abschnitt (*Devadatta*-Kapitel) des *Lotus-Sutra* und im *Obunyul* vor. Die Theorie von der Verwandlung in Männer beruht auf einer Geschichte aus dem *Chepaldapum*-Abschnitt des *Lotus-Sutra*, in dem das Drachenmädchen zum Mann wurde und Erleuchtung fand. Diese Theorien behaupten, dass eine Frau kein Buddha werden kann.

Vor allem in Korea wurde das *Lotus-Sutra* von der Cheontae-Schule der späten Koryeo-Epoche als wichtig betrachtet und daher häufig benutzt und gelesen; unter anderem wurde *Beobhwa Yeongheomjeon* kompiliert und in Umlauf gebracht, und die darauf folgende Verbreitung der Theorie von den Fünf Hindernissen und der Theorie von der Verwandlung in Männer bewirkte, dass diese Theorien einen beträchtlichen Einfluss auf die Menschen ausübten. Zudem betonten die Mönche dieser Zeit, dass es für Frauen nur selten möglich gewesen sei, als Männer wiedergeboren zu werden, selbst dann, wenn sie viele gute Taten vollbracht hatten. Diese Lehre trug zu der Auffassung bei, dass Frauen eine immense Anzahl von guten Taten vollbringen müssen, um in einen Mann zu wandern oder verwandelt zu werden und dass Frauen außerdem Männer sein mussten, um erleuchtet zu werden. Dies führte dazu, dass manche Frauen sich wünschten, in Männer verwandelt und erleuchtet zu werden.[6]

Andererseits beharrte zur selben Zeit der nationale Lehrer Chingak Hyesim (1178-1234) vom Seon-Orden[7] darauf, dass Frauen Erleuchtung erlangen können, und drängte die weiblichen Gläubigen und die Nonnen dazu, sich nicht länger auf Geschlechtervorstellungen zu fokussieren, sprich: Sie sollten sich keine Sorgen mehr darüber machen, dass sie Frauen seien, sondern sich stattdessen beeilen, Erleuchtung zu erringen. Folgerichtig praktizierten seine Schülerinnen ihre eigene Erleuchtung und klammerten sich nicht mehr an das Glück der gegenwärtigen Welt und das Paradies nach dem Tod.

Was war der Grund dafür, dass die Mönche in der Frage, ob Frauen erleuchtet werden können, so uneins waren? Tatsächlich war es schwierig für Frauen, vor der Ehe ihr Zuhause zu verlassen, um in einen Orden einzutreten, und nach der Eheschließung musste eine Frau warten, bis ihr Mann tot und ihre Kinder erwachsen waren. Somit war es unvermeidlich, dass die Orden, die großen Wert auf lang geübte Disziplin legten, Frauen von der Möglichkeit der Erleuchtung ausschlossen. Im Unterschied dazu gingen die Seon-Mönche nicht von der Notwendigkeit langer Übung aus und waren daher, was die Erleuchtung betraf, den Frauen gegenüber offener.

Die beiden unterschiedlichen Frauenbilder der buddhistischen Mönche existieren bis heute. Es ist bemerkenswert, dass die negative Einstellung eine wichtige Rolle bei allen Bestrebungen gespielt hat, die Aktivitäten der Frauen einzuschränken und ihre religiöse Praxis auf ihren Einsatz für das Wohlergehen und das Glück ihrer Familien statt auf ihre eigene Erleuchtung auszurichten.

Nach den 1980er Jahren begannen die buddhistischen Mönche und Gläubigen jedoch zu begreifen, dass die ursprüngliche Lehre Buddhas auf der Gleichheit der Geschlechter beruhte. Dieser Wandel ermöglichte es den weiblichen Gläubigen, an Tempelmeditationen teilzunehmen, einer Gelegenheit für weltliche Gläubige,

auf dem Weg zur Erleuchtung voranzuschreiten, die für Frauen jedoch bis zu diesem Zeitpunkt verboten gewesen war. Ebenso wie die Aktivitäten der Nonnen nimmt auch das Engagement der weiblichen Gläubigen zu. Eine Reaktion auf diese Entwicklung ist der Bau der Meditationshalle für Frauen im Yonghwa-Tempel in Inchon und die Gründung des *Buddhist Women's Development Institute.* Die Bodhisattwa-Meditationshalle im Yonghwa-Tempel wurde 1984 erbaut und erlaubt es den weiblichen Gläubigen, wie die Mönche im Sommer und im Winter jeweils 90 Tage der Einkehr zu halten. Diese Meditationshalle gibt Frauen einen Platz für Erleuchtung und buddhistische Praxis und spiegelt die allgemein akzeptierte Vorstellung wider, dass es für die Erleuchtung keinen Hinderungsgrund darstellt, eine Frau zu sein.

Die Hauptaktivitäten des *Buddhist Women's Development Institute* beinhalten die regelmäßige Veranstaltung von Seminaren mit dem Ziel, den Identitätssinn der weiblichen Gläubigen zu stärken und eine theoretische Basis für die buddhistische Frauenforschung zu schaffen. Eine andere wichtige Aufgabe des Instituts ist die Veröffentlichung von Büchern, um die Öffentlichkeit nicht nur auf nationaler Ebene, sondern weltweit über die buddhistische Frauenforschung zu informieren. Überdies leitet es ein Trainingsprogramm für weibliche Führungspersönlichkeiten und ein Netzwerk für Frauen, die beruflich Karriere machen und ihrer Gesellschaft dienen wollen. Für Mönche und Mitglieder der Hauptquartiere des Jogye-Ordens wird ein Bildungsprogramm zur Gleichberechtigung der Geschlechter angeboten, das versucht, zur Motivation der religiösen Aktivitäten weiblicher Gläubiger beizutragen. Das Institut engagiert sich zudem in Zusammenarbeit mit katholischen und protestantischen Christen in einer Bewegung, die den sozialen Wandel zum Besseren hin erleichtern soll. Ein wichtiges Beispiel für einen solchen Wandel wäre die Beteiligung an der *Religious Women's Union for Abolition of Head of Family Law,* um das *Head of Family Law,* das Familienoberhaupt-Gesetz, abzuschaffen, das den Status der Frau in der koreanischen Gesellschaft einschränkt. Kürzlich hat das Institut begonnen, sich mit sozialen Problemen zu befassen, die durch die niedrige Geburtenrate und die Überalterung der Gesellschaft entstehen, und hat zu diesem Zweck im Einklang mit dem Komitee für die Rehabilitation der Familie des christlichen Rats von Korea und dem Komitee für Familienseelsorge der katholischen koreanischen Bischofskonferenz die *Civic Union for Countermove Against Low Birth Rate and Aging Society* eingerichtet. Das ist ein Versuch, soziale Probleme durch Gespräche und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionen zu lösen.

[1] 1972 gründeten einige Nonnen den koreanischen buddhistischen Bomun-Orden, der heute noch existiert.

[2] Das buddhistische *Daejidoron* fordert im Unterschied dazu Gehorsam beiden Eltern und nicht nur dem Vater gegenüber.

[3] Vgl. Gyubo Lee, *The Grave of Lady In, Wife of Kim Won Ui,* in: Yong Sun Kim (Hg.), Koryeo Myojimyoung Jipseong [Die Sammlung von Inschriften aus der Koryeo-Epoche], Chuncheon 1993, 392.

[4] Einer 2003 durchgeführten Umfrage zufolge (Sang Lok Seo, *Women's Life Seen Through Statistics,* The Department of Statistics 2005), gaben etwa 91,4 Prozent der verheirateten Frauen an, dass sie für die Erziehung der Kinder und den Haushalt verantwortlich seien, und zwar unabhängig davon, ob sie selbst Geld verdienten oder nicht. 39,6 Prozent dieser Frauen gaben an, dass sie allein für die Hausarbeit verantwortlich und ihre Männer erwerbstätig seien, 33,6 Prozent gaben an, dass sie für die Hausarbeit verantwortlich und dass nicht nur ihre Männer, sondern auch sie selbst erwerbstätig seien, und nur 4,2 Prozent gaben an, dass sie und ihre Männer erwerbstätig seien und sich auch die Hausarbeit teilten.

[5] Das Scheren der Köpfe ist ein wichtiger Vorgang bei der Aufnahme in einen buddhistischen Orden.

[6] 1346 spendete Lady Cheon (die geschätzte Frau von Keum San Kun) für das Bild des Medizin-Buddhas und bat im Gebet darum, dass sie der Menschheit weiter helfen dürfe und dass ihr Frauenkörper in einen Männerkörper verwandelt werde. Dieses Gebet wurde in der Statue des Medizin-Buddhas im Jangok-Tempel gefunden, vgl. Ki Baek Lee (Hg.), *Hankook Sangdae Komunseo Jaryo Jipseong* [Die Sammlung von alten Dokumenten aus Korea], Seoul ^{2}1993, 180. Diese Vorstellung wurzelt im *Sutra vom Medizin-Buddha* (T. 14, 401c). Diesem Sutra zufolge hatte der Medizin-Buddha versprochen, dass jede Frau, die den Namen des Medizin-Buddhas hört, in einen Mann verwandelt werden würde. Ähnliche Ansichten lassen sich in dem 1353 als Anhang zum *Lotus-Sutra* verfassten Gebet nachweisen. Auch hier wird der Wunsch nach einer Verwandlung des eigenen Körpers in den eines Mannes geäußert, um Erleuchtung zu erlangen (*The Epilogue of the Lotus Sutra, Written Out in Silver on Navy Blue Paper,* in: Ki Baek Lee [Hg.], aaO., 208-209).

[7] Das Gegenstück des japanischen Zen und des chinesischen Chan.

Auswahlbibliographie

Cheon, Hae Ju, *Die gegenwärtige Lage und Ausrichtung buddhistischer Nonnen in Korea,* in: Jong Gyo Gyo Yuk Hak Yeon Gu 8 (1999), 325-342 (auf Koreanisch).

Hanmaum Seonwon (Hg.), *2004 International Conference. Korean Nuns within the Context of East Asian Buddhist Traditions,* Seoul 2004.

Min, Seong Hyo, *Status und Rolle koreanischer Buddhistinnen,* in: The Buddhist Review 2-2 (2002), 96-117 (auf Koreanisch).

Lee, Ki Woon, *Die Einrichtung des Jeongeobwon und die Praxis des Buddhismus,* in: Jong Gyo Yeon Gu 25 (2001), 155-174 (auf Koreanisch).

Lancaster, Lewis R./Chai-Shin Yu (Hg.), *Introduction of Buddhism to Korea,* Berkeley 1991.

Kim, Young Mi, *Die Akzeptanz von Buddhismus und Veränderung im Leben und Bewusstsein der Frau,* in: Yeok Sa Kyo Yuk 62 (1997), 37-70 (auf Koreanisch).

Kim, Young Mi, *Studie über den Eintritt von Frauen in den Buddhistischen Priester in der Koryeo-Dynastie,* in: Ewha Sa Hak Yeon Gu 25/26 (1999), 49-74 (auf Koreanisch).

Kim, Young Mi, *Studie über die Aktivitäten und den sozialen Status buddhistischer Nonnen in der Koryeo-Dynastie,* in: The Korean Cultural Studies (Korea Cultural Research Institute, Ewha Woman's University) 1 (2002), 67-96 (auf Koreanisch).

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Buddhistin sein in Nordamerika

Gedanken einer feministischen Wegbereiterin

Rita M. Gross

In diesem informellen Artikel möchte ich von meinen Schlüsselerlebnissen und Erkenntnissen als nordamerikanische Buddhistin und praktizierende Wissenschaftlerin erzählen. Zunächst: Wie wurde ich Buddhistin? Was bedeutete es vor dreißig Jahren, sowohl Buddhistin als auch Feministin zu sein? Warum glaube ich, dass BuddhistInnen noch immer FeministInnen sein sollten? Was war für mich das Entscheidende am Buddhismus? Und ich möchte über das nachdenken, was ich immer als das wichtigste Thema für Buddhistinnen angesehen habe - das Vorhandensein von Lehrerinnen.

Angesichts des traurigen Rufs des Buddhismus in puncto Gleichheit und Gleichberechtigung für Frauen mag man sich allerdings fragen, weshalb eine westliche, bereits fest im Feminismus verwurzelte Frau[1] Buddhistin werden sollte. Tatsächlich waren die meisten Feminist(inn)en in meinem Freundes- und Kollegenkreis vollkommen konsterniert, als ich 1976 den Buddhismus ernsthaft zu praktizieren begann und 1977 Zuflucht zu den Drei Juwelen[2] nahm. Für jüdische und christliche Feministinnen, die sich für Veränderungen innerhalb ihrer ererbten Glaubenstraditionen einsetzten, hatten sie Verständnis, doch sie konnten es nicht fassen, dass jemand zu einem fremden Glauben übertrat, der nicht eben dafür bekannt war, dass er sich für die Gleichberechtigung der Frau einsetzte.

Meine ersten Berührungen mit dem Buddhismus liegen schon sehr viel länger zurück. 1965 begann ich mich im Rahmen des Graduiertenstudiums an der Universität Chicago mit dem Buddhismus zu befassen, ohne dass mich seine Lehren jedoch besonders beeindruckt hätten. Ich hatte nichts gegen sie - ich versuchte einfach, in kurzer Zeit möglichst viel über möglichst viele Religionen und nebenbei auch noch Sanskrit zu lernen; der Buddhismus als Lehrsystem nahm da keinen besonderen Platz ein. Dennoch war ich äußerst fasziniert von dem, was ich in meinen Graduiertenkursen über „Tantra" gelernt hatte, und las alles, was mir damals über Tantra und tibetanische Religionen in die Finger kam. Irgendwie war ich tief davon beeindruckt, und Jahre später stellte ich fest, dass die Geschichten, die mich in ihren Bann gezogen hatten, exakt denjenigen tibetanischen Überlieferungen angehörten, mit denen mich die stärkste karmische[3] Affinität verband und deren Praktiken ich später mit größter Begeisterung übernehmen sollte.

In der Zwischenzeit war ich weit mehr mit feministischen Fragen beschäftigt. Die untergeordnete Stellung der Frau in den westlichen Religionen war mir immer schmerzlich bewusst gewesen, und ich hatte innerlich dagegen rebelliert und

versucht, auf Veränderungen hinzuarbeiten. Je weiter ich in meinen Promotionsstudien fortschritt, desto deutlicher erkannte ich die alles durchdringende androzentrische (auf Männer fokussierte) Methodologie des Forschungsgebiets, das ich mir ausgesucht hatte und das die Männer stets als die interessanteren und einzig wichtigen Forschungssubjekte darstellte. Heute (2005), wo so viel über Frauen und Religion geforscht wird, scheint das fast unglaublich, doch noch vor vierzig Jahren gab es in der maßgeblichen Literatur keinerlei Informationen über die Beiträge der Frauen zur Religion, und das Thema war vollkommen tabu. Man sagte mir, dass es nicht nötig sei, über Frauen zu forschen, weil man bereits über Männer forsche und „das allgemein Männliche das Weibliche miteinschließt und eine Fokussierung ausschließlich auf Frauen damit überflüssig ist"[4]. Wenn man bedenkt, wie sehr die meisten traditionellen Kulturen von Geschlechterrollen und Geschlechtertrennung geprägt sind, verblüfft es mich noch immer, dass ausgebildete Wissenschaftler solche unbedarften Rückschlüsse ziehen konnten, doch das war die gängige Überzeugung der damaligen Zeit.

Im Herbst 1973 holte mich der Buddhismus wieder ein. Ich hielt zum zweiten Mal einen College-Grundkurs über Buddhismus und versuchte, seine elementaren Lehren besser zu verstehen. Zudem war ich sehr, sehr unglücklich. Ich war gerade nach Eau Claire, Wisconsin, gezogen, wo ich jetzt seit über dreißig Jahren lebe, und hatte rasch bemerkt, dass es hier für mich sehr einsam werden würde. Mein Freund war todkrank; ich hatte ihn ein paar Tage zuvor gesehen und wusste, dass es das letzte Mal gewesen war. Als ich an einem schönen Herbsttag auf dem Weg zu meinem Kurs versuchte, die Vier Edlen Wahrheiten besser zu verstehen, wünschte ich mir eigentlich nichts anderes, als die Schönheit dieses Tages unbelastet von meiner traurigen Lage würdigen zu können. Plötzlich wurde alles ganz klar. Ich konnte die Schönheit meiner unmittelbaren Umgebung nicht würdigen, weil ich mich so verzweifelt nach Dingen sehnte, die ich nicht haben konnte. Mit einem Mal leuchtete mir die zweite Edle Wahrheit des Buddhismus, wonach das Begehren die Ursache des Leidens ist, vollkommen ein. Von der ersten Edlen Wahrheit, dass das Leiden unser alltägliches Leben durchdringt, musste ich nicht erst überzeugt werden. Doch die dritte Edle Wahrheit, dass das Leiden endet, wenn seine Ursache - das Anhaften - aufgegeben wird, wurde mir in einem lebhaften Moment des Loslassens und der Offenheit ebenfalls völlig klar. Ich blieb stehen und sagte zu mir selbst: „Die Drei Edlen Wahrheiten sind wahr!" Anders als die meisten Akademiker, die ihre Vorstellungen auf philosophische Weise vertreten, ohne sich ihre praktischen Konsequenzen allzu sehr zu Herzen nehmen, war ich sofort davon überzeugt, dass, wenn die ersten drei Wahrheiten wahr waren, auch die vierte Wahrheit, der spezifische und detaillierte Weg des Buddhismus, wahr sein musste. Und das wiederum bedeutete, dass ich lernen musste zu meditieren - was im nördlichen Wisconsin des Jahres 1973 nicht wirklich einfach war.

Ich fand einen Weg, meditieren zu lernen, und einige Jahre später, 1977, fand ich endlich auch meinen Weg zu einem der wichtigsten Zentren des Buddhismus in Nordamerika - Boulder, Colorado -, um mich dort tiefer in die Meditation einwei-

sen zu lassen. Ehe ich Wisconsin verließ, hatte ich entschieden, dass Meditation zwar wertvoll war, ich aber keine Buddhistin werden wollte. Der Hauptgrund hierfür war, dass ich schon zwei sexistische Religionen (Christentum und Judentum) hinter mir hatte und mich nicht noch auf eine dritte Religion einlassen wollte, die die Männer den Frauen vorzieht und die Frauen strengen Beschränkungen unterwirft. Was also ist geschehen? Ich kann nur sagen, dass die Erfahrung, in einer buddhistischen Umgebung zu leben, mich ganz und gar faszinierte. Ich weiß noch, wie ich weinte, als ich entschied, dass der Buddhismus einfach zu tief war, um ihn klaglos den Patriarchen zu überlassen. Doch ich ging mit weit geöffneten Augen in den Buddhismus. Ich wusste, dass meine Zuflucht zu den Drei Juwelen auch bedeutete, dass ich *Buddhism after Patriarchy*[5] schreiben würde.

Es war damals und ist auch heute nicht besonders einfach, Buddhistin und zugleich Feministin zu sein. Das nordamerikanische Establishment der feministischen Theologie ist trotz seiner Sensibilität für die kulturellen Unterschiede innerhalb des Christentums an religiösen Unterschieden nicht sonderlich interessiert. Viele scheinen zu glauben, dass eine weiße Nordamerikanerin nie eine echte Buddhistin sein wird, eine Ansicht, über die meine tibetanische Lehrerin nur lachen kann. Und während sie diese Ansicht vertreten, sagen sie im selben Atemzug, dass Afrikaner und Asiaten, die Christen geworden sind, lediglich ihre religiöse Wahlfreiheit ausgeübt hätten. Die Buddhisten stehen dem Feminismus im Allgemeinen auch nicht wohlwollender gegenüber. Viele nordamerikanische Buddhisten, die wenig über die Geschichte des Buddhismus oder über den asiatischen Buddhismus wissen, bestreiten, dass der Buddhismus patriarchalisch vorbelastet ist, und zitieren die übliche naive Aussage: „Ich bin nie diskriminiert worden." Für sie scheint diese Aussage zu belegen, dass es niemals, weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, eine männliche Dominanz gegeben hat. Zudem haben Buddhisten Probleme mit „Anliegen", vor allem, wenn sie auf aggressive Weise vorgebracht werden und dadurch ein Anhaften am eigenen Selbst verraten. Doch die Problematik der Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau wird in besonderer Weise gemieden. Selbst die engagierte buddhistische Bewegung, die zeitgenössische wirtschaftliche, politische und soziale Fragen selbstkritisch aufgreift, setzt sich fast nie mit Geschlechteranalysen oder Frauenfragen auseinander.

Manchmal versucht man mich dazu zu drängen, dass ich meine Prioritäten darlege. Doch für mich löst sich dieses Dilemma durch die Art, wie der Buddhismus seine tiefsten Aussagen über die Wirklichkeit durch Bindestriche miteinander verknüpft. Statt tiefe Erkenntnisse zu hierarchisieren, erklären die Buddhisten in der Regel, dass sie zwar unterschiedlich, aber gleichwertig sind. So sprechen wir von der Untrennbarkeit von Form und Leere als der Leere-Helligkeit. Keines dieser Wörter würde alleine genügen, um zum Ausdruck zu bringen, was der Buddhismus über die letzte Natur unserer Erfahrung sagt, und beide sind notwendig. Doch der Bindestrich macht sie gewissermaßen zu einem Wort. Dasselbe, so meine ich, gilt für Buddhismus-Feminismus. Wenn man sie beide

richtig versteht, kann es zwischen ihnen keine Feindschaft oder Trennung geben. Nachdem ich so viele Jahre lang so vieles über den Buddhismus gelehrt und geschrieben habe, fällt es mir schwer, exakt zu benennen, was der Grund meiner Begeisterung und meines Engagements für den Buddhismus ist. Es wäre einfach, wie so viele westliche Buddhisten zu sagen, dass es die buddhistischen Meditationspraktiken sind, die den Buddhismus so attraktiv machen. Eine Meditationspraxis, die es erforderlich macht, über einen beträchtlichen Zeitraum stillzusitzen, war in unserem Leben etwas völlig Neues. Anfangs war es die Meditation, die den Unterschied machte. Sie hatte in nur wenigen Jahren eine tiefe Wirkung auf mich und nahm meinem Zorn über sexistische Ungerechtigkeit den Wind aus den Segeln.[6] Doch man muss nicht unbedingt Buddhist sein, um die grundlegende Disziplin von Achtsamkeit-Bewusstsein oder *Samatha*-Meditation zu praktizieren. Diese Form der Meditation wird auch von zahlreichen Christen geübt und war lange vor Buddhas Zeit in Indien verbreitet.

Was mir auf lange Sicht Freude schenkt und mich im Bannkreis des Buddhismus hält, ist im Buddhismus einzigartig: *Vipashyana*. Es ist unmöglich, diesen Begriff exakt zu übersetzen, auch wenn „besondere Einsicht" eine übliche Übersetzung ist. Für die meisten Menschen ist Besondere Einsicht nicht ohne die formelle Meditationspraxis des *Samatha*, die vielen Arten von Achtsamkeit-Bewusstsein, möglich, jedoch nicht auf die Zeiten der formellen Meditation beschränkt. Die Erfahrung, die mich zum Buddhismus geführt hat, war eine Erfahrung von Besonderer Einsicht, ein durchdringender und erleuchtender Durchbruch zu einer neuen Ebene des Verstehens. Ich bin eine Frau des Worts, und deshalb schreien diese Erfahrungen für mich geradezu danach, in Worte gefasst zu werden, doch der Kern von Besonderer Einsicht ist immer jenseits aller Worte und Begriffe, was aber nicht bedeuten soll, dass verbale, begriffliche Formulierungen sinnlos wären. Der Buddhismus verfügt über ein enormes Repertoire von verbalen, begrifflichen Formen, um auf die Inhalte von Besonderer Einsicht zu verweisen, und sie alle erfreuen mich durch ihre Tiefe und durch ihre Art, auf etwas hinzuweisen, das wirklich zählt, das wirklich wirklich ist. Anfangs hatte die buddhistische Sichtweise mein Leiden erleuchtet, eine Erfahrung, die kein ungewöhnlicher Weg in die buddhistische Praxis ist. Mit der Zeit schenkte sie mir viele Erkenntnisse darüber, wie man effektiv über Ge-

Die Autorin

Rita M. Gross ist emeritierte Professorin der Universität von Wisconsin in Eau Claire. Sie studierte an der Universität von Chicago Philosophie und promovierte in Religonsgeschichte mit einer Arbeit über „Ausschluss und Teilhabe. Die Rolle der Frauen in den australischen Religionen der Aborigenes". Von 1973 bis 1998 unterrichtete sie in Eau Claire Vergleichende Religionswissenschaften. Veranstaltungen über indianische Religionen, Frauen und Religion, Naturreligionen und ostasiatische Religionen.
Veröffentlichungen u.a.: Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism (Albany 1993); Soaring and Settling: Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues (New York 2000); Religious Feminism and the Future of the Planet: A Buddhist-Christian-Feminist Conversation (mit Rosemary Radford Ruether, New York 2001); Christians Discuss Buddhist Meditation: Buddhists Discuss Christian Prayer (New York 2003). Anschrift: 126 Gilbert Ave., Eau Claire, WI 54701, USA. E-Mail: rmg@ritamgross.com.

schlechterfragen nachdenken kann. Und gegenwärtig schenkt sie mir eine hieb- und stichfeste Methode des Nachdenkens über eine der drängenden Fragen unserer Zeit, die religiöse Verschiedenheit.[7] In all diesen Fällen entstehen die Worte und Begriffe, die so hilfreich sein können, aus Erfahrungen äußerster Stille und Gelassenheit, die in der buddhistischen Gefühlswelt eine ganz zentrale Rolle spielen. Dieser Prozess - die Einsichten, die man gewinnt, wenn man die buddhistischen Disziplinen praktiziert, und die Art, wie diese Einsichten zentrale Fragen des menschlichen Daseins beleuchten - ist für mich die beständige Freude meines Buddhistinseins.

Diese beständige Freude hat jedoch völlig andere Wurzeln als die rein intellektuelle Beweglichkeit, die viele akademische Kontexte beherrscht. Verbalisierungen von Besonderer Einsicht sind nicht ganz dasselbe wie Diskussionspunkte, und ihr Zweck besteht auch nicht darin, Rätsel zu lösen, in die man nicht persönlich verstrickt ist. Sie sind eher das beste Destillat der Erfahrungen der besten Denker, die eine Tradition zu bieten hat - und sie müssen durch und durch betrachtet und erforscht werden, bis man sicher weiß, ob sie für einen selbst Gültigkeit besitzen oder nicht. Der Prozess des Betrachtens und die Ermutigung, selbst zu forschen, bedeutet, dass der Buddhismus lebt und dass seine Einsichten auf jede Situation und jedes Problem, dem man begegnet, angewandt werden können. Und deshalb halte ich, wie ich bereits angedeutet habe, die buddhistischen Lehren auch für zu tief, als dass ich mich von der historischen Männerherrschaft im Buddhismus abschrecken lassen würde. Und auf lange Sicht war es immer die buddhistische Sichtweise, die mich dazu getrieben hat, die Reise fortzusetzen, von welchen Enttäuschungen - namentlich der Weigerung, auch nur anzuerkennen, dass es im Buddhismus *Gender*-Fragen gibt - diese Reise auch begleitet sein mag.

Im echten Buddhismus werden diese tiefe Sicht und die begleitenden Praktiken durch einen Lehrer vermittelt. Heutzutage sind die meisten oder alle dieser Lehren und Praktiken auch in Büchern verfügbar, doch ohne die persönliche Anleitung durch einen Lehrer ist es schwierig, diese Lehren in ihrer Tiefe zu erfassen. Dies sollte für jeden, der einem lehrenden Beruf nachgeht, unmittelbar einsichtig sein; individuelle Aufmerksamkeit und mündliche Unterweisung sind oft entscheidend, wenn ein Schüler den Stoff begreifen soll. Wie viele andere Weisheitstraditionen zweifelt der Buddhismus die Fähigkeit schriftlicher Materialien an, aus eigener Kraft tiefe Einsichten zu vermitteln, und erkennt Texten keine letztendliche Autorität zu. Sie werden zu leicht durch den Eigennutz des naiven Lesers verfälscht, was ein Blick auf die heute weit verbreiteten religiösen Fundamentalismen, die sich in letzter Instanz auf die Autorität eines Texts stützen, rasch deutlich machen sollte. Religiöse Führer erheben den Anspruch, durch ihre Texte direkten Zugang zum Denken Gottes zu haben, und versuchen auf der Grundlage ihrer Überzeugung, dass sie im Besitz der universal gültigen Wahrheit sind, alle Völker zu beherrschen. Buddhistische Lehrer tun dies nicht.

Buddhistische LehrerInnen einschließlich meiner selbst sagen häufig, dass die buddhistischen Lehren äußerst einfach und grundlegend sind - so grundlegend,

dass man sie leicht übersieht. Deshalb kann die Bedeutung von LehrerInnen im Buddhismus gar nicht zu hoch eingeschätzt werden, und dasselbe gilt für die persönliche Überprüfung des Gelernten auf seine Relevanz. Obwohl Buddhisten Lehrer sehr hoch einschätzen, liegt der Zweck eines Lehrers nicht darin, den Schüler oder die Schülerin mit Glaubensüberzeugungen oder Ideologien zu versorgen (der Buddhismus ist keine Bekenntnisreligion, die sich in jedem Fall auf korrekte Glaubenssätze beruft); vielmehr soll er ihm helfen, das zu entdecken, was er wahrscheinlich nicht allein entdecken wird. Die tiefsten Lehren bleiben für den Schüler bedeutungslos, solange er sie nicht anhand seiner eigenen Erfahrungen überprüft. Deshalb ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis wie in vielen religiösen Traditionen, die die persönliche Verwandlung durch spirituelle Praxis betonen, im Buddhismus tief und feinsinnig. Es ist Aufgabe der Schülerin zu beurteilen, ob die Lehrerin vertrauenswürdig und keine spirituelle Betrügerin ist, und es liegt an ihr, die jeweiligen Disziplinen ernsthaft zu praktizieren; der Lehrer seinerseits hat die Verantwortung, die Bedürfnisse des Schülers genau zu erkennen und seine Schüler nicht zur Befriedigung egoistischer Bedürfnisse zu unterrichten.

Bei meiner Arbeit als buddhistische Feministin habe ich schon immer aus vielerlei Gründen die Bedeutung von Lehrerinnen betont.[8] Ich habe viele Male in der Vergangenheit den Standpunkt vertreten - und würde dies auch heute noch tun -, dass der schwerwiegendste Indikator der männlichen Dominanz im Buddhismus die in der Relation verschwindend geringe Zahl von Lehrerinnen ist. Des Weiteren würde ich mit allem Nachdruck den Standpunkt vertreten, dass das grundlegende Kriterium dafür, ob der Buddhismus seine patriarchalischen Tendenzen überwunden hat, das Vorhandensein von Lehrerinnen ist. Es ist gesagt worden, dass der *Dharma* geschlechterübergreifend ist und es deshalb keine Rolle spielt, ob Frauen oder Männer diesen zeit- und geschlechtslosen *Dharma* lehren; die Botschaft sei ohnehin immer dieselbe. Ich behaupte jedoch, dass der *Dharma* geschlechterübergreifend ist und dass man deshalb erwarten sollte, dass die LehrerInnen des *Dharma* zu gleichen Teilen Frauen und Männer sind, solange den Frauen (oder Männern) keine von Menschen konstruierten sozialen Barrieren in den Weg gestellt werden. Nur so lässt sich die Aussage, dass der *Dharma* geschlechterübergreifend ist, sinnvoll zum Ausdruck bringen. Warum sollte der zeitlose *Dharma,* der geschlechterübergreifend ist, von einer größeren Anzahl männlicher als weiblicher Lehrer gelehrt werden? Und doch sind *Dharma*-Lehrerinnen in der gesamten buddhistischen Geschichte verhältnismäßig selten, obwohl im zeitgenössischen nordamerikanischen Buddhismus mehr als die Hälfte aller BuddhismuslehrerInnen Frauen sind.

In meinem eigenen Leben als praktizierende Buddhistin habe ich sowohl mit Lehrerinnen als auch mit Lehrern gearbeitet, wobei mein wichtigster Lehrer in der Anfangsphase ein Mann war, dessen Aktivitäten für viele Frauen problematisch gewesen sind: Chogyam Trungpa Rinpoche. Meine eigene Position war immer, dass ich zwar theoretisch gerne mit einer Lehrerin arbeiten würde, dass die Wahl meiner Lehrer aber nie ideologisch motiviert sein sollte. Ich würde immer die Schülerin desjenigen Lehrers werden, zu dem ich die engste Beziehung

spürte, der mir die klarste und tiefste Einweisung in den *Dharma* geben konnte, und ich würde mir nie nur deshalb eine Lehrerin aussuchen, weil sie eine Frau war. Im Buddhismus liegt es in der Verantwortung des Schülers, sich seinen Lehrer sorgfältig auszuwählen, einen Lehrer, der sein Vertrauen verdient. Ideologie - auch die feministische Ideologie - ist ein schlechter Ratgeber, wenn es darum geht, einen vertrauenswürdigen Lehrer zu finden.

Nichtsdestoweniger war ich neugierig auf die wenigen Frauen, die die tibetanische Tradition lehrten, und gab mir alle Mühe, sie zu treffen. Entgegen meiner ideologischen Überzeugungen, doch im Einklang mit dem Sinn des *Dharma* war ich anfangs von diesen Lehrerinnen nicht besonders beeindruckt. Dies veränderte sich auch nicht, als ich der Frau begegnete, die jetzt meine Hauptlehrerin ist und für die ich inzwischen selbst als Lehrerin arbeite, Khandro Rinpoche. Heute entspricht unser Verhältnis der klassischen Beschreibung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses im tibetanischen Buddhismus, und ich bin sehr froh über diese Entwicklung, die sich trotz vieler Jahre ernsthafter Studien und praktischer Übungen mit keinem meiner früheren männlichen Lehrer eingestellt hat. Doch trotz meiner feministischen Ansicht, dass das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Lehrerinnen darüber entscheiden wird, ob der Buddhismus seine ererbte männliche Dominanz überwindet, glaube ich nicht, dass mein Verhältnis zu Khandro Rinpoche sich so entwickelt hat, weil sie eine Frau ist, sondern weil sie die Lehrerin ist, die sie ist, und weil zwischen uns ganz offensichtlich eine karmische Verbindung besteht. Genauso sollte es sein.

Es kostete mich einige Mühe, Khandro Rinpoche zu treffen, denn wie der *Dharma* selbst machte auch sie sich nicht auf den Weg nach Eau Claire, Wisconsin. Eine weitere meiner vielen Reisen nach Boulder, Colorado, führte mich zu ihr, und ich war begeistert von der Person, der ich begegnete, und ebenso von der Tatsache, dass sie mich energisch dazu ermutigte, meine Arbeit als buddhistische Feministin fortzusetzen, und mir sogar versprach, mir mit meiner Praxis zu helfen. Von diesem Zeitpunkt an betrachtete ich sie als eine meiner LehrerInnen, obwohl mich noch eine alte Loyalität mit der buddhistischen Organisation *Shambhala* verband, in der ich sozusagen groß geworden war und mit der ich mich in erster Linie identifizierte. Khandro Rinpoche sah das genauso, und während ich ernsthaft mit ihr zu studieren begann und jährlich eine längere Zeit der Einkehr mit ihr hielt, engagierte ich mich gleichzeitig immer stärker in *Shambhala.* Ich war aufgrund meiner Ansichten über die wichtige Rolle von Lehrerinnen einigermaßen überrascht darüber, dass ich mich auch weiterhin so stark mit meinen männlichen Lehrern verbunden fühlte, obwohl ich doch inzwischen die ideale Lehrerin gefunden hatte, doch Ehrlichkeit ist in der buddhistischen Praxis wichtiger als Ideologie.

Schließlich veränderten sich viele Dinge, und entgegen meinen früheren Erwartungen begriff ich allmählich, wie viel ich von Khandro Rinpoche gelernt hatte, wie sehr sich große Themenkreise verwandelt hatten und wie sehr ich wirklich in ihrer Welt war. Zu diesem Zeitpunkt begann ich, sie als meine Hauptlehrerin zu betrachten, obwohl auch meine anderen Lehrer nach wie vor wichtig sind. Ich

denke, dass dieser ganze Prozess im Hinblick auf das tatsächliche Verhältnis von Ideologie und authentischer Erfahrung überaus lehrreich ist. Es war gut für mich zu lernen, dass ich ungeachtet meines weltanschaulichen Systems eine Lehrerin haben und doch gleichzeitig einen Mann als meinen Hauptlehrer betrachten konnte. Es ist auch gut zu wissen, dass ich Khandro Rinpoche inzwischen als meine Hauptlehrerin betrachte, weil sie die Lehrerin ist, die sie ist, und nicht, weil sie eine Frau ist. Und schließlich bin ich froh darüber, dass ich genau das Verhältnis zu einem echten Lehrer habe, nachdem ich mich immer gesehnt habe. Was ist es also, das mir am Buddhismus so sehr gefällt? Die Tiefe seiner Sichtweise, die verwandelnde Kraft seiner spirituellen Disziplinen und die Ergebnisse - eine wirkliche Veränderung, ein Übergang vom Unglücklichsein zur Zufriedenheit. Auf der einen Seite bezähmen die buddhistischen Disziplinen Ideologie und Ärger; und auf der anderen Seite vertiefen sie die noch nicht fixierte Leidenschaft für Befreiung - auf allen Ebenen. Wer könnte mehr verlangen?

[1] Im Lauf der Jahre hielt ich es für wichtig zu definieren, was ich unter Feminismus verstehe, zumal gerade in unserer Zeit der Gegenreaktion viele vorgefasste Meinungen und Klischees im Umlauf sind. Ich habe jahrelang zwei allgemeine Definitionen verwendet. Erstens: Im Feminismus geht es um die Befreiung aus dem Gefängnis der Geschlechterrollen, von der Vorstellung, dass Frauen automatisch bestimmte Dinge wollen und sich auf eine bestimmte Weise verhalten, während Männer sich automatisch anders verhalten und andere Dinge wollen. Zweitens: Im Feminismus geht es um die radikale Praxis der Mit-Menschlichkeit von Frauen und Männern. Das bedeutet, dass alle Optionen des Menschseins ungeachtet aller kulturellen Geschlechterrollen und Erwartungen für Männer und Frauen zugänglich sein müssen. Diese Definition des Feminismus befreit die Männer mindestens ebenso sehr wie die Frauen.

[2] Um formell zum Buddhismus überzutreten, muss man in Gegenwart eines Lehrers und der als Zeugen versammelten Gemeinde *(Sangha)* die Zufluchtsgelübde ablegen. Die Drei Juwelen sind: Buddha als Vorbild, *Dharma* als verlässliche Lehre und *Sangha* als Gemeinschaft von Gefährten.

[3] Der Begriff „Karma" wird leicht missverstanden. Im Grunde geht es hierbei um Ursache und Wirkung, und zwar nicht nur im physischen, sondern auch im moralischen Bereich. Das Karma hat mehr mit den negativen Auswirkungen eines Fehlverhaltens auf den Täter dieser Taten als mit den Leiden unglücklicher Menschen zu tun, wie oft vermutet wird. So, wie ich den Begriff im Text verwendet habe, bedeutet er, dass ich aus irgendeinem, mit westlichen und sozialwissenschaftlichen Theorien nicht zu erklärenden Grund eine unglaublich starke Affinität zu manchen Traditionen des tibetanischen Buddhismus habe (und zu anderen nicht). Die traditionelle buddhistische Erklärung für solche anders nicht zu erklärenden Affinitäten beruft sich auf das Karma, die Wirkungen von Beziehungen, die wir in früheren Leben geknüpft haben.

[4] So hat sich im Herbst 1968 einer der Professoren für Religionsgeschichte an der Universität Chicago mir gegenüber geäußert. An der Universität Chicago lief damals das weltweit erste Forschungsprogramm für Vergleichende Religionswissenschaften.

[5] Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction,* Albany, NY 1993. Die erste buchfüllende Darstellung über Frauen und Buddhismus ist eines der einflussreichsten Bücher über Buddhismus und *Gender.* Es hat sowohl die Buddhismus-Forschung als auch die buddhistische Praxis beeinflusst.

[6] Dieser Prozess wird beschrieben in: Rita M. Gross, *The Female Body and Precious Human Birth: An Essay on Anger and Meditation,* in: dies., Soaring and Settling: Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues, New York 2000, 7-12.

[7] Vgl. z.B. Rita M. Gross, *Excuse Me, But What's the Question: Isn't Religious Diversity Normal?*, in: Paul Knitter (Hg.), The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration, Maryknoll, NY 2005, 75-87.

[8] Vgl. Gross, *Buddhism after Patriarchy*, aaO., 252-255.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Frauen in den Weltreligionen

Basisbibliographie

Zusammengestellt von Marie-Theres Wacker, unter Mitarbeit von Franziska Birke, Heike Harbecke und Jesse Perillo

An der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster wurde seit 1980, zunächst unter finanziell sehr bescheidenen Bedingungen, von Iris Müller eine Bibliothek zur Situation der Frauen in den Religionen der Welt aufgebaut. Diese Bibliothek wird seit 1999 von Marie-Theres Wacker (Theologische Frauenforschung) und Annette Wilke (Religionswissenschaft) betreut und weiter ausgebaut. Daneben gibt es in Münster eine eigene Bibliothek „Christliche feministische Theologie".

Die vorgelegte Bibliographie (ausschließlich Bücher; keine Zeitschriftenartikel) ist auf der Basis des Bestands dieser beiden Bibliotheken erstellt. Sie umfassen vor allem deutsch- und englischsprachige Titel. Darin spiegelt sich sicher auch das Faktum, dass in diesen beiden Sprachen die meisten wissenschaftlichen Bücher erscheinen. Bücher aus den anderen CONCILIUM-Sprachen wurden, soweit sie uns bekannt waren, aufgenommen. Hier ist die Bibliographie aber sicher noch ergänzungsbedürftig.

Die thematische Auswahl umfasst im allgemeinen keine Bücher, die vor 1995 erschienen sind. Unter der Überschrift „Klassiker" sind aber grundlegende bzw. bahnbrechende ältere Titel zusammengestellt. Ausgeklammert bleiben rein historische Studien und bleibt der Bereich der Göttinnen-Literatur.

1. Allgemeines

1.1 Zeitschriften

Journal of Women and Religion, Berkeley, CA 1/1 (1981) ff

The Annual Review of Women in World Religions, Albany, NY 1 (1991)-6 (2002)

1.2 „Klassiker"

Falk, Nancy Auer / Gross, Rita M. (Hg.): *Unspoken Worlds. Women's Religious Lives in Nonwestern Cultures*, San Francisco 1980

King, Ursula (Hg.): *Women in the World's Religions, Past and Present*, New York 1987

Sharma, Arvind (Hg.): *Women in World Religions* (McGill Studies in the History of Religions), New York 1987

Sharma, Arvind (Hg.): *Today's Woman in World Religions* (McGill Studies in the History of Religions), Albany, NY 1994

Sharma, Arvind (Hg.): *Religion and Women* (McGill Studies in the History of Religions), Albany, NY 1994

1.3 Thematische Monographien und Sammelbände

Anderson, Pamela Sue: *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief,* Oxford 1998

Bechmann, Ulrike / Demir, Sevda / Egler, Gisela: *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch,* Düsseldorf 2001

Brasher, Brenda E.: *Godly Women. Fundamentalism and Female Power,* New Brunswick 1998

Brink, Judy / Mencher, Joan (Hg.): *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally,* New York 1997

Castel, Edith: *L'éternité au féminin. La femme dans les religions* (Croire aujourd'hui Supplément 18), Paris 1996

Devlin-Glass, Frances / McCredden, Lyn (Hg.): *Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspicions,* Oxford 2001

Donaldson, Laura E.: *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse,* New York 2002

Gerami, Shahin: *Women and Fundamentalism. Islam and Christianity,* New York 1996

Gross, Rita M. / Ruether, Rosemary Radford: *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Christian-Buddhist Conversation,* London 2001

Haddad, Yvonne Yazbeck: *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam,* Gainesville 2001

Holm, Jean: *Women in Religion* (Themes in Religious Studies Series), London 1998

King, Ursula (Hg.): *Religion and Gender,* Oxford 1995

Krasberg, Ulrike: *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten,* Marburg 1999

Labidi-Maïza, Mahrézia / Klein, Laurent: *Abraham, réveille-toi, ils sont devenus fous!* Paris 2004

Lee-Linke, Sung-Hee (Hg): *Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen,* Frankfurt am Main 1999

Lee-Linke, Sung-Hee (Hg): *Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen,* Neukirchen-Vluyn 1997

Lukatis, Ingrid u.a. (Hg): *Religion und Geschlechterverhältnis,* Opladen 2000

Müller, Iris / Raming, Ida: *Aufbruch aus männlichen „Gottesordnungen". Reformbestrebungen von Frauen in christlichen Kirchen und im Islam,* Weinheim 1998

Oyewumi, Oyèrónké: *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses,* Minneapolis 1997

Pahl, Irmgard (Hg): *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften,* Münster 2001
Pieris, Aloysius: *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum* (Theologie der dritten Welt, 19), Freiburg 1996
Siddiqui, Ataullah: *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century,* Basingstoke 1998

1.4 Postchristliche/postjüdische Positionen

Christ, Carol P.: *She Who Changes. Reimagining the Divine in the World,* New York 2003
Daly, Mary: *Gyn Ecology. The Metaethics of Radical Feminism,* Boston 1978 (= Gyn-Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus, München 1981; ^{5}1991), Neuausg. London 1991
Daly, Mary: *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy,* Boston 1984 (= Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie, München 1986)
Daly, Mary: *Outercourse,* San Francisco 1993 (= Auswärts reisen, München 1994)
Hampson, Daphne: *After Christianity,* London 1996
Starhawk (Miriam Simos): *Truth or Dare. Encounters with Power, Authority, and Mystery,* San Francisco 1990 (= Mit Hexenmacht die Welt verändern, Freiburg 1991)

2. Judentum

2.1 Zeitschrift

Lilith. The Jewish Women's Magazine, New York 1/1 (1976) ff

2.2 „Klassiker"

Dick, Jutta/Sassenberg, Marina (Hg.): *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk,* Reinbek bei Hamburg 1993
Greenberg, Blu: *On Women & Judaism. A View from Tradition,* Philadelphia 1983
Heschel, Susannah: *On Being a Jewish Feminist. A Reader,* New York 1983
Koltun, Elizabeth (Hg.): *The Jewish Woman. An Anthology,* Waltham 1973
Navè Levinson, Pnina: *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum,* Gütersloh 1989
Navè Levinson, Pnina: *Esther erhebt ihre Stimme. Jüdische Frauen beten,* Gütersloh 1993
Navè Levinson, Pnina: *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie,* Gütersloh 1992
Priesand, Sally: *Judaism and the New Woman,* New York 1975
Plaskow, Judith: *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective,* San Francisco 1990 (= Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992)

2.3 Buchreihen

A Feminist Companion to the Hebrew Bible, hg. von Athalya Brenner, Ser. 1, Sheffield 1993ff; Ser. 2, Sheffield 1998ff

A Feminist Companion to the New Testament, hg. von Amy Jill Levine mit Marianne Bickenstaff, Sheffield 2001ff

2.4 Thematische Monographien und Sammelbände

Adelman, Penina V.: *Miriam's Well. Rituals for Jewish Women around the Year*, New York ²1996.

Adler, Rachel: *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*, Boston 1999

Agosín, Marjorie: *Uncertain Travellers. Conversations with Jewish Women Immigrants to America*, Hanover, N.H./London 1999

Alpert, Rebecca T.: *Like Bread on the Seder Plate. Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, New York 1997

Berdugo, Ariette: *Juives et juifs dans le Maroc contemporain*, Paris 2002

Bébé, Pauline: *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, Paris 2001 (= Isha. Frau und Judentum, Berlin 2003)

Berkovic, Sally: *Straight Talk. My Dilemma as an Orthodox Jewish Woman*, Hoboken 1997

Berrin, Susan: *Celebrating the New Moon. A Rosh Chodesh Anthology*, Northvale 1996

Biale, Rachel: *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History and Their Relevance for Today*, New York 1995

Brody, Leslie: *Daughters of Kings. Growing up as a Jewish Woman in America*, Boston 1997

Broner, Esther M.: *Bringing Home the Light. A Jewish Woman's Handbook of Rituals*, San Francisco 1999

Frankiel, Tamar: *The Voice of Sarah. Feminine Spirituality and Traditional Judaism*, New York 1995

Fuchs, Esther: *Women and the Holocaust. Narrative and Representation* (Studies in the Shoah; 22), Lanham 1999

Goch, Marianne: *Im Aufbruch. Biographien deutscher Jüdinnen*, Frankfurt am Main 2000

Goldman, Karla: *Beyond the Synagogue Gallery. Finding a Place for Women in American Judaism*, Cambridge, Mass. 2000

Goldstein, Elyse: *Revisions. Seeing Torah through a Feminist Lens*, Woodstock 1998

Goldstein, Elyse: *The Women's Torah Commentary. New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*, Woodstock 2000

Gottlieb, Lynn: *She Who Dwells within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, New York 1996

Halpern, Micah D.: *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998

Jonas, Regina / Klapheck, Elisa (Bearb.): *Fräulein Rabbiner Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift,* Teetz 2000
Klapheck, Elisa: *So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt,* Freiburg 2005
Krafte-Jacobs, Lori: *Feminism and Modern Jewish Theological Method,* New York 1996
Levitt, Laura: *Jews and Feminism. The Ambivalent Search for Home,* New York 1997
Mertins, Silke: *Zwischentöne. Jüdische Frauenstimmen aus Israel,* Frankfurt am Main 1998
Peskowitz, Miriam: *Judaism since Gender,* New York 1997
Raphael, Melissa: *The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust,* London/New York 2003
Rheinz, Hanna: *Die jüdische Frau. Auf der Suche nach einer modernen Identität,* Gütersloh 1998
Schulman, Faye: *Die Schreie meines Volkes in mir. Wie ich als jüdische Partisanin den Holocaust überlebte,* München 1998
Sered, Susan Starr: *Women as Ritual Experts. The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem,* New York 1996
Sheridan, Sybil: *Hear our Voice. Women in the British Rabbinate,* Columbia 1998
Siegel, Rachel Josefowitz (Hg.): *Celebrating the Lives of Jewish Women. Patterns in a Feminist Sampler* (Haworth Innovations in Feminist Studies), New York 1997
Strobl, Ingrid: *Die Angst kam erst danach. Jüdische Frauen im Widerstand in Europa 1939-1945,* Frankfurt am Main 1998
Swartz, Sarah Silberstein (Hg.): *From Memory to Transformation. Jewish Women's Voices,* Toronto 1998
Wallach-Faller, Marianne (Brodbeck, Doris/Domhardt, Yvonne Hg.): *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen,* Chronos: Zürich 2000
Wasserfall, Rahel R (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law,* Hanover, N.H./London 1999
Zola, Gary Phillip (Hg.): *Women Rabbis. Exploration and Celebration;* Papers Delivered at an Academic Conference Honoring Twenty Years of Women in the Rabbinate, 1972-1992, Cincinatti 1996

3. Christentum

3.1 Ausgewählte Zeitschriften, Wörterbücher, Buchreihen

Der Apfel. Vierteljährlicher Rundbrief des Österreichischen Frauenforums Feministische Theologie, Innsbruck 1/1 (1986)ff
Ewha Journal of Feminist Theology (EJFT) Seoul 1/1 (1996)ff
Fama. Feministisch-theologische Zeitschrift, Basel u.a. 1.1985ff
Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology, Sheffield 1/1 (1992/93)ff

In God's Image. Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, Seoul u.a. 1/1 (1982)ff

Journal of Feminist Studies in Religion (JFSR), Bloomington 1/1 (1985)ff

Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis / Revue européenne électronique d'exégèse féministe / Europäische elektronische Zeitschrift für feministische Exegese, hg. von Silvia Schroer, Bern 1 (2000)ff

Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie, Kampen 1/1 (1987/88)ff

Parvis. Chrétiens en liberté pour d'autres visages d'église, Paris 1/1 (1999)ff (bis 1999: Femmes et hommes dans l'eglise)

Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen (vor 1/2002: Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen), Münster 1/1 (1983)ff

Women-Church. An Australian Journal of Feminist Studies in Religion, Sydney 1/1 (1987)ff

Yearbook/Journal of the European Society of Women in Theological Research / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen / Annuaire de l'Association Européenne des femmes pour la recherché théologique, Kampen/Mainz 1 (1993)ff; Leuven 6 (1998)

Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.): *Wörterbuch der feministischen Theologie,* Gütersloh ^{2}2002

Isherwood, Lisa (Hg.): *An A to Z of Feminist Theology,* Sheffield 1996.

Russell, Letty M. (Hg): *Dictionary of Feminist Theologies,* Louisville 1996.

A Feminist Companion to the Hebrew Bible, hg. von Athalya Brenner, Ser. 1, Sheffield 1993ff; Ser. 2, Sheffield 1998ff

A Feminist Companion to the New Testament, hg. von Amy Jill Levine mit Marianne Bickenstaff, Sheffield 2001ff

Theologische Frauenforschung in Europa (Buchreihe); hg. von Meyer-Wilmes, Hedwig / Wacker, Marie-Theres, Münster 1 (2000)ff

Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, hg. von Elisabeth Gössmann, München 1 (1984)ff

3.2 Ausgewählte „Klassiker"

Aquino, María Pilar (Hg.): *Aportes para una teología desde la mujer. Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo,* Mexiko 1986, Madrid 1988

Aquino, María Pilar: *Nuestra clamor por la vida. Teologia latinoamericana desde la perspectiva de la mujer,* San José/Costa Rica 1992 (=Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America, Maryknoll 1993)

Brock, Rita Nakashima: *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power,* New York 1994

Cannon, Katie G.: *Black Womanist Ethics,* Atlanta 1988

Chung, Hyun-Kyung: *Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology,* Maryknoll 1991 (= Schamanin im Bauch - Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992)

Daly, Mary: *The Church and the Second Sex,* New York 1968 (= Kirche, Frau und Sexus, Olten u.a. 1970). With the Feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords. Boston 1992.

Daly, Mary: *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation,* Boston 1974 (= Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980; [5]1988).

Fabella, Virginia / Amba Oduyoye, Mercy (Hg.): *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology,* Maryknoll 1988 (= Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort, Luzern 1992)

Gebara, Ivone: *As incomodas filhas de Eva na Igreja latinoamericana,* São Paolo 1991

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

Halkes, Catharina: *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie,* Gütersloh 1980

Heyward, Carter: *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation,* Lanham u.a. 1982 (= Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986; [4]1992)

Isasi-Díaz, Ada María: *En la lucha. Elaborating a Mujerista theology. A Hispanic Women's Liberation Theology,* Minneapolis 1993

King, Ursula (Hg.): *Feminist Theology from the Third World. A Reader,* London 1994

Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): *Menschenrechte für die Frau,* München 1978 (und veränderte Neuauflagen)

Oduyoye, Mercy Amba/Kanyoro, Musimbi (Hg.): *Talitha, Qumi! Proceedings of the Convocation of African Women Theologians 1989,* Ibadan 1990

Radford Ruether, Rosemary: *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition,* New York 1974

Radford Ruether, Rosemary: *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology,* London 1983 (= Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985)

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins,* 1983 u.ö. (= Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988)

Schüngel-Straumann, Helen: *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen,* Freiburg 1989

Williams, Delores S.: *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God Talk,* Maryknoll 1993

3.3 Thematische Monographien und Sammelbände

Althaus-Reid, Marcella: *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God,* London 2004

Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God,* London 2003

Ammicht Quinn, Regina: *Körper, Religion, Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter,* Mainz ²2001.

Bautista, Esperanza: *El ecumenismo y la teología feminista,* Bilbao 1999

Behr-Sigel, Elizabeth / Ware, Kallistos: *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe,* Paris 1998 (= The Ordination of Women in the Orthodox Church, Geneva 2000)

Børresen, Kari Elisabeth (Hg): *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition,* Minneapolis 1995

Demel, Sabine: *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche,* Freiburg u.a. 2004

Dube, Musa W.: *Other Ways of Reading. African Women and the Bible,* Atlanta 2001

Dube, Musa W.: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible,* St. Louis 2000

Eiesland, Nancy L.: *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability,* Nashville 1998

Gebara, Ivone: *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme,* Paris u.a. 1999 (= Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg u.a. 2000

Grant, Jacquelyn: *Perspectives on Womanist Theology,* Atlanta 1995

Grey, Mary: *Introducing Feminist Images of God* (Introductions in Feminist Theology Series), Sheffield 2001

Günter, Andrea / Praetorius, In/ Wagener, Ulrike (Hg): *Weiberwirtschaft weiterdenken. Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen,* Luzern 1998

Heyward, Carter: *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice,* Cleveland 1996

Isherwood, Lisa/ Stuart, Elizabeth: *Introducing Body Theology,* Sheffield 1998

Johnson, Elizabeth A.: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse,* New York 1994 (= Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994)

Johnson, Elizabeth A.: *Friends of God and Prophets: a Feminist Theological Reading of the Communion of Saints,* New York 1998

Johnson, Elizabeth A.: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints,* New York u.a. 2004

Kanyoro, Musimbi R.A.: *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective,* Sheffield 2002

Kayales, Christina: *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine interkulturelle Hermeneutik,* Münster 1998

Kwok, Pui-lan: *Discovering the Bible in the Non-Biblical World,* Maryknoll 1995 (= Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien, Luzern 1996).

Kwok, Pui-lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology,* Louisville 2005

Lacelle, Élisabeth J. / Bourbonnais, Nicole (Hg.): *La femme, son corps, la religion. Approches pluridisciplinaires,* Montréal 1983

Leicht, Irene / Rakel, Claudia / Rieger-Goertz, Stefanie (Hg): *Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachse-*

nenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003
Martinho Toldy, Teresa: *Deus e a palavra de Deus na teologia feminista*, Lissabon 1998
Meyers, Carol / Ringe, Sharon (Hg.): *The Women's Bible Commentary*, London/Louisville ²1998
Meyer-Wilmes, Hedwig: *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996
Militello, Cettina (Hg.): *Donna e teologia: bilancio di un secolo*, Bologna 2004
Navarro Puerto, Mercedes / de Miguel, Pilar (Hg.): *10 palabras clave en teología feminista*, Estella 2004
Oduyoye, Mercy Amba: *Introducing African Women's Theology*, Sheffield 2001
Okano, Haruko: *Christliche Theologie im japanischen Kontext*, Frankfurt/London 2002
Ortega, Ofelia: *Women's Visions. Theological Reflection, Celebration, Action*, Geneva 1995
Pelletier, Anne-Marie: *Le Christianisme et les femmes: vingt siècles d'histoire*, Paris 2001
Praetorius, Ina: *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh 2005
Reininger, Dorothea: *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999
Ruether, Rosemary Radford: *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis 1998
Ruether, Rosemary Radford: *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield 1998
Saranyana, José Ignacio: *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América latina* (1975-2000), San José 2000
Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg): *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; ²1999
Schottroff, Luise: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994
Schroer, Silvia / Bietenhard, Sophia (Hgs.): *Feminist interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation* (JSOT.S 374), Sheffield 2003
Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.): *Searching the Scriptures*, Bd. 1+2, New York 1993/1994
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll 2001 (= Weisheitswege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2005)
Tamez, Elsa: *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*, San José 1991 (= Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998)

Tamez, Elsa: *Cuando los horizontes se cierran. Eclesiastes o Qohelet,* San José 1998 (= „Da hasste ich das Leben". Eine Lektüre des Buches Kohelet, Luzern 2001)

Tepedino, Ana Maria (Hg.): *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana,* Santafé de Bogotá 1998

Vuola, Elina: *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminst Theology* (Suomalaisen Tiedeakademian toimituksia), Helsinki 1997

Wollrad, Eske: *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion,* Königstein im Taunus 2005

4. Islam

4.1 Enzyklopädie

Joseph, Suad (Hg.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures,* 3 Bde., Leiden 2003-2006

4.2 Ausgewählte „Klassiker"

El Saadawi, Nawal: *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World* (erste engl. Ausg. 1980), Trowbridge 1997 (= Tschador. Frauen im Islam, Bremen 1991)

Mernissi, Fatima: *Beyond The Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975), Neuausg. Indiana Univ. Press 1987 (= Geschlecht, Ideologie, Islam, 1991)

Mernissi, Fatima: *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'Etat en Islam,* Paris 1990 (= Die Sultanin, 1991; 1993)

Schimmel, Annemarie: *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam,* München 1995

Smith, Margaret, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi'a al-'Adawiyya Al Qaysiyya of Basra,* Cambridge 1928; Neuausg. Cambridge 1984 (= Rabi'a von Basra, „Oh, mein Herr, Du genügst mir". Rabi'a von Basra und andere heilige Frauen im Islam, Überlingen 1997)

Walther, Wiebke: *Die Frau im Islam* (1980), 3. überarbeitete und neu gestaltete Aufl., Leipzig 1997

4.3 Thematische Monographien und Sammelbände

Abid, Lise J.: *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran,* Frankfurt 2001

Akashe-Böhme, Farideh: *Die islamische Frau ist anders. Vorurteile und Realitäten,* Gütersloh 2002

Aruffo, Alessandro: *Donne e islam,* Rom 2000

Azhary Sonbol, Amira el (Hg.): *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* Syracuse NY 1996

Babès, Leila: *L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France,* Paris 1997

Babès, Leila: *Le voile démystifié,* Paris 2004

Barlas, Asma: *„Believing Women" in Islam,* Austin, TX 2002

Baumgart, Marion: *Wie Frauen Frauen sehen. Westliche Forscherinnen bei arabischen Frauen,* Frankfurt am Main 1991

Benard, Cheryl / Schlaffer, Edit: *„Die Politik ist ein wildes Tier". Afghanische Frauen kämpfen um ihre Zukunft,* München 2002

Biehl, Frauke: *Muslimische Frauen in Deutschland erzählen über ihren Glauben,* Gütersloh 1999

Darwish, Khalil / Liebl, Karlhans: *Die „neue" Verschleierung der arabischen Frau. Eine Untersuchung zu den Gründen für die Renaissance des „el-Hijab" in Jordanien,* Pfaffenweiler 1991

Dedebant, Christèle: *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan,* Paris 2003

El Saadawi, Nawal: *The Nawal El Saadawi Reader,* London/New York 1997 (erw. deutsche Ausg.: Fundamentalismus gegen Frauen. Die „Löwin vom Nil" und ihr Kampf für die Menschenrechte der Frau, Kreuzlingen/München 2002)

Fernea, Elizabeth Warnock: *In Search of Islamic Feminism. One Woman's Global Journey,* New York 1998

Haddad, Yvonne Yazbeck: *Islam, Gender, & Social Change,* New York 1998

Hashmi, Taj ul-Islam: *Women and Islam in Bangladesh. Beyond Subjection and Tyranny,* Basingstoke 2000

Hirsi Ali, Ayaan: *De maagdenkooi,* Amsterdam 2004 (= Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München 2005)

Hirsi Ali, Ayaan: *Submission. De tekst, de reacties en de achtergronden,* Amsterdam 2004

Hofmann, Gabriele: *Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam,* Frankfurt am Main 1997

Ide, Arthur Frederick: *The Qur'an on Woman, Marriage, Birth Control and Divorce* (Women in History; 24), Las Colinas 1996

Jawad, Haifaa A.: *The Rights of Women in Islam. An Authentic Approach,* Basingstoke 2001

Kamalkhani, Zahra: *Women's Islam. Religious Practice among Women in Today's Iran,* London 1998

Karakasoglu-Aydyn, Yasemin: *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland,* Frankfurt 2000

Klein-Hessling, Ruth (Hg): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne; Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa,* Bielefeld 1999

Klinkhammer, Gritt Maria: *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland,* Marburg 2000

Knieps, Claudia: *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam,* Würzburg 1999

Künzler, Eva: *Zum westlichen Frauenbild von Musliminnen,* Würzburg 1999
Küper-Basgöl, Sabine: *Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung,* Münster 1992
Lemu, B. Aisha / Grimm, Fatima: *Frau und Familienleben im Islam,* München 1996
Makowski, Samsam Renate / Makowski, Stefan: *Sufismus für Frauen. Zugänge zur islamischen Mystik,* Zürich 1996
Mallouhi, Christine: *Mode, Mütter und Muslime. Mit Muslimen leben,* Gießen 1999
Paulus, Christiane: *Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD,* Frankfurt am Main 1999
Platte, Editha: *Frauen in Amt und Würden. Handlungsspielräume muslimischer Frauen im ländlichen Nordostnigeria,* Frankfurt am Main 2000
Priskil, Peter: *Taslima Nasrin. Der Mordaufruf und seine Hintergründe,* Freiburg i. Br. 1994
Pusch, Barbara: *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen,* Würzburg 2001
Raddatz, Hans-Peter: *Allahs Frauen. Djihad zwischen Scharia und Demokratie,* München 2005
Roded, Ruth: *Women in Islam and the Middle East. A Reader,* London 1999
Rühl, Bettina: *Wir haben nur die Wahl zwischen Wahnsinn oder Widerstand. Frauen in Algerien,* Unkel (Rhein) 1997
Schirilla, Nausikaa: *Die Frau, das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamischen und europäischen Philosophie,* Frankfurt am Main 1996
Schirrmacher, Christine / Spuler-Stegemann, Ursula: *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam,* München 2004
Schöning-Kalender, Claudia (Hg): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei,* Frankfurt am Main 1997
Stauch, Karimah Katja: *Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland. Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen,* Berlin 2004
Vagt, Holger: *Die Frau in Saudiarabien zwischen Tradition und Moderne,* Berlin 1992
Vauti, Angelika / Abid, Lise J. (Hg): *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion,* Frankfurt am Main 1999
Wadud, Amina: *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam,* Oxford 2006
Wadud, Amina: *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* Oxford 1999
Waletzki, Stephanie: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien. Zur Stellung der Frau in Recht und Gesellschaft,* Berlin 2001
Werner, Karin: *Between Westernization and the Veil. Contemporary Lifestyles of Women in Cairo,* Bielefeld 1997
Werthmann, Katja: *Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt,* Frankfurt am Main 1997

5. Hinduismus

5.1 Zeitschrift

Manushi. A Journal about Women and Society, Delhi 1/1 (1979)ff

5.2 „Klassiker"

Bennett, Lynn: *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of Women in Nepal,* New York 1983 (siehe auch: Grodzins Gold).

Bhattacharyya, Narendra Nath: *History of the Sakta Religion,* New Delhi 1974 u.ö.

Shanta, N.: *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pélérines de l'Inde,* Paris 1985. (= The unknown pilgrims. The voice of the Sâdhvîs, the history, spirituality and life of the Jaina women ascetics, Delhi 1997)

5.3 Thematische Monographien und Sammelbände

Altekar, Anant Sadashiv: *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day,* Delhi 1995

Arvind, Sharma (Hg.): *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition,* Leiden 2005

Arvind, Sharma (Hg.): *Women in Indian Religions,* Oxford 2002

Berkson, Carmel: *The Divine and Demoniac. Mahisa's Heroic Struggle with Durga,* Delhi 1997

Carrin, Marine: *Enfants de la Déesse: dévotion et prêtrise féminines au Bengale,* Paris1997

Chaudhuri, Maitrayee (Hg.): *Feminism in India, Women Unlimited,* New Delhi 2004

De Souza, Eunice (Hg.): *Purdah. An Anthology,* Delhi u.a. 2004

Denton, Lynn Teskey: *Female Ascetics in Hinduism* (SUNY Series in Hindu Studies), Albany, NY 2004

Grodzins Gold, Ann / Goodwin Raheja, Gloria: *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India,* Berkeley 1994

Gupta, Charus Smita: *Sexuality, Obscenity, Community. Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India,* New York 2002

Heller, Birgit: *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus,* Wien 1999

Hiltebeitel, Alf / Erndl, Kathleen M. (Hg.), *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses,* New Delhi 2002

Khandelwl, Meena: *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation* (SUNY Series in Hindu Studies), Albany, NY 2004

Kinsley, David R.: *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahâvidyâs,* Berkeley 1997

Laux, Branislava: *Die Frau in der Hindugesellschaft zwischen Tradition und Moderne. Eine Untersuchung zu ihrer sozialen und politischen Stellung,* München 1998

Madhavananda Swami: *Great Women of India. The Holy Mother Birth Centenary Memorial,* Kalkutta 1997

Nikhilananda, Svami: *Holy Mother. Being the Life of Sri Sarada Devi, Wife of Sri Ramakrishna and Helpmate in His Mission,* New York 1997

Pearson, Anne Mackenzie: *„Because it Gives me Peace of Mind". Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women,* Albany, NY 1996

Pechilis, Karen (Hg.): *The Graceful Guru: Hindu Female Gurus in India and the United States,* New York 2004

Poggendorf-Kakar, Katharina: *Göttin, Gattin, Mutter. Hinduistische Frauen der urbanen Mittelschicht im sozio-religiösen Kontext,* Berlin 2001

Rao, Anupama (Hg.): *Gender and Caste,* London 2005

Renavikar, Madhavi: *Women and Religion. A Sociological Analysis,* Jaipur u.a. 2003

Rosen, Steven J.: *Vaisnavî. Women and the Worship of Krishna,* Delhi 1999

Saradesananda, Swami / Dey, J. N. (transl. from Bengali): *The Mother, as I saw her (being reminiscences of the Holy Mother Sri Sarada Devi),* Mylapore 2000

Shanta, N.: *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pélérines de l'Inde,* Paris 1985 (= The unknown pilgrims. The voice of the Sâdhvîs, the history, spirituality and life of the Jaina women ascetics, Delhi 1997)

Sinclair-Brull, Wendy: *Female Ascetics. Hierarchy and Purity in an Indian Religious Movement,* Richmond 1997

6. Buddhismus, Konfuzianismus, Shinto

6.1 „Klassiker"

Gross, Rita M.: *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism,* Albany, NY 1993

Lee-Linke, Sung-Hee: *Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie,* Gütersloh 1991

Okano, Haruko K.: *Die Stellung der Frau im Shinto. Eine religionsphänomenologische und -soziologische Untersuchung* (Studies in Oriental Religions 1), Wiesbaden 1976

6.2 Thematische Monographien und Sammelbände

Ahn, Lee-Whan: *Von der tugendhaften zur gebildeten Frau. Kontinuität und Wandel in der Frauenbildung Koreas um die Wende vom 19. Jahrhundert zum 20. Jahrhundert - eine Untersuchung unter frauenemanzipatorischem Aspekt,* Frankfurt am Main 1997

Banks Findly, Ellison (Hg.): *Women's Buddhism, Buddhism's Women. Traditions, Revision, Renewal,* Boston u.a. 2000

Campbell, June: *Traveller in Space. In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism,* London 1996

Dresser, Marianne: *Buddhist Women on the Edge. Contemporary Perspectives from the Western Frontier,* Berkeley 1996

Friedman, Lenore / Beck, Charlotte Joko: *Being Bodies. Buddhist Women on the Paradox of Embodiment,* Boston 1997

Golomb, André: *Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pâli-Literatur,* Altenberge 1998

Horner, Isaline B.: *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen,* Delhi 1999

Hutter, Manfred (Hg): *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte. Akten des Religionswissenschaftlichen Symposiums „Frau und Göttin" in Graz* (15.-16. Juni 1997), Graz 1998

Khema, Ayya: *I Give You My Life. The Autobiography of a Western Buddhist Nun,* Boston 1998

Kim,Hae-Soon: *Geschlechterbeziehungen in der traditionellen Gesellschaft Koreas zwischen schamanischem Weltbild und konfuzianischer Gesellschaftslehre,* Frankfurt 2005

Ko, Dorothy (Hg.): *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan,* Berkeley, CA 2003

Lekshe Tsomo, Karma (Hg.): *Innovative Buddhist Women. Swimming against the Stream* (Curzon Critical Studies in Buddhism), Richmond 2000

Lekshe Tsomo, Karma: *Buddhist Women across Cultures. Realizations,* Albany, NY 1999

Mohr, Thea: *Weibliche Identität und Leerheit. Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der buddhistischen Frauenbewegung Sakyadhitã International,* Frankfurt/Brüssel/Oxord 2002

Schang, Tscheng-Tsu: *Chinas weise Frauen. Heilerin, Schamanin, Priesterin,* Bern 1996

Shaw, Miranda: *Passionate Enlightment. Woman in Tantric Buddhism,* Princeton 1994 (= Erleuchtung durch Ekstase. Frauen im tantrischen Buddhismus, Frankfurt am Main 1997)

Ueki, Masatoshi: *Gender Equality in Buddhism,* New York 2001

Watkins, Joanne C.: *Spirited Women. Gender, Religion, and Cultural Identity in the Nepal Himalaya,* New York 1996

Wilson, Liz: *Charming Cadavers. Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature,* Chicago 1996

Einander anerkennen, miteinander denken

Doris Strahm/Manuela Kalsky (Hg.): Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2006, 159 S., € 16,80

Marianne Wallach-Faller: Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen, Zürich: Chronos Verlag 2000, 271 S., € 19,50

Sybille Fritsch-Oppermann: Kühler Kopf und weiches Herz. Frauen in den Religionen der Welt. Über das kreative Potential des Randständigen, Hamburg: EB-Verlag 2005, 165 S., € 12,80

Damit es anders wird zwischen uns - der Titel des hervorragenden Sammelbandes von Doris Strahm und Manuela Kalsky könnte als Motto über allen drei genannten Büchern stehen. Der Zugriff auf das Thema „interreligiöser Dialog" und die Annäherung an Religion und Kultur der „Anderen/Fremden" oder des eigenen, erlebten „Anders/Fremd"-Seins sind jedoch ganz unterschiedlich.

Spricht jede für sich? Kann jede selber den Kontext benennen, aus dem heraus sie verstanden werden möchte? Kann die, die über sich, ihre Religion, ihre Spiritualität, ihre Kultur und ihre Politik spricht, erwarten, dass ihr in solcher Offenheit zugehört wird, dass die ZuhörerInnen ihre eigenen Positionen, ihr eigenes Wissen, ihren eigenen Glauben hinterfragen?

Entlang dieser Linie echter Annerkennung können die genannten Bücher geschieden werden. Das wird im Folgenden zu sehen sein.

Ich ziehe diese Linie nicht beliebig. Sie ist aus den Dialogprinzipien destilliert, die vom Projekt „Sarah-Hagar" der „Überparteilichen Fraueninitiative Berlin - Stadt der Frauen" formuliert und von Carola von Braun, Christiane Klingspor und Irene Papst für den Band *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen* dargestellt werden. Gut zwei Jahre lang trafen sich in Berlin Vertreterinnen der drei abrahamitischen Religionen, religiöse wie eher säkularpolitisch engagierte Frauen, um voneinander zu lernen. Aus der Reflexion des gemeinsamen Gesprächs entwickelte das Projekt die Erkenntnis, dass nur radikale Offenheit und Anerkennung echten Dialog ermöglichen. Anders als die theologische Rhetorik es reklamiert, haben die Frauen in der Praxis festgestellt, dass zu intensive Verwurzelung im Eigenen hemmend sein kann. So formuliert auch Annette Wilke in ihrem Beitrag über die Praxis interreligiösen Verstehens,

dass erst Annerkennung für die Tatsache der Pluralität und Neugier auf die Lebens- und Verstehensweisen der Anderen echten Kontakt ermöglichen können.

Es ist also kein Wunder, dass der Sammelband von Strahm und Kalsky sich dem Thema interreligiöser Dialog von dieser Praxis her nähert und seine Struktur aus diesen Prinzipien herleitet. Auf die Praxisreflexion folgt ein Kapitel, das je einer Theologin des jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubens die Möglichkeit gibt, die eigene Position darzustellen.

Wenn Evelyn Goodman-Thau, Manuela Kalsky und Rifa'at Lenzin hier über das Thema Identität schreiben, wird sehr schnell deutlich, wie wichtig der Kontext der Autorinnen ist: Eine Jüdin in der Schweiz muss genau wie eine Muslimia in der Schweiz auf ihre Minderheitenrolle reflektieren, die der Muslimia ist aber in ganz anderer Weise von Migrationsrealitäten geprägt. Die Deutsche Kalsky in den Niederlanden muss sich noch einmal anderen Fragen stellen. Ähnlich bedeutsam für die Ausprägung der je eigenen Theologie und Spiritualität sind für alle drei Autorinnen die Fragen nach Trennung, Überlappung oder Durchdringung von Religion und Kultur.

In der Anlage des Buches führen diese Fragen zum nächsten Schritt: Wie interagieren sozialer Kontext, Kultur und Religion? In der Mehrheitsgesellschaft? In der Minderheitsgesellschaft? Was resultiert aus den wechselseitigen Zuschreibungen, den virulenten Bildern von Islam, Judentum und Christentum? Die Herausgeberinnen konnten Soziologinnen gewinnen, die empirisch (Gritt Klinkhammer) und eher theoretisch (Birgit Rommelspacher) die Facetten beleuchten, die zu den komplexen Bildern werden, die uns alltäglich begegnen und die uns alltäglich verborgen bleiben. Die Frage des Kopftuchs wird als Katalysator genutzt, um diese Zuschreibungs- und Aneignungsprozesse zu verstehen: Dasselbe Stück Stoff kann als reaktionäres Machtmittel eingesetzt, aber auch missverstanden werden! Es kann als Signal der eigenen religiösen Emanzipation von einer Muslima im Westen genutzt werden. Zugleich kann es aber auch Anlass sein, erneut über Fragen nachzudenken, die uns in der feministischen Debatte schon seit vielen Jahrzehnten begleiten: Warum ist der Frauenkörper, seine Verhüllung oder Entblößung, Ort der Politik? Warum sind die Feministinnen der Mehrheitsgesellschaft so schnell bereit, pauschale Urteile zu fällen - lenkt die vermeintliche Rückständigkeit „des Islam" von der Langwierigkeit und mangelnden Nachhaltigkeit unserer eigenen Entwicklung ab?

Und auch eine andere Frage drängt sich auf: Warum sind plötzlich Mitte-Rechts-Parteien bereitwillig frauenemanzipatorisch, sobald es gegen den Islam geht?

Doris Strahm und Hatice Ayten lassen die LeserInnen an einem Briefwechsel teilhaben, der diese Fragen auch feministisch-theologisch diskutiert. Ihre Antwortversuche sind über die Maßen anregend und erhellend.

Das Buch ist insgesamt so wertschätzend, so inspirierend, so Horizonte erschließend, dass der etwas schwächere Abschlussteil - ein Gespräch über den ethischen Horizont des religiösen Dialogs - seine Bedeutung in keiner Weise schmälert.

Ähnlich inspirierend und voller Möglichkeiten für Erkenntnis und Selbstreflexion ist die Sammlung der Schriften von Marianne Wallach-Faller unter dem Titel *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen.* Die jüdische Gelehrte war keine ausgebildete Rabbinerin. Sie reklamierte für sich das Recht, wie jeder jüdische Mensch die Tora und die Schriften der Tradition zu studieren und aus ihrem Verständnis heraus neu zu erzählen. Als sie ganz plötzlich verstarb, hatte sie vornehmlich durch Vorträge, Konferenzen und Beiträge für Liturgien gewirkt. Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt ist die Edition ihrer Schriften zu verdanken. Sie erschließen durch diesen Sammelband den Einblick in die Gedankenwelt einer kritischen, feministischen Jüdin, die in Anlehnung an Elisabeth Schüssler Fiorenza die Hermeneutik des Verdachts so fruchtbar macht, dass sie die alten Botschaften wirklich neu erzählen kann. Das Buch vereint theologische Reflexion mit Erläuterungen zu jüdischen Festen und Liturgieteilen, Auslegungen von Tora-Wochenabschnitten und Referate zu biblischen Frauengestalten. Ganz im Sinne der Dialogprinzipien kommt hier eine Denkerin zu Wort, die auf ihren eigenen Kontext reflektiert und Eigenes spricht. Neugier lohnt sich bei diesem Buch!

Ganz anders Sybille Fritsch-Oppermanns Buch *Kühler Kopf und weiches Herz. Frauen in den Religionen der Welt.* Es fiel mir schwer, diese Schrift einzuschätzen. Die Autorin selber rekurriert darauf als Sachbuch und tatsächlich unternimmt sie den Versuch, kurze Überblicke über alle fünf großen Weltreligionen zu geben. Zugleich ist das Buch aber vom Stil her über weite Strecken eher eine Vermächtnisschrift oder eine extensive Predigt. Auch die angestrebte LeserInnenschaft war mir nicht klar. Die Sprache lässt auf die interessierte Öffentlichkeit schließen. Die Andeutungen, die nur über Namen oder kurze Nennung von Theoriebezeichnungen gemacht werden, erfordern aber Vertrautheit mit der feministischen Debatte der letzten 25 Jahre!

Nun könnte ein Buch auf den geschilderten Grenzen ja eine fabelhafte Sache sein. Wirklich vergällt wurde mir die Lektüre jedoch durch den Aufbau und die Botschaft des Buches: Frauen seien anders. Sie liebten mehr, sie seien emotionaler, sie erschlössen sich daher Spiritualität vom Herzen her. Sie könnten deshalb, wenn sie kritisch auf ihre eigenen Positionen reflektierten, die Religionen zusammen führen. Eine Art Herzensethik der Frauen in den Religionen könne eine neue Basis für die Welt werden. Diese Paraphrasierung ist nur wenig überzeichnet. Sie lässt sich ohne weiteres mit Kapitelüberschriften wie „Frömmigkeit als Liebesbeziehung - die Kreuze über-lieben" oder „Lieben und Tun - wenn Zärtlichkeit und Gerechtigkeit sich küssen. Frauen in den Religionen heute" belegen (einen Kommentar zu den Metaphern erspare ich mir!).

Die Gliederung stellt alle fünf Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus) in eigenen Kapiteln vor. Die Autorin erläutert sie unter den Aspekten: So leben Frauen darin, das sind die Grundbotschaften, so sieht Frauenbefreiung darin aus, das ist die wertvolle, befreiende Botschaft dieser Religion für die Welt. Keine Frage: Je fremder mir die Religionen waren, umso interessanter waren die Kapitel zu lesen. Aber es blieb der schale Geschmack, ob

hier wohl wirklich Religion so dargestellt ist, wie die Frauen darin sich selbst erleben? Und ist die Annahme der Heil bringenden Geschlechterdifferenz, wie Fritsch-Oppermann sie konstruiert, nicht eine enorme hermeneutische Maschine, die Verzerrungen produzieren muss?
Die Autorin ist sich beider Fragen bewusst, thematisiert sie und entscheidet sich trotzdem für ihren Zugriff. Eine Entscheidung, die meines Erachtens nach nur zu verstehen ist, wenn die oben gemachte Annahme stimmt: Hier hat eine Theologin, die über lange Jahre sehr erfolgreich Akademie-Arbeit gemacht hat, uns das Vermächtnis ihrer Arbeit übergeben. Das ist interessant. Ein Buch über interreligiösen Dialog ist das nicht. Verlässliche Information ist das auch nicht.
Christina Thürmer-Rohr hat schon in den 80ern von der „Frau als Putz- und Entseuchungsmittel" gesprochen - damals als Antwort auf Titel wie Mitscherlichs *Friedfertige Frau*. Ein Diktum, das ich sehr liebe!
Frau mag zur Grundthese Fritsch-Oppermanns stehen, wie sie will. Das Buch ist auf jeden Fall jenseits der Linie, wie sie beeindruckend von den Autorinnen des oben dargestellten Sammelbandes aus der Praxis heraus als notwendig nachgewiesen wurde, wenn der interreligiöse Dialog fruchtbar und einander anerkennend sein soll.

Andrea Eickmeier

Weitere Bücher zu Themen dieses Hefts

Angelika Prenzel (Hg.): *Dakinis. Lebensgeschichten weiblicher Buddhas*, Wuppertal: Buddhistischer Verlag 2006, 200 S., € 26,00

You M. Choon-Ho: *Frauenbewegung und Frauentheologie in Südkorea. Gesammelte Beiträge. Posthum*, Münster: Lit 2004, 200 S., € 12,90

Klara Butting: *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*, Wittingen: Erev-Rav 2001, 225 S., € 13,00

Wanda Deifelt: *Feministische Theologie in den USA und in Lateinamerika*, Münster: Lit 2001, 200 S., € 20,90

Adelheid Herrmann-Pfandt: *Dakinis. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag ²2001, 600 S., € 61,40

Sung-Hee Lee-Linke: *Das Hohelied der Liebe. Weibliche Sexualität in den Weltreligionen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1998, 160 S., € 5,95

Gertraud Ladner / Michaela Moser (Hg.): *Frauen bewegen Europa. Die erste europäische Frauensynode - Anstöße zur Veränderung*, Wien/München: Thaur 1997, 232 S., € 17,40

Doris Strahm: *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Fribourg: Edition Exodus ²1997, 447 S., € 34,00

Virginia Fabella: *Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort*, Freiburg: Herder 1996, 202 S., € 20,50

Bärbel Fünfsinn / L. Carlos Hoch / Christiane Rösener (Hg.): *Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*, Hamburg: EB-Verlag 1996, 224 S., € 13,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Wider die Erbarmungslosigkeit



Paul M. Zulehner/Josef Brandner
Gott ist größer als unser Herz
Eine Pastoral des Erbarmens

Format 12 x 19 cm
ca. 192 Seiten
mit 6 Farbabbildungen, Hardcover
ca. € 14,90 [D] / sfr 26,80
ISBN 3-7966-1305-5

Neuerscheinung September 2006

Die Haltung des Erbarmens scheint antiquiert, zeichnet sich das moderne Leben vielmehr durch Erbarmungslosigkeit aus. In der jüdisch-christlichen Tradition hingegen wird das Erbarmen als ein Grundmerkmal Gottes verstanden. Die Autoren decken moderne Erbarmungslosigkeiten auf und nehmen den Leser mit in die »Schule« der biblischen Tradition.
Wie kann eine Kultur – auch in den christlichen Kirchen – aussehen, die von göttlichem Erbarmen geformt ist? Könnte sich so das Antiquierte als avantgardistisch erweisen? Sie weisen einen spirituellen Weg zu einer Pastoral des Erbarmens, die nicht Mitleid praktiziert, sondern Menschen befähigt, einander gerecht zu werden.

Schwabenverlag
www.schwabenverlag-online.de
buchverlag@schwabenverlag.de
Fax 0711/44 06-177

Gesichter des Christentums in Afrika

Éloi Messi Metogo

Seit der Zeit der Apostel ist das Christentum in Afrika präsent. Im südlichen Afrika, wo es zuerst im 14. und 15. Jahrhundert und dann im 19. Jahrhundert eingeführt wurde, ist es nicht länger eine importierte Religion, sondern ein unumgänglicher Bestandteil der gegenwärtigen afrikanischen Kultur. Die historischen Kirchen (die katholische, die evangelischen und orthodoxen) sind mittlerweile durch diese Kultur in ihren Liturgien, wie auch in ihrem Umgang mit Menschen und Dingen unverwechselbar geprägt worden. Das Christentum zeigt darüber hinaus aber auch andere Gesichter: in den unabhängigen oder afrochristlichen Kirchen und in den neuen Kirchen der Pfingstbewegung.

Diese afrikanischen Gesichter werfen eine Anzahl von Fragen für die Botschaft des Evangeliums und für die derzeitige Situation der afrikanischen Gesellschaften auf. Wie verhalten diese sich zu den Quellen des Christentums, insbesondere zur Bibel? Wie gehen die afrikanischen Kirchen und christlichen Gruppierungen mit den zahlreichen Krisen um, die den Kontinent verwüsten (Epidemien, Korruption, Armut, Auseinandersetzungen um die wirtschaftliche und politische Macht, Verletzung der Menschenrechte)? Wie sieht ihr Heilsverständnis aus?

Kommunikationsschwierigkeiten und die vielfältige Beanspruchung mancher Kollegen haben uns daran gehindert, Beiträge zu wichtigen Punkten wie der politischen Rolle der historischen und neuen Kirchen, zur Ökumene, zum Dialog der Religionen, zu den kirchlichen Basisgemeinden, den feministischen Theologien und den koptischen Kirchen in Ägypten und Äthiopien zu bekommen. Dennoch sind wir der Ansicht, dass die in diesem Heft veröffentlichten Texte die wesentlichen Fragen ansprechen und der Aufmerksamkeit wert sind.

Der *erste Teil* widmet sich den neuen Kirchen. Nachdem er die Geschichte der messianischen und prophetischen Bewegungen Afrikas in Erinnerung gebracht hat, beobachtet *Dieudonné Espoir Atangana,* dass diese messianischen Bewegungen die kolonialen und missionarischen Strukturen bekämpfen und sich dabei vom revolutionären Element der jüdisch-christlichen Offenbarung inspirieren lassen, während die prophetischen Bewegungen mit Hilfe des Ritus gegen Krankheit und Zauberei angehen. Selbst wenn keine strenge Trennung zwischen den beiden Tendenzen besteht, so hat man es heute besonders mit Bewegungen zur Heilung und zum Kampf gegen die Zauberei zu tun. Die Gründer-Messiasse und -Propheten der unabhängigen Kirchen, die von manchen Soziologen auch „schwarze

Christusse" genannt werden, neigen dazu, sich an die Stelle des Jesus von Nazaret zu setzen und sich gleichzeitig auf ihn zu beziehen; der Autor untersucht die Bedeutung der Christologie, die sich daraus ergibt.

Ludovic Lado interessiert sich in seinem Beitrag für die Ausbreitung der neupfingstlichen oder charismatischen Kirchen und fragt sich, wie der afrikanische Katholizismus, der noch auf der Suche nach seiner eigenen Identität ist, mit der charismatischen Bewegung zusammenleben kann, die er bei sich aufgenommen hat. Es ist nicht uninteressant festzustellen, dass die meisten unabhängigen afrikanischen Kirchen von den Pfingstlern beeinflusst sind. Besorgniserregend ist dabei die neu-pfingstliche Theologie des materiellen Wohlstandes: Skrupellose „religiöse Unternehmer" bereichern sich auf dem Rücken der Bevölkerung, die Hunger und Krankheiten ausgesetzt ist. Die wirtschaftlichen und politischen Fragen werden hier nie angeschnitten, während man in Lateinamerika Pfingstler auch unter den Vordenkern der Befreiungstheologie findet. Was die katholische charismatische Bewegung angeht, so besteht man auf der persönlichen Erfahrung der Geistesgaben für das christliche Zeugnis, nicht aber auf der Zungenrede und dem Charisma des Heilens. Die Zukunft der charismatischen Bewegung in Afrika wird von der Ausbildung der Laien und dem rechten Gleichgewicht zwischen der institutionellen Kontrolle und der Freiheit des Geistes abhängen. Es ist ebenfalls notwendig, dass Katholiken und Pfingstler eine theologische Diskussion über Wiedergeburt, Inkulturation und Heil beginnen.

Modeste Malu Nyimi schließlich beschreibt die Bedeutung der Basisgemeinden und Evangeliumsbruderschaften im Gefüge der afrikanischen Kirchen und untersucht die Hermeneutik der afrikanischen kontextuellen Theologie.

Im *zweiten Teil* dieses Hefts werden Fragen behandelt, welche die Bibel, das Dogma, die Liturgie und die kirchlichen Institutionen betreffen.

Paulin Poucouta stellt verschiedene afrikanische Studien über den historischen Jesus vor. Auch wenn die Beziehungen zwischen dem Ägypten der Pharaonen und dem Alten Testament, in dem Jesu Wirken verwurzelt ist, unbestreitbar sind, so muss man doch feststellen, dass der bei manchen afrikanischen Intellektuellen populäre Pharaonismus mit keinem Wort auf die Bibelkritik eingeht. Will man um jeden Preis darauf bestehen, dass Jesus in Ägypten eine Initiation erfuhr, so führt dies beispielsweise zu einer fundamentalistischen und ideologischen Lektüre des Berichts von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2,13-23). Der Autor berichtet über zwei weitere Studien zu „Jesus, dem Juden": eine narratologische Studie über die Beziehungen zwischen Jesus und den Verantwortlichen seines Volkes sowie eine historisch-kritische Untersuchung über „Jesus und den Sabbat". Für ihn ist eine interdisziplinäre Arbeit unerlässlich, wenn man Fundamentalismus und Konkordismus entgehen will. Diese Arbeit wird es auch erlauben, die „historische und subversive Dynamik des Redens und Handelns Jesu wahrzunehmen": Jesulogie und Christologie sind untrennbar miteinander verbunden.

Gewöhnlich spricht man von Inkulturation in Bezug auf die Liturgie, die Katechese, oder die Pastoral. Wie steht es aber mit der Inkulturation der Glaubensaussa-

gen? *Léonard Santedi Kinkupu* erinnert an die theologischen Fundamente der Inkulturation: Es sind die drei Mysterien der Menschwerdung, der Auferstehung und des Pfingstereignisses. Das Evangelium, das sich in alle Kulturen inkarnieren muss, reinigt diese, und durch die Kraft des heiligen Geistes bringen sie verschiedene und einzigartige Ausformungen des Christentums zur Welt. Dies geschieht derart, dass „die Universalität der Kirche sich eher in Begriffen der Gemeinschaft von Kirchen [...] als der Uniformität und Übereinstimmung mit einem einzigen Modell ausdrückt". Die Inkulturation der Lehre ist eine kreative Rezeption der Glaubensaussagen, ein hermeneutischer Vorgang, der darauf ausgerichtet ist, den Sinn des Geheimnisses zu bewahren und neue, dem jeweiligen kulturellen Kontext angemessene Ausdrucksformen zu finden. Doch es kommt darauf an, diese hermeneutische Aufgabe nicht von der ethischen Dimension des Evangeliums und der Inkulturation zu trennen.

Das II. Vaticanum hat gegen ein zu formelhaftes Verständnis der Offenbarung die Rückkehr zur Bibel gefördert und die zentrale Stellung der Schrift für alle Bereiche der Kirche bekräftigt. Die Bibel wurde in viele afrikanische Sprachen übertragen und dieses große Übersetzungsvorhaben geht weiter. Gemäß der Lehre des Konzils haben die „Zaïrische Messe" und andere liturgische Erneuerungen es erlaubt, den Platz und die Bedeutung des Wortes Gottes in der eucharistischen Feier wiederzuentdecken. Das Konzil hat ebenfalls die Verbindung zwischen Liturgie und Leben unterstrichen. Doch gibt es auch dunkle Stellen in diesem Bild. Für *Éloi Messi Metogo* hinterlässt selbst *Dei Verbum* noch den Eindruck, die Schrift solle der Tradition und dem Lehramt untergeordnet werden. Die Bibelübersetzungen werden selten nach den Originaltexten erstellt und mit Erklärungen versehen. Mangelnde Ausbildung, der Fundamentalismus der neuen Kirchen und die Unbilden der Zeit machen aus der Bibel eine Sammlung magischer Formeln und verfälschen den Sinn des Gebets. Die Überbewertung der Person des Priesters in Johannes Pauls II. Enzyklika über die Eucharistie und in der „Zaïrischen Messe" fördern nicht die aktive Teilnahme der Laien an der Eucharistie. Doch diese müssen den ihnen gebührenden Platz in der Liturgie und im christlichen Gebet wiederfinden. Und schließlich hindern die Rivalitäten und Kämpfe um Einfluss die Liturgie daran, der Ort zu sein, an dem die christliche Brüderlichkeit als Vorgeschmack des Gottesreiches und als Sendung in die Welt zuerst spürbar wird.

Für viele ist das Ordensleben ein Rätsel, wenn nicht eine Absurdität, obwohl Afrika hauptsächlich von Ordensleuten missioniert wurde. *Sidbe Semporé* unterstreicht die Bedeutung des afrikanischen Ordenslebens, das aus der Diakonie der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung lebt, und weist zugleich auf die Herausforderungen hin, die sich stellen, wenn das angefangene Werk weitergeführt werden soll. Eine bestimmte Theologie des Ordenslebens, das Gewicht der Traditionen sowie der wirtschaftliche und soziale Kontext bringen die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams in Schwierigkeiten. Das afrikanische Ordensleben bleibt wirtschaftlich von außen abhängig, wie es auch durch eine Geschichte und Traditionen gekennzeichnet ist, die Afrika fremd sind. Werden die Mönche

und Nonnen des Kontinents den Mut haben, „sich das Salz und den Sauerteig des Gründungscharismas des Geistes zu eigen zu machen, um das Ordensleben neu zu definieren und umzugestalten [...]"? Dies setzt voraus, dass die Ordensinstitute über ihre Kirchturmspitze hinausblicken und den Stammesgeist überwinden, um sich zusammenzufinden und gemeinsame Projekte auszuarbeiten.

Die afrikanischen Bischöfe und Theologen sind davon überzeugt, dass die Afrikanisierung des Christentums den Weg über die Afrikanisierung der Kirchenstrukturen nehmen muss. *Silvia Recchi* zeigt, dass die Ekklesiologie des II. Vaticanums der Schaffung eines Sonderrechts einen wichtigen Raum eingeräumt hat und fragt sich, ob die Diözesanbischöfe und Bischofskonferenzen sich dessen bewusst sind. Gewiss liegt die Beziehung zwischen dem Besonderen und dem Universalen in der Kirche jenseits von Zentralisation und Dezentralisation und der Pluralismus wird immer durch die Erfordernis der Gemeinschaft begrenzt sein. Doch das „Gewicht" der Zentralgesetzgebung ist noch beträchtlich und das Problem der Inkulturation bleibt eine Herausforderung für das Kirchenrecht.

Der einzige Beitrag des *dritten Teils* behandelt die Sexual- und Familienmoral in den historischen Kirchen. In seiner Weihnachtspredigt von 2005 hat der Erzbischof von Jaunde (Kamerun) homosexuelle Praktiken verurteilt, die zu einer Voraussetzung werden, um auf eine höhere Schule zu gelangen, eine Arbeitsstelle zu finden oder befördert zu werden. In Bezug auf Aids fragen sich viele Christen, ob das Verbot des Präservativs durch die katholische Kirche noch realistisch ist angesichts der ständig steigenden Anzahl von Ansteckungen und Todesfällen, während die evangelischen Kirchen eine gemäßigtere Position vertreten. Für *Jean-Bertrand Salla* ist es jenseits oder noch vor der Diskussion über das Präservativ und die Abneigung der Afrikaner gegen die Homosexualität dringlich, die „Methoden der pastoralen Begleitung und Evangelisierung der Familien" zu erneuern und eine „Entwicklungspastoral" zu fördern, die „die Anklage der Menschenrechtsverletzungen durch korrupte politische Regime" einschließt.

Der *vierte und letzte Teil* dieses Heftes umfasst ebenfalls nur einen einzigen Beitrag: einen Aufsatz von *Éric de Rosny* über das Amt des Heilers. Die katholische Kirche hat sich immer für das Amt des Heilens eingesetzt, durch medizinische Einrichtungen und durch den geistlichen Beistand für Kranke. Was neu ist, ist die Ausweitung der Vorstellung von Gesundheit, die nunmehr ebenso den Körper wie die Seele betrifft und damit eine alte afrikanische Sicht der Gesundheit aufnimmt. Daraus folgt eine therapeutische Förderung der Aktivitäten, die man „geistlich" nannte. Gerade dies geschieht in der charismatischen Gemeindeerneuerung und in der Praxis der Priester, die von Gläubigen um eine Heilung gebeten werden. Doch wie lassen sich Heilungsbitte und das von Christus gebrachte Heil in Beziehung setzen?

Wir haben bereits auf die Grenzen dieses Heftes verwiesen. Doch wir hoffen, dass es einen Eindruck von den Gesichtern des afrikanischen Christentums und den Herausforderungen der Evangelisierung des Kontinents vermitteln kann, in Erwartung einer tiefer gehenden Untersuchung und Reflexion.

Unser Dank geht an die Kolleginnen und Kollegen, die die Vorbereitung dieses

Heftes mit Rat und Tat unterstützt haben: Marcella Althaus-Reid, Erik Borgman, Virgilio Elizondo, Edward Farrugia, Rosino Gibellini, Enzo Pace, David Power, Marie-Theres Wacker und Elaine Wainwright.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Christus in den schwarzen Messiasbewegungen Afrikas

Dieudonné Espoir Atangana

Wie überall auf der Welt sind auch in Afrika zahlreiche messianische Bewegungen aufgekommen. Je nach Blickwinkel werden sie bald als Sekten, bald als messianische oder prophetische Bewegungen dargestellt und entwickeln sich in aller Regel um eine große charismatische Gestalt herum, die selbst als Messias oder Prophet bezeichnet wird. Die meisten dieser historischen Gestalten sind Gründer unabhängiger afrikanischer Kirchen, auch wenn sich zwei große Strömungen abzeichnen. Die einen greifen zugunsten ihrer unterdrückten Völker in die Befreiungskämpfe mit ein. Den anderen geht es um Prophetie oder Heilung.[1] Es ist jedoch nicht möglich, sie scharf voneinander zu trennen.
Diesen Messiassen und Propheten haben verschiedene Autoren den Namen *„schwarze Christusse"* gegeben.[2] Damit wird die Frage interessant, welche Rolle Jesus für die messianischen Bewegungen spielt. Wir wollen versuchen, diese Frage zu beantworten und dabei die Vorgeschichte der afrikanischen Messianismen - das heißt der beiden großen Richtungen, nämlich des befreienden Messianismus und des heilenden Prophetentums - berücksichtigen; und schließlich wollen wir es riskieren, Jesus Christus den „schwarzen Christussen" dieser Bewegungen gegenüberzustellen und ein Resümee zu ziehen.

I. Vorgeschichte der messianischen und prophetischen Bewegungen Schwarzafrikas

Zwischen 1976 und 1977 kursierten in Zaire erstaunliche Gerüchte über Mungele, einen Seminaristen am Großen Seminar der Diözese Idiofa, der 1948 gestorben war, ehe er seine Priesterausbildung hatte abschließen können. Kurioserweise wird sein Tod dem belgischen Bischof der Diözese zur Last gelegt, dem man hexerische Praktiken vorwirft: Der Bischof habe Mungele mithilfe seiner Zauberkräfte in sein Land verkauft, so heißt es in der Bevölkerung. Nach langer Gefangenschaft im Land der Weißen würde der verstorbene Seminarist mit großer Macht zurückkehren, um die Schwarzen aus der kolonialen Unterdrückung und dem Elend zu befreien. Auf diese Weise entstand nach und nach ein Kult, dessen Anhänger ihre Hoffnung auf den künftigen „Messias" so zum Ausdruck bringen:

„Christus ist für euch Weiße gestorben und auferstanden, er gibt euch alles; warum sollte dann Mungele nicht kommen, um die Schwarzen zu retten [...]? Ihr könnt Lastwagen, Flugzeuge und alle Arten von Maschinen machen, vor kurzem seid ihr zum Mond geflogen; ihr seid zu allem fähig. Und wir, wir bleiben zurück, unfähig, irgendetwas zu tun. Aber jetzt wird Mungele uns helfen."[3]

Dieser Fall scheint unbedeutend, ist es aber nicht, wenn man ihn zum einen mit der langen messianischen Tradition des Kongo, auf die wir noch zurückkommen werden, und zum anderen mit zahlreichen ähnlich gelagerten Fällen in Verbindung bringt, die sich im Kongo und in anderen afrikanischen Ländern ereignet haben. Eine ähnliche Geschichte betrifft die Hauptperson des Romans *Remember Ruben* von Mongo Beti. Schon zu Lebzeiten wird der revolutionäre Patriot Ruben zu einer Legende. In Fort-Nègre, einer afrikanischen Großstadt, spricht man von nichts anderem. Wer ihm nicht begegnen kann, träumt davon, ihn aus der Ferne zu sehen. In den einfachen Vierteln der Stadt betet man ihn „als Gott" an. Man sieht in ihm den „Propheten, den Erlöser, den Unverwundbaren, den Zauberer. Als Ruben von einer Kugel ins Herz getroffen wird und seinen Verletzungen erliegt, beschließt seine Umgebung, die weiß, welche Verzweiflung diese Nachricht auslösen wird, seinen Tod geheim zu halten oder zu erklären, das er gestorben und „am dritten Tage auferstanden" ist. Und nach Ruben wird sein Nachfolger Abena der Jesus Christus seines Dorfs Ekoumdoum, wo man ihn als Retter empfängt und ihm sogar den Vorzug vor Jesus Christus gibt.[4]
Die messianische Tradition des Kongo reicht bis ins 17. Jahrhundert zurück. Zu ihr gehören Namen wie Kassola († 1632), Mafouta und Dona Beatriz (17. und 18. Jahrhundert), Kiyoka (19. Jahrhundert) u.a.[5] Dona Beatriz beispielsweise, die auch die Jeanne d'Arc des Königreichs Kongo genannt wurde, sagte, sie sei vom heiligen Antonius besessen, und predigte die Revolte gegen die portugiesische Oberherrschaft. Sie versuchte, das Königreich Kongo wiederherzustellen, indem sie die Fürsten in der Hauptstadt São Salvador zusammenrief. 1706 wurde sie zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Aber ihre Hinrichtung war die Geburtsstunde einer sehr aktiven Bewegung: der Antoniersekte. Die übrigen Gestalten des kongolesischen Messianismus, die wir erwähnt haben, hatten eine ähnliche Geschichte.

II. Politische Messianismen, Heilungs- und prophetische Bewegungen

Am kongolesischen Messianismus lassen sich die großen messianischen Bewegungen in Afrika gut veranschaulichen. Wir wollen uns von diesem Ausgangspunkt her einen Überblick über den gesamten Kontinent verschaffen.

1. Zwei große Gestalten des kongolesischen Messianismus: Matsoua und Kimbangu

Bernard Matsoua stammt aus dem heutigen Brazzaville im Kongo. Seine Teilnahme am Marokkokrieg und seine umfassende persönliche Bildung haben ihm den Status eines angesehenen Afrikaners eingetragen. Mittels der von ihm gegründeten *Amicale des originaires de l'Afrique Équatoriale Française* [„Vereinigung der Abkömmlinge Französisch-Äquatorialafrikas", AEF] wird er zur Seele eines schwarzafrikanischen Bewusstseins, das die politische und soziokulturelle Gleichstellung mit den Weißen fordert. Der Widerstand der Matsouanisten, die gewaltsam unterdrückt werden und denen man die offizielle Anerkennung und damit auf politischer Ebene jedwede Überlebenschance versagt, wird nach der Hinrichtung ihres Gründers zu einem religiösen Kampf.

Simon Kimbangu stammt aus der heutigen Demokratischen Republik Kongo (ehem. Zaire). Er ist zunächst nichts weiter als ein friedliebender Bürger, der versucht, sich als Angestellter einer Ölraffinerie auf ehrliche Weise seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Angesichts der zahlreichen Ungerechtigkeiten, die die Schwarzafrikaner von Seiten der belgischen Kolonialmacht zu erdulden haben, gelangt Kimbangu zu der Überzeugung, dass sie befreit werden müssen. Eine Vision in der Nacht des 18. März 1921 und seine religiöse Erfahrung in der *British Missionary Society,* wo er gelernt hat, die Bibel einzig und allein auf der Grundlage der Inspiration des Heiligen Geistes auszulegen, überzeugen ihn schließlich von der Echtheit seiner Mission, zumal er schon seit einiger Zeit mit den emanzipatorischen Ideen der afroamerikanischen Welt in Berührung gekommen ist, die sich damals zu entwickeln beginnen.

Er verliert seine Anstellung in der Ölraffinerie und kehrt als Arbeitsloser in sein Dorf N'kamba zurück, das er „Neues Jerusalem" nennt. Von dort aus kämpft er für die soziale und politische Befreiung der Schwarzen. Nach etlichen Auseinandersetzungen mit den belgischen Kolonialbehörden wird er zunächst zum Tod, dann zu einer lebenslangen Haftstrafe verurteilt. Kimbangu lebt in der von ihm gegründeten unabhängigen Kirche weiter, der *Kirche Jesu Christi nach dem Propheten Simon Kimbangu* (E.J.C.S.K), die derzeit die drittstärkste religiöse Kraft in der Demokratischen Republik Kongo ist.

2. Messianische Bewegungen im übrigen Afrika

Solche messianischen oder prophetischen Gestalten und Gründer unabhängiger afrikanischer Kirchen gibt es überall in Afrika: Isaïe Shembe, Mangena M. Mokone, Enoch Mgijima, Ignace Lekganyame und viele andere in Südafrika; William Wade Harris, den Gründer des Harrismus in Liberia; Atcho und viele andere in der Republik Elfenbeinküste. Auch Frauen sind darunter, beispielsweise Marie Dahonon, genannt Lalou, die Gründerin des Deïma-Kults in der Republik Elfenbeinküste; Alice Lenchina Mulenga aus Sambia, die Gründerin der Lumpa-Kirche; Gaudencia Aoko, Gründerin der streng katholischen Legio Mariae in Kenia; Mutter Christina Mokutudu Nku, Gründerin der Apostolischen Glaubensmission St. Johannes in Südafrika usw.

Schon in den 70er Jahren gab es nach Schätzungen allein in Südafrika etwa 6000 unabhängige Kirchen mit sieben Millionen Mitgliedern und einem jährlichen Zuwachs von 300.000 Anhängern.[6] Nach und nach hat sich für diese chiliastischen, messianischen oder prophetischen Autonomie- oder Erneuerungsbewegungen auch die Bezeichnung „afro-christliche Kirchen" durchgesetzt.[7] Obwohl Südafrika, der Kongo und die Elfenbeinküste am stärksten betroffen sind, lässt sich dieses Phänomen doch praktisch überall beobachten: in Benin, Kamerun, Gabun, Nigeria, Sambia, im weitgehend islamisierten Maghreb; auf den Inseln Madagaskar, São Tomé und Principe usw.[8] Heute schätzt man die Zahl dieser Bewegungen auf über 10.000.[9]

III. Christus in den messianischen und prophetischen Bewegungen Afrikas

In den unabhängigen afrikanischen Kirchen wird Christus häufig als Befreier und Wundertäter aufgefasst, denn die beiden großen Ziele dieser Kirchen sind zum einen die politische Befreiung und zum anderen der Kampf gegen Krankheit und Hexerei.

1. Allgemeine Analyse des Phänomens

Obwohl die unabhängigen afrikanischen Kirchen in ihren Anliegen und Zielen außerordentlich komplex sind, entstehen sie zunächst als Reaktion auf die koloniale und missionarische Ordnung, die Afrika in eine der schwersten Krisen seiner Geschichte gestürzt hat. Angesichts der kolonialen Unterdrückung und der durch sie verursachten Entfremdung schaffen die Menschen sich Helden, die für ihr Volk und gegen den Feind aus dem Abendland kämpfen, und lassen sich dabei von den revolutionären Ansätzen der jüdisch-christlichen Offenbarung inspirieren. Diese Vorgehensweise führt zuweilen zum Konflikt, zuweilen aber auch zu Anpassung und Angleichung. Der Konflikt äußert sich im politischen Kampf gegen die Kolonialverwaltung: Gewerkschaften erheben Forderungen, Schikanen werden nicht länger hingenommen, und die Schwarzen wehren sich gegen Diskriminierungen und Demütigungen wie beispielsweise die Tatsache, dass ihnen keine leitenden Funktionen übertragen werden ... In Ermangelung uneingeschränkter Ausdrucksmöglichkeiten versteckt dieser politische Kampf seine Waffen häufig hinter dem Schleier des Religiösen. Und auch die Anpassung gibt sich sofort einen religiösen Anstrich und strebt die Überwindung einer Evangeli-

Der Autor

Dieudonné Espoir Atangana, geb. 1958 in Ngongo (Kamerun), hat Philosophie und Theologie studiert und ist Priester und Doktor der Theologie. Er ist Rektor des Interdiözesanen Priesterseminars und Dozent an der Katholischen Universität Zentralafrika in Jaunde. Veröffentlichungen u.a.: „Les christs noirs et l'avenir du christianisme en Afrique", in: Le Christ hier, aujourd'hui et demain (Jaunde 2003), Fidèles et religieux, icône du Christ et de la Trinité (Jaunde 2002). Anschrift: Grand Seminaire, BP 2030, Yaoundé-Nkolbisson, Kamerun.

sierung an, die das vom Evangelium verkündete Ideal der Liebe und der Freiheit verraten hat. Ohne Christus und das Evangelium an sich abzulehnen, bemüht man sich vielmehr, die authentische Botschaft wiederzuentdecken und sie auf den soziokulturellen Kontext der schwarzen Völker anzuwenden.

Da sie mit derartigen Zielsetzungen in den abendländischen Mutterkirchen keine Zukunft haben, spalten sich mehr oder weniger große Gruppen von Männern und Frauen von diesen Mutterkirchen ab und organisieren sich in unabhängigen afrikanischen Kirchen, in deren Zentrum eine prophetische oder messianische Persönlichkeit steht. Sobald ein Mann oder eine Frau ein schärferes Bewusstsein von der derzeitigen Krise hat und in ihr so etwas wie ein Heilmittel erblickt, wird er oder sie zu einer Art charismatischer Gestalt, von der das Heil der Gemeinschaft abhängt.

Obwohl sich das fragliche Heil in den politisch ausgerichteten Bewegungen wie dem Matsouanismus oder dem Kimbanguismus insbesondere im Kontext der Befreiung äußert, ist zu beobachten, dass dieser Aspekt zugunsten eines neuen soziologischen Phänomens in den Hintergrund tritt, das vor allem mit Heilung und mit dem Kampf gegen die Hexerei zu tun hat. Selbst an einer ursprünglich politischen Bewegung wie dem Kimbanguismus ist diese Entwicklung nicht spurlos vorübergegangen, und so begegnet man heute überwiegend Bewegungen der Heilung und des Kampfs gegen die Hexerei. Die Rituale einer wachsenden Zahl von Bewegungen ähneln inzwischen sogar Besessenheitstänzen, bei denen die dunklen Kräfte des alten Afrika die Oberhand gewinnen: Der Messiasglaube wird zum Prophetentum oder Chiliasmus und der Messias zu einem Wundertäter, dessen vorrangige Aufgabe darin besteht, zu heilen und gegen die Hexer zu kämpfen. Einerseits mischen sich die neuen Heilungskirchen definitiv in die Politik ein - wie 1964 im Fall der Lumba-Kirche -, und andererseits fällt es den ursprünglich politischen Bewegungen angesichts der vielfältigen Bedürfnisse der Gläubigen immer schwerer, der magisch-chiliastischen Versuchung zu widerstehen.

2. Die Christologie der messianischen und prophetischen Bewegungen Afrikas

Man fragt sich, welchen Platz Jesus Christus in einem solchen Kontext noch hat, zumal einige messianische und prophetische Bewegungen das Neue Testament sogar ganz beiseite lassen und direkt oder ausschließlich vom Alten Testament inspiriert sind. Dennoch schöpft der Kampf der schwarzen Propheten, ob er nun die politische Befreiung oder die Befreiung von Krankheit und Hexerei anstrebt, ausgiebig aus biblischen oder genauer: aus jüdisch-christlichen Quellen. So sind beispielsweise die südafrikanischen Zionisten tendenziell nicht vom abendländischen Christentum, sondern vom Judenchristentum im Palästina zur Zeit der Apostel inspiriert, was etwa daran deutlich wird, dass sie vom Wiederaufbau der Heiligen Stadt, also einer Art neuen Jerusalems, träumen. In den meisten Fällen wird das Beiwerk jedoch von der Gestalt Jesu Christi überstrahlt, die als wichtigste Inspirationsquelle dient. Der schwarze Prophet bezieht sich immer wieder auf

ihn und ahmt, ja, äfft ihn sogar nach ... Entweder beruft er sich auf seine Autorität, oder er versucht ihn in den Schatten zu stellen und seinen Platz einzunehmen.
Diese Tendenz, Jesus von Nazaret durch die Gestalt eines Gründerpropheten zu ersetzen und in Jesus Christus nicht mehr den Einzigen Erlöser zu sehen, ist eines der auffälligsten Merkmale der Christologie in den unabhängigen afrikanischen Kirchen. Für viele Kirchen sind die schwarzen Propheten dazu berufen, in der heutigen Zeit für ihr jeweiliges Volk das zu tun, was Jesus einst für die Juden getan hat. Damit wird Jesus Christus gerade in seiner Funktion als Orientierungspunkt zum Wegbereiter, das heißt zum ersten Glied einer messianischen Kette, die dazu bestimmt ist, sich durch die Jahrhunderte hindurch fortzusetzen, und die nahtlos in die Linie der schwarzen Propheten oder Messiasse übergeht.

Schlussfolgerung

In seinem Vorwort zum *Messianisme congolais*[10] von Martial Sinda, das die treffende Überschrift „Les christs noirs" [„Die schwarzen Christusse"] trägt[11], geht Roger Bastide ausgiebig auf die Kategorien „Messias" und „schwarzer Christus" ein, um das messianische oder prophetische Phänomen in den unabhängigen afrikanischen Kirchen zu charakterisieren. In Anlehnung an einen Artikel über Bernard Matsoua aus dem Jahr 1956, in dem dieser als „schwarzer Christus" bezeichnet wird[12], wendet Bastide die Bezeichnung „schwarzer Christus" nicht mehr auf eine einzelne Person, sondern auf alle afrikanischen Messianismen an, die in ihrem jeweiligen Lebenskontext das wiederholen wollen, was Jesus im jüdischen Bereich getan hat. Auch wenn sie sich über das hinaus, was sie der missionarischen Evangelisierung vorzuwerfen haben, auch weiterhin häufig auf ihn und seine Lehre beziehen, treten Bernard Matsoua, Simon Kimbangu, Isaïe Shembe und andere als „schwarze Christusse" ihrer Kirchen in Erscheinung. Auf diese Weise fügen sie dem schwarzafrikanischen christologischen Diskurs trotz all seiner offensichtlichen Grenzen unter den Aspekten der Inkulturation, der Befreiung usw. vielfältige Klänge hinzu.
Christus wird hier vor allem als Befreier oder Wundertäter oder auch beides auf einmal wahrgenommen. Um seiner Botschaft treu zu bleiben und die Afrikaner aus der Unterdrückung und dem Elend zu retten, muss er diese Kräfte auf wirkungsvolle Weise entfalten! Im Allgemeinen machen sich die „schwarzen Christusse" der afrikanischen Messianismen zu Sprechern und Werkzeugen Jesu Christi, der durch sein Wirken zum Afrikaner unter Afrikanern wird. Oft emanzipieren sich die „schwarzen Christusse" aber auch von Jesus Christus und nehmen selbst seinen Platz ein. Im Grunde ist Jesus für die „schwarzen Christusse" der afrikanischen Messianismen weder der Einzige Messias noch der Einzige Erlöser. Er ist einfach der Begründer eines Messianismus und einer chiliastischen Erlösung, die dazu bestimmt sind, für alle Zeiten fortzubestehen, und die die „Christusse" Afrikas und die der anderen Weltkulturen als Messiasse und

Erlöser ihrer Völker auf ihre Weise, zu ihrer Zeit und an ihrem Ort aktualisieren. Dass wir damit den Bereich der katholischen und biblischen Orthodoxie verlassen haben, die Jesus als den einzigen Erlöser aller Menschen betrachtet, liegt auf der Hand. Für die Kirche ist Jesus der einzige und universale Mittler des Heils (1 Tim 2,5 ; vgl. Offb 4,12), der einzige Gesalbte Gottes.

[1] Vgl. Roger Bastide, *Les christs noirs,* Vorwort zu Martial Sinda, Le Messianisme congolais et ses incidences politiques, Paris 1972, 7-13, hier 11f.

[2] Ebd., 7.

[3] Dokumente der Diözese Idiofa, zitiert nach: *Chemins de la christologie africaine,* Sammlung „Jésus et Jésus-Christ", Nr. 25, Paris [2]2001, 25. Zur Geschichte von Mungele vgl. 23-24.

[4] Vgl. Éloi Messi Metogo, *La personne de Jésus-Christ dans l'œuvre de Mongo Beti,* in: Chemins de la christologie africaine (1986), 63 und 64.

[5] Vgl. Sinda, *Le Messianisme congolais,* aaO., 20-58; Albert Doutreloux, *Prophétisme et leadership au Congo,* in: Devant les sectes chrêtiennes. Bericht und Fazit der 31. Woche der Missiologie in Löwen 1961, 68-69.

[6] Vgl. David B. Barrett, *Séparatisme et renouveau en Afrique,* in: Le Monde chrétien 88 (1968), zit. n. Louis-Vincent Thomas/René Luneau, *La Terre africaine et ses religions,* Paris 1975, 326; Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris [3]1971, 418.

[7] Vgl. David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa,* London 1968, 18-32; Meinrad Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire,* Paris 1976, 26.

[8] Vgl. Barrett, *Schism and Renewal in Africa,* aaO., 18-32; Meinrad Hebga, *Sectes et Églises séparatistes d'Afrique noire,* Abidjan 1981/1982, 5-9.

[9] Vgl. Hebga, *Sectes et Églises séparatistes d'Afrique noire,* aaO., 5-9.

[10] Sinda, *Le Messianisme congolais,* aaO.

[11] Bastide, *Les christs noirs,* aaO., 7-13.

[12] Vgl. Jean Lartéguy, *Quinze ans après sa mort, Matsoua est devenu christ noir au Congo,* in: Presse l'Intransigeant, 16./17. Dezember 1956, Paris; vgl. Sinda, *Le Messianisme congolais,* aaO., 383.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Der afrikanische Katholizismus und die Pfingstbewegungen

Ludovic Lado

Infolge der jüngsten Ausbreitung der neu-pfingstlichen (oder charismatischen)[1] Kirchen in Schwarzafrika hat sich die Landschaft des afrikanischen Christentums vollkommen verändert. Angesichts des Erfolgs, den diese neuen Kirchen eigentlich überall in der Dritten Welt bei der Bevölkerung verzeichnen, sagen manche bereits voraus, dass sie die Missionskirchen in demographischer Hinsicht in den Schatten stellen werden.[2] Die Zeit wird es zeigen. Das Mindeste, was man im Augenblick sagen kann, ist, dass die großen Kirchen - die katholische und die protestantischen - als Anbieter christlicher Botschaften auf dem afrikanischen Kontinent keine Monopolstellung mehr haben, ja mehr noch: Sie scheinen mittlerweile vor der Tatsache zu resignieren, dass ihre Gläubigen zum Teil in Scharen zu diesen neuen Kirchen überlaufen, die ihnen in einem Kontext wachsender Armut zumeist das Paradies auf Erden versprechen. Der eine hofft auf Gesundheit, der andere auf eine Stelle, wieder ein anderer sehnt sich nach einem Partner fürs Leben, braucht ein Visum für Europa usw. Der Wettbewerb um die Gläubigen wird inzwischen mit recht harten Bandagen geführt. Der vorliegende Artikel befasst sich nicht nur mit den verschiedenen Gesichtern der afrikanischen Pfingstbewegung, sondern auch mit einigen Aspekten des schwierigen Miteinanders zwischen einem afrikanischen Katholizismus, der noch nach einer eigenen Identität sucht, und einem furiosen Neu-Pfingstlertum, das sich langsam, aber sicher, seinen Weg in das religiöse Herz des postkolonialen Afrika bahnt.

I. Die verschiedenen Gesichter der afrikanischen Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung ist zu Beginn des letzten Jahrhunderts in Nordamerika entstanden und heute ein weltweites Phänomen.[3] Jenseits ihrer schwindelerregenden Vielfalt scheint der gemeinsame Nenner darin zu bestehen, dass die Pfingstkirchen und die charismatischen Bewegungen der persönlichen Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere des „Zungenredens" und der „Heilung", einen hohen Stellenwert einräumen. Die weltweite Ausbreitung der Pfingstbewegung hat auf ihre Weise dazu beigetragen, Afrika in das Netzwerk der religiösen Globalisierung zu integrieren, über das Cédric Mayrargue so treffend schreibt:

„Die religiöse Globalisierung muss polyzentrisch gefasst werden. Es gibt kein einzelnes Sendezentrum, sondern eine Vielzahl von Produktions- und Ausstrahlungsorten. Die afrikanische Pfingstbewegung präsentiert sich als nebulöses Gebilde vielfältiger Strukturen von unterschiedlicher Größe (große Gemeinschaften, die es auf Zehntausende von Gläubigen bringen, bestehen neben Mikrostrukturen, die um einen einzigen Seelsorger herum organisiert sind) oder Art (Kirchen, Missionen, konfessionsübergreifende Bewegungen und Evangelisierungsagenturen). Obwohl man noch immer spürt, dass diese religiöse Präsenz auf dem Kontinent in ihren Ursprüngen auf den Einfluss ausländischer Akteure zurückgeht, ist die Pfingstbewegung doch rasch heimisch geworden, und ihre gegenwärtige Ausbreitung wird hauptsächlich von religiösen Unternehmern vor Ort vorangetrieben, die nicht systematisch mit den großen weltweiten Netzwerken zusammenarbeiten."[4]

Ich unterscheide hier vier Hauptströmungen der afrikanischen Pfingstbewegung: die unabhängigen afrikanischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen (die auch spirituelle Kirchen genannt werden), die (abhängigen oder unabhängigen) klassischen Pfingstkirchen, die neu-pfingstlichen Kirchen und die (katholischen oder protestantischen) charismatischen Bewegungen.

Die unabhängigen afrikanischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen stellen die älteste Variante auf dem Kontinent dar. Ihre frühesten Niederlassungen finden sich in Südafrika, wo die Missionstätigkeit des amerikanischen Pfingstlers John G. Lake zwischen 1908 und 1912 Kirchen wie die *Apostolic Faith Mission* (für die Weißen) und die *Zion Christian Church* (für die Schwarzen) hervorgebracht hat. Aus diesen missionarischen Wurzeln entstand sodann der südafrikanische Zionismus, der heute eine Mischung aus pfingstlichen Elementen und Bestandteilen afrikanischer Religionen ist. Er ist mittlerweile im südlichen Afrika gut etabliert und hat mehrere Millionen Anhänger, die vor allem den am wenigsten privilegierten Schichten der schwarzen Bevölkerung angehören.[5] Innerhalb dieser pfingstlichen Kategorie lassen sich einige bekannte unabhängige afrikanische Kirchen unterscheiden wie etwa der kongolesische Kibanguismus (1921), die nigerianische *Aladura Church* (1930), die *Lumpa Church* (1955) von Alice Lenchina in Sambia usw., die alle während der Kolonialzeit entstanden sind. Die prophetischen Gründer dieser Kirchen waren unleugbar charismatische Persönlichkeiten und haben fast ausnahmslos erklärt, sie seien von Gott oder dem Heiligen Geist ergriffen worden, um eine ganz bestimmte Mission zu erfüllen, die meist in einer heilenden Tätigkeit oder in einem Kreuzzug gegen die Hexerei und gewisse traditionelle Praktiken bestand. Viele dieser einheimischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen sprechen Träumen (oder Visionen) eine offenbarende Funktion zu, und die bei ihnen übliche prophetische Trance erinnert in gewisser Weise an die rituellen Ausdrucksformen bestimmter örtlicher Besessenheitskulte. Manche davon verwenden bei ihren therapeutischen Verfahren rituelle Gegenstände wie geweihtes Wasser, gesegnetes Öl, Kerzen usw. Diese Mischung ritueller Formen wird von den klassischen Pfingstlern nicht immer gerne gesehen, und sie werfen diesen Kirchen vor, mit „Heidentum" und Götzendienerei zu liebäugeln.

Zu den *klassischen Pfingstkirchen* gehören zunächst all jene Kirchen, die im Lauf der ersten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts in Nordamerika unter dem Einfluss der Wegbereiter der pfingstlichen Erneuerung (Charles Parham und William J. Seymour)[6] entstanden sind und in der Folgezeit auf anderen Kontinenten und natürlich auch in Afrika Fuß gefasst haben. Die 1914 in den Vereinigten Staaten gegründeten *Assemblies of God* beispielsweise, heute die größte Pfingstgemeinschaft der Welt, nahmen ihre Missionstätigkeit in Afrika in den 20er Jahren auf und benutzten dabei Stützpunkte in den englischsprachigen Ländern, die später auch zu Drehscheiben für ihre Ausbreitung in den frankophonen Gebieten wurden. Die Spannungen und Unterschiede innerhalb der Pfingstkirchen führen leicht zu Brüchen und zur Gründung neuer Kirchen. Und so zögerten die Afrikaner, nachdem sie in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts bei den amerikanischen und englischen Pfingstlern in die Schule gegangen waren, nicht, ihre eigenen Kirchen ins Leben zu rufen. Der Ghanaer Peter Amin gründete beispielsweise 1939 in seinem Land die *Christ Apostolic Church*. Die größte klassische Pfingstkirche in Ghana ist heute die 1953 von dem schottischen Seelsorger James McKeown gegründete *Church of Pentecost*. Doch sie wird heute ausschließlich von Ghanaern geleitet und streckt nicht nur in anderen afrikanischen Ländern, sondern auch in der afrikanischen Diaspora der westlichen Welt und Asiens ihre Fühler aus. Cédric Mayrargue schreibt über die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Westafrika:

„Westafrika ist ein bevorzugtes Verbreitungsgebiet dieser neuen Pfingstbewegungen. Die sprachliche und kulturelle Nähe der Bevölkerung sowie die Bedeutung des Austauschs und der grenzüberschreitenden Handelsnetze haben ihre Ausbreitung über die Grenzen ihrer Herkunftsländer hinaus erleichtert. Diese Kirchen sind bei der Evangelisierung der angrenzenden Länder nach demselben modus operandi vorgegangen wie die missionarischen Bewegungen, indem sie auf regionaler Ebene Netze geknüpft haben. Die Methoden der Ausbreitung haben sich nicht verändert: Von der Mutterkirche aus werden Stützpunkte im Nachbarland eingerichtet; Evangelisierer und Wanderprediger ziehen umher; die Gläubigen aus den anderen Ländern werden am Sitz der Mutterkirche ausgebildet, um dann ihrerseits die Kirche in ihrem eigenen Land ansässig zu machen."[7]

Die neu-pfingstlichen Kirchen, die aus der pfingstlichen Erneuerungsbewegung der 60er und 70er Jahre hervorgegangen sind, haben heute auf dem afrikanischen Kontinent einen gewissen Erfolg zu verzeichnen. Obwohl ihre Lehre im Wesentlichen mit der der klassischen Pfingstbewegung übereinstimmt, heben sie sich durch bestimmte Elemente von dieser ab: die zentrale Rolle der Theologie vom materiellen Wohlstand, die Zurschaustellung des Reichtums der Seelsorger, die Zehntverpflich-

Der Autor

Ludovic Lado SJ ist in Kamerun geboren. 1992 trat er der Gesellschaft Jesu bei und wurde 2002 zum Priester geweiht. Seine Ausbildung führte ihn durch mehrere Läder Afrikas und in die USA. Gegenwärtig studiert er in Oxford und arbeitet an einer Dissertation zur Anthropologie der Kultur und der Religion. Anschrift: Campion Hall, Oxford, OX1 1QS, Großbritannien.

tung, der Einsatz der Medien als Mittel der Evangelisierung, die mediale Übervermarktung von Heilungsritualen usw. Es gibt inzwischen auf dem afrikanischen Kontinent einige hundert dieser neu-pfingstlichen Kirchen. Ein typisches Beispiel ist die *Winners Chapel*. 1983 in Lagos gegründet, verfügt sie heute sowohl in Afrika als auch in der westlichen Welt über mehrere Niederlassungen.[8] Ihre Theologie vom materiellen Wohlstand als Zeichen göttlichen Segens zieht sowohl Unternehmer als auch junge Menschen an, die nach beruflichen Perspektiven suchen. Dieser Theologie zufolge ist das Leben im Überfluss, das aus dem Sieg Jesu über Sünde und Tod entspringt, keine in erster Linie jenseitige, sondern eine diesseitige Angelegenheit; es manifestiert sich in Reichtum, Gesundheit, Ansehen, Wohlstand usw. In diesem Kontext entspricht die Verpflichtung, den Zehnten zu zahlen, der vorherrschenden Logik, wonach ein großzügiges Spendenverhalten gegenüber der Kirche (oder dem Seelsorger) von Gott ebenso großzügig belohnt wird. Also spenden die Reichen großzügig, weil sie hoffen, dass ihre Geschäfte blühen; und die Armen geben dem Seelsorger auch noch das Wenige, was sie haben, weil sie hoffen, dass es ihnen hundertfach vergolten wird. Diese von den Missionskirchen heftig kritisierte religiöse Wohlstandsideologie hat den Seelsorgern dieser neuen pfingstlichen Strukturen zu schnellem Reichtum verholfen, ohne damit das Problem der Armut Tausender ihrer Mitglieder zu lösen.

Wie sollte man nicht von Betrug sprechen, wenn man sieht, wie „Seelsorger" von einer schwerwiegenden Wirtschaftskrise und Verarmung profitieren, um sich auf Kosten der Armen zu bereichern? Denn es sind mehrheitlich die von Elend und Krankheit betroffenen und von der Arbeitslosigkeit und der Krise des afrikanischen Staates verunsicherten Afrikaner, die die riesigen Gebetsfelder der neupfingstlichen Kirchen überschwemmen. Sie sehnen sich nicht nur nach Gesundheit und dem täglichen Brot, sondern auch nach ein wenig menschlicher Wärme. Die Gebetstreffen geben ihnen zumindest die Gelegenheit zu singen, zu tanzen, das Wort zu ergreifen, ihren Gefühlen freien Lauf zu lassen usw., kurz: Das Verführerische an dieser Theologie des Erfolgs, die den Armen falsche Hoffnungen macht, besteht darin, dass sie ihre Gläubigen von einer Veränderung träumen lässt, die direkt von Gott kommt. Ein solcher Gebrauch des Christentums in Situationen wirtschaftlicher Bedürftigkeit und Ungleichheit erinnert an die von Karl Marx postulierte funktionalistische Beziehung zwischen Religion und Opium. Man kann es bedauern, dass die Varianten der Pfingstbewegung, die heute auf dem afrikanischen Kontinent vorherrschen, gegenüber den Fragen der sozialen Gerechtigkeit oder des Kampfs für eine Veränderung der „Strukturen der Sünde", die die Afrikaner zu Boden drücken, weitestgehend unempfindlich sind. Das heißt aber nicht, dass es der Pfingstbewegung weltweit an befreiungskämpferischen Tendenzen fehlen würde. In Lateinamerika beispielsweise sind sie recht stark ausgeprägt; dort finden sich auch Pfingstler unter den Befreiungstheologen. Es wäre wünschenswert, dass die afrikanische Pfingstbewegung dieses Anliegen der Befreiung stärker aufgreift, das meiner Ansicht nach zu größeren Hoffnungen berechtigt als das bourgeoise Pfingstlertum dieser Beutelschneider und Blender, die sich Seelsorger nennen.

Die ökumenischen, katholischen oder protestantischen *charismatischen Bewegungen* bilden die vierte Variante der afrikanischen Pfingstbewegungen. Sie verdanken ihre Existenz zweifellos dem Einfluss, den die jüngste pfingstliche Erneuerungsbewegung auf die Missionskirchen, darunter auch auf die katholische Kirche, ausgeübt hat. Die Art, wie sie in Afrika Fuß gefasst haben, ist nicht überall dieselbe. In einem Land wie Nigeria waren es beispielsweise die Universitäten, die seit den 70er Jahren als Drehscheibe für die Ausbreitung der charismatischen Bewegungen gedient haben.[9] Wie für die klassische Pfingstbewegung ist auch für die charismatischen Bewegungen die persönliche Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes vermittels der Taufe im Heiligen Geist von zentraler Bedeutung. Allerdings neigen die charismatischen Bewegungen vor allem innerhalb der katholischen Kirche nicht dazu, das „Zungenreden" als das ausschlaggebende Kriterium für die Taufe im Geist zu betrachten. Damit werden die anderen Gaben des Geistes gleichzeitig aufgewertet.

II. Die katholische charismatische Erneuerung in Afrika

Die Geschichtsbücher verzeichnen, dass die charismatische Erneuerung seit dem Jahr 1966 über einige katholische Dozenten und Studenten an der Universität Duquesne in Pittsburgh im US-Bundesstaat Pennsylvania Eingang in den Katholizismus gefunden hat. Unter der Anleitung einiger Pfingstler machten diese Wegbereiter die erschütternde Erfahrung der Taufe im Heiligen Geist, die zur Gründung von Gebetsgruppen und charismatischen Lebensgemeinschaften führte. Natürlich hat der Katholizismus nur diejenigen Elemente der Pfingstbewegung übernommen, die mit seiner Lehre vereinbar sind, wie beispielsweise die für das christliche Zeugnis so wichtige persönliche Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes. Die Amtskirche hat es nicht versäumt, darauf hinzuweisen, dass die Tendenz einiger Pfingstler, den Charismen der Zungenrede und der Heilung auf Kosten der anderen Gaben des Heiligen Geistes den Vorrang zu geben, leicht auf Abwege führen kann. Die charismatische Erneuerung hat im Schoß der katholischen Kirche einen Domestizierungsprozess durchlaufen, weil die unvermeidliche, aber potenziell dynamisierende Spannung zwischen der Freiheit des Geistes und den Zwängen der Institution erst gelöst werden musste. Und so wurden die Gebetsgruppen und die charismatischen Lebensgemeinschaften im Lauf der Jahre und im Ringen um die katholische Identität der Bewegung immer weniger ökumenisch. Unleugbar ist die charismatische Erneuerung in weniger als vier Jahrzehnten zu einem wichtigen Bestandteil der katholischen Kirche geworden. Obwohl die Bewegung nach wie vor überwiegend aus Laien besteht, teilen mittlerweile eine ganze Anzahl von Priestern und Bischöfen die Spiritualität der charismatischen Erneuerung, und über Priester und Missionare, die sie in den Vereinigten Staaten oder in Europa kennen gelernt hatten, ist die charismatische Erneuerung dann zu Beginn der 70er Jahre auch nach Afrika gelangt.

Das Abenteuer (oder Missgeschick), das Msgr. Emmanuel Milingo, von 1969 bis 1983 Erzbischof von Lusaka, im Universum der charismatischen Erneuerung erlebt hat, ist mittlerweile hinlänglich bekannt. Er war 1973 der erste afrikanische Bischof, der die Elemente der charismatischen Erneuerung offen in seine Seelsorgepraxis integrierte, um mit der Macht des Heiligen Geistes seine Christen von lokalen Formen der Besessenheit zu heilen. Rasch lockte er ganze Scharen von „Heilungsbegierigen" an und wurde ein berühmter Exorzist. Trotz seiner Popularität musste Rom ihm 1983 sein Amt als Erzbischof entziehen, weil bestimmte Mitglieder seines Klerus sich seinen charismatischen Neuerungen vehement widersetzten. Er wurde nach Rom berufen und setzte seine charismatischen Aktivitäten in Italien mit einem gewissen Erfolg fort; man muss jedoch zugeben, dass er dem Image der katholischen charismatischen Erneuerung in Afrika keinen guten Dienst geleistet hat, als er vor Kurzem mit der Mun-Sekte liebäugelte.

Die charismatischen Gruppen, die heute in vielen afrikanischen Diözesen aktiv sind, sind ausländischen Ursprungs und von afrikanischen Priestern oder Laien gegründet worden. So hat beispielsweise einer der Wegbereiter der Bewegung auf dem afrikanischen Kontinent, der kamerunische Jesuit Meinrad Hebga, die charismatische Erneuerung 1972 in den Vereinigten Staaten kennen gelernt und sie 1976 durch die Gründung der nach wie vor sehr aktiven *Fraternité Ephphata* in den katholischen Kreisen Kameruns eingeführt. Im selben Jahr empfing er die Taufe im Geist aus den Händen der Priester und Laien einer pfingstlichen Kirche in Abidjan (*Assemblée de Dieu*).[10] Die *Fraternité Ephphata* legt ihren Schwerpunkt auf den Lobpreis und den Dienst an den Kranken und misst der spektakulären Manifestation von Geistesgaben geringere Bedeutung bei. Ich selbst habe diese Bewegung, die die Gläubigen nach wie vor scharenweise anzieht und heute auch in anderen afrikanischen Ländern und in Europa vertreten ist, ein Jahr lang beobachtet und während der Zeiten des Gebets oder der Ausgießung des Geistes keinen einzigen Fall einer Glossolalie erlebt. Mit dem Dienst an den Kranken wollte Hebga zur Inkulturation der charismatischen Erneuerung in Afrika beitragen, weil ihm wie Msgr. Milingo sowohl das große Bedürfnis nach Heilung als auch die lokalen Formen der Besessenheit durchaus bekannt sind. Trotz der Popularität seines Heilungsdienstes werfen Priester und Bischöfe ihm zuweilen vor, dem Gebrauch der Sakramentalien zuviel Bedeutung beizumessen und damit womöglich eine magische Mentalität unter den Christen zu fördern. Hebga entgegnet:

„Wenn es [das Fürbittgebet] die Handauflegung, Segnung oder den Einsatz von Sakramentalien (Wasser, Salz, Öl) und vor allem den Exorzismus miteinschließt, löst dies allzu oft eine leidenschaftliche Polemik aus. Die Kirchenvertreter, die das unter dem Verweis auf manchmal vorkommende Missbräuche und Verirrungen oder unter dem Vorwand verbieten, dass Hexerei, Magie und Dämonen nicht existieren, ignorieren ungerührt klare Passagen der Schrift oder ihrer eigenen Oberen im Lehramt und halten sich an eine oberflächliche Theologie oder Philosophie. [...] Tatsächlich kommt

es in der Erneuerung und im Befreiungsgebet manchmal zu Missbräuchen und Verirrungen, doch diese sind weder die einzigen noch die schwerwiegendsten. Das Sakrileg der Profanierung der Eucharistie durch kleingläubige Kleriker und Laien und vor allem die Abscheulichkeit schwarzer Messen und des schleichenden Satanismus, der selbst gewisse Mitglieder des Klerus auch hier in Schwarzafrika nicht verschont, müsste sehr viel entschiedener verurteilt werden. Wir sollten den Balken aus unserem eigenen Auge entfernen, ehe wir versuchen, den Splitter aus dem Auge unseres Nächsten zu ziehen!"[11]

Doch es sind nicht nur Priester, die sich in den Kreisen der katholischen charismatischen Erneuerung in Afrika einen Namen gemacht haben. So ist der Laie Jean Pliya aus Benin für seine Erfahrung in diesem Bereich in Westafrika ebenfalls allgemein bekannt und übt schon seit Jahren das Amt des nationalen Almoseniers der Bewegung aus, das ihm von den Bischöfen anvertraut worden ist.

Die Zukunft der charismatischen Erneuerung auf dem afrikanischen Kontinent wird von der Fähigkeit des afrikanischen Katholizismus abhängen, die richtige Mitte zwischen dem Bedürfnis nach klerikaler Beaufsichtigung und der Ausübung der Charismen des Heiligen Geistes durch die Laien zu finden. Ein entscheidendes Problem, mit dem die charismatische Erneuerung noch immer zu kämpfen hat, besteht darin, dass die Laien für die delikate Aufgabe, die Charismen zu unterscheiden und einzuordnen, nicht ausreichend ausgebildet sind, mit der Folge, dass das Risiko der Verirrungen und vor allem die Versuchung, die Charismen auf Aspekte der Macht zu reduzieren, nach wie vor groß sind. Solange die Laien nicht ausreichend ausgebildet sind, wird eine Kontrolle der Bewegung von Seiten des Klerus unvermeidlich sein - vorausgesetzt, die Bischöfe und Priester nehmen sich in Acht, damit sie nicht dort, wo sie Missbräuche verhindern wollen, in Wirklichkeit das Wirken des Heiligen Geistes ersticken.

III. Pfingstbewegung und afrikanischer Katholizismus: ökumenische Perspektiven

Dadurch, dass sich der Katholizismus der charismatischen Erneuerung geöffnet hat, hat er der Pfingstbewegung trotz aller dogmatischen Unterschiede zwischen diesen beiden christlichen Gruppierungen auf die eine oder andere Weise die Hand entgegengestreckt. Ich denke, das ist eine Errungenschaft und eine Chance zum Dialog, auf der beide Seiten aufbauen können. Seit 1972 hat Rom mit einigen der klassischen Pfingstkirchen einen ökumenischen Dialog aufgenommen. Dieser Dialog hat es früher oder später mit dem konkreten Problem der Unterschiede innerhalb der Pfingstbewegung zu tun: Mit wem soll man reden und in wessen Namen? Trotz dieser Bemühungen um eine Annäherung muss man zugeben, dass auf diesem Gebiet noch nicht von brüderlichen Beziehungen oder einer guten Nachbarschaft zwischen den Katholiken und den Pfingstgläubigen die Rede sein

kann - schon gar nicht in Afrika. Die Pfingstler werfen den Katholiken vor, dass sie die ihrer Ansicht nach grundlegende Erfahrung der Wiedergeburt im Geist vernachlässigen.[12] Und sie behaupten nach alter protestantischer Tradition, dass die katholische Version des Christentums von verdächtigen Frömmigkeitsformen und götzendienerischen Praktiken durchsetzt sei. Zudem widerspricht die katholische Inkulturationstheologie, die die kulturellen und religiösen Werte Afrikas rehabilitieren will, der Kulturpolitik der Pfingstbewegung, die auch weiterhin daran festhält, die afrikanischen Religionen zu verteufeln.[13] Die katholische Kirche ihrerseits, die den neu-pfingstlichen Proselytismus nicht gerade schätzt, lenkt die Aufmerksamkeit der Gläubigen mittlerweile auf die Grenzen der pfingstlichen Heilslehre und warnt sie vor den Fallen der neu-pfingstlichen materialistischen Erfolgs- und Wohlstandstheologie.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten müssen der Katholizismus und die Pfingstbewegung auf dem afrikanischen Kontinent den Dialog pflegen, denn viele afrikanische Familien sind de facto ökumenisch. In einer solchen Situation wirken sich die Spannungen zwischen diesen beiden christlichen Gruppen häufig destabilisierend auf die Beziehungen innerhalb dieser Familien aus. Daher liegt es im Interesse Afrikas, dass die Pfingstgläubigen und die Katholiken den Sinn der Einheit im Geist wieder entdecken. Wenn sie vom selben Geist beseelt sind, sollten sie in der Lage sein, sich die Hände zu reichen.

[1] Vgl. Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, London 2004, 23.

[2] Walter J. Hollenweger, *Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung*, in: Concilium 32 (1996/3), 209-216.

[3] Vgl. David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford 2002; Murray W. Dempster u.a. (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Oxford 1999.

[4] Cédric Mayrargue, *Trajectoire et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest*, in: Critique Internationale 22 (Januar 2004), 100.

[5] Eine neomarxistische Deutung dieser Erfolge des Zionismus in den unterprivilegierten Schichten Südafrikas findet sich bei Jean Comarroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago 1985. Dass die proletarisierten Massen Südafrikas sich die Botschaft der Pfingstbewegung zu eigen machen, ist für den Anthropologen Jean Comarroff eine Form des Widerstands gegen das bürgerliche Christentum der Missionskirchen.

[6] Die Historiker sind sich bei der Identität des Gründers der Pfingstbewegung nicht immer einig: Für die einen ist es der Weiße Charles Parham (1873-1929), der als erster vorschlug, die Zungenrede als ausschlaggebendes Kriterium der Taufe des Geistes zu betrachten; für andere ist es der Schwarze William J. Seymour (1870-1922), der 1906 in Los Angeles das „Azusa Street Revival" initiierte. Jedenfalls steht fest, dass Parham Seymour stark beeinflusst hat. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and development worldwide*, Peabody (Mass.)/London 1972, 20-23.

[7] Mayrargue, *Trajectoire et enjeux*, aaO., 98-99.

[8] Gifford, *Ghana's New Christianity*, aaO., 56.

[9] Vgl. Matthew A. Ojo, *The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria*, in: Africa 58 (1988), 175-192.

[10] Meinrad Hebga, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris 1982, 24.

[11] Meinrad Hebga, *Apprends-nous à prier*, Jaunde 2005, 5-6.

[12] Aufgrund des Pluralismus innerhalb der Pfingstbewegung gibt es mehrere pfingstliche Heils- und Sakramententheologien. Auf dem afrikanischen Kontinent werden die Angehörigen der Pfingstbewegung allgemein „born again" [wiedergeboren] genannt, denn die meisten Pfingstler begreifen ihre Bekehrung (den freien Akt, in dem sie Christus als persönlichen Erlöser akzeptieren) gleichzeitig als Augenblick der Erneuerung (oder Wiedergeburt) und als Grundlage der Heiligung. Danach folgt die Taufe im Geist, für die einige die „Zungenrede" als ausschlaggebendes Kriterium fordern. Diese Taufe im Geist soll den Bekehrten für die Mission und das Zeugnis stärken.

[13] Birgit Meyer, *„Make a complete break with the past". Erinnerungen und postkoloniale Modernität im Diskurs ghanaischer Pfingstkirchen*, in: Historische Anthropologie 6 (1998), 257-283.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Die kirchlichen Basisgemeinden in der afrikanischen Theologie

Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen

Modeste Malu Nyimi

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden sind zweifellos historische Tatsachen oder Phänomene. Als solche ist ihre Entstehung Teil der Geschichte der Kirche und der Gesellschaft. Dennoch sind die historischen Kausalitäten in diesem Fall nicht nur empirisch-positiv, sondern auch metaphysisch-religiös. Diese Lektion wollen wir uns in Erinnerung rufen und festhalten. „In der traditionellen Dynamik [gibt] es keine Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Im Gegenteil, die Erfahrung des Heiligen wird im profanen Kontext [gelebt]. Diese gesunde Herangehensweise an unsere afrikanische Gesellschaft muss von der Kirche ernsthaft in Betracht gezogen werden."[1]

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden zu begreifen heißt nicht nur, sie in ihren historischen und kirchlichen Kontext einzuordnen: Es heißt auch, die Religiosität wiederzuentdecken, von der sie beseelt sind und die sie in sich bergen, eine Religiosität, die im kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie zusammengefasst ist.

Vor dem Hintergrund dieser Thematik haben wir den vorliegenden Beitrag in zwei Teile geteilt. Der erste Teil untersucht den kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie. Ihre hermeneutische Bestimmung verankert die afrikanische

Theologie nicht nur in der christlichen Erinnerung, sondern auch in der Situation des Christen als Mensch auf diesem Kontinent. In Afrika ist diese Situation dadurch charakterisiert, dass die menschliche Person herabgewürdigt und die politische Geschichte ihrer Gemeinschaft pervertiert wird. In diesem Zusammenhang ist die afrikanische Theologie als Anamnese des christlichen Mysteriums auch ein prophetischer Ausdruck der christlichen Eschatologie, eine Initiation in die Befreiung aus dieser großen Geschichte der Unterdrückung.

Diese Aufgabe ist gigantisch. Sie kann nicht das Werk eines Einzelnen sein. Wenn einer sie bewältigt, dann nur gemeinsam mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft. Und diese ist, wie ich im zweiten Teil zu zeigen versuche, eine Familienkirche, die in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ihre praktische Umsetzung findet.

I. Der kontextuelle Entwurf der afrikanischen Theologie

„Die Theologie lässt sich in ihren Zielen, ihren Vorgehensweisen und ihrem Programm zunehmend von einer vor allem hermeneutischen Option leiten."[2] Damit ist sie eine Deutung des christlichen Mysteriums, die nicht von der Deutung der Situation des Menschen auf dem Kontinent zu trennen ist. „Die Theologie ist insofern eine Hermeneutik, als sie nicht nur die Aufgabe hat, die objektive Wahrheit der göttlichen Offenbarung darzulegen, sondern darüber hinaus zu verstehen, was dem Menschen von heute auf der Grundlage dieser Offenbarung gesagt und mitgeteilt werden kann. Sie würde sich also nicht damit begnügen, die objektive Wahrheit der dogmatischen Formulierungen zu kennen, sondern wird herausarbeiten, was sie heute bedeuten."[3]

Also macht die Interpretation die afrikanische Theologie zu einer „theandrischen" Disziplin, weil sie einerseits von jemandem betrieben wird, der sich mit der erhellenden Botschaft Christi auseinandersetzt, und andererseits eine Beziehung herstellt, die in ihrer zugleich theopolaren und andropolaren Wechselseitigkeit einzigartig ist und in den Horizont der wesentlichen Bestimmung des Menschen und seiner Welt eintritt.[4]

Im Licht der Hermeneutik beansprucht die Theologie heute einen doppelten Raum: den Raum der menschlichen Bestimmung und den Raum der theo-andropolaren Beziehung, die sich nicht nur in einer Anamnese des christlichen Mysteriums, sondern auch und vor allem in einem prophetischen Ausdruck seiner eschatologischen Kraft manifestiert.

In diesem Sinne beruft sich die afrikanische Theologie immer auf den Text, dieses von der christlichen Überlieferung bewahrte Gedächtnis der Lesarten und Auslegungen der offenbarten Botschaft. Der Text ist ein Werk. Als solches steht er für das Genie seines Verfassers. Dieser wiederum ist eine Person und damit eine Miniatur der Geschichte seiner Gemeinschaft. Das ist bekannt. „Theologie wird in der Ichform hervorgebracht. Doch das ‚Ich' des Theologen ist kirchensoziolo-

gisch situiert." Es gibt keinen Text ohne Kontext. Eine angemessene Auslegung des Textes muss also nicht nur den Text, sondern auch den Kontext berücksichtigen. Und sie impliziert ein auslegendes Subjekt, und dieses ist ebenfalls eine Person, deren persönliches Schicksal reich an Hoffnungen, Erwartungen, Sorgen und Fragen seiner Gemeinschaft ist, die als Herausforderungen an das heutige Christentum wahrgenommen werden.

In diesem Rahmen ist die Hermeneutik in ihrer Erforschung des christlichen Gedächtnisses Beziehung, Aufmerksamkeit und Aufbewahrung der Hoffnungen, Erwartungen und Fragen, die das auslegende Subjekt und seine Gemeinschaft bewegen. Die kirchlich-soziale Inhärenz macht aus dieser Auslegung eine kontextuelle Theologie. Als Wissenschaft vom christlichen Gedächtnis ist die Theologie auch ein Wissen um die menschliche Situation. Deshalb ist das Herz der kontextuellen Theologien das Leben der Gemeinden mit ihren Freuden und Leiden. Das theologische Denken beginnt und endet mit dem Leben des Volkes. Seine Fragen führen dazu, die Tradition eingehend zu studieren und im Licht der Gegenwart zu interpretieren; sie bewirken, dass man sich ein Urteil bildet und auf der Grundlage dieses Urteils entscheidet, was zu tun ist. Auf diese Weise führt das theologische Denken zum Leben. „Es verzettelt sich nicht in ätherischer Spekulation. Im Gegenteil, es mündet ein in eine neue Handlung."[5]

Die kontextuelle Theologie ist also keine bloß objektive, argumentative, intellektualistische, extrinsezistische Wissenschaft. Sie ist keine treuherzige Darstellung oder Apologetik einer vom Lehramt garantierten Gegebenheit, denn sie „kann sich nicht damit begnügen, die Rechtfertigung der lehramtlichen Aussagen und die Weitergabe eines bereits bestehenden Wissens zu sein. Sie ist ihrer Aufgabe nur dann treu, wenn das Leben der Kirche in einer bestimmten Situation für sie einen bevorzugten Ort darstellt und wenn ihre Auslegung des Christentums zu einer Erneuerung der christlichen Praxis führt."[6]

Genau dort liegt der Sinn der neuen theologischen Forschungsinitiative auf dem Kontinent. J.-M. Ela hat es mit aller Deutlichkeit gesagt: „Der Theologe muss in einer Lebensgemeinschaft verwurzelt sein, deren Erfahrung und Fragen er aufgreift, um sie entsprechend dem Wunsch des II. Vaticanums einer ‚neuerlichen Prüfung' zu unterziehen. Letztlich geht es darum, die Tradition einer denkenden Kirche zu pflegen, indem man die Paradigmen der Theologie von unterschiedlichen Kontexten aus neu erfindet."[7] Und: „In Afrika muss die Theologie einen öffentlichen Diskurs entwickeln, indem sie auf die gemeinschaftliche Erfahrung der Männer und Frauen unserer Gesellschaften hört."[8] „Ich träume", so schreibt er, „von einer ‚Theologie unter dem Baum', die im brüderlichen Miteinander erarbeitet wird, dort, wo die Christen das Schicksal eines Volkes teilen, das die Verantwortung für seine Zukunft und die Veränderung seiner Lebensbedingungen selbst in die Hand nehmen will. Zu diesem Zweck muss man die Bibliotheken verlassen und auf den Komfort klimatisierter Büros verzichten, man muss zu einem unsicheren Leben als Forscher unter Menschen bereit sein, die weder lesen noch schreiben können, einem Leben in den Armenvierteln, wo die kleinen Leute mit den Füßen im Wasser oder im Schlamm stehen."[9]

Das ist heute zu einem festen Bestandteil der Theologien der Dritten Welt geworden. „Um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu bleiben, müssen wir in Wahrheit über diese Bedingungen unserer eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes im Hinblick auf diese Bedingungen auslegen. Wir verwerfen eine akademische, vom Handeln losgelöste Art von Theologie. Sie hat keine Bedeutung. Wir sind zu einem radikalen epistemologischen Bruch bereit, der das Engagement zum ersten theologischen Akt macht und zu einer kritischen Auseinandersetzung über die historische Praxis der Dritten Welt überleitet“[10].
Und: „Eine afrikanische Theologie kann nur dann für sich beanspruchen, eine Theologie des afrikanischen Lebens und der afrikanischen Kultur zu sein, wenn sie dem Kontext entspricht, in dem das Volk lebt. Auch im Theater, in ihren Erzählungen und in ihrer Lyrik machen die Afrikaner deutlich, wie wichtig es ist, eine Theologie aus der Situation heraus zu produzieren. Indem es eine solche situative Theologie thematisiert, befreit sich unser Volk ganz eindeutig aus einer Form der kulturellen Gefangenschaft.“[11]
Eine solche Auslegung erfolgt weder intuitiv noch automatisch. Sie verlangt spezifische Ansätze[12] und Intelligibilitäten[13], die es ermöglichen, das christliche Gedächtnis zu „etablieren“ und seine Bedeutung für die heutige Zeit zu „formulieren“[14].
Intelligibilitäten, Ansätze und Methoden sind in der Theologie nicht einfach prosaische intellektuelle Operationen. Sie haben einen religiösen Wert. Es ist angemessen, sie als Stege zu verstehen, die den Theologen zur Begegnung mit Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, führen. Deshalb ist alle Theologie mystisch. Und aus mystischen Gründen ist sie kontextuell. „[Sie] bleibt in ihren Prämissen wie auch in ihrer Entwicklung und ihren Schlussfolgerungen unweigerlich spirituell [...] Sie beginnt mit der Spiritualität, und sie endet mit der Spiritualität. [...] in und unter dem Glauben strebt sie nach der Sicht [...], die Gott von sich selbst hat und die der Gläubige in einem vorläufigen Glauben als ‚Eindruck‘ empfängt. Das Ziel der theologischen Bemühungen besteht nicht darin, Schlussfolgerungen zu ziehen, sondern Gott als den zu erkennen, als der er sich uns offenbart.“[15] „Nirgends, und in der Theologie noch weniger als andernorts, genügt die *ratio* sich selbst; vielmehr geht sie im *intellectus* auf, nachdem sie dort ihren Antrieb gefunden hat. Als Teil des Glaubens und der Intelligenz Gottes [...] gibt sie keine Ruhe, bis sie dorthin zurückkehrt und alles mit sich nimmt, was sie erfasst und erarbeitet hat. Das ist die *resolutio,* und sie wird von der Gemeinschaft (*continuatio*) ausgelöst und gewährleistet, die durch den Beginn des Glaubens bewirkt wird und uns im Mysterium das Wesen dessen schenkt, das wir erhoffen.“[16]
In der Theologie ist die Begegnung Gemeinschaft, und sie ist kein Nebeneinander und kein Ineinander, sondern eine Einheit, in der jeder, der dazugehört, sich, seine Liebe, seine Natur, seinen Willen, sein Leben in den Besitz des anderen gibt. Das ist das Gesetz jeder „Ekstase“. „Denn um sich zu verschenken, muss die Seele sich selbst gehören und eine echte Macht der Initiative besitzen, mit der sie frei über ihr Schicksal entscheiden kann.“[17]

Die Ahnung der Weisheit Gottes und die verstandesmäßige Prüfung seines Mysteriums implizieren in der Gemeinschaft nicht nur die Offenbarung des Geheimnisses von Gottes Bestimmung, sondern auch die Bejahung der nicht weniger geheimnisvollen Bestimmung des Menschen. In der Theologie ist das Genie kein Ding, kein weiches Wachs, kein Vakuum, keine passive Empfänglichkeit für Gottes vertrauliche Bekenntnisse. Es bleibt ein Subjekt im Vollbesitz seines Beschaffenseins, seines Substanzseins und seines eigenen Inneren.

Diese Bestimmung ist in der Theologie von besonderer Bedeutung. Sie ist jene Vermittlung, die Gott als andrischen Pol der Offenbarung seines Mysteriums stiftet. Damit ist sie nicht von der Offenbarung des göttlichen Plans und von der theologischen Praxis zu trennen. Sie auszublenden heißt, den kommunikativen Aspekt der Offenbarung zu unterschlagen. Auf diese Weise ist sie zum Epizentrum dessen geworden, was das Lehramt „die Würde" der menschlichen Person nennt.[18]

Die Würde erscheint uns in dieser Lehre als ein ganzes Bündel von Werten, die so tragend, so grundlegend, so unbestreitbar und für das Menschsein so entscheidend sind, dass sie zu subjektiven Rechten ebendieses Menschseins geworden sind. Die Würde setzt sich aus den folgenden Werten zusammen:

1. aus dem Leben, das als Geschenk und Beziehung anerkannt wird,
2. aus dem Glauben, der als Dankbarkeit gegenüber dem Spender des Lebens gelebt wird,
3. aus der Freiheit, die als Verantwortung für das Leben empfunden wird,
4. aus der Gleichheit, die diese Verantwortung motiviert,
5. aus der Gerechtigkeit, die als Pflicht definiert wird, die Würde des anderen und in ihr die eigene Würde anzuerkennen, sich für ihre Vollendung einzusetzen und dort, wo sie in der Geschichte verletzt wird, auch für die Wiederherstellung dieser Würde einzutreten.

Dennoch haben wir den Eindruck, dass diese Würde nur dort bewahrt und gefördert werden kann, wo es eine politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Ordnung gibt, die ihr zu ihrem Recht verhilft und sie schützt. Diese Ordnung ist mit der Diktatur oder dem Willen eines Einzelnen als politischer Instanz unvereinbar. Sie verlangt eine moderne und zivilisierte politische Ordnung, das heißt einen Rechtsstaat, eine Demokratie.[19]

Diese objektiven Rechte des Subjekts einzufordern ist die Aufgabe der kontextuellen Theologie in Afrika. Diese Aufgabe ist in der afrikanischen Theologie mehr als nur ein Entwurf - sie spiegelt sich in zahlreichen Konzepten der heutigen

Der Autor

Prof. Modeste Malu Nyimi promovierte in Theologie an der Katholischen Universität von Nimwegen. Er ist gegenwärtig Professor für Fundamentaltheologie und spezielle Fragen der afrikanischen Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Fakultäten von Kinshasa. Er war unter anderem Mitglied des wissenschaftlichen Beratungskreises des Internationalen Kongresses der Missiologie. Veröffentlichung u.a.: Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique (Kampen1994). Anschrift: B.P. 1534, Kinshasa/Limete, Demokratische Republik Kongo. E-Mail: mmalu20002002@yahoo.fr.

Theologie in Afrika wider: „Theologie unter dem Baum“[20], „Rekonstruktion“[21], „Theologische Erfindung“[22], „Befreiende Inkulturation“[23], „Kulturelle Inversion“[24]. Die Aufgabe scheint gigantisch. Sie übersteigt die Kräfte eines Einzelnen. Um sie zu bewältigen, bedarf es der Einrichtung einer Gemeinschaft, die sie übernehmen kann. Aus dem Inneren dieser Geschichte heraus erklärt sich die Entstehung und das Fortbestehen der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden.

II. Lebendige kirchliche Basisgemeinden

Die afrikanische Theologie ist nicht nur die Anamnese des christlichen Mysteriums - sie ist die Initiation in das Wissen um seine Erfüllung im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben. Diese Erfüllung ist zweifellos ein Geschenk Gottes, ein Wunder des Geistes. Doch in der christlichen Ökonomie ist das Geschenk zugleich eine Aufgabe. Um diese Aufgabe zu erfüllen, muss die Würde der Person des Christen bestätigt und eine kirchliche Gemeinschaft hervorgebracht werden, die dies tut und ihn dadurch trägt. Für die afrikanischen Synodenväter soll diese Kirche eine Familie sein, oder genauer: Sie ist nach dem Bild der Familie geformt. Die Familie ist in Afrika anthropologisch wesentlich. Im Menschen, das heißt in seiner Person, finden sich die tiefen Wurzeln ihrer Einrichtung und Bedeutung. Der Mensch wird als Gelübde, als Verheißung des Lebens aufgefasst. Seine Verheißung ist eine Aufgabe, deren Verwirklichung im Menschen mit dem Alleinsein unvereinbar ist. Daher begründet sie ihn nicht nur als Individuum, sondern auch als Familie. Diese ist nicht nur Symbol des im Menschen erblühten Lebens, sondern auch der Ursprung seiner Verantwortlichkeit für das Aufblühen des Lebens. „Die Familie ist somit die äußerste Spitze, das Dickicht oder das Zusammentreffen der Sitten, Traditionen und Wertbezüge ihrer Mitglieder: Freiheit, Vertrauen, Vertrautheit, Liebe, Treue, Zusammenhalt, Fruchtbarkeit, Frieden, Eintracht, Sicherheit, Großzügigkeit, Gastfreundschaft, Gerechtigkeit, Vorzüglichkeit und Kreativität über die von Blut und Herkunft gezogenen Grenzen hinweg.[25] Um nicht nur dem Mysterium des Geistes, der Liebe und der Hoffnung, sondern auch der Geschichte Afrikas treu zu sein, muss die Kirche sich *in* der ‚familiären Gegebenheit‘ und *als* ‚familiäre Gegebenheit‘ verwirklichen.[26] Eine solche Kirche verwirklicht ihr Geheimnis nicht in einem paternalistischen, ‚monströsen‘ Christentum, dem ihre Mitglieder im Laufe der Geschichte immer wieder zu entkommen suchten. Sie setzt die ‚Bombardierung‘ dieses Christentums und seiner Asche und die Entstehung von Bruderschaften voraus, die als ‚lebendige kirchliche Basisgemeinden‘ bezeichnet werden.“[27] Sie werden als Gemeinschaften von menschlichem Zuschnitt und als Kernzellen der Kirche aufgefasst und eingerichtet, um „[...] auf ein Bedürfnis zu reagieren, das Leben der Kirche noch intensiver zu leben, oder auf den Wunsch und die Suche nach einer menschlicheren Dimension, die die größeren Gemeinschaften vor allem in den urbanen Metropolen unserer Zeit schwerlich bieten können, da sie eher das Leben in der Masse und die Anonymität begünstigen.“[28] Das ist ein pastorales Pro-

gramm der Kirche in Afrika. „[Man muss] die kirchlichen Strukturen [überdenken], indem man sie auf Einheiten gründet, die kleiner sind als die Pfarreien. Auf diese Weise entstehen die christlichen Gemeinden in den Stadtvierteln, kleine Einheiten von menschlichem Zuschnitt, wo die Menschen sich leichter kennen lernen und einander begegnen können; wo sie die Bedürfnisse und Probleme aller und jedes Einzelnen besser sehen und spüren können und darauf eingestellt sind, die Antworten auf diese Bedürfnisse selbst zu suchen und zu organisieren."[29]

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden (LKBG) zu verstehen heißt, sie zugleich im Leben der Kirche und in den politischen und sozialen Veränderungen zu situieren, die sich zurzeit in den Städten vollziehen.

1. Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden als Evangeliumsbruderschaften

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden sind ein wesentlicher Bestandteil der Kirche. Sie sind aus dem Sendungsauftrag der Kirche und aus der Offenbarung und Ökonomie ihres Mysteriums entstanden. Damit ist ihre Seele letztlich religiös. Sie sind das Werk des Geistes, ein Wunder seines Anhauchs. Die Bekehrung zum Geist macht aus diesen Gemeinden spezifische Bruderschaften, die sich durch und um das Evangelium herum versammeln. Dieses steht im Zentrum der Beziehungen der Mitglieder untereinander und zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Dieses neue Leben nimmt in den verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Formen an. Daher sind diese Bruderschaften Gemeinschaften des Gebets, das durch den Dialog der Weg ist, auf dem der Heilige Geist die Mitglieder zu einem großen Bemühen um menschliche Vollkommenheit, Heiligkeit des Lebens, Gottes- und Nächstenliebe führt. So entwickeln diese Gemeinden durch die regelmäßige Meditation der liturgischen Texte eine kirchliche, gemeinschaftliche Lesart der Bibel und teilen die Bibel in biblischen Betrachtungen, Gesprächen usw. Auf diese Weise wird das spirituelle Leben auch durch die Wiederentdeckung und die Praxis der Sakramente und namentlich der Eucharistie gespeist und belebt.

Gebete und Sakramente sind in diesen Gemeinden keine isolierten Tätigkeiten. Sie sind in die liturgische Zeit und damit in die Kirche eingebettet. Somit erscheinen die LKBG als örtliche Realisationen der Kirche, die sie ihrerseits mit ihrer allgemeinen Erfahrung bereichert und speist.

Vor diesem Hintergrund sind die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden eine zutiefst religiöse Bruderschaft, denn sie sind im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung und damit in Gott verwurzelt. Diese Verwurzelung macht sie zudem zu einer betenden Gemeinschaft in fruchtbarem Dialog mit Gott, der in ein persönliches Zuhören und eine nicht weniger persönliche, aber zugleich auch gemeinschaftliche Verinnerlichung seines Wortes einmündet.[30]

„In diesem Zusammenhang sind die kirchlichen Basisgemeinden keine Zweigstellen der Amtskirche. Ihre Mitglieder [...] sind keine folgsame und passive Masse

von Ausführenden, von Funktionären der Hierarchie. Sie sind vielmehr wie die Kirche selbst von der trinitarischen Gemeinschaft Gottes abhängig und konkretisieren sich als Bruderschaften von Personen, die so von dieser göttlichen Gnade umhüllt sind. Die Gemeinschaft wird letztendlich zur konkreten Mitte, in der die neue Familie der in Christus zusammengefassten Kinder Gottes heranwächst und geboren wird, zur authentischen Epiphanie der Kirche Gottes als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes."[31]

Diese Charismen müssen nicht in die Irre führen. Die Brüder und Schwestern sehen in ihnen keine Energien der Selbstzufriedenheit und folglich auch keinen Anlass, sich zurückzuziehen. Sie sind wie eine Initiation zu neuen Apostolaten, neuen Formen des Engagements in der Kirche und in der Gesellschaft. „Weit davon entfernt, eine Abkapselung und eine Flucht vor der Verantwortung zu sein, [entwickelt] das Gebetsleben bei vielen Christen ein umfassenderes Verständnis ihres Apostolats, und sie werden sich ihrer Talente bewusst, die sie sodann in den Dienst der Gemeinschaft stellen."[32]

2. Lebendige kirchliche Basisgemeinden als politisch-soziale Initiativen

Das religiöse und betende Leben verlangt in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ein Charisma, eine Gabe des Geistes. Die Verwirklichung der Gabe ist, wie wir schon gesagt haben, eine Aufgabe, die von der Gemeinschaft und ihren einzelnen Mitgliedern Entschlossenheit und Engagement fordert. Unter anderem sind die Geschichte der Gemeinschaft und die Würde ihrer Mitglieder unverzichtbare Voraussetzungen für die Umsetzung der Gaben des Geistes.

Genau hier liegt das politische Problem der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden. Denn diese Geschichte und diese Würde sind in Afrika besonders bedroht. Die Geschichte des Kontinents erscheint zweideutig, und das liegt zweifellos daran, dass die Kräfte, die sie geprägt haben, in politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht so unterschiedlich gewesen sind, mehr noch: Diese unterschiedlichen Parameter üben zudem eine uneinheitliche, ungleiche und asymmetrische Wirkung auf die Psychologie der Einzelnen und die Geschichte der Gemeinschaft und damit auch auf die kirchlichen Basisgemeinden aus.

Dennoch scheint die Politik in der städtischen ebenso wie in der kirchlichen Gemeinschaft der entscheidende Faktor für die Entwicklung der Einzelnen und der Geschichte der Gesellschaft zu sein. Diese politische Überbestimmtheit macht sich in Afrika in den Herzen und in den Strukturen als die Fortführung, Reproduktion und ewige Wiederkehr des Machtwillens und der egoistischen Interessen der herrschenden politischen Klassen bemerkbar, die die peripheren Personen und Dinge gewaltsam ihrem einzigen und ungerechten Willen unterwerfen.

Die beherrschten peripheren numerischen Mehrheiten spüren, wie ihnen durch eine solche Unterwerfung die materiellen Grundlagen und die intellektuellen, ethischen und spirituellen Ressourcen ihres Status als Personen und Angehörige

eines Volkes und ihrer Chancen auf ein besseres Leben entzogen werden. Die politische Überbestimmtheit ist in Afrika nicht nur eine mentale Entfremdung - sie zerstört die Seele der Einzelnen und der Völker auf dem Kontinent.

Zudem ist der politische Untergang kein rein anthropologischer, prosaischer Prozess. Er ist im selben Zug eine religiöse Krise. Das Sein ist nämlich in der afro-christlichen religiösen Tradition einer der menschlichen Orte der Einwohnung und Epiphanie des Übernatürlichen und ein wesentlicher Pol des Göttlichen.[33] Seine politische Überbestimmtheit ist anthropologische Krise und Tötung Gottes zugleich. Sie ist unter diesem Blickwinkel nicht nur eine Missachtung des Menschen, sondern auch und vor allem ein Götzendienst, eine *große Ablehnung Gottes.* Sie macht die Menschen und Gott zu seelenlosen Werkzeugen des Fortbestands der Macht und der „Rohstoffe" des materiellen Wohlstands der herrschenden Minderheiten.[34]

Diese Situation ist besonders verhängnisvoll. Sie befähigt die Brüder und Schwestern in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden, auf das Wort Gottes zu hören, ihm zu begegnen, seine Botschaft und das, was er den Menschen unserer Zeit zu sagen hat, zu verinnerlichen. Dieses Bewusstsein fordert diese Gemeinschaften dazu auf, ihre Brüder und Schwestern von Strukturen der Unterdrückung zu befreien. In einer Gesellschaft, wo die Beklemmungen und Traurigkeiten aus dem politischen Totalitarismus entstehen, kann die Antwort der Kirche nur politisch sein. Ihre Treue zum Geist, das heißt zum Glauben, zur Liebe und zur Hoffnung, ist nicht vom Streben nach rechtsstaatlichen Verhältnissen und praktischer Demokratie zu trennen.

Tatsächlich sind die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden in der Kirche zu dem Zeitpunkt entstanden, als man begann, die politische Überbestimmtheit als eine in sozialer Hinsicht gefährliche, in anthropologischer Hinsicht nihilistische und in religiöser Hinsicht götzendienerische Bedrückung zu entlarven. Diese Entlarvung geschieht nicht nur mit Worten. Genauer gesagt ist sie eine Sprache, deren Kraft, deren beschreibende und illokutionäre Performanz eine psychologische Aufforderung an den Sprecher selber ist, sich mit dem, was er ist und was er sein wird, einzumischen und zu engagieren. Die Entlarvung ist solidarisch mit einer sozialen Praxis der lebendigen kirchlichen Basisgemeinden. Diese Praxis kann nicht als kirchliche Doppelung der in den afrikanischen Ländern angewandten demokratischen Praktiken verstanden werden. Sie ist trotz ihres spezifischen Gewichts kein dritter Weg zwischen den konservativen und den auf Veränderung ausgerichteten politischen Kräften. Und man darf in ihr auch kein Bündel von Aktivitäten sehen, die den Prozess der Demokratie und der Förderung der Würde der menschlichen Person behindern. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der kirchlichen Seelsorge im Dienst an der Würde der menschlichen Person und untrennbar mit der Praxis der Gerechtigkeit und der Verwirklichung des Rechtsstaats verbunden. Eine Kirche, die verkündet, entlarvt und verzichtet.[35] Dieses Engagement ist mehr als nur ein Entwurf. Es ist bereits eine gängige Praxis, namentlich in den Bildungskampagnen für Bürger und Wähler in diesem unserem „Zeitalter der Demokratie".[36]

Schluss

Die Hermeneutik ist zu einem der charakteristischsten Merkmale der afrikanischen Gegenwartstheologie geworden. Diese Option scheint untrennbar mit der Tatsache verbunden, dass das theologische Denken nicht nur im christlichen Gedächtnis, sondern auch in dem jeweiligen historischen Kontext wurzelt, in dem es sich entfaltet.

Bei aller politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Unterschiedlichkeit seiner Parameter ist dieser Kontext doch vor allem eins: eine Geschichte der Missachtung der Würde der menschlichen Person, der Pervertierung der politischen Geschichte ihrer Gemeinschaft und demzufolge der Zerstörung der psychologischen Ressourcen, die der Mensch aus seiner Begegnung mit Gott, aus dem Hören seiner Botschaft und aus seiner Begegnung und seinem Austausch mit den Männern und Frauen seiner Zeit und seines Umfelds gewinnt. Die afrikanische Gegenwartsgeschichte ist thanatologisch. Sie ist nicht nur Ausrottung des Menschen, sondern auch Abwesenheit Gottes.

Die Kirche kann eine solche Situation nicht akzeptieren. Sie reagiert, indem sie ihr apathisches Christentum neu überdenkt. Auf diese Weise entsteht eine Familienkirche, die zum Beispiel in den lebendigen kirchlichen Basisgemeinden ihre praktische Umsetzung findet. In der Familienkirche erscheinen die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden als zwei nicht voneinander zu trennende Realitäten: Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen. Sakramente einer Kirche, die entlarvt, verkündet und verzichtet.

[1] Schlusserklärung in: K. Appiah Kubi/C. Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris 1979, 228.

[2] Exemplarisch wird hier verwiesen auf Emmanuel Ntakarutimana, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au congo. Projets et défis dans la période de l'après indépendance (1960-1990)*, Fribourg 2002, insb.Teil II, Kap. IV: Quelle herméneutique intégrative en théologie africaine?, 250-302; Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.

[3] Léonard Santedi, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*, in: Revue Théologique de Louvain 34 (2003), 157.

[4] Oscar Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*, Paris 1981, 431.

[5] Santedi, *Quelques déplacements récents*, aaO., 161.

[6] Vgl. Modeste Malu Nyimi, *Théologie dogmatique. Identité, orientation méthodologique et tâches aujourd'hui*, in; Revue Africaine de théologie 26 (2002), Nr. 51, 119.

[7] Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 428.

[8] Ebd., 429.

[9] Jean-Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Paris 1985, 216.

[10] *Le manifeste de Dars-es-Salam*, in: C. H. Abessamis/D. S. Amalorpavadas u.a., Théologies du Tiers-monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salam et ses prolongements, Paris 1977, 255.

[11] Abschlusserklärung, in: Appiah Kubi/C. Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation,* aaO., 231.

[12] Zu diesen Ansätzen vgl. Ntakarutimana, *Vers une théologie africaine,* aaO., 156-180; Sylvain Kalamba Nsapo, *Théologie africaine. Question de méthode aujourd'hui,* Bruxelles 2003.

[13] Eine hilfreiche Lektüre zum Begriff der Intelligibilität ist Tharcisse Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique,* Louvain/Paris 1965, 331-333.

[14] Vgl. hierzu Tshishiku Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative,* aaO., 359-384.

[15] Modeste Malu Nyimi, *La théologie africaine. Un problème de spiritualité,* in: Revue Africaine de Théologie 20 (1996), Nr. 40, 230-231 (im Anschluss an M. D. Chenu).

[16] Ebd., 231.

[17] Alphonse Ngindu Mushete, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière,* Kinshasa 1977, 347.

[18] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* Nr. 12ff.; Bezugspunkte finden sich auch in der Lehre Johannes Pauls II.

[19] Vgl. die Entwicklung dieser Ideen bei Modeste Malu Nyimi, *Nouvelle évangélisation et évangélisation en profondeur. Tâches de l'Eglise aujourd'hui,* in: Tharcisse Tshishiku Tshibangu (Hg.), L'avenir de l'activité missionnaire „ad gentes". Perspectives pour le XX ème siècle. Actes du congrès, Kinshasa 2005, 378-379.

[20] Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine,* aaO.

[21] Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique,* Paris 1993.

[22] Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation. Perspective d'une théologie de l'invention,* Paris 2003.

[23] Nzuzi Bibaki, *Le Dieu-Mère. Inculturation de la foi chez les Yombe,* Kinshasa 1993.

[24] Modeste Malu Nyimi, *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique,* Kampen 1993.

[25] Modeste Malu Nyimi, *L'Eglise-famille/Eglise-fraternité. Proposition synodale d'une ecclésiologie dynamique en Afrique,* in: Revue Africaine des Sciences de la Mission (1996), Nr. 5, 99.

[26] François Kabasele, *Ressorts et perspectives d'une Eglise-famille en Afrique,* in: Revue Africaine des Sciences de la Mission (1994), Nr. 2, 7-17.

[27] Vgl. Joseph-Albert Malula, *L'Eglise à l'heure de l'africanité,* in: L. de Saint Moulin (Hg.), œuvres complètes du Cardinal Malula. 3. Textes concernant l'inculturation et les abbés, (Documents du Christianisme Africain 3), Kinshasa 1997, 55.

[28] Kisimba Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique,* in: Eglise et démocratisation en Afrique. Actes de la dix-neuvième semaine théologique de Kinshasa, du 21 au 27 novembre 1993, Kinshasa 1994, 269.

[29] Joseph-Albert Malula, *L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle,* in: Saint Moulin, œuvres complètes du Cardinal Malula, aaO.,67.

[30] Zu dieser Spiritualität vgl. Joseph-Albert Malula, *Evangéliser la prière,* in: Saint Moulin (Hg.), œuvres complètes du Cardinal Malula, aaO., 167.

[31] Malu Nyimi, *Les communautés ecclésiales de base,* aaO., 287-288.

[32] Malula, *Evangéliser la prière,* aaO., 167.

[33] Vgl. Appiah Kubi/Baratang Thetele u.a., *Libération ou adaptation,* aaO., 228.

[34] Dies sind im Großen und Ganzen meine Analysen aus: *Les communautés ecclésiales de base,* aaO., 283-284.

[35] Léonard Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005, 102-115.

[36] Nationale Bischofskonferenz des Kongo, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale. I. Modul I bis IV*, Kinshasa 2004, 174.

Aus dem Französischen von Gabriele Stein

Die Erforschung des historischen Jesus in Afrika

Paulin Poucouta

Die afrikanische Exegese und Theologie sind gekennzeichnet durch die Frage nach der Zeitgenossenschaft Jesu. Wie kann Jesus unser Zeitgenosse sein? Der Blick des Forschers richtet sich sowohl auf den Menschen Jesus von Nazaret als auch auf den Christus des Glaubens. Der Sammelband *Chemins de la christologie africaine* [Wege der afrikanischen Christologie][1] ist repräsentativ für diese Tendenz. Wie schon sein Titel anzeigt, handelt es sich vor allem um ein christologisches Werk. Das Buch stellt sich die Aufgabe, über die pastorale, liturgische und ethische Aktualität der Art und Weise, wie Afrikaner Jesus Christus sehen, Rechenschaft zu geben. Die christologische Reflexion kommt aber nicht umhin, auch den Untersuchungen über den historischen Jesus Rechnung zu tragen.

Der auf Descartes zurückgehende Positivismus hatte zu einem mehr und mehr kritischen Blick auf die Bibel geführt. Auf diese Weise entsakralisiert, wird sie zu einem Buch, das man dem Feuer der Analyse aussetzt. Dieser kritische Blick tritt im 19. Jahrhundert mit der Entwicklung der Geschichtswissenschaften, die ein Aufblühen der historisch-kritischen Methoden begünstigen, immer stärker in den Vordergrund. Das war damals eine Blütezeit für Leben-Jesu-Bücher aus einer rein historischen Blickrichtung. Heute möchte die amerikanische Schule die Forschungen über die Geschichte Jesu erneuern, indem sie seine jüdischen und soziohistorischen Wurzeln betont und mehr und mehr auch nichtkanonischen Quellen Rechnung trägt. Wie sieht es in diesem Zusammenhang, d.h. bei der Suche nach dem historischen Jesus, in Afrika aus, genauer gesagt, im frankophonen Afrika? Was sind ihre Perspektiven, ihre Methoden und Quellen?

Um es gleich vorweg zu sagen: Es gibt nur wenige Arbeiten afrikanischer Autoren, deren erstes Ziel es ist, die Frage nach dem historischen Jesus zu behandeln. Nichtsdestoweniger kann man quer durch manche theologische und exegetische Schriften zahlreiche Spuren der Suche nach dem historischen Jesus und der benützten Methoden entdecken. Wir möchten dafür aber nur zwei Muster vorstellen: einerseits die Suche nach Jesus dem Ägypter und andererseits die Suche nach dem Juden Jesus. Schließen wollen wir mit einer methodologischen Überlegung zum Verhältnis zwischen Jesulogie und Christologie in Afrika.

I. Jesus der Ägypter

Der historische Jesus in der „pharaonischen Strömung"

In Europa wurde das Nachdenken über den historischen Jesus durch den Positivismus und die historischen Untersuchungen jener Epoche ausgelöst. In Afrika kommt diese Fragestellung aus den afrikanischen Literaturen[2], vor allem aber aus zwei Strömungen: Die erste zweifelt unter dem Einfluss agnostischer und zum Marxismus neigender Denker schon an der Historizität Jesu. Die zweite Strömung wird bestimmt von Intellektuellen, die weder dem Marxismus noch dem Christentum wohlgesinnt sind. Sie fordern eine afrikanische Religion, die im Boden des pharaonischen Ägypten Wurzeln treiben soll, und sie stützen sich auf die wissenschaftlichen Arbeiten der afrikanischen Ägyptologen Cheikh Anta Diop[3] und Théophile Obenga[4].

Die pharaonische Strömung verneint nicht die Historizität Jesu. Sie besteht aber darauf, dass er seine historischen, kulturellen und religiösen Wurzeln in der pharaonischen Geistigkeit habe. Jesus wird als Bote Gottes und als Religionsstifter anerkannt. Aber er müsse zum Atem und zum Licht des pharaonischen Afrika gerechnet werden.[5] Die im Matthäusevangelium erzählte Flucht Jesu nach Ägypten zeige das ganz deutlich. Sein und seiner Eltern Josef und Maria Exil im Land der Pharaonen stehe in Verbindung mit seiner späteren Bestimmung. Es ist die Zeit seiner Neugeburt in der pharaonischen Religion und seiner Verwurzelung im ursprünglichen Geiste Ägyptens. Diese Initiation habe sich während der ganzen Zeit seines Kindesalters fortgesetzt, worüber die sich die kanonischen Evangelien aber ganz ausschwiegen.

Der Pharaonismus ist in Wirklichkeit von gnostischen Tendenzen und von apokryphen Schriften beeinflusst, aus denen sich ebenfalls zahlreiche esoterische Gruppen nähren, die in Afrika, und hier besonders in intellektuellen Kreisen, weit verbreitet sind. Für die Gnostiker ist Jesus nach dem Beispiel der aus höheren Sphären herabgestiegenen großen Geister ein *Avatar*, eine Verkörperung des Göttlichen wie Buddha, Mose, Zoroaster, Pythagoras ... Er ist das Urbild des Eingeweihten, dessen Lehre es möglich macht, Zutritt zur Gnosis, zur höheren und heilmachenden Erkenntnis zu erlangen. In diesem Sinn wird behauptet, die Lehre Jesu beziehe sich auf geheime Quellen, die nur den Eingeweihten verständlich seien. Er behalte sie übrigens einer Elite vor, mit der er im Verborgenen Umgang pflege. Zu den anderen rede er in Gleichnissen. Allein die gnostischen Bewegungen oder von ägyptischer Spiritualität geprägten Gruppen hätten diese Lehre sorgsam bewahrt. Die etablierten Kirchen dagegen hätten diese Wahrheit in moralische und institutionelle Regeln eingeschlossen, um ihre Macht über die Gläubigen zu sichern.

Man kann nicht leugnen, dass die Suche nach der pharaonischen Christologie eine Anfrage an die afrikanische biblische Erforschung des historischen Jesus darstellt und sie einlädt, einerseits die Ägyptologie und andererseits die nichtkanonischen Quellen einer neuen Überprüfung zu unterziehen. Aber der Pharaonismus nimmt die Bibelkritik nicht zur Kenntnis und respektiert nicht ihre Methodo-

logie. Mithin läuft er Gefahr, einer ideologischen Lektüre Vorschub zu leisten, die sowohl dem Auftrag der Bibelwissenschaft als auch einer afrikanischen Relektüre, die belebend, herausfordernd und schöpferisch für die Zukunft wäre, nicht gerecht werden dürfte.

Engelbert Mveng und Ägypten

E. Mveng ist einer von denen, die auf die Fragestellungen dieser pharaonischen Strömung die besten Antworten geben. Als Historiker, Theologe, Künstler und als jemand, der von der Bibel begeistert ist, hat er sich vor allem für „die griechischen Quellen der schwarzafrikanischen Geschichte" interessiert.[6] Aus derselben Perspektive wie Cheikh Anta Diop ist er gleichermaßen leidenschaftlich interessiert an Ägypten, besonders was dessen Verbindungen zum Alten Testament betrifft. Er betont nämlich nachdrücklich die zahlreichen Beziehungen zwischen den Hebräern und den Ägyptern. Die Patriarchen ziehen auf ihren Wanderungen zwischen dem Land Kanaan und Ägypten hin und her. Josef, von seinen Brüdern verkauft, wird dorthin verschleppt (Gen 37,12-36). Das Volk der Hebräer lässt sich dort auf lange Zeit nieder. Nach dem Exodus bestehen die Beziehungen zwischen diesen beiden Völkern, die einander geographisch und kulturell so nahestehen, weiter. Ägypten ist das Land der Zuflucht für manche Hebräer, die Scherereien mit ihren Herrschern haben - wie z.B. im Fall Jerobeams (1 Kön 11,40).

Insgesamt gilt: Ägypter und Hebräer haben wohl oder übel, auf gewalttätige oder friedliche Weise miteinander zu tun. Gemeinsam haben die Ägypter und die Hebräer den Ritus der Beschneidung, den Mythos vom Turm zu Babel (Gen 11,1-9), die Sprache, die Weisheitsliteratur, die Architektur. Kurzum: Seit ihrem Aufenthalt in Ägypten und den zahlreichen Kontakten mit dem Land der Pharaonen werden die Hebräer auf den Ebenen der Kultur und der Religion weiterhin Spuren davon tragen. Viele von ihnen haben eine ägyptische Schulbildung genossen. Dies gilt ganz gewiss für Mose!

E. Mveng deckt ebenso die sehr engen Verbindungen zwischen der Welt Jesu und der ägyptischen Welt auf. Vor allem durch die Vermittlung des Alten Testaments ist Jesus von ägyptischer Kultur geprägt. Der biblische Monotheismus hat starke Ähnlichkeit mit dem ägyptischen Monotheismus, der von Pharao Echnaton oder Ach-en-Athon (was bedeutet: der Ruhm oder der Geist Athons) inspiriert ist. Spiegelt sich nicht infolgedessen in

Der Autor

Paulin Poucouta ist Priester der Diözese Pointe-Noire (Kongo, Brazzaville). Er hat Bibelwissenschaft in den Großen Seminaren von Brazzaville (1987–1994) und Kinshasa (1991–1994) gelehrt. Seit 1996 ist er Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Jaunde. Außerdem ist er Mitglied der Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (APECA), der Association Catholique Française pour l'étude de la Bible (ACFEB), des Redaktionsrates der Zeitschrift Spiritus (Paris) und des Centre d'Études et de Recherches Africaines (CEAF&RI). Veröffentlichungen u.a.: Lettres aux Églises d'Afrique, Apocalypse 1–3 (Paris/Jaunde 1997); Lectures africaines de la Bible (Jaunde 2002); Du Neuf et de l'Ancien. L'évangile de Matthieu en dix étapes (Jaunde 2004); Et la vie s'est faite chaire. Lectures du quatrième évangile (Paris 2005). Anschrift: Institut Catholique de Yaundé, B.P. 11628, Yaundé, Kamerun. E-Mail: poucouta@hotmail.com.

der Lehre Jesu die ägyptische Kultur? So wird die symbolische Bedeutung des „Salzes der Erde" besser verständlich im Licht der ägyptischen Erfahrung. Wie das Salz den Speisen Geschmack verleiht, so wird es in der ägyptischen Landwirtschaft gleicherweise als Dünger benutzt. Dann ist der Christ also nicht nur berufen, das Salz zu sein, das der Geschichte der Menschen Geschmack und Sinn verleiht, sondern er ist er auch derjenige, der die Geschichte befruchtet. Erinnert nicht überdies die triadische Beziehung der Dreifaltigkeit, von der Jesus Zeugnis ablegt, an die Trias von Osiris, Isis und Horus? Und wie Ägypten die Patriarchen Abraham, Josef und seine Brüder aufgenommen hat, ist es gleichermaßen das Land, in dem Jesus mit Josef und Maria Aufnahme gefunden haben, so dass das Kind vor dem Massaker des Herodes bewahrt blieb. Schließlich lässt sich für Mveng die christliche Ethik, in deren Mittelpunkt der Kampf für das Leben und gegen die Mächte des Todes steht, im Licht der ägyptischen Religion erhellen. In diesem Sinn muss man verstehen, was er 1986 in Kairo gesagt hat:

„Es ist Ägypten, das die älteste und einzige Religion des Altertums hervorgebracht hat, deren Dogma den Sieg des Lebens über den Tod lehrt, deren Moral den Dekalog und die Frohe Botschaft der Seligpreisungen (Mt 5,1-12) ankündigt. Hier, in Ägypten, haben seit dem 5. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung Isis und Osiris die Menschheit die Wahrheit über den Menschen, über die Welt und das Jenseits gelehrt, die gegründet ist auf den Widerstreit von Leben und Tod und den Sieg des Lebens über den Tod. Hier haben sie die Menschen die Kunst gelehrt, über den Tod zu siegen, d.h. sie haben sie die Praxis der Befreiung gelehrt."[7]

Die Ägyptologie und die Lektüre des Neuen Testaments

Die Erforschung der Verbindungslinien zwischen der Ägyptologie und dem Neuen Testament ist ein heikles Unternehmen, und dennoch ist es wichtig, sie bei der Suche nach dem historischen Jesus einzusetzen. Diese Forschung setzt tatsächlich eine gute Kenntnis einerseits des alten Ägypten und andererseits der Welt und der Sprachen der Bibel voraus. Die Methode ist wesentlich geschichtswissenschaftlicher Art, wobei noch Hilfswissenschaften wie Archäologie, Papyrologie, Linguistik ... hinzukommen. Das Vergleichen fordert komparatistische Studien, welche die Ähnlichkeiten und auch die Unähnlichkeiten zwischen diesen beiden Welten zu Tage treten lassen.

E. Mveng ist kein Anhänger von Thesen gnostischer Tendenz in den Strömungen ägyptischer Spiritualität. Er nimmt Ähnlichkeiten, aber auch Unähnlichkeiten zwischen der ägyptischen Welt und der Welt Jesu wahr. Der historische Jesus legt Zeugnis ab für einen persönlichen Gott und nicht für eine unpersönliche kosmische Macht. Der Mensch, den er offenbart, ist nicht bloß ein in die Materie gefallener Geistesfunke, sondern ein Sohn oder eine Tochter, die berufen sind, mit dem Vater und allen Menschen ein Zwiegespräch zu führen. Aber wenn E. Mveng dort, wo es darum geht, die Quellen und Sprachen des Ägypten der Pharaonen zu analysieren, mit der wissenschaftlichen Strenge des Historikers vorgeht, so verwendet er beim Studium der biblischen Texte nicht dieselbe Strenge. Hier ge-

winnt das allegorische Verständnis die Oberhand über die historische Kritik. Nun zeigt aber das Studium der literarischen Gattungen, dass die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2,13-23) offensichtlich ein *Midrasch* ist. Nach Meinung der meisten Forscher scheint auch die Ermordung der unschuldigen Kinder historisch wenig fundiert zu sein. Was die heilige Familie betrifft, ist es wohl möglich, dass sie sich aus dem einen oder anderen Grund in Ägypten aufgehalten hat, aber gewiss nicht, um einem Massaker zu entkommen. Überdies lädt uns das von Matthäus verwendete Hosea-Zitat zu einer kritischen Relektüre der Exodusgeschichte ein. Jesus kommt als Initiator eines neuen Exodus, zu dem er alle Menschen und alle Völker auffordert. Er lädt sie ein, den Pharaonen und den Herodesgestalten aller Zeiten, aller Kulturen und aller Rassen zu widerstehen. Dies soll keineswegs die Thesen E. Mvengs zur Wichtigkeit der Verbindungen zwischen Ägypten und dem Neuen Testament in Frage stellen. Nur verweist uns die kritische Analyse dieser Stelle auf eine Sicht der Zukunft, die noch provozierender und kreativer ist.

Mit einem Wort gesagt: Die ägyptischen Quellen sind von großem Wert, wo es darum geht, den historischen Jesus, seine Lehre und seine Umwelt zu verstehen. Um aber sowohl eine gnostische Deutung der Gestalt Jesu als auch eine allzu schnelle Annäherung an die Texte zu vermeiden, drängt sich eine Zusammenarbeit zwischen Ägyptologen und Exegeten auf, also eine interdisziplinäre Arbeit. Außerdem ist es angebracht, die Studien über die apokryphen Schriften, die so große Anziehungskraft ausüben, zu vertiefen. Wurde nicht in Nag Hammadi in Ägypten die berühmte Bibliothek entdeckt, die gnostische Werke, hermetische Bücher, Sammlungen von moralischen Sentenzen, neutestamentliche Apokryphen und Jesusworte umfasste?

Sicherlich bestätigen die apokryphen Evangelien manche Elemente der kanonischen Texte. Sie können aber ebenso Überlieferungen widerspiegeln, die in den Evangelien nicht zu finden sind. In diesem Sinn sind sie von Belang für eine gewisse Kenntnis der Geschichte Jesu. So betrachten zahlreiche Kritiker die Logien 8 und 82 des Thomasevangeliums als echte Jesusworte. Ebenfalls könnte das Protevangelium des Jakobus interessante Informationen über seine Ahnen liefern. Jedenfalls hat dieses Evangelium die Liturgie, die christliche Kunst und die Mariologie beeinflusst. Aber die Apokryphen wollen unter allen Umständen die durch das Schweigen der kanonischen Evangelien gebliebenen Lücken, vor allem was die Kindheit Jesu betrifft, füllen. Nun ist es aber gut, das Schweigen der kanonischen Evangelien, welche die Aufmerksamkeit nicht auf Einzelheiten, sondern auf das Wesentliche des Lebens und der Botschaft Jesu richten wollten, zu respektieren. Im Übrigen verrät diese gewaltsame Historisierung bisweilen eine mangelnde Kenntnis der jüdischen Kultur und kann zum Phantasieren verleiten. Außerdem ist es gut, daran zu erinnern, dass die Texte der kanonischen Evangelien zur Kindheit Jesu im Vergleich mit den Überlieferungen über das Leiden und die Auferstehung oder mit den Logien Jesu ziemlich spät entstanden sind. Nur die Überlieferungen von Matthäus und Lukas enthalten Evangelien der Kindheit Jesu.

II. Jesus der Jude

Jesus und die verantwortlichen Männer des jüdischen Volkes: narratologischer Ansatz

Mit R. Bultmann richteten sich die Studien über Jesus und das neutestamentliche Milieu auf die griechische Welt, das die neutestamentlichen Schriften tiefgreifend beeinflusst habe. Heute entdeckt man den jüdischen Charakter nicht nur des Neuen Testaments, sondern auch des historischen Jesus. In der westlichen Welt geschieht diese Wiederentdeckung nicht ohne Verbindung zu den schmerzlichen Ereignissen der Shoah.[8]

In Afrika ist die Schockwelle, die das Interesse für das Judentum und das Judesein Jesu auslöst, eine Art von Reaktion auf den Hellenismus, mit dem das Christentum des Okzidents verbunden zu sein scheint. Es handelt sich um einen Willen der Rückkehr zu den Quellen, um so auf neuen Fundamenten aufbauen zu können. Außerdem lassen die kulturellen und religiösen Ähnlichkeiten zwischen dem Alten Testament und Afrika das Interesse für die jüdische Welt und das Jüdischsein Jesu noch weiter wachsen.

Dennoch wird der Blick kritischer, soweit es sich um die verantwortlichen Männer des jüdischen Volkes in ihrer Verbindung mit Jesus handelt. So schließt E. Djitangar am Ende einer Studie über die Beziehungen zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten im vierten Evangelium folgendermaßen:

„[...] Jesus ist mit großer Entschlossenheit nach Jerusalem hinaufgezogen, wie im Angriff auf eine starke Festung. Es ist die Bastion eines vom Klerus und von einer weltlichen Bourgeoisie beherrschten Judentums, die seine Autoritäten darstellten. Die erste Begegnung steht sofort unter dem Zeichen der Gewalttätigkeit: ‚Zerstört diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn wiederaufbauen' (Joh 2,19). Das Echo davon findet sich im Endurteil: ‚[...] Die Römer werden kommen und unseren Heiligen Ort verwüsten' (Joh 11,48)."[9]

Tatsächlich will der Autor die Beziehungen zwischen Jesus und den verantwortlichen Männern des jüdischen Volkes so situieren, wie sie in der Zeit zwischen den beiden zeichenhaften Ereignissen der Hochzeit zu Kanaan und der Salbung in Bethanien zu Tage treten. In der Zeit zwischen den beiden Aufenthalten Jesu in Jerusalem öffnet sich die Kluft zwischen ihm und den führenden Männern Judäas, die Mühe haben, seine Identität anzuerkennen und seine Sendung zu verstehen. Um seine Studie zu einem guten Ende zu führen, durchläuft der Autor verschiedene, zwischen diesen beiden zeichenhaften Ereignissen angeordnete Texte: Joh 1,19-28; 2,3.13.21; 3,1-21; 5,1-47; 7,1-50; 8,1-29; 9,1-38; 10,1-16; 11,1-52; 12,1-10. E. Djitangar ist sich des diachronischen Aspekts sehr wohl bewusst. Aber er hält sich nicht lange damit auf. Er setzt die Erkenntnisse der historischen Forschung als bekannt voraus. Seine Studie ist wesentlich synchronischer Art. Er hält sich einzig und allein an das Evangelium und bemüht sich, die Texte, aus denen er seine Informationen schöpft, nicht aus dem Auge zu verlieren. Um es

genauer zu sagen: Sein Ansatz ist narratologisch. Er zielt darauf ab, den historischen Jesus in seinen Beziehungen zu den Menschen seiner Umgebung zu entdecken, die zufällig aus den verantwortlichen Männern des jüdischen Volkes besteht. Dies erlaubt es ihm, die Gegensätze und die Dinge, die auf dem Spiel stehen, gut einzuordnen.

Die Narratologie stellt das Interesse dar, an den narrativen Aspekt der Bibel zu erinnern, und außerdem die Tatsache, dass die Bibel einen existentiellen Aufruf an den Leser enthält. Außerdem ist der narrative Stil in der biblischen Katechese überall bestimmend. In Afrika kennt man die wichtige Bedeutung des narrativen Stils. Man erzählt Ereignisse. Mehr und mehr verwenden afrikanische Bibelkundler die narrative Methode. Sie erlaubt es, eine afrikanische Christologie anzuzielen, die mehr narrativ als spekulativ ist. Nichtsdestoweniger muss die narrative Methode den Text und die Botschaft des Erzählers historisch einordnen, um eine bessere Übereinstimmung mit dem historischen Jesus zu ermöglichen.

Jesus und der Sabbat: historisch-kritischer Ansatz

Hyacinthe Dione wendet sich ebenfalls der Frage der Beziehung zwischen Jesus und dem Judentum zu, aber auf eine rein diachronische Weise.[10] Die Arbeit des Autors will, wie schon der Titel anzeigt, einen Beitrag leisten zur geschichtswissenschaftlichen Forschung über Jesus von Nazaret. Sie will Stellung beziehen in der Debatte darüber, welchen Platz der historische Jesus im Judentum seiner Epoche einnimmt. Gewisse (hauptsächlich christliche) Kritiker haben immer auf seiner Unabhängigkeit vom Judentum bestanden, andere (besonders jüdische) auf seiner Zugehörigkeit zum Judentum. Mit einem Wort gesagt, geht es um die Beantwortung der Frage: War Jesus unabhängig gegenüber dem jüdischen Establishment, ein Revolutionär oder ein der jüdischen Tradition treu ergebener Jude? Statt auf die Debatte bezüglich des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Traditionen im Allgemeinen einzugehen, hat der Autor sich sehr klug dafür entschieden, eine Einzelfrage tiefgreifender zu klären, nämlich die Frage des Sabbats. Er beschränkt sich auf die in den Evangelien berichteten Kontroversen um den Sabbat und will die Einstellung des historischen Jesus zum Sabbat aufdecken.

H. Dione muss seine Stellung im Wesentlichen zwischen zwei entgegengesetzten Tendenzen beziehen. Jüdische Autoren meinen, dass Jesus der Praxis und der Hochachtung des Sabbat in aller Strenge treu geblieben sei. Für sie sind die in den Evangelien enthaltenen Wertungen entweder falsch, oder sie sind schlecht interpretiert worden. Sie spiegeln die Spannung zwischen der christlichen Gemeinschaft und den verantwortlichen Kreisen des jüdischen Volkes wider. Als Reaktion darauf setzte sich bei der Mehrheit der Christen die Überzeugung durch, Jesus habe sich kritisch gegen den Sabbat gewandt. Dieser Konsens, so räumt der Autor ein, ist allerdings vor allem von E. P. Sanders in Frage gestellt worden. Sanders unterstützt vielmehr die Hypothese, Jesus habe sich treu an den Sabbat gehalten.

Zur Verwirklichung seines Vorhabens hat H. Dione sich vorgenommen, von den Evangelientexten über die Auseinandersetzungen Jesu und seiner Gegner über

den Sabbat auszugehen: von den Berichten vom Ährenlesen am Sabbat (Mk 2,23-28 par.), von der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand (Mk 3,1-6 par.), der Heilung einer kranken Frau (Lk 13,10-17), der Heilung des Wassersüchtigen (Lk 14,1-6), der Heilung des Gelähmten in Jerusalem (Joh 5,1-18), der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1-14). Seine Studie zielt vor allem darauf ab, die Texte zu interpretieren, um so mittels einer literarischen und geschichtswissenschaftlichen Kritik die Einstellung Jesu zum Sabbat zu erhellen. Außerdem will er sich von dem wesentlich synchronischen Ansatz der Behandlung der Konflikte um den Sabbat absetzen und stattdessen einen diachronischen Ansatz anwenden. Die literarische und geschichtswissenschaftliche Kritik ermöglicht eine Rekonstruktion des Entstehens der Texte, um so Zugang zum Verhalten Jesu gegenüber dem Sabbat zu finden. Die Analyse der Texte durch den Autor will also Worte und Handlungen aufdecken, die geeignet sind, den Weg zum irdischen Jesus zurückzuverfolgen.

Nur ist zu fragen, ob die Jesus zugeschriebenen Logien und Handlungen historisch schon in Beziehung zum Sabbat stehen oder ob sie nicht erst nachträglich von den Evangelisten selbst oder von ihren Quellen damit in Verbindung gebracht worden sind. Es ist nicht unmöglich, dass die Gemeinden die Handlungen oder die Worte Jesu über den Sabbat neu interpretiert und erweitert haben, um Antworten auf die Fragen zu geben, die ihre eigene Konfliktsituation betrafen, nämlich die Auseinandersetzung mit dem Judentum. Nichtsdestoweniger können diese Neuinterpretationen das Denken und Verhalten Jesu widerspiegeln. Es gibt also von vornherein keinen ernsten Grund zu denken, dass der Konflikt mit den Pharisäern um den Sabbat erst in der Urkirche entstanden sei, ohne dass ihm zur Zeit Jesu etwas vorausgegangen wäre.

Um mittels der historisch-kritischen Untersuchung der den Konflikt um den Sabbat betreffenden Textstellen zum historischen Jesus hinzuführen, verwendet H. Dione die klassischen Grundregeln der Historizität[11], nämlich die Prüfung der Unähnlichkeit und der Kohärenz. Außerdem stützt sich der Autor nicht einzig und allein auf die Evangelientexte, sondern auch auf ein reiches, den Sabbat betreffendes Dokumentenmaterial. Die Religionsgeschichte ermöglicht ihm eine genaue Untersuchung der Institution des Sabbats im Judentum. Das Prinzip der Kohärenz wird ihm als „Gegenprobe" dienen. Es wird darum gehen zu klären, ob das Verhalten Jesu gegenüber dem Sabbat mit seiner Stellungnahme zum Gesetz harmoniert und ob es seiner Predigt entspricht.

Am Ende einer knapp gefassten Analyse zieht der Autor die Schlussfolgerung, dass die Erwähnung des Sabbat in der Mehrzahl der rezensierten Kontroversstellen sekundär ist und mehr die Situation der christlichen Gemeinde als die Situation Jesu widerspiegelt. Sie geben also keine historischen Ereignisse wider.[12] Dagegen sind die Berichte über das Ährenlesen und über die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand keine Idealszenen, sondern Widerspiegelungen historischer Ereignisse im Leben des irdischen Jesus. Mit Gesten und Worten nimmt er sich Freiheiten gegenüber dem Sabbat heraus. Er relativiert ihn zugunsten des Lebens. Er bezeugt auf diese Weise eine Auffassung von der Beziehung

zu Gott, zum Nächsten und zur Eschatologie, die sich von der seiner Epoche unterscheidet. Der Autor behauptet also, dass es einen wirklichen Konflikt bezüglich des Sabbats zwischen Jesus und den Pharisäern gegeben hat.
Diese bemerkenswerte These seiner Dissertation hat H. Dione schon 1989 verteidigt. Seitdem hat sich die von E. P. Sanders ausgelöste Strömung, welcher sich der Autor nicht anschließt, beträchtlich ausgeweitet, vor allem in der amerikanischen Schule.[13] Der Autor ist sich dessen vollauf bewusst. Er bereitet derzeit die Veröffentlichung eines Buches vor, in dem er seine ersten Intuitionen überprüft und auf diese Strömung reagiert. Dies wird ein nennenswerter Beitrag zur Erforschung des historischen Jesus im Kontext Afrikas sein. Die Methode wird tatsächlich von Nutzen sein für die Bemühungen um das Verstehen der Bibel in Afrika, selbst in den Volksmilieus.[14] Sie hilft, wieder erkennen zu lassen, welchen Platz Jesus in der jüdischen, hellenistischen und römischen Welt des ersten Jahrhunderts einnimmt. Sie ermöglicht es, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Reden und Handeln Jesu einerseits und seiner Umgebung andererseits besser wahrzunehmen. Sie hilft so, das Besondere an Jesu Botschaft für seine unmittelbaren Zuhörer, für die frühchristlichen Gemeinden und für uns heute hervortreten zu lassen.

Schlussbemerkungen

So wird die Frage nach dem historischen Jesus in Afrika auf unterschiedliche Weisen angegangen. Wir haben dafür zwei Musterbeispiele vorgestellt, in denen schematisch drei Tendenzen erkennbar werden.
Die erste stützt sich im Wesentlichen auf die Evangelientexte, die man einer synchronischen Untersuchung unterzieht. Diese zielt darauf, den historischen Jesus aufgrund seines Redens, seines Handelns und seiner Beziehungen zu entdecken. Dies ist der von E. Djitangar gewählte Ansatz. Die zweite Tendenz, die von H. Dione vertreten wird, bemüht sich um das Verständnis des Entstehens der Texte. E. Djitangar setzt die Historizität des Handelns und Redens Jesu voraus; H. Dione dagegen untersucht sie. Die dritte Tendenz geht aus von ägyptischen Quellen, die der afrikanischen Intelligenzija lieb und teuer sind. So erlaubt eine gute Kenntnis des alten Ägypten nach Meinung von E. Mveng, den historischen Jesus, seine Einwurzelung im Alten Testament und in seiner Umgebung besser zu begreifen.
Diese unterschiedlichen Ansätze bleiben aufgrund ihrer Ungleichheit fragmentarisch. Eine interdisziplinäre Arbeit drängt sich auf, die dazu beitragen würde, dass man sich ein Höchstmaß der Ergebnisse der Geschichtswissenschaften, der linguistischen, ägyptologischen und anthropologischen Wissenschaften und der exegetischen Analysen zunutze machen kann. Dann können die verschiedenen Methoden vor Fundamentalismus und Konkordismus schützen. Sie werden so dabei helfen, die historische und subversive Dynamik des Redens und Handelns Jesu wahrzunehmen und zu einer wirklich afrikanischen Lektüre und einem wirklich afrikanischen Verstehen der Bibel herauszufordern.[15]

Genau und methodologisch durchgeführt, ist die Erforschung des Jesus von Nazaret nicht zu trennen von den theologischen, ethischen und pastoralen Problemen der gläubigen Gemeinden. Sie nährt unser tägliches Engagement und leitet uns an, uns die Geschichte und den Alltag des Menschen von heute zu Herzen zu nehmen. In Afrika sind Jesulogie und Christologie vielleicht mehr als anderswo aufs innigste miteinander verbunden. Eine genaue Erforschung des historischen Jesus muss uns anleiten, „den Herrn des Lebens ausfindig zu machen, der einst auf den Straßen Palästinas gewandert ist und der heute mit uns auf den verschlungenen Pfaden des von der Globalisierung betroffenen afrikanischen Alltagslebens unterwegs ist“[16].

[1] François Kabasele/Joseph Doré/René Luneau (Hg.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris ²2001.

[2] Vgl. Pius Ngandu Nkashama, *L'image de Jésus-Christ à travers les littératures africaines*, in: Kabasele/Doré/Luneau, *Chemins*, aaO., 75ff.

[3] Vgl. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris 1955.

[4] Vgl. Théophile Obenga, *Afrique centrale précoloniale: documents d'histoire vivante*, Paris 1974.

[5] Kä Mana bietet dafür eine gute Zusammenfassung. Vgl. Kä Mana, *Le souffle pharaonique de Jésus Christ en Afrique*, in: Kabasele/Doré/Luneau, *Chemins*, aaO., 195-226.

[6] Vgl. Engelbert Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris 1972.

[7] Engelbert Mveng, *Spiritualité et Libération en Afrique*, Paris 1978, 14.

[8] Vgl. Daniel Marguerat, *Le projet de Jésus: une énigme non résolu*, in: Camille Focant u.a., Le Jésus de l'histoire, Brüssel 1997, 69 f.

[9] Edmond Djitangar, *Jésus et les autorités juives dans l'évangile de Jean*, in: Association Panafricaine des Exégètes Catholiques, Communautés Johanniques, Actes du Quatrième Congrès des Biblistes Africains, Nairobi/Karen, 24.-29. Juli 1989, Kinshasa 1991, 132.

[10] Vgl. Hyacinthe Waly Dione, *Jésus et le sabbat. Contribution à la recherche historique sur Jésus de Nazareth*, 2 Bde. (Diss.), Straßburg 1989.

[11] Vgl. Jacques Schlosser, *Qu'est-ce que Jésus a vraiment dit?* in: Focant u.a., Le Jésus de l'histoire, aaO., 41-63. Siehe auch M. Quesnel, *Méthodes acquis de la recherche historique*, in: J. F. Baudoz/M. Fédou (Hg.), 20 ans de publications françaises sur Jésus, Paris 1997, 91-114.

[12] Vgl. Dione, *Jésus et le sabbat*, aaO., Bd. 1, 44.

[13] Vgl. Marguerat, *Le projet de Jésus*, aaO., 44.

[14] Vgl. Fidèle Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, Paris 2003, 236f.

[15] Vgl. Paulin Poucouta, *Lectures africaines de la Bible*, Jaunde 2002.

[16] Paulin Poucouta, *Et la vie s'est faite chair. Lectures du quatrième évangile*, Paris 2005, 24f.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum

Léonard Santedi Kinkupu

In seinem nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* stellt Papst Johannes Paul II. fest: „Die Synode betrachtet die Inkulturation als eine Priorität und Dringlichkeit im Leben der Teilkirchen für eine tatsächliche Verwurzelung des Evangeliums in Afrika, [...] als eine der größten Herausforderungen für die Kirche auf dem Kontinent angesichts des nahenden dritten Jahrtausends."[1] Die Synodenväter haben in der Tat wiederholt die Notwendigkeit, ja sogar die Dringlichkeit einer Entscheidung für die Inkulturation bei der Evangelisierung unterstrichen. Eine solche Entscheidung steht in deutlichem Zusammenhang mit dem, was bereits die Bischöfe aus Afrika und Madagaskar behauptet hatten, die bei der Synode von 1974 anwesend waren, welche der Frage der Evangelisierung gewidmet war. Die afrikanischen Prälaten hielten die Theologie der Anpassung und Eingliederung für völlig überholt und gaben eine deutliche Option für die Theologie der Inkarnation und der Inkulturation ab.[2]

Ich habe vor, in diesem Beitrag das besondere Anliegen dieser Option für die Inkulturation zu untersuchen, insofern sich dies nicht nur auf die Liturgie, die Katechese und die Pastoral bezieht, sondern ebenso auf die Aussagen über den Glauben der Kirche selber. Ich bin der Ansicht, dass die Herausforderung der Inkulturation der Glaubenslehre ein wichtiges Problem darstellt, das an erster Stelle der Dringlichkeiten stehen sollte, die sich für die Verkündigung des Evangeliums heute aufdrängen.[3] Bis zu welchem Grad kann das Christentum, wenn es in andere Kulturen als die westliche übertragen wird, eine Enthellenisierung und Entwestlichung akzeptieren, um zu einem auf authentische Weise afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Christentum zu werden? Mir ist bewusst, von welch tiefer Bedeutung die Frage ist, die ich hier aufwerfe, wie es auch die Folgerungen sind, die ich zu formulieren versuche.

Ich werde damit beginnen, die theologischen Grundlagen der Inkulturation in Erinnerung zu rufen, sodann will ich die These der Inkulturation der Glaubenslehre untersuchen und schließlich Perspektiven für die Beziehung zwischen lehrmäßiger Inkulturation und christlicher Praxis aufzeigen.

I. Die theologischen Grundlagen der Inkulturation

Ich möchte mit der These beginnen, dass die Inkulturation ihre Grundlage in den drei Mysterien der Menschwerdung, der Erlösung und des Pfingstereignisses hat. Die Inkulturation gründet zuerst auf dem Mysterium der Inkarnation. Weil die Menschwerdung des Gottessohns tatsächlich vollständig und konkret war, war sie auch eine Inkarnation in eine bestimmte Kultur hinein. Die Inkulturation, die sich auf die Menschwerdung Gottes in der Geschichte gründet, weist auf ein Ernstnehmen der unterschiedlichen soziokulturellen Umfelder hin. Die Inkulturation setzt die Universalität des göttlichen Heilswillens voraus und die potentielle Fähigkeit aller Menschen, in welchem soziokulturellen Kontext sie auch leben mögen, Gott zu antworten. Auch wenn wir den paradigmatischen Charakter der Situation Israels anerkennen, so weigern wir uns, eine Kultur zu verabsolutieren, um zu bezeugen, dass jede Kultur Träger der Offenbarung sein kann. Das Geheimnis der Menschwerdung zeigt deutlich, dass es sich da, wo das Evangelium in einer Kultur verkündet wird, nicht so sehr um die Ausbreitung oder die „Implantation" der Kirche handelt, als vielmehr um die jeweils neue *Geburt* der Kirche in jedem neuen Kontext und jeder neuen Kultur. Dies bedeutet, die Inkulturation nach dem Beispiel der Menschwerdung ernst zu nehmen.

Die Inkulturation gründet sich des Weiteren auf das Ostermysterium, denn die Menschwerdung des göttlichen Wortes stellt kein isoliertes Ereignis dar, sondern strebt auf die Stunde Jesu und das Ostergeheimnis zu: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht" (Joh 12,24; *Ecclesia in Africa*, Nr. 61). Diese für die Erhöhung notwendige Erniedrigung als Weg Jesu und jedes seiner Jünger (Phil 2,6-9) hat Leuchtkraft für die Begegnung der Kulturen mit Christus und seinem Evangelium. Die Inkulturation hat also eine *kenotische* Dimension, die in der Reinigung der Kulturen durch das Evangelium besteht.[4]

Das Ostermysterium gemahnt uns daran, dass das Evangelium uns nicht erlaubt, hinter der Gesellschaft herzuhinken. Es hat schließlich niemals, weder im Osten noch im Westen, weder in früheren noch in moderneren Zeiten, eine Gesellschaft gegeben, die sich das Wort Christi in seinem Geheimnis mühelos angeeignet hätte. Eine authentische Inkulturation muss das Evangelium in der Tat als Befreiung der Kultur ansehen. In diesem Sinne weist *Ecclesia in Africa* darauf hin, dass man mit Blick auf das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung zwischen den Werten und den Unwerten der Kulturen unterscheiden muss (*Ecclesia in Africa*, Nr. 61).

Halten wir fest, dass das Evangelium auch zum Gefangenen der Kultur des Missionars werden kann. Daher bedarf es gleichfalls einer Selbstentäußerung dessen, der verkündigt. Es gilt, die Dialektik zu respektieren zwischen der Transzendenz des Offenbarungswortes und seiner Ausrichtung, alle Kulturen zu befruchten. Vorbei ist der Synkretismus, vorbei die aufgesetzte und oberflächliche Anpassung des Evangeliums an bestimmte Kulturen. Das Geheimnis der Erlösung verlangt vom Sämann und von der Erde nicht nur viel Freiheit, sondern

auch ein großes Maß an Demut: die Demut des Sämanns angesichts des kulturellen Reichtums und der kulturellen Vielfalt der Erde; und die Demut der Erde, die das Evangelium als ein reinigendes, heilendes und vollendendes Wort empfängt. Sämann und Erde haben beide Anteil am Ostergeheimnis, das von Gottes Wort selber gelebt wird: „Wenn das Weizenkorn nicht stirbt ..."[5]

Die Inkulturation besitzt schließlich auch enge Bande zum Pfingstgeheimnis. Durch die Ausgießung und das Wirken des Heiligen Geistes, der Gaben und Talente vereint, erleben alle Völker der Erde, wenn sie in die Kirche eintreten, ein neues Pfingsten, bekennen in ihrer Sprache den einen Glauben an Jesus Christus und verkündigen die Wundertaten, die der Herr für sie vollbracht hat. Die Kirche ihrerseits wird, wenn sie die Werte der verschiedenen Kulturen aufnimmt, zur „sponsa ornata monilibus suis", zur „Braut, die ihr Geschmeide anlegt" (vgl. Jes 61,10; *Ecclesia in Africa*, Nr. 61). Wie es Claude Geffré so treffend ausdrückt, fällt die Begegnung des Christentums mit einer Kultur normalerweise mit einer gegenseitigen Bereicherung der beiden zusammen.[6]

Man sieht, diese pfingstliche Perspektive der Inkulturation stellt für die Kirchen Afrikas eine wirkliche Herausforderung dar. Sie sind dazu berufen, die Kirche durch ihre Aufnahme des Evangeliums zu bereichern. Darin besteht die Anforderung an Kreativität und Einfallsreichtum innerhalb jeder Kirche. Die Kirchen Afrikas können keine Nachahmungen oder amtlich beglaubigte Abschriften der Kirchen Europas sein. Sie sind dazu aufgerufen, ihr eigenes authentisches Erscheinungsbild zu bestimmen. Der kirchliche Ausdruck des Glaubens in all seinen Erscheinungsformen, sei es im Bereich der Lehre, der Liturgie usw. ist immer auf eine Fülle ausgerichtet. Gerade in dieser eschatologischen Perspektive der Selbstoffenbarung Gottes kann man die Aufnahme von religiösen Elementen rechtfertigen, die bereits in einer Gesellschaft existieren, die sich dem Christentum öffnet.

Doch das ist nicht alles. Diese pfingstliche Perspektive der Inkulturation hat Auswirkungen sowohl auf die Kirchen Afrikas, als auch auf die Universalkirche. Sie bedeutet, dass das Leben und Denken der Kirche nicht mehr auf monolithische Weise verstanden werden können, sondern in Begriffen der Vielfalt der Kulturen. Dies schließt ganz praktisch die Behauptung kultureller Identitäten innerhalb der Universalkirche ein, ebenso wie die Möglichkeit für diese Völker, das Christentum auf andere Weise in ihrem Leben auszulegen und auszudrücken. Dies bedeutet ebenfalls, dass die bislang am Rande gehaltenen Kirchen sich zum Zentrum des Lebens und Handelns der Universalkirche bewegen, so dass die Universalität der Kirche sich eher in Begriffen der Gemeinschaft

Der Autor

Léonard Santedi Kinkupu, geb. 1960, wurde 1985 zum Priester geweiht und ist Doktor der Religionsgeschichte und der Theologie (Doktorarbeit zu Édouard Le Roy). Ehemals Rektor der theologischen Fakultät von Kinshasa, ist er heute Sekretär der nationalen Bischofskonferenz der Demokratischen Republik Kongo. Wichtigste Veröffentlichungen: Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention, Paris 2003; Les Défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine, Paris 2005. Anschrift: Séminaire Jean-Paul Ier, B.P. 1800, Kinshasa I, Demokratische Republik Kongo.

von Kirchen und der kollegialen Machtausübung als der Uniformität und Übereinstimmung mit einem einzigen Modell ausdrückt.[7]
Nachdem diese theologischen Grundlagen bestimmt sind, betrachten wir nun die These der Inkulturation der Glaubenslehre.

II. Die Notwendigkeit einer Inkulturation der Glaubenslehre als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Kirche

Nach Roger Greenacre ist die Rezeption ein Mittel, „neue theologische Ideen oder Formeln zu verdauen, aufzunehmen und sich anzueignen, die unserer eigenen Tradition oder unserer eigenen konfessionellen Begrifflichkeit fremd sind"[8]. Eine solche Perspektive hat zwei wichtige Konsequenzen: Die Rezeption kann nicht als ein rein passiver Prozess verstanden werden; die Aneignung und Aufnahme schließen die Beteiligung der empfangenden Seite ein. Zudem wird das angeeignete Gut notwendig verändert. Nicht nur der Empfangende wird von diesem Austausch beeinflusst, sondern ebenfalls das *bonum recipiendum*.[9] Diese aktive Aufnahme und verwandelnde Aneignung stellen genau genommen einen Inkulturationsprozess dar.[10]
Aus diesem Grunde ist es die Inkulturation, die jede Gemeinschaft dazu zwingt, die empfangene göttliche Botschaft auf der Grundlage ihres eigenen Sprachschatzes, ihrer eigenen epistemologischen „Sensoren" umzusetzen, um nicht in einem ständigen sprachlichen Un-Sinn zu leben. O. Bimwenyi drückt dies auf noch drastischere Weise aus: „Die negro-afrikanische Sprache mit ihrem inneren Raster erlaubt es dem ‚Rezeptor' des Signalbündels, je nach der Empfindlichkeit seiner eigenen Antennen, zu empfangen, was in seinem Sinnuniversum geschieht, was in den von seinen eigenen Sensoren erfassten Raum eindringt. Letzterer nimmt *den Menschen, Gott, das Wort, das Leben, den Tod usw.* ausgehend von den vorausliegenden Bedeutungsgehalten wahr, mit denen diese Grundbegriffe in seinem eigenen Sinnhorizont behaftet sind."[11]
Wende ich nun diese Aussagen auf das Objekt unserer Untersuchung an, so führt uns dies dazu festzustellen, dass die Glaubenssätze der Kirche keine einförmige Rezeption verlangen können. Wenn dasselbe Evangelium verschiedene Ausdrucksweisen erfahren konnte, je nachdem, ob es sich an die jüdische Welt oder an die Heiden richtete, so ist nicht erkennbar, wieso dies nicht ebenso für den Aufruf eines Konzils gelten sollte. Das Evangelium braucht eine Kultur, um sich auszudrücken, und es gibt keine Idealkultur oder Universalkultur, die es auf vollkommene Weise ausdrücken könnte. Wenn auch jede Kultur das Evangelium begrenzt, so kann man gleichzeitig sagen, dass jede Kultur den einen oder anderen seiner Aspekte deutlicher offenbart oder ins Licht stellt. Die Inkulturation bleibt ja immer eine geheimnisvolle und komplexe Begegnung zwischen einer Kultur und dem Evangelium. Die Früchte dieser Vermählung zwischen einer Erde

und dem Evangelium Christi, wie sie ein Konzil erneut bekennt, bezeugen die Vielfalt der Geschichten, der Mentalitäten und Kulturen. Diese einzelnen Antworten, manchmal so beunruhigend wie unvorhergesehen, erlauben es der Kirche, universal und wahrhaft katholisch zu sein. Jede Kultur bereichert so, durch ihre Kreativität, das „Geschmeide der Braut".[12]

Die Inkulturation als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Konzilien erfordert im Gegensatz dazu das Wahrnehmen des Konzils und die Interpretation des historischen Kontexts, in dem sich eine Gesellschaft und ihre Kirche befinden. Der Rezeptionskontext bestimmt daher die Art und Weise des Verstehens dessen, was empfangen werden soll. Eine Glaubensaussage kann weder aus ihrem Entstehungskontext, noch aus ihrem Rezeptionskontext gelöst werden. Abgesehen von diesen beiden Kontexten kann man ihr keinen Sinn mehr geben.[13] Es handelt sich nämlich um einen hermeneutischen Vorgang, der die Interaktion zwischen dem *Text,* hier den Glaubenssätzen der Kirche, dem *Interpreten,* das heißt der Ortskirche als Volk der Gläubigen, das seine Glaubenserfahrung in diachronischer Gemeinschaft mit der apostolischen Kirche und in synchronischer Gemeinschaft mit allen Ortskirchen lebt - der Gemeinschaft, welcher der Bischof von Rom in der Liebe vorsteht - und dem *Kontext,* der die gesamte umgebende kul- turelle Wirklichkeit umfasst, unterstreicht.[14]

Dieses Konzept der Inkulturation, verstanden als schöpferische Rezeption der Glaubenssätze der Kirche, erlaubt es uns, auf Distanz zu jedem engen Dogmatismus zu gehen, der behauptet, die in einer dogmatischen Aussage benutzten Konzepte seien unveränderlich, und die Möglichkeit einer *dogmatischen Pluralität* zuzulassen. Das kann in Situationen kultureller Umbrüche auch bedeuten, eventuell neue Formulierungen zu verwenden, um den Sinn unverändert zu bewahren. Die Frage wurde bezüglich der christologischen Definition von Chalkedon gestellt. Ist sie die einzig mögliche Weise, das Geheimnis Christi auszudrücken? Sind ihre Konzepte für alle Zeiten und Orte verbindlich? Die Antwort von J. Dupuis auf diese Fragen erscheint mir fundiert und überzeugend. Ich zitiere ihn daher ausführlich, um mir einen Kommentar zu ersparen:

„Sie [die dogmatischen Aussagen] sind und bleiben zweifellos in Geltung nach den Parametern dieser Kultur, die ihnen als Rahmen gedient hat; oft waren sie in ihrem historischen Kontext notwendig. Außerdem gehören sie heute zum Erbe der Kirche. Ihre eigentliche Absicht bestand jedoch darin, den Sinn des Mysteriums unter Zuhilfenahme von Konzepten auszusagen, die in der Lage waren, es - selbst unangemessen - weiterzugeben, obwohl der Sinn selber immer jenseits der vermittelnden Konzepte bleibt. Dieser tiefe Sinn ist es, und nicht die Formulierungen selbst, der über die Jahrhunderte hinweg bewahrt werden soll. Doch die Kultur ist offen für Entwicklung, und der Sinn der Konzepte kann sich wandeln. In Situationen kultureller Entwicklung - und mehr noch dort, wo die christliche Botschaft sich in Kulturen inkarnieren muss, die sich von der unterscheiden, in der sie ursprünglich ausgebildet wurde - kann es die Treue zur Absicht und zum tiefen Sinn der traditionellen oder gar dogmatischen Formulierungen notwendig machen, neue Ausdrucksformen für diesen Sinn zu finden.

Folglich erscheint der dogmatische Pluralismus als eine reale Möglichkeit, selbst wenn er Unterscheidungsvermögen erfordert. Und man kann ein solches Ansinnen nicht des dogmatischen Relativismus bezichtigen, denn zu behaupten, die dogmatischen Formulierungen hätten einen relativen und nicht absoluten Charakter, bedeutet nicht, die Wahrheit zu relativieren und ihr jede Objektivität abzusprechen."[15]

Dieses lange Zitat von J. Dupuis dient nicht allein dem Zweck, einen Gedankengang, dessen Nuancen man zu respektieren hat, getreu wiederzugeben, sondern es hat auch und vor allem den Sinn, einen lebendigen Eindruck davon zu vermitteln, auf welcher Ebene der theologischen Tiefe sich die Debatte zwischen Dogma und Hermeneutik abspielt und wie die Erfordernis der lehrmäßigen Inkulturation es erlaubt, zu einer theologischen Fruchtbarkeit und pastoralen Vitalität in den Ortskirchen zu gelangen. Ich bin mir jedoch sehr bewusst, dass in dem umfangreichen Prozess der Inkarnation des Christentums in den unterschiedlichen Kulturen die Inkulturation der Glaubenslehre zweifellos der problematischste Aspekt ist. Sie wirft sensible Fragen hermeneutischer Art auf in Bezug auf die Art und Weise der „Transkulturation". Ich teile die Ansicht J. Dupuis', dass ein Bewusstwerden dieser Fragestellungen notwendig ist, sowohl für die Praxis der Inkulturation der Glaubenslehre, als auch für die Bewertung ihrer Ergebnisse.[16] Die wesentliche Herausforderung besteht darin, in gleicher Weise bestimmt an der Kontinuität als auch an der Diskontinuität im Bekenntnis des Glaubens festzuhalten: Kontinuität in der Identität der Bedeutung, Diskontinuität in der Vermittlung der Konzepte.[17] Eine wahrhafte Inkulturation kann nicht mehr jenseits dieses Erfordernisses angesiedelt werden.

Bevor ich diese Überlegungen zur Notwendigkeit der Inkulturation der Glaubenslehre beschließe, möchte ich noch die Korrelation zwischen dem Inkulturationserfordernis und der notwendigen Orthopraxie unterstreichen.

III. Inkulturation der Glaubenslehre und christliche Orthopraxie

Ich betone gleich zu Anfang, dass die Inkulturation nicht nur auf der Orthodoxie beruht: Sie ist in erster Linie konkretes Leben, offen für das Evangelium und von ihm belebt. In diesem Sinne ist sie eine christliche Orthopraxie. Diese „Orthopraxie" ist keine Anwendung des Offenbarungsgehaltes auf das praktische Leben - weit gefehlt. Sie ist eher das, was die konkrete Kommunikation des Offenbarungsgehaltes ermöglicht. Wenn Gott sich nur in, durch und für die Vermenschlichung des Menschen offenbart, der seiner Existenz einen Sinn zu geben versucht, so müsste man der spezifischen Erfahrung dieses Menschen, dem Leben dieses Menschen besondere Aufmerksamkeit schenken. Diese Lektion erteilt Gott selber uns durch seine Selbstoffenbarung. Gott nimmt die Menschheit in jeder ihrer Erscheinungsformen ernst, deren eigener Zusammenhang allein den Offenbarungsvorgang als Kommunikationsprozess ermöglicht. Daraus folgt, dass die korrekte Praxis eine vermenschlichende Praxis ist.

Ich bin der Ansicht, dass die Aufnahme der göttlichen Offenbarung vom einzelnen Christen und von den christlichen Gemeinschaften fordert, ihr Leben in den Prozess oder den Lebenselan dessen einzuschreiben, der sich mit dem Leben identifiziert hat und nicht anders kann, als Leben zu schenken. Heil ist in diesem Sinne nichts anderes als die Teilhabe am Leben Christi. Aus diesem Leben mit Christus erwächst eine Art zu sein und zu handeln, die wir hier in Anlehnung an den kongolesischen Philosophen Akenda Kapumba christliche Orthopraxie nennen, verstanden als die authentischste Weise, in Wahrheit den Inkulturationsprozess anzustoßen.[18]

Die erste Präzisierung betrifft das Leben als *terminus a quo* und *terminus ad quem* einer ganzen Inkulturationsarbeit. Die Aufgabe der Kirche besteht von daher darin, zu einem Leben aus Gott zu erwecken, das aus den Menschen Kinder Gottes macht. Die Kirche wird gleichzeitig die Familie Gottes, sein Volk und die *mater salutis et vitae*. Wie sie Lebensquelle ist und sich selbst im Prozess der Selbstentstehung des Lebens erneuert, so ist die Kirche eingeladen, gegen die Strukturen des Todes zu kämpfen, gegen die Strukturen der Sünde, gegen alle Hochstapler und die Bestien, die in diesen Zeiten der Globalisierung das Leben der Armen ersticken, niederdrücken und zertreten. Ihre Söhne und Töchter sollten Träger des Lebens sein und die Anti-Werte ausschließen, alles, was den Menschen erniedrigt, alles, was wir zu Idolen erheben: die Macht, das Geld, den Sex. Dieser Charakterzug des mit dem Leben des Erstgeborenen verknüpften Lebens ist es, der aus der Theologie der Inkulturation eine befreiende, prophetische Theologie macht. Es gibt also keine echte Inkulturation ohne Befreiung, ohne Kampf für die Lebensqualität. In unseren Tagen sind die Kirchen Afrikas dazu aufgerufen, sich für eine aktive oder gar militante Konfrontation mit den Kräften der Unterdrückung des Anti-Lebens zu entscheiden, um die Christen aus der Entfremdung des Bewusstseins und eines Christentums der Resignation zu befreien, das aus der Kirche eine Apotheke der Sakramentenverabreichung macht.

Die zweite Präzisierung ist das Zeugnis des Lebens, dessen Modell das Zeugnis Christi für die Wahrheit ist. Die phänomenologische Analyse kann uns die Wahrheit als Selbstoffenbarung verstehen helfen. Christus ist der wahrhaftige Zeuge, denn er ist in seinem Wesen der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Die Inkulturation gelangt im Ostermysterium zu ihrem Gipfel, an dem Christus mit dem Preis seines Blutes von der Wahrheit zeugt und am Kreuz alles Wahre und Heilige der Kulturen rekapituliert, um es zum Ort der Manifestation der Heiligen Dreieinigkeit zu machen. Er ist der erste Zeuge. Der Christ, der Christus nachfolgt und von ihm den Auftrag erhält, die Kulturen zu evangelisieren, wird zum Zeugen. Er evangelisiert die kulturellen Wurzeln seiner Person wie auch seiner Gemeinschaft und nimmt die sozioökonomischen und politischen Herausforderungen an, um die Botschaft aufnehmen zu können mit seinen eigenen Worten und mit einer neuen Dynamik, die Kultur und Gesellschaft verändert.[19]

Diese zwei Präzisierungen zeigen, dass die Inkulturation eine wesentlich ethische Dimension besitzt. Diesen Punkt gilt es festzuhalten, da er deutlich macht,

dass die hermeneutische Aufgabe der Inkulturation einer Glaubenslehre durch die christlichen Gemeinschaften Afrikas nicht unabhängig vom Einsatz für den Aufbau von Gesellschaften geschehen darf, die dem Menschen und dem kommenden Reich gerecht werden. Gerade dies ist einer der markanten Züge der neuen Hermeneutik, welche die Betonung auf das Textverständnis des Neuen Testaments als Interpretationsakt der Urgemeinde legt. Heute muss man sich davor hüten, im hermeneutischen Akt die Auslegung der Sprache des Glaubens von der Auslegung der christlichen Existenz zu trennen. Claude Geffré hat zu Recht gezeigt, dass die theologische Hermeneutik - nicht mehr als die allgemeine Hermeneutik - keine reine Hermeneutik des Sinns sein kann. Sie hat notwendigerweise eine praktische Dimension; sie führt zur Anwendung im Sinne Gadamers.[20] Die Texthermeneutik nach P. Ricœur ist nicht nur die Feier eines bestimmten Typus von Welt. Die Welt des Textes führt das Subjekt gerade dazu, seine Möglichkeiten in Blick auf eine Veränderung der Welt zu aktualisieren. Das hermeneutische „Verstehen" zielt also auf eine soziale und eine politische Praxis.[21] In der Tat wird das Evangelium nicht nur beim Übertragen in eine Kultur „inkulturiert", sondern auch und besonders, wenn die Mitglieder dieser Kultur in ihrem Zustand als Kinder Gottes verbleiben und sich derart verhalten, dass ihr ethisches Handeln von der Liebe zu Gott und ihren Geschwistern motiviert ist. Dieses Handeln könnte die Weitergabe und das Wachstum des göttlichen Lebens fördern. Wie man sieht, kann das Bemühen, den Herrn in den kulturellen Formen Afrikas zu loben und die Bibel in unsere Sprachen zu übertragen, nur bleibende Früchte tragen, wenn es zutiefst in jenem Prozess der Selbstentfaltung des Lebens verwurzelt ist, der das ethische Kriterium des christlichen Handelns darstellt. Die Inkulturation als christliche Orthopraxie ist nichts anderes als ein Aneignungsprozess der Offenbarungsbotschaft in unseren Kulturen, der sich in der Schaffung christlicher Reflexe konkretisiert, im ethischen Handeln des Alltags als Kommen der Gnade. Die Kirchen Afrikas, die sich für die Inkulturation entschieden haben, müssen zu Zeuginnen und Dienerinnen des Lebens werden.

Diese Ansicht teilt auch A. Ngindu Mushete. Er schreibt: „Dies ist die Aufgabe der Kirche Afrikas heute. Es handelt sich um nichts weniger als darum, das Leben zu verändern, die Welt zu verändern, dem Kampf für die Gerechtigkeit Sinn und Wert zu verleihen, indem es an die ganze Offenbarung des Liebeswillens Gottes, des in Jesus Christus offenbarten Geheimnisses gebunden wird und eine Gewissheit bringt, die sich auf den Glauben an die durch Passion und Auferstehung des Herrn bereits geschehene Befreiung gründet. Wie J.-M. Ela es ausdrückt: ‚Die Kirche Afrikas ist konfrontiert mit einer Pflicht zur Wachsamkeit; sie ist eingeladen, mutig zu sein. Sie muss die ausgetretenen Pfade einer Praxis verlassen, die sie in einer Art dogmatischem Halbschlaf hält gegenüber den Menschenrechtsverletzungen, den blinden Mutproben, den Verstümmelungen, den Strukturen der Ungleichheit und der Unterwerfung unter den Völkern, bei denen das neokoloniale System überall seine riesigen Tentakeln ausstreckt, mit der Komplizenschaft der machthabenden Bürokratien, während der unverschämte und skandalöse Wohlstand einer kleinen Schicht Privilegierter die Ver-

slummung des größten Teils der Jungen und Erwachsenen nach sich zieht.'"[22] Die Entscheidung für die Inkulturation im Sinne christlicher Orthopraxie ist daher fraglos eine Entscheidung für die Qualität des Lebens. Es ist eine der theoretischen Aufgaben der Theologen und Philosophen, die spekulativen Grundlagen und Ausformungen dieser *Lebenstheologie* auszuarbeiten.

Schlussbemerkung

Das Ziel dieser Überlegungen bestand darin, die Bedeutung oder besser die Notwendigkeit, ja sogar die Dringlichkeit für die christlichen Gemeinschaften Afrikas zu unterstreichen, sich auf den Weg der Inkulturation der Glaubenslehre zu begeben, der nichts anderes ist als die Anerkennung und Würdigung des Rechtes einer jeden Kultur auf die Verkündigung des Evangeliums mit ihren eigenen Mitteln. Das Evangelium kann nur in und durch die Vermittlung einer Kultur gehört werden und dies gilt seit Anbeginn, das heißt seit dem Ereignis, das wir Jesus Christus nennen. In dieser Hinsicht ist es deutlich, dass die Inkulturation ein für die Theologie und die Kirchen Afrikas zukunftsträchtiges Vorhaben bleibt. Es handelt sich gewiss nicht um die Bewegung einer Elite, der es an Authentizität fehlte, sondern um einen Prozess, durch den die christlichen Gemeinschaften Afrikas sich in der Vielgestaltigkeit ihrer Bestandteile und dem Reichtum ihrer inneren Ressourcen die Botschaft des Evangeliums aneignen und sein prophetisches Potential freisetzen, damit es ihnen „Leben" und „Ort der Hoffnung" werde.[23]

Bei der Arbeit an der Inkulturation der Glaubenslehre muss das Grundanliegen immer dasselbe bleiben: Wie kann man das Christentum zu einem Ferment der menschlichen Entwicklung für den Kontinent machen? Wie kann man es erreichen, dass Afrika zu einer Kraft geschichtlichen Handelns wird, um an einer neuen menschlichen Bestimmung zu bauen? Wie kann man die christliche Botschaft für die Männer und Frauen unserer Zeit schlüssig und treffend verkündigen? Die Antwort auf diese Fragen verlangt von den kirchlichen Gemeinschaften Afrikas ein großes Maß an Erfindergeist, damit sie ihren reichen Beitrag zur Universalkirche leisten, die unaufhörlich diese *„mulier circumdata varietate"* sein muss.

Die Inkulturation der Glaubenslehre zeigt, dass keine Kirche für sich allein Christus in Fülle darstellen und sein Sakrament sein kann, noch das Evangelium vollständig inkulturieren oder inkarnieren kann. Es bedarf der Interdependenz, um den vollen und unergründlichen Reichtum Christi sichtbar zu machen.[24] Darin besteht der wahre Sinn einer pilgernden Kirche auf dem Weg zur Fülle.

[1] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 123), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Mainz 1995, Nr. 59.

[2] Siehe zu diesem Punkt die Erklärung der Bischöfe von Afrika und Madagaskar in: *L'Église des cinq continents*, Paris 1975, 210.

[3] Über die Herausforderungen der Evangelisation im afrikanischen Kontext von heute siehe

unter anderen: Léonard Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005; Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Jaunde 2000.

[4] David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genf 1995, 609.

[5] Achiel Peelman, *L'inculturation. L'Évangile et les cultures*, Paris/Ottawa 1989, 148.

[6] Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, 319.

[7] Justin S. Ukpong, *Analyse der „Lineamenta". Ein kritischer Blick auf die „Lineamenta" zur Afrikanischen Synode*, in: Concilium 28 (1992/1), 53-61.

[8] Roger Greenacre, *La réception des textes de dialogue et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les anglicans*, in: Irénikon 58 (1985/4), 472. Zit. n. G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris 1993, 127-128.

[9] Routhier, *La réception*, aaO., 128.

[10] Zu diesem Punkt verweise ich auch auf die Überlegungen von Jean-Georges Boeglin in seiner Schrift *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998. Dort entwickelt der Autor sehr interessante Ansichten über den Wert des Konzepts der Inkulturation. Siehe vor allem die Seiten 412-418. Siehe ebenfalls Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.

[11] O. Bimwenyi Kweshi, *Parole de Dieu et langages des hommes. Théandricité du langage théologique africain*, in: Association œcuménique des Théologiens Africains (AOTA), La Rencontre de Yaoundé, Kinshasa 24.-28. September 1980, 34-35.

[12] Routhier, *La réception*, aaO., 129. Der Autor verweist für den Ausdruck „das Geschmeide der Braut" auf Augustinus, siehe Brief XXXVI, 22. Dt. Ausgabe: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, Übersetzung von Alfred Hoffmann, Bd. I (Bibliothek der Kirchenväter. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. IX), Kempten und München 1917.

[13] Routhier, *La réception*, aaO., 131.

[14] Vgl. Jacques Dupuis, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris 1995, 18-19.

[15] Ebd. 35-36.

[16] Ebd. 37.

[17] Zwei konkrete Beispiele dieser Inkulturation finden sich in meiner Schrift *Dogme et inculturation en Afrique*, aaO., 158-160.

[18] Vgl. Akenda Kapumba, *Inculturation comme orthopraxis chrétienne. Prolégomènes à une philosophie et une théologie de la culture*, in: Revue africaine de Théologie 22 (1988), 100.

[19] Botschaft der afrikanischen Synode, in: J. Ntedika Konde (Hg.), *Le synode africain (1994), un appel à la conversion et à l'espérance*, Kinshasa 1995, 209.

[20] Claude Geffré, *Le risque de l'interprétation*, in: Perspective sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'Ecole doctorale en théologie, Löwen 2005, 92.

[21] Paul Ricœur, *Nommer Dieu*, in: Études théologiques et religieuses 52 (1977), 489-508.

[22] Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, 157.

[23] François Kabasele, Vorwort zu *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa d'une génération à une autre*, Festschrift zu Ehren der Professoren L. van Baelen, L. de Saint-Moulin, J. Ntedika Konde, Kinshasa 2001, 11.

[24] Vgl. Peter Schineller, *Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität*, in: CONCILIUM 25 (1989/4), 349-354.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Bibel und Liturgie

Éloi Messi Metogo

Das Zweite Vatikanische Konzil hat an die Verbindung zwischen der Bibel und der Liturgie erinnert, aber noch nachdrücklicher an den zentralen Platz der Bibel im Gebet, in der Predigt, in der Katechese, in der theologischen Arbeit, im sozialen Engagement, kurzum in allen Bereichen des kirchlichen Lebens. Ich möchte an die Bewegungen für biblische und liturgische Erneuerung erinnern, bevor ich auf einige Schattenseiten und einige Punkte hinweise, in denen die konziliaren Reformen in Afrika und anderwärts noch weiter verfolgt werden müssen.

Auf dem I. Vaticanum ist man vor allem bemüht, „die vielfältigen Irrtümer, die auf den Rationalismus zurückgehen"[1], zu verurteilen. Gegen den Rationalismus, der keine andere Autorität gelten lässt als das Licht der Vernunft, bekräftigt das Konzil den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion. Diese Theorie der übernatürlichen Ordnung birgt die Gefahr, die Offenbarung zu einem vom Himmel gefallenen Kompendium von Wahrheiten zu machen. Während Thomas von Aquin die Verbindung zwischen Natur und übernatürlicher Ordnung mittels des von Gott selbst dem Menschen eingepflanzten Verlangens, Gott zu schauen, aufrecht erhielt, landete man hier bei zwei Ordnungen voneinander getrennter Wahrheiten, der Ordnung der natürlichen Wahrheiten und der Ordnung der übernatürlichen Wahrheiten. Die Offenbarung wird so zu etwas dem Menschen völlig Äußerlichem, und ihre Annahme wird problematisch. Wo Thomas von Aquin zwischen der heiligen Lehre oder der Theologie und der Offenbarung, aus der diese hervorgegangen ist, unterschied, nähert das I. Vaticanum Theologie und Offenbarung einander an. Statt im Dienst der „Glaubensregel", die nichts anderes ist als Gott selbst, und des *sensus Ecclesiae*, d.h. dessen, was die Kirche immer als zum Glauben gehörend festgehalten und gelebt hat, zu stehen, neigt das Lehramt nun dazu, sich an die Stelle der Heiligen Schrift und der Tradition zu setzen, deren Rolle darauf reduziert wird, das Lehramt zu rechtfertigen.

Das II. Vaticanum legt eine andere Auffassung der Offenbarung vor. Diese besteht nicht mehr in einem Komplex von dogmatischen Sätzen, die von Bannandrohungen begleitet sind. Gleich zu Anfang erinnert die Konstitution *Dei Verbum* daran, dass Gott sich durch Taten und Worte in der Geschichte offenbart, wobei die Worte den Sinn der Taten enthüllen und die Taten die Verheißungen der Worte erfüllen. Damit wird man auf die Bibel verwiesen. Hier ist die Wahrheit nicht mehr die Angleichung zwischen Sache und Intellekt (*adaequatio rei et intellectus*), sondern die Übereinstimmung zwischen dem, was man denkt, was

man glaubt und was man tut. Man kann sagen, dass genau darin die Wahrheit Gottes besteht. Daraus folgt, dass die offenbarten Wahrheiten und die heiligsten Grundsätze der Religion nach dem beurteilt werden, was sie in der wirklichen Welt zu tun erlauben oder untersagen. Die Heilige Schrift selbst ist nicht unmittelbar die Offenbarung. Diese ist vielmehr die Manifestation der Gegenwart Gottes in der Person Jesu Christi; und das Kompendium der dogmatischen Definitionen ist dieser Manifestation untergeordnet und hat ihren Sinn nur in Beziehung zu ihr.

Das Konzil empfiehlt, dass der Zugang zur Heiligen Schrift mittels Übersetzungen in die Landessprachen, die mit Erläuterungen versehen sind, erleichtert werden soll. Die Priester, Diakone, Katecheten und alle Christen, vor allem die Ordensleute, sollen sich der Lesung und der Meditation der Heiligen Schriften als der notwendigen Nahrung des christlichen Lebens widmen, denn „die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen" (*Dei Verbum*, Nr. 25). Wie nämlich die ersten Jünger den auferstandenen Jesus nicht *wiedererkennen* konnten, ohne den Jesus der Geschichte *gekannt* zu haben, können wir nicht an Christus glauben, ohne uns mit dem Jesus vertraut gemacht zu haben, von dem die Evangelien reden. Man kann sogar sagen, dass das Herzstück des Evangeliums nicht der Tod und die Auferstehung Jesu ist, sondern seine Verkündigung des Reiches Gottes in Worten und Taten: Wenn Gott ihn von den Toten auferweckt, dann ist es diese Verkündigung, die er dadurch ratifiziert, dass er demjenigen Recht widerfahren lässt, den man wegen Mangel an Pietät und wegen Gotteslästerung getötet hat. Von nun an muss man, um ewiges Leben zu haben, *den Willen Gottes tun* wie Jesus. Die bisher vorgelegten Sammlungen der biblischen Geschichten bargen die Gefahr einer völligen Mythologisierung der Geschichte Israels und der Person Jesu in sich. Viele afrikanische Christen glauben immer noch, dass Nazaret, Betlehem und Jerusalem sich im Himmel befinden ...

Es wird deutlich ausgesagt, dass die Heilige Schrift die Seele der Theologie, der Katechese und der Predigt ist. Theologie zu treiben kann nicht darin bestehen, in der Heiligen Schrift nach Autoritätsbeweisen zur Rechtfertigung des scholastischen Systems zu suchen. Die Heilige Schrift muss auf neue Weise gelesen werden, indem man ausgeht von der historischen Erfahrung der Menschen und der Gesellschaften im Blick auf eine dem angemessene Predigt. Der Katechismus, in dem man früher praktisch keine Bezugnahme auf die Bibel fand, hatte deren Platz eingenommen, weil er „alles, was Gott von uns erwartet", enthielt, und weil er „die Wahrheiten, die wir glauben müssen, die Gebote, die wir befolgen, und die Weise, wie wir leben müssen, um heilig zu werden", lehrte. Das II. Vaticanum gibt uns zu verstehen, dass die theologischen Summen und die Katechismen die Frucht einer spekulativen Tradition sind, die ihren Platz in Raum und Zeit haben und immer wieder im Licht des Evangeliums revidiert werden müssen. Man kann andere Theologien und andere Katechismen erarbeiten, indem man ausgeht vom Wort Gottes und von den existentiellen Anliegen derjenigen, denen das Evangelium verkündet wird.

Es ist vor allem der liturgische Bereich, in dem aufgrund des Platzes, den die

Liturgie im Leben der Kirche einnimmt, die Reformen des Konzils wahrgenommen werden können. Der Priester feiert die Messe nicht mehr mit dem Rücken zum Volk. Man sieht heute keine Priester mehr, die gleichzeitig in ein und derselben Kirche jeder für sich „die Messe lesen", und die Privatmessen selbst sind selten geworden. Diese Veränderungen ermöglichen es, Zugang zum Sinn der Eucharistie als Herrenmahl, als Gemeinschaft mit Christus und als Gemeinschaft zwischen uns, den Gliedern seines Leibes, zu finden.

Durch die Integration der Sprachen, der Künste und der Bräuche der verschiedenen Völker in die Feier sind die Gläubigen aktiver an der eucharistischen Liturgie beteiligt. Die Riten sind auf eine solche Weise revidiert worden, dass das christliche Volk jetzt im Dialog mit dem Priester Gebete spricht, die früher den Ministranten vorbehalten waren, und dass es sich öfter in geeigneten Augenblicken mit Gesängen und Akklamationen beteiligt. Die Laien können nun das Stundengebet zusammen mit den Klerikern rezitieren, wodurch der Mythos des Breviers, das als gefürchtetes magisches Buch in den Händen des Priesters betrachtet wurde, zerstört wurde. Die Revision des Messbuches ermöglicht es, die Schatzkammern der Bibel dem Volk zu öffnen und ihm den wesentlichen Gehalt der Heiligen Schriften zu erschließen. Während der Katechismus lehrte, die Messe bestehe aus drei Hauptteilen: der Opferung, der Wandlung und der Kommunion, erinnert das Konzil an den Platz und die wichtige Rolle, die dem Wort Gottes in der Eucharistiefeier zukommen. Die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* spricht von zwei Tischen: Vom Tisch des Wortes Gottes und dem Tisch des Brotes. Der auf den Platz des Wortes Gottes gesetzte Akzent nimmt den Ablauf traditioneller afrikanischer Versammlungen auf: Wenn man zusammengekommen ist, hört man zunächst das Wort dessen, der die Versammlung einberufen hat. Deswegen beginnt die „Zaïrische Messe" mit der Verlesung des Wortes Gottes. Darauf folgt die Homilie. Anschließend singt man das *Kyrie*, mit dem man seine mangelnde Treue gegenüber der gehörten Botschaft bekennt. Das *Gloria* wird nach der Konsekration der Gaben als Akklamation an den inmitten seines Volkes gegenwärtigen Herrn gesungen. Mir scheint, dass wir es hier mit einem liturgischen, theologischen und pastoralen Gewinn zu tun haben, der eine Bereicherung für die ganze Kirche sein könnte.

Der Autor

Éloi Messi Metogo, 1952 in Kamerun geboren, ist Dominikaner. Er besitzt das Lizentiat in Literatur und ist Doktor der Theologie und der Religionsgeschichte mit dem Schwerpunkt religiöse Anthropologie. Er unterrichtet Christologie und anthropologische Theologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde. Soeben erschien sein Buch „Éléments d'une théologie africaine pour le XXIe siècle" (Elemente einer afrikanischen Theologie für das 21. Jahrhundert; Jaunde 2005). Deutsche Texte erschienen in: Mein Glaube als Afrikaner (hg. von Jean-Marc Ela, Freiburg i.Brsg. 1987); Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie (hg. von Jean-Marc Ela, Freiburg i. Brsg. 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das vergessene Menschsein Jesu" in Heft 1/2006. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, B.P. 11628, Yaoundé, Kamerun.

Das II. Vaticanum betont auch die zwischen der Liturgie und dem Leben bestehende Verbindung. Wenn der Apostel Paulus sagt, dass es in Christus keinen

Unterschied zwischen Juden und Griechen, zwischen Mann und Frau, zwischen Sklaven und Freiem mehr gibt, so bewahrheitet sich dieses Wort vor allem in der Liturgie. Die im geschlossenen Raum des Tempels gefeierte und erlebte Freude und geschwisterliche Verbundenheit muss sich aber auch noch außerhalb dieses Binnenraums durchsetzen und die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse verändern.

Ich möchte jetzt einige „Schattenzonen" und einige Punkte erwähnen, an denen die konziliare Erneuerung noch weiter vorangetrieben werden muss.

Dei Verbum weckt den Eindruck, die Heilige Schrift und die Überlieferung bisweilen auf ein und derselben Ebene einzuordnen, bisweilen aber die Überlieferung sogar über die Heilige Schrift zu stellen. Gewiss ist die Heilige Schrift die „Verschriftlichung" der Überlieferung, nämlich dessen, was die Apostel vom Wort des Lebens gesehen, gehört und mit Händen berührt haben, und es ist die Tradition, die uns „den Kanon der Heiligen Bücher" bekannt macht (Nr. 8); was aber wird aus der Normativität der Heiligen Schrift, der *norma normans non normata,* wenn das Wort Gottes „geschrieben oder überliefert" (Nr. 10) worden ist? Man gewinnt auch den Eindruck, dass die Überlieferung, verstanden als Wort Gottes, das auch die Heilige Schrift mit einschließt, mit dem kirchlichen Lehramt verwechselt wird, und man sieht dann nicht mehr klar, wie dieses dem Wort Gottes untergeordnet sein soll ...

Was den Zugang zur Heiligen Schrift betrifft, so stützt die lobenswerte Bemühung um eine Übersetzung in die Landessprachen sich nicht immer auf eine gute Kenntnis des Urtextes, und die Übersetzungen sind selten von Erklärungen begleitet. Andererseits kommt es vor, dass die Sorge, die Übersetzung in Treue zum Urtext zu gestalten, in einen „Litteralismus" ausartet, der das Verständnis der Botschaft verhindert.

Die Empfehlung der Schriftlesung muss mit einer den Lesern angepassten Einführung verbunden werden. Unter dem Einfluss der Pfingstkirchen amerikanischen Ursprungs oder der unabhängigen afrochristlichen Kirchen pflegen viele eine fundamentalistische Lektüre der Bibel, sei es, um darin Lösungen zu finden für ihre persönlichen Probleme (Krankheit, Arbeitslosigkeit, Angst, Furcht vor Hexerei usw.), oder sei es um ihre Macht als Kirchengründer, als Exorzisten oder Heiler zu festigen. Das Buch der Psalmen ist für gewisse Leute zu einer Sammlung magischer Beschwörungsformeln geworden: Man liest einen Psalm, um dieser oder jener Wohltat teilhaft zu werden; man liest einen anderen Psalm, um den Fluch Gottes auf seine Feinde herabzurufen ...

Hier ist ein Hinweis darauf am Platz, dass das Verhältnis zwischen Beten und Handeln richtig gesehen werden muss, und zwar auf der Linie, wie sie Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* gezeichnet hat: „Der betende Christ bildet sich selbstverständlich nicht ein, Gottes Pläne zu ändern, oder zu verbessern, was Gott vorgesehen hat. Er sucht vielmehr die Begegnung mit dem Vater Jesu Christi und bittet, dass er mit dem Trost seines Geistes in ihm und seinem Wirken gegenwärtig sei" (Nr. 37). Beten bedeutet nicht, Gott zu zwingen, das zu tun, was wir wollen (das hieße, das Gebet zur Magie machen zu wollen und

Gottes Souveränität, seine Weisheit und seine Güte in Zweifel zu ziehen), und es bedeutet nicht, uns unserer eigenen Verantwortung zu entziehen (denn Gott will nicht an unserer Stelle das tun, was wir selbst zu tun haben).

Eines Tages habe ich in Jaunde einen nicht enden wollenden Vortrag gehört, in dem behauptet wurde, Jesus sei nicht der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, das endgültige Wort Gottes zu unserem Heil, sondern es gebe auch noch Muhammad und den Père Soffo, den Gründer der Kirche, welcher der Redner angehörte. Jesajas Verheißung des Emmanuel beziehe sich nicht auf Jesus, weil dort vom „Vater in Ewigkeit" die Rede sei, Jesus aber nirgendwo im Neuen Testament „Vater" genannt werde, der Père Soffo jedoch werde „Vater" genannt ... Man kann die Vorträge, die Radio- und Fernsehsendungen dieser Art nicht mehr zählen, aber die Autoritäten der Kirche schweigen sich erstaunlicherweise dazu aus, und die biblische Schulung der Gläubigen bleibt oft nur ein frommer Wunsch.

Gewisse Passagen der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* sind ein reiner Rückschritt im Vergleich mit der Lehre des II. Vaticanums über die aktive Beteiligung der Gläubigen an der Eucharistiefeier. Es gibt da eine verwunderliche Überbewertung der Person des Priesters, die dazu führt, dass behauptet wird, dieser opfere die Eucharistie *für* die Gläubigen. Man muss an die Lehre der Konstitution über die Liturgie erinnern, die in vollkommenem Einklang mit den Eucharistiegebeten selbst steht: „So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, dass die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrn Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und *die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm* und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei." (Nr. 48; Hervorhebungen von mir!)

Auch den „Zaïrischen Ritus" der Messe betrifft die hier geäußerte Kritik. Ist der Priester, wenn er sich mit den Machtinsignien des traditionellen Stammeshäuptlings schmückt, noch der Vorsitzende der Eucharistiefeier, von der das II. Vaticanum spricht? Es ist nicht sicher, ob die Gläubigen hier zur aktiven Teilnahme ermutigt werden, um so weniger als die Machtinsignien des Priesters sich nicht sehr von denen des Präsidenten Mobutu unterscheiden, dessen Abdriften in die Autokratie man nicht so leicht vergessen kann ...

Es ist dringend erforderlich, der Eucharistie ihre zentrale Stellung in der Liturgie und im Gebet zurückzugeben und damit dem Missbrauch der Sakramentalien und endloser Gebetssitzungen, in denen Gott gedrängt wird, Wunder zu tun, entgegenzuwirken. Die Eucharistie ist die Feier des Geschenks, das Jesus uns mit seinem Leben, das er für uns eingesetzt hat, macht. Und sie ist ein Aufruf, ebenfalls unser Leben für unsere Brüder und Schwestern hinzugeben.

Die ersten liturgischen Gesänge, die inkulturiert wurden, ließen sich inspirieren von der Heiligen Schrift, besonders von den Psalmen. Wir erleben heute das Entstehen einer immer größeren Zahl von Kompositionen, deren künstlerische und vor allem theologische Qualität oft zu wünschen übrig lässt. Es ist Sache der vom Konzil gewünschten (nationalen und diözesanen) liturgischen und kirchenmusikalischen Kommissionen, diese Situation zu verbessern. Es gibt aber nur sehr wenige Institute der Liturgiepastoral in den alten „Missionsgebieten" ...
Die hitzige Stimmung der inkulturierten Liturgien (vor allem in Afrika) bietet nur selten die Möglichkeit, das „zu gegebener Zeit" angebrachte „heilige Schweigen" einzuhalten (*Sacrosanctum Concilium*, Nr. 30). Zu wünschen wäre, dass nach dem Kommunionempfang und vor der Predigt die Tamtams und die Balaphone beiseite gelegt würden, um eine Zeit des Schweigens und der Meditation zu ermöglichen.
Ist die Liturgie noch der Ort, an dem sich vor allem die christliche Geschwisterlichkeit beweist? In zahlreichen Pfarrgemeinden neigt sie dazu, ein großes Schauspiel zu werden, das die Rivalitäten, die Kämpfe um Einfluss in den Dörfern und Stadtvierteln und selbst in den verschiedenen Ratskörperschaften und Chorgemeinschaften nur schlecht verschleiert ... Hier bleibt in der Katechese, der Bildungs- und Bekehrungsarbeit noch viel zu tun, damit die Liturgie zu einem Vorgeschmack des Reiches Gottes und ein Impuls zur Mission wird.

[1] Für das im Folgenden zum Thema Offenbarung Gesagte siehe Léonard Santedi Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique*, Karthala/Paris 2003, 24-29, 91-111.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Ordensleben in Afrika

Bedeutung und Herausforderungen

Sidbe Semporé

Das Ordensleben bildet seit je einen integralen Bestandteil des Christentums in Afrika. Es entfaltet sich hier in seiner reichen Formenvielfalt und in unterschiedlichem praktischem Engagement. Worin zeigt sich seine Relevanz im afrikanischen Kontext von heute, und welche Herausforderungen hat es zu bestehen, um zu zeigen, dass das Salz seines Ursprungs auf afrikanischem Territorium nicht schal geworden ist?

Die Bedeutung des Ordenslebens in Afrika

Seit anderthalb Jahrhunderten hat das Ordensleben auf dem gesamten afrikanischen Kontinent in seinen vielfältigen Gestalten Fuß gefasst. Die Zahl der Neueintritte in Ordensgemeinschaften wächst rasant fast überall in der Weltkirche, ganz im Gegensatz zu den Kirchen des Westens, wo die Gemeinschaften ständig kleiner werden. Viele Ordensgemeinschaften, und zwar sowohl männliche als auch weibliche, sehen, dass ihre afrikanischen Gründungen nun das Staffelholz übernehmen und den alten und erschlafften Traditionen neuen Schwung verleihen. Die autochthonen weiblichen Ordensgemeinschaften - deren es heute Hunderte gibt - sind der Stolz der afrikanischen Diözesen.

Zu diesem atemberaubenden zahlenmäßigen Wachstum kommt noch die dynamische und unverzichtbare Rolle, die die Ordensleute überall in Afrika auf allen Gebieten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens spielen. Die Ordensgemeinschaften stellen inmitten unserer Kirche so etwas wie „Freikorps" dar, die durch ihre Präsenz, ihr Zeugnis und ihr Tun zum Dienst bereit sind. Die Vielfalt der Charismen entfaltet sich überall im Dienst am Volk und den kirchlichen Gemeinden. Das Ordensleben erscheint in der Tat als eine konkrete Übersetzung der drei theologischen Tugenden vermittels eines dreifachen Dienstes.

1. Dienst der Nächstenliebe

Die Ordensleute gelten in Afrika als Menschen, die sich in besonderer Weise in den Dienst der Nächstenliebe im Sinne des Evangeliums gestellt haben. Auf unterschiedlichste Weise konkretisieren sie in der Tat das Engagement der Kirche für die Armen und Wehrlosen, indem sie in vielfacher Form den Dienst des Mitleids Christi für die Schwachen und Wehrlosen ausüben. Ihre Präsenz in den Milieus der Unterprivilegierten und ihr tatkräftiges Eintreten für die, die von der Gesellschaft im Stich gelassen wurden, geben Zeugnis von der Liebe Gottes, die vorzugsweise den kleinen Leuten gilt.

Der Dienst der Nächstenliebe nimmt sich der hungernden und geschundenen *Leiber* der Millionen unterernährter Kinder und der Millionen Opfer von chronischen Krankheiten an. Er nimmt sich der angst- und schmerzerfüllten *Herzen* der Menschen an, die von ihrer Familie oder der Gesellschaft „wegen Zauberei" allein gelassen, ausgegrenzt, ausgestoßen und abgewiesen wurden. Dieser Dienst erstreckt sich auch auf die große Schar von Arbeitslosen, Obdachlosen, Zukunftslosen. Er nimmt sich des *Geistes* derer an, die durch Unwissenheit, geistige Schwäche oder perverse Überzeugungen blockiert und verstört sind. Diese Sendung der Liebe und diese Sorge um ein besseres Leben für die Armen haben ihren Ursprung in Christi eigener Sendung zur Menschheit, wie sie in der Prophetie von Jes 61,1-2 zum Ausdruck kommt, die in der Synagoge von Nazaret in Erfüllung geht (Lk 4,16-21).

Dank ihrer Mobilität und ihrer Bereitschaft, sich auf alle Gebiete menschlichen Elends zu begeben, engagieren sich die Ordensleute massiv und bevorzugt im Kampf gegen Armut, Analphabetismus, Krankheit, soziale Ungleichheit, inhuma-

ne Bräuche und Traditionen etc. und verleihen so dem Dienst der Nächstenliebe eine prophetische Gestalt. Ihre Vorliebe für die Armen und Unterdrückten hat sie sehr konkret dazu veranlasst, sich vorbehaltlos der Flüchtlinge (Sierra Leone, Liberia, Elfenbeinküste, Togo, Kongo, Ruanda, Burundi, Äthiopien, Sudan etc.), der Immigranten, der verlassenen Frauen, der jungen Mädchen, die bereits Mütter sind, der Kriegs- und Aids-Waisen[1], der Straßenkinder, der Kranken, der Alten, der körperlich und geistig Behinderten, der Gefangenen, der Lehrlinge, der Hausangestellten etc. anzunehmen. Die bis zum Äußersten gehende Liebe in der schweigenden Wüste Algeriens hat die Mönche von Tiberine zur Ganzhingabe ihres Lebens durch einen absurden Tod geführt. Zahlreiche Menschen bezeugen das „unvernünftige" Engagement von Ordensleuten angesichts von Aids, der Leprakranken, der Opfer des Eboli- und des Marburg-Virus oder des Buruli-Geschwürs usw. Auf diese Weise vollzieht sich in Afrika Tag für Tag der Dienst der Nächstenliebe durch das Engagement zahlreicher gottgeweihter Menschen in der „Gabe seiner selbst bis hin zu jener Heldenhaftigkeit, die zum prophetischen Charakter des gottgeweihten Lebens gehört".[2]

2. Dienst des Glaubens

In Afrika bilden die Ordensleute die Avantgarde der kirchlichen Glaubensverkündigung. Sie engagieren sich in der Katechese, in der Leitung christlicher Bewegungen für Junge und Erwachsene (Katholische Aktion), in Gebetsgruppen, in der Begleitung christlicher Familien und in der Familienpastoral, in der Unterstützung und Weiterentwicklung von Basisgemeinden, in der Ausbildung der Seminaristen und in der ständigen Weiterbildung der Laien, in der Lehre, in der Ökumene, im islamisch-christlichen Dialog etc. Sie übertreffen einander in der Verkündigung und Vertiefung des Glaubens in Wort und Schrift, indem sie neue Kommunikationsmedien schaffen und benutzen, insbesondere den Rundfunk. In enger Tuchfühlung mit den unterschiedlichen kirchlichen Instanzen kümmern sich die Ordensleute um die Ausbreitung des Reiches Gottes auf afrikanischem Territorium. Ihrem jeweiligen Charisma entsprechend arbeiten sie an der Evangelisierung der Menschen, Mentalitäten und Kulturen Afrikas. Sie bilden die Speerspitze der Bemühungen um eine Inkulturation der Botschaft des Evangeliums und der Verwurzelung der spirituellen Traditionen der Kirche in den Herzen und Gebräuchen. Sowohl die monastischen als auch die apostolischen Orden räumen der kontemplativen Dimension ihres Lebens und der Praxis des Gebets im Sinne des Evangeliums einen vorrangigen Stellenwert ein; dies stellt ein beeindruckendes Glaubenszeugnis für Christus dar. Es wird von der Bevölkerung, in deren Mitte dieses Zeugnis gelebt wird, hoch geschätzt. Die Ordensleute, die nun schon seit fast zwei Jahrhunderten in Afrika präsent sind, sind Apostel und Missionare aufgrund ihrer Lebenswahl; sie ziehen unablässig Furchen und schlagen Breschen für die Gute Nachricht des Heils durch den Glauben.

3. Dienst der Hoffnung

Das Ordensleben in Afrika war von Beginn an ein lebendiger Dienst der Hoffnung. Die Ordensleute werden von der Bevölkerung als starker Rückhalt in ihrem Wunsch nach Veränderung, Fortschritt, Entwicklung, Entfaltung, Förderung und Anerkennung empfunden. Die Schwestern, Väter und Brüder werden aufgrund ihres Wirkens und ihres sozialen Engagements als Promotoren der Veränderung und Entwicklung wahrgenommen. Inmitten von Lethargie und Verzweiflung motivieren sie und bringen Leute zu schöpferischen und heilsamen Initiativen zusammen. Angetrieben von der Hoffnung, die sich nicht besiegen lässt und die Leid und Kreuz in eine Perspektive des Sieges hineinstellt, sagen sie einer entmutigten und niedergeschlagenen Bevölkerung immer wieder ohne Unterlass, dass es eine Zukunft für alle gibt, dass es ein Glück gibt, das man schaffen, aussäen, weitergeben und am Leben erhalten muss.

Aufgrund ihrer Berufung oder aufgrund ihrer freien Entscheidung organisieren und unterstützen Ordensleute die fortschrittlichen Kräfte in unserer Gesellschaft, indem sie für die Schulbildung der jungen Leute sorgen, indem sie Zentren für Auszubildende und Haushaltsschulen, Internate und Jugendheime gründen und indem sie sich an Universitäten, Instituten und Fakultäten engagieren. Wie von selbst finden sie sich an der Seite derer wieder, die an der Gesellschaft verzweifeln, um ihren Weg mit ihnen zu gehen und für den Schutz, die Genesung und Wiedereingliederung der Opfer zu arbeiten - Opfer von Kriegen, ethnischen Konflikten, Kindersoldaten, Kriegsgefangene und politische Gefangene, Flüchtlinge, junge Leute, die zur Prostitution gezwungen oder von Pädophilen missbraucht wurden, und Leuten, denen jede Gerechtigkeit verwehrt wird. Zahlreiche Ordensgemeinschaften verpflichten ihre Mitglieder, sich für die Erziehung der Bevölkerung zu Staatsbürgern zu engagieren, und regen oftmals die Schaffung von geeigneten Rahmenbedingungen an, um das Bewusstsein der Bevölkerung für die Menschenrechte zu schärfen und sie für die Erfordernisse der Demokratie zu sensibilisieren. Darüber hinaus nehmen sie selbst aktiv am Kampf der Kirche und engagierter Bürger für die Respektierung der Menschenwürde, für die Toleranz und für die Gewaltlosigkeit teil. Die Ordensleute kehren dem allenthalben herrschenden Pessimismus bezüglich Afrika den Rücken, sie weigern sich, ins gleiche Horn mit denen zu stoßen, die Afrika eine katastrophale Zukunft vorhersagen. Auf diese Weise nehmen sie unter allen Umständen die Haltung Petri in der Nacht des vergeblichen Fischzugs, der zum wunderbaren Fischfang

Der Autor

Sidbe Semporé, Dominikaner, geb. 1938 in Ouagadougou (Burkina Faso), studierte an der École Biblique in Jerusalem und hat Lehraufträge an der Katholischen Universität Westafrikas in Abidjan (Elfenbeinküste) und an mehreren anderen Instituten und theologischen Fakultäten in Afrika, Europa und Kanada. Er ist Provinzial der westafrikanischen Dominikaner und schrieb zahlreiche Beiträge für theologische Zeitschriften und Bücher (Lumière et vie, Vie spirituelle, Spiritus, Études usw.). Insbesondere seine ekklesiologischen Impulse durch Artikel über die Volksreligion, die afrikanischen christlichen Kirchen und das Ordensleben sind zu erwähnen. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Hunger in Arika" in Heft 3/1993. E-Mail-Adresse: sempore@yahoo.fr.

werden sollte, wieder auf: „Herr, wir haben uns die ganze Nacht abgemüht, ohne etwas zu fangen, aber auf dein Wort hin werfe ich die Netze aus." (Lk 5,5) Sie handeln als Zeugen und Sämänner der Hoffnung, indem sie an Initiativen mitwirken, die der afrikanischen Bevölkerung ihre Würde und ihren Stolz zurückgeben wollen, die sie aufrichten wollen und ihr die Verantwortung im Kampf für eine bessere Zukunft übertragen wollen.

Als Diener des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf afrikanischem Territorium wollen die Ordensleute durch ihre Präsenz und ihr Wirken die Liebe und das Leiden Christi für Afrika, besonders für die große Masse der Wehrlosen und Ratlosen, verkünden und Fleisch werden lassen. Dabei handeln sie nicht im bloß humanitären Sinne oder wie Humanisten, sondern als Diener und Dienerinnen des Evangeliums mit der Hilfe und in der Kraft des Geistes. Die Relevanz eines solchen Ideals und einer solchen Sendung im heutigen Afrika zeigt sich an den heilbringenden Früchten, die der Baum des Lebens hervorbringt, der seine Äste über den ganzen Kontinent breitet.

Schwierigkeiten und Hindernisse

Dennoch begegnen den Ordensleuten in ihrem alltäglichen Leben zahlreiche Schwierigkeiten und Hindernisse, und sie laufen Gefahr, dass ihr Charisma an Schwung verliert. Die Praxis der Ordensgelübde etwa stößt auf solche Schwierigkeiten, und die Tatsache, dass die Gelübde nicht richtig verstanden werden, kann zu schädlichen Kompromissen oder zur Infragestellung der Gelübde führen.

In Bezug auf das *Armutsgelübde* ist es z.B. manchmal für die afrikanischen Ordensleute schwer, die freiwillig gewählte Armut, die Herausforderung der *Selbstbestimmung* und *Autarkie* mit der *Abhängigkeit* im Hinblick auf den Erwerb und Gebrauch von Gütern in Einklang zu bringen. Es ist schwer, die Armut der Ordensleute mit der Pflicht des Teilens und der Solidarität des Familienverbands sowie den vom Evangelium geforderten Verzicht auf die Seinen mit der Sorge um das Wohl der Familie zu verbinden. Es ist nicht immer leicht, Gütergemeinschaft zu praktizieren, ohne der Versuchung des Hananias und der Saphira (vgl. Apg 5,1-11) zu erliegen; in Einfachheit und Schlichtheit zu leben und dabei der Faszination und stetig wachsenden Anziehungskraft des Konsumismus sowie dem Wettlauf nach Reichtum zu widerstehen. Und wie soll man es schließlich vermeiden, die große Kluft zwischen dem sozialen Ansehen derer, die die Armut freiwillig gewählt haben, und den tatsächlich Armen in unserer Gesellschaft - in ihren Dienst haben die Ordensleute doch angeblich ihr Leben gestellt - noch zu vertiefen? Wie soll man die Lebensbedingungen der Einfachen und Bedürftigen teilen und mit den Wehrlosen in Solidarität leben, wenn man gleichzeitig danach strebt, seine Zukunft zu sichern und für die eigene Ordensgemeinschaft Güter anzuhäufen? Wie kann man sich in den Dienst von unter vielen Entbehrungen leidenden Volksschichten stellen (vgl. Mt 25,31-46) und dabei vermeiden, daraus Zinsen und Erträge zum eigenen Wohl zu erwirtschaften? Diese Schwierigkeiten

belasten zuweilen die Praxis des Armutsgelübdes schwer, können zu einer gefährlichen Klippe werden und das Gewissen trüben. Die Ordensleute sind so innerhalb ihres Umfeldes und innerhalb ihrer Gemeinschaft in einer prekären Lage, denn sie streben danach, „Vater und Mutter zu hassen ..." (Lk 14,26), um Christus den Vorzug zu geben, „die Toten ihre Toten begraben zu lassen" und „die Hand an den Pflug zu legen, ohne zurückzuschauen" (vgl. Lk 9,57-62).

Dasselbe gilt für das *Gelübde der Keuschheit.* Die Lebenspraxis der Keuschheit um des Reiches Gottes willen stößt auf besondere Schwierigkeiten aufgrund der Mentalität und der Sitten der Gesellschaft. Die sittliche Zügellosigkeit und die allzu frühen Beziehungen von Jugendlichen behindern die Kandidaten noch zusätzlich in ihrem Bemühen um ein angemessenes Verständnis der Keuschheit im Sinne des Evangeliums und des Lebens in dauerhafter Enthaltsamkeit. Umso mehr verstärken die diesbezügliche Schwäche und das Scheitern, das man im Klerus und bei den Ordensgemeinschaften erleben kann, das Gefühl, das in der Bevölkerung und auch bei den Christen bereits zum geflügelten Wort geworden ist: dass die Afrikaner nicht fähig seien, ein immerwährendes Zölibat zu leben. Daraus erwächst in so manchen Fällen die Schwierigkeit, die Verpflichtung eines Lebens in Enthaltsamkeit um des Gottesreiches willen in Einklang zu bringen mit dem Verzicht auf eine gefühlsmäßige Bindung, eine Erfahrung der körperlichen Liebe, ein sexuelles Abenteuer oder auch auf eine echte Beziehung. Das zölibatäre Leben stößt in Afrika auf eine zusätzliche Schwierigkeit, nämlich auf die systematische Denunzierung der Ordensleute von Seiten einiger gesellschaftlicher Schichten. Einige Kirchen und Sekten protestantischen Ursprungs haben eine regelrechte Kampagne zur Verunglimpfung der Keuschheit um des Evangeliums willen gestartet. Sie argumentieren dabei mit Bezug auf die Bibel und finden Gefallen daran, den Zölibat der Priester und Ordensleute als mit biblischen Geboten unvereinbar darzustellen. In diesem Unterfangen werden sie von den Medien unterstützt, die begierig darauf sind, die Skandale breitzutreten und sich über die „Scheinheiligkeit der Männer und Frauen Gottes" lustig zu machen.

Schließlich stößt auch die Verfügbarkeit, wie sie im *Gehorsamsgelübde* zum Ausdruck kommt, auf Schwierigkeiten, die für den afrikanischen Kontext spezifisch sind. Die Auffassung von Autorität in den Familien und Dorfgemeinschaften und die Ausübung von Macht in den afrikanischen Gesellschaften tragen nicht gerade dazu bei, das Verständnis für den Gehorsam in Sinne des Evangeliums und das entsprechende Ordensgelübde zu fördern. Faktisch ist eine Tendenz festzustellen, die Mechanismen und traditionellen oder politischen Vorstellungen von Autorität und Machtausübung auf den Gehorsam der Ordensleute zu übertragen. Das *Recht des Älteren* versucht sich dort durchzusetzen und Privilegien zu etablieren, wo gerade der Kleinste zum Größten erklärt wird (Lk 22,26). Ebenso erweist es sich manchmal als schwierig zu akzeptieren, dass es im religiösen Bereich keine andere Hierarchie gibt als die der Gnadengaben (1 Kor 12), dass es dort weder „Meister" noch „Herren" gibt, wo alle Geschwister sind (Mt 23,8), und dass man dort weder Zwangsgewalt noch Herrschaft duldet. Innerhalb des Or-

denslebens sind Selbstverwirklichung und Ehrgeiz fehl am Platz, und die persönlichen Pläne treten in den Hintergrund. Das verstehen die Familie und die Freunde, ja manchmal selbst die Landsleute nicht immer; sie spiegeln in ihrer Haltung das Vorgehen der Mutter der Zebedäus-Söhne wider, wenn es um ihren Sohn oder ihre Tochter geht. Verantwortlichkeiten und Ämter werden deshalb als Posten betrachtet, die es mit Hilfe von Intrigen, unter Eifersüchteleien und Feindschaften zu erobern gilt, was den Ehrgeiz und die Konkurrenz anstachelt ...

Eine Geschichte der aufgezwungenen Knechtschaft und der geduldig ertragenen Herrschaft produziert im Übrigen entweder die Apathie und Passivität des ewig Unterworfenen oder den unstillbaren Drang nach Emanzipation und Selbstbestimmung, was sich in einer instinktiven Ablehnung des Jochs, und zwar eines jeden Jochs, so „sanft und leicht" es auch sein mag (Mt 11,30), ausdrückt. Der Hauch von Demokratie und Freiheit, der über den Großteil unserer Länder weht, hat einen Einbruch im Ordensleben bewirkt, wo das Korsett des Gehorsams als zu starr erscheint, um schöpferische, erneuernde, selbständige Initiativen zuzulassen und das jeweilige Geschick selbst in die Hand zu nehmen. Es ist keineswegs leicht, die Jugend des neuen Afrika davon zu überzeugen, dass die Begriffe Abhängigkeit und Unterordnung, die im religiösen Sprachgebrauch das Verhältnis zur Obrigkeit beschreiben, keineswegs mit jener Knechtschaft und Unterwerfung gleichzusetzen sind, der sie so sehr misstrauen.

Herausforderungen durch die aktuelle Situation

Wie die Kirche insgesamt steht auch das Ordensleben in Afrika heute vor vielfältigen Herausforderungen. Die Ordensleute Afrikas gehören einer jungen und armen Kirche inmitten einer Bevölkerung an, welche stark unter Epidemien, sozialen und ethnischen Konflikten und schamloser Ausbeutung durch nationale Potentaten und internationale Raubritter leidet. Schmerzhaft erfahren sie in ihrem eigenen Leben und dem ihrer jeweiligen Gemeinschaften die Konsequenzen gelebter Solidarität und der Schicksalsgemeinschaft mit ihren Völkern.

Zunächst erschweren der Mangel an lokalen Ressourcen und die unsicheren Lebensbedingungen die Verwirklichung und Weiterführung von Selbsthilfeprojekten für die Bevölkerung, die die Ordensleute entwickeln. Genau diese unsichere Situation in Bezug auf die Ressourcen ist es auch, welche oftmals Ausbildungsprojekte für die Jugend belastet und den Großteil der Ordensgemeinschaften zu chronischen Bittstellern macht. Auf diese Weise wird die Abhängigkeit von außen weiter festgeschrieben.

Darüber hinaus übt der aktuelle Kontext Afrikas einen schmerzhaft spürbaren Einfluss auf das Ordensleben mit seinen Herausforderungen aus. Die Söhne und Töchter des Kontinents, die großherzig dem Ruf gefolgt sind, alles zu verlassen, um Christus nachzufolgen und ihrem Volk zu dienen, stehen vor der unausweichlichen Herausforderung, sich von ihrem eigenen Selbst, ihrem engsten Familien-

kreis und ihrer vertrauten Umgebung zu lösen. Das ist wahrhaftig eine Geburt unter Schmerzen.

Die Entscheidung zum Ordensleben reift meistens unter dem Einfluss einer zwiespältigen Theologie und Spiritualität, entstanden im Kontext der westlichen Welt und formuliert in einer Terminologie, die der besonderen Geschichte und den Traditionen Afrikas fremd ist. Die Bestimmungen und Verfügungen in den Regeln und Satzungen der in Afrika vertretenen Ordensgemeinschaften haben im allgemeinen mit der Realität und den Traditionen Afrikas überhaupt nichts zu tun und erheben dennoch den Anspruch, universell und allgemein gültig zu sein. Hier soll keine Ausnahme für Afrika oder eine Weiterentwicklung des Ordenslebens selbst gefordert werden, aber man muss doch anerkennen, dass das Verstehen, die Aneignung und die Praxis dieser historischen Realität den afrikanischen KandidatInnen für das Ordensleben viele Opfer abverlangt: Von Anfang an sollen sie große Teile ihres Wesens aufgeben und unausgesprochene Sehnsüchte unterdrücken. Das Bemühen, das Ordensideal zu leben, besteht also darin, sich mit der Regel zu arrangieren, oder in der groben Flickarbeit, ein neues Stück Seide auf alten Baumwollstoff aufzunähen. Die nun schon seit fast einem halben Jahrhundert betriebene Forschungsarbeit über die Inkulturation des Ordenslebens scheint vor allem deren Grenzen aufgezeigt zu haben: Einerseits lassen die herrschende Globalisierung und weltweite Standardisierung der Kirche nur wenig Spielraum für das „Abenteuer des Partikularismus" auf Gebieten, die weltweit gesetzlich geregelt sind, und andererseits scheinen Erstarrung und Mutlosigkeit von denen Besitz ergriffen zu haben, die in Afrika gegen den Strom geschwommen sind und sich gegen ein einzig gültiges Modell des Ordenslebens gewehrt haben, das den „Kirchen der elften Stunde" übergestülpt wurde.

Die Gnadengabe des Geistes wird nicht alt, und die Herausforderung, die afrikanischen Wege der *Sequela Christi* in der Kraft des Geistes und unter dem Einfluss der Schwerkraft des sozio-historischen Kontextes zu erkunden, erscheint wie die Herausforderung zu Wahrhaftigkeit, Mut und Kühnheit (der *„parrhesia"* des Geistes) - Wahrhaftigkeit, Mut, und Kühnheit, um die gebrauchsfertigen Traditionen und Spiritualitäten „von der Stange" zurückzuweisen, die die Besonderheiten des Kontextes und der Person ignorieren und nicht respektieren.

Die Theologie und Praxis des Ordenslebens, das Verständnis der Gelübde und des Gemeinschaftslebens etc. können also nicht in heilige Formeln verpackt oder als normative Regeln formuliert werden, die *urbi et orbi* anzuwenden wären. Die afrikanischen Ordensleute müssen sich der großen und faszinierenden Herausforderung bewusst werden, die darin liegt, sich das Ordensleben neu anzueignen und es neu zu definieren. Sonst wird dieses in seiner Ursprünglichkeit entstellt und in seiner Besonderheit banalisiert - und dies trotz all der Leistungen, die wir weiter oben erwähnt haben. Und der Energiestrom, der entfesselt wird, um die Treue zum Gründungscharisma über den großen Umweg des unverstandenen Verzichts und der uneingestandenen Verdrängungen zu leben, droht zu versiegen und auszutrocknen. Die große Zahl von diözesanen Gründungen von fast ausschließlich weiblichen Ordensgemeinschaften - was dem Wunsch der Bischöfe

entgegenkommt - vermittelt vom Ordensleben in Afrika das Bild einer kirchlichen Substruktur, die zusätzlich mit pastoralen Aufgaben und besonderen Missionen betraut ist.

Das Ordensleben neu definieren und ihm eine neue Gestalt geben

Ohne Zweifel hat das Ordensleben innerhalb der afrikanischen Kirche und Gesellschaft seinen Platz behauptet und seine Relevanz bewiesen. Der Großteil der afrikanischen Ortskirchen wurde von Ordensleuten und Missionsgesellschaften gegründet. Das Charisma, das alle Ordensgemeinschaften, die in Afrika Fuß gefasst haben oder gegründet wurden, gemeinsam haben, ist die Fortsetzung der prophetischen Sendung des vom Geist getriebenen Christus, um die Compassion und das Heil Gottes mitten unter den kleinen Leuten und Armen konkrete Gestalt annehmen zu lassen. Die Fackel des Ordenslebens wurde an die Afrikaner weitergereicht, und heute, anderthalb Jahrhunderte später, sind die Ordensgemeinschaften Afrikas, die ein atemberaubendes zahlenmäßiges Wachstum erleben, dazu aufgefordert, im selben prophetischen Geist das *Aggiornamento* dieser christlichen Lebensform zu wagen und ihre Vitalität und Glaubwürdigkeit wiederherzustellen.

Die aktuelle Situation Afrikas stellt die Ordensleute vor zahlreiche Herausforderungen, die zwei verschiedenen Ebenen zugeordnet werden können:

Ad extra, auf der Ebene der *afrikanischen Gesellschaft,* werden die Ordensleute von der Bevölkerung heftig angegangen, die überall mit der verheerenden, entmenschlichenden Armut und mit entwürdigenden Konflikten konfrontiert ist. Sind die Ordensleute dazu bereit, in ihrem Einsatz an der Seite der Benachteiligten noch mehr Risiken auf sich zu nehmen, um diesen Benachteiligten zu helfen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und für eine neue, gerechtere und verantwortlichere afrikanische Gesellschaft zu arbeiten? Werden sie die auch in den Ordensgemeinschaften lauernde Gefahr der Stammeskonflikte aufdecken und durch mehr Solidarität und eine besser auf die Realitäten des Landes abgestimmte Vorgehensweise ein neues, offenes Zusammenwirken etablieren? Wie kann es vermieden werden, dass ein überzogener Individualismus die Präsenz und Arbeit der Orden beherrscht und sich jede einzelne Gemeinschaft auf ihr eigenes jeweiliges Charisma, ihre eigenen Werke, Strukturen, Projekte, Druckmittel und Handlungsmöglichkeiten beruft und zurückzieht? Eine solche Kirchturmsmentalität kann das Zeugnis und die Kraft der Sendung der Ordensleute zu den Leidenden nur schwächen. Die Pfründe, Monopole und Einflussgebiete der Ordensgemeinschaften wären so der Konkurrenz, dem Wettbewerb oder ruinöser und kontraproduktiver Rivalität ausgeliefert. Es ist an der Zeit, dass die zahlreichen Ordensgemeinschaften in Afrika ihre ererbte Abkapselung durchbrechen, um der afrikanischen Gesellschaft das Bild von Einheit und Geschwisterlichkeit in Vielfalt zu bieten, indem sie ihre Initiativen und Einrichtungen besser

aufeinander abstimmen und koordinieren. Die legitime Vielfalt der Charismen führt keineswegs zur Verzettelung in den Werken und zur ungesunden Vermehrung konkurrierender apostolischer oder sozialer Kleinstprojekte; sie ruft vielmehr zum Zeugnis der Einheit und Geschwisterlichkeit durch Zusammenarbeit auf.

Ad intra, auf der Ebene des Ordenslebens selbst, stellen sich den heute ca. 67.000 in Afrika lebenden Ordensleuten[3] dringende Fragen: Sind sie bereit, auf die Herausforderungen, vor denen sie stehen, neue Antworten zu finden?[4] Sind sie bereit, sich das Salz und den Sauerteig des Gründungscharismas zu eigen zu machen, um das Ordensleben neu zu definieren und umzugestalten, indem sie es vom Ballast der versteinerten Traditionen und von allem, was für das heutige Afrika bedeutungslos ist, befreien und es mit dem prophetischen Geist seines Ursprungs und der Kühnheit des Evangeliums erfüllen? Werden sie den Mut haben, mit den alten Formen der Ausbildung unter einer Käseglocke, die keine Verbindung zu den realen Lebensmilieus hat, zu brechen, um - in Übereinstimmung mit dem Geist und der Weisheit der Kirche - neue Wege zu finden, die Fackel weiterzureichen und das Charisma neu Gestalt werden zu lassen?

Zum Schluss

Das Ordensleben behält im heutigen Afrika in Kirche und Gesellschaft weiterhin seine Relevanz und Unverwechselbarkeit. Es muss deshalb sein schöpferisches und erneuerndes Charisma zur Entfaltung bringen, um auf die Bedürfnisse der im Wandel begriffenen Gesellschaft und auf die Herausforderungen der Globalisierung Antworten zu finden. Das hat aber zur unabdingbaren Voraussetzung, dass man alte sichernde Strukturen, vorgegebene Standards der Tradition verlässt, um das zu empfangen und weiterzugeben, was der Geist den afrikanischen Völkern auf ihrer Suche nach Würde, Glück und Heil zugedacht hat. Das römische Dokument *Neubeginn in Christus* empfiehlt allen Ordensgemeinschaften genau diese Haltung der schöpferischen Treue: „Letztlich können diese Herausforderungen einen starken Appell darstellen, die eigene Lebenskraft des geweihten Lebens zu vertiefen, dessen Zeugnis heute mehr denn je notwendig ist. Es ist angebracht, daran zu erinnern, wie die heiligen Gründer und Gründerinnen es verstanden haben, mit einer ursprünglichen *charismatischen Kreativität* auf die Herausforderungen und auf die Schwierigkeiten der eigenen Zeit zu antworten."[5] Die Ordensleute Afrikas sind also dazu aufgefordert, die besten Voraussetzungen zu schaffen, um auf die Zeichen der Zeit zu reagieren: Sie sollen keineswegs vorgegebene Modelle verewigen, sondern auf das hören, was der Geist den Gemeinschaften durch die gegenwärtigen Ereignisse mitteilt. Sie sind dazu aufgerufen, das Erbe des Ordenslebens anzunehmen - nicht, um es ängstlich zu bewahren und bestimmte Modelle fortzuschreiben, sondern um es zu befruchten und ihm durch den neuen Lebensatem des Geistes wieder Kraft zu verleihen. Dies

entspricht dem Auftrag der heiligen Gründer: „Ihr seid Erben, so seid also Gründer."

[1] Im Jahr 2005 gab es schätzungsweise 12 Millionen Aids-Waisen in Afrika. Allein in Nigeria sind es 1,8 Millionen, in der Elfenbeinküste 300.000.

[2] *Vita consecrata,* Nr. 83. Offizieller deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Vita consecrata. Nachkonziliares Schreiben Johannes Pauls II., 25. März 1996 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 125), Bonn 1996.

[3] Die jüngsten statistischen Daten, die von der *Agence Fides* im Oktober 2005 erhoben wurden, weisen folgende Zahlen aus: 19.559 Diözesanpriester; 10.860 Ordenspriester; 7370 Laienbrüder; 56.409 Ordensfrauen; 39 männliche und 474 weibliche Mitglieder von Säkularinstituten.

[4] Was Paul Ricœur über die Zivilisation insgesamt gesagt hat, kann man auch auf das Ordensleben anwenden: Eine Zivilisation ist immer das Ensemble von Herausforderungen, die man identifiziert hat. Wenn eine Zivilisation lediglich die alten Antworten wiederholt, um den neuen Hindernissen zu begegnen, so stirbt sie ab. Vgl. Paul Ricœur, *Geschichte und Wahrheit,* München 1974, 289.

[5] Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens, *Neubeginn in Christus. Ein neuer Aufbruch des geweihten Lebens im Dritten Jahrtausend. Instruktion,* 19. Mai 2002, Nr.13. Offizieller deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Neubeginn in Christus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 155), Bonn 2002.

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

Die Kirchen in Afrika und die Anpassung kirchlicher Strukturen

Silvia Recchi

Das vom II. Vaticanum gezeichnete Bild der Kirche als des in der Geschichte pilgernden und inmitten der Zeit sich aufbauenden Gottesvolkes bezeugt eine theologische Vision, die mittels der kulturellen Wahrnehmung der zeitgenössischen Welt und ihrer Probleme gereift ist. Diese Vision hat dazu beigetragen, dem Konzil eine pastorale Wirkung von großer Reichweite zu verschaffen.
In der Ekklesiologie des II. Vaticanums wird die Gesamtkirche von ihren örtlichen Realisierungen her verstanden, und konkrete Gestalt nimmt sie an in der *communio,* der Gemeinschaft zwischen allen Kirchen. Die Kirche Jesu Christi ist „die allumfassende Gemeinschaft der Jünger des Herrn, die gegenwärtig und

wirksam wird in der Besonderheit und der vielfältigen Verschiedenheit der Menschen, der Gruppen, der Zeiten und der Orte"[1].

Die bedeutsamste ekklesiologische Formulierung in *Lumen Gentium*, nach der die eine und einzige katholische Kirche in den Teilkirchen und von den Teilkirchen her (*„in quibus et ex quibus"*) besteht, zeigt, dass die Gesamtkirche, die sich in den Teilkirchen verwirklicht, als eine in sich vielgestaltige Wirklichkeit besteht, die *materialiter* durch alle diese Teilkirchen konstituiert wird. Diese sind keine partielle Verwirklichung der Gesamtkirche oder etwas der Gesamtkirche Untergeordnetes. Die Gesamtkirche ist keine Konföderation von Kirchen; sie ist ein *corpus ecclesiarum*, eine *communio ecclesiarum*, die in der vielfältigen kulturellen Verschiedenheit der Völker gelebt wird, die ihre christliche Identität in dem jeder Kultur eigentümlichen Geist erleben.

Die Gesamtkirche soll sich inkarnieren in den aus menschlichen Gemeinschaften gebildeten Teilkirchen mit ihrer kulturellen Identität, an denen sie der Gesamtkirche Anteil geben. Die Begegnung der evangelischen Botschaft mit diesen kulturellen Identitäten ist immer eine Herausforderung für die Kirche, für ihre Katholizität, welche die Integration legitimer Besonderheiten fordert. Dies ist die unter dem Namen „Inkulturation" bekannte Problematik, die darauf zielt, die evangelische Botschaft in der Hochachtung vor echten Werten in einem bestimmten soziokulturellen Milieu heimisch zu machen. Den Teilkirchen kommt die Aufgabe zu, zu erkennen, was innerhalb der menschlichen Kulturen in Übereinstimmung mit dem Evangelium gefördert, gereinigt und integriert werden muss. Sie übernehmen in katholischer Einheit die Überlieferungen der Völker, damit das christliche Leben dem Geist und der Eigenart jeder Kultur angepasst wird. So werden die neuen Kirchen ihren Platz in der kirchlichen Gemeinschaft haben (vgl. *Ad gentes*, Nr. 22).[2]

Die Förderung der Einheit steht nicht im Widerspruch zur vielfältigen Verschiedenheit, so wie auch die Anerkennung der Unterschiede nicht im Widerspruch zur Einheit steht, sondern sie bereichert.[3] Die Teilkirche bereichert die Gesamtkirche, indem sie die menschlichen Werte der Gruppe, in der sie eingepflanzt ist, in die Inkulturation der evangelischen Botschaft aufnimmt. Die vielfältige Verschiedenheit der Werte ist kein Faktor der Absonderung und Spaltung, vorausgesetzt dass sie in die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und Sendung aufgenommen wird.

Diese Sendung der Kirche, überall die evangelische Botschaft zu inkarnieren, bedeutet nicht die Adaption eines vorher festgelegten und als universal vorgestellten Modells christlichen Lebens; sie fordert im Gegenteil, einen komplizierten und tief greifenden Mechanismus anzukurbeln, in dem der Beistand des Heiligen Geistes eine entscheidende Rolle spielt und der die Evangelisierung der Kulturen und die Inkulturation des Christentums anzielt.

Angepasste Strukturen für die Kirchen Afrikas[4]

Die Exhortatio *Ecclesia in Africa* hat ganz richtig betont, dass die Inkulturation alle Aspekte des Glaubenslebens betrifft. „Die Synode hat den Bischöfen und den Bischofskonferenzen empfohlen, sich der Tatsache bewusst zu sein, dass die Inkulturation alle Bereiche des Lebens der Kirche und der Evangelisierung umfassen muss: Theologie, Liturgie, Leben und Strukturen der Kirche. All dies unterstreicht die Notwendigkeit einer Forschung im Bereich der afrikanischen Kulturen in all ihren vielfältigen Facetten" (*Ecclesia in Africa*, Nr. 62).

Die Bischöfe Afrikas sind mehr und mehr überzeugt, dass die Afrikanisierung des Christentums auf dem Weg über eine Afrikanisierung der Leitungsstrukturen und der Art und Weise, wie Autorität zum Ausdruck kommt, also über eine Afrikanisierung der kirchlichen Disziplin, der Verwaltungssysteme und der kirchlichen Vermögensverwaltung geschehen muss.[5] Mehrere von ihnen sprechen sich dafür aus, dass - konkret gesprochen - ein afrikanisches Kirchenrecht erarbeitet werden soll, das den kulturellen Eigenheiten des Kontinents Rechnung trägt[6], und dass auf diese Weise die Strukturen der Kirche an die Verhältnisse angepasst werden sollen.

Wir können uns zunächst die Frage stellen, inwieweit das derzeit geltende Kirchenrecht geeignet ist, diesen Prozess der Anpassung der Strukturen in einem Milieu wie dem der Kirchen Afrikas zu fördern.

Die kanonistische Wissenschaft hat eine universale Dimension, welche die Gesamtheit der Beziehungen, die das Leben des Gottesvolkes regeln, im Auge hat und die nicht Halt macht an den Grenzen zwischen Nationen, Rassen und Sprachen. Aus Gründen, die in seinem Wesen liegen, verfügt das Kirchenrecht nicht über die Freiheit der Entwicklung, die z.B. das Zivilrecht der verschiedenen Gesellschaften kennzeichnet. Ebenfalls aufgrund seines Wesens besitzt es jedoch die Fähigkeit, sich besonderen Situationen dadurch anzupassen, dass es seine strenge Geltung abschwächt[7], denn seine pastorale Zielsetzung ist das Heil der Menschen im Sinne der Regel *„salus animarum suprema lex in Ecclesia"*.

Man darf auch nicht vergessen, dass die Promulgation des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, des Codex für die katholischen Ostkirchen, eine Antwort ist auf die kulturellen Ansprüche von Völkern, die sich von denen, welche die lateinische Kirche bilden, unterscheiden. Dieser Codex respektiert innerhalb der *communio* die Verschiedenheit und die legitimen Besonderheiten dieser Teilkirchen.

Der *Codex Iuris Canonici* von 1917 war gewiss der Ausdruck eines Denkens, das eher auf die Verteidigung des gemeinsamen Wohls des Gottesvolkes ausgerichtet und daher weit entfernt davon war, auf die besonderen Erfordernisse der kirchlichen Teilgemeinschaften Rücksicht zu nehmen. Er bot allen Ländern, Völkern und Kulturen ein juridisches Einheitsgewand an, da sein Hauptanliegen die Einheit war, die als Einheitlichkeit der Sprachen, der Strukturen, der Verhaltensstile und der Disziplin gesehen wurde.

Das II. Vaticanum hat den Teilkirchen im Aufbau der Kirche wieder ihren

rechtmäßigen Platz angewiesen und dem Diözesanbischof eine ordentliche, eigenständige und unmittelbare Vollmacht zuerkannt. Das Auftauchen außereuropäischer Kulturen und ihre Aufwertung haben beigetragen zu einer theologischen Vertiefung des missionarischen Handelns der Kirche, welche die ekklesiologische Sicht des Konzils gekennzeichnet hat. Dieses hat nicht nur einer erneuerten Sicht Ausdruck verliehen, sondern auch die Fundamente für ihre institutionelle Ausrichtung gelegt, damit die Teilkirchen ihrer Identität konkret Ausdruck verleihen können. So hat es „institutionell" die Türen geöffnet für die Möglichkeit einer kreativen und angemessenen Anpassung der kirchlichen Strukturen, und der *Codex Iuris Canonici* von 1983 bringt diese Öffnung gut zum Ausdruck.[8]

Das Kirchenrecht angesichts der Erfordernisse der Teilkirchen

Das universale Kirchenrecht wird normalerweise als die Gesamtheit der allgemein geltenden und legislativen Dekrete definiert, die für die gesamte lateinisch-katholische Kirche, für jedes Territorium, in dem sie in den verschiedenen Teilkirchen angesiedelt ist, erlassen worden sind.[9] Die allgemein geltenden Gesetze sind nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden. Sie zielen darauf hin, die Einheit des um das Wort Gottes, die Sakramente und die Gaben des Heiligen Geistes gescharten Gottesvolkes zu schützen, das Gemeinwohl zu schützen und das Erbe der für alle Gläubigen geltenden Disziplin zu bewahren.

Die allgemein geltenden Gesetze machen vor keiner geographischen Grenze Halt und sind wenig empfänglich für die Anpassung an die besonderen Erfordernisse der Teilgemeinschaften, ohne andererseits Anpassungen an bestimmte menschliche und bestimmte kulturelle Situationen auszuschließen, wie es das „Missionsrecht"[10] bezeugt. Auch die vom II. Vaticanum gewollte und im derzeit geltenden *Codex Iuris Canonici* ausgebaute allgemeine Einführung der Tätigkeit von Synoden verfolgt die Tendenz, eine bessere Berücksichtigung der unterschiedlichen kulturellen Situationen, die das Leben des Gottesvolkes kennzeichnen, zu ermöglichen. Man kann in dieser Hinsicht ebenso die wichtige Bedeutung der vom Gesetzgeber für die Gesamtkirche vorgesehenen Strukturen der Mitverantwortung und Beteiligung erwähnen, welche die Gesetzgebungskompetenz und die Vollmachten der kirchlichen Autorität rechtsverbindlich an einen Prozess der Beratung binden, wodurch es möglich wird, den *sensus fidei*, die unterschiedlichen Charismen und die kultu-

Die Autorin

Silvia Recchi, geb. 1952 in Italien. Mitglied der Kongregation „Redemptor Hominis". Doktorat in Politischen Wissenschaften und in Kirchenrecht. Derzeit Leiterin der Kanonistischen Abteilung des Intitut catholique de l'Afrique centrale in Jaunde. Veröffentlichungen: Mehrere Studien zur Inkulturation des Kirchenrechts. Anschrift: Institut catholique de Cameroun, Département de droit canonique, B.P. 11628 Yaundé, Kamerun. E-Mail: ucac.icy-nk@camnet.com.

relle Identität der ihr anvertrauten Gruppe von Menschen in die Dynamik der Urteilsbildung des Gesetzgebers mit einfließen zu lassen.

Der Bereich der Liturgie ist ein weiteres Beispiel dafür, wie der derzeit geltende Codex die auf Zentralisierung setzende Tendenz des vorausgegangenen Codex umgedreht hat.[11] Der Gesetzgeber für die Gesamtkirche lässt hier erkennen, dass er Raum lässt für die vielfältige Verschiedenheit in der Einheit, dass er das Gesetz der Einförmigkeit zugunsten der Dezentralisierung aufgibt und der feiernden Gemeinschaft seine Aufmerksamkeit zuwendet. Der Codex sieht eine Anpassung der Liturgie an den Geist der Völker vor, um so einen Zugang zum Mysterium des Glaubens, der dessen Sinn besser erschließt, und eine größere Beteiligung der Gläubigen zu fördern. Und in dem Maße, wie das gefeierte Geheimnis sein grundlegendes Wesen bewahrt, wird dabei auch die Einheit nicht gefährdet.

Die bedeutsamste Gegebenheit aber, welche die Beziehung zwischen dem derzeit geltenden Codex und den Erfordernissen der Inkulturation bestimmt, sind die Möglichkeiten, welche der Gesetzgeber für die Gesamtkirche im Blick auf die Schaffung von Partikularrecht lässt, das einen konkreten Spielraum für die notwendigen Anpassungen an das Leben der Teilkirchen bietet.

Das Partikularrecht als Werkzeug der Anpassung

Der derzeit geltende Codex lässt einen wichtigen Spielraum für die Schaffung von Partikularrecht. Das war möglich, weil es nicht bloß - wie im alten Codex - die Sorge um die Einhaltung der allgemein geltenden Normen gab. Die Verlagerung der Zuständigkeit an die Partikulargesetzgebung ist ein Wesensmerkmal des Geistes, der den neuen Gesetzgeber leitet und der es ermöglicht hat, eine - im Vergleich mit der früheren Gesetzgebung - quantitative Verminderung der Regeln des Gemeinrechtes zu bewirken.[12]

Die für die Bildung von Partikularrecht zuständigen Gesetzgeber sind diejenigen, die Gesetze für einen Teil der Kirche, für ein bestimmtes Territorium oder für eine Gemeinschaft erlassen können. Wir beziehen uns hier vor allem auf den Diözesanbischof, dem eine Teilkirche anvertraut ist, und auf die Bischofskonferenzen.[13]

Adressatin eines Partikulargesetzes ist jede „passiv gesetzesfähige Gemeinschaft" (*„communitas legis recipiendi capax"*), wie dies die Teilkirchen sind.[14] In der Kirche steht das Partikularrecht nicht im Widerspruch zum allgemein geltenden Recht, und es stellt auch kein Mittel dar, um sich den Forderungen der kirchlichen Gemeinschaft zu entziehen. Es ist im Gegenteil ein Instrument zur Verwirklichung einer gesunden Autonomie und einer Dezentralisierung, das es ermöglicht, die Werte der Teilgemeinschaften in der Treue zum Evangelium zu fördern. So wird es zu einem wirksamen Mittel, um den Erfordernissen der besonderen Kulturen gerecht zu werden und um das Glaubensleben der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften zu schützen und zum Ausdruck zu bringen.

Die Partikulargesetzgebung der Diözesen und die Anpassung der Strukturen

Das Aufkommen einer Ekklesiologie der Teilkirchen[15], für welche das II. Vaticanum die theologischen Grundlagen geschaffen hat, hat sich im *Codex Iuris Canonici* niedergeschlagen. Tatsächlich findet die Erneuerung der kanonischen Gesetzgebung, die der Teilkirche ihren Wert zurückgegeben hat, ihre Grundlage in der Anerkennung der Tatsache, dass die Diözesanbischöfe als solche und nicht als Repräsentanten des Papstes, sondern Jesu Christi, Inhaber einer ordentlichen, eigenen und unmittelbaren Vollmacht sind, die der Ausübung ihres Hirtenamtes entspricht. Mit anderen Worten: Die gesetzgeberische, exekutive und richterliche Funktion kommt ihnen *ex iure divino* zu, selbst wenn sie in der Ausübung der gesetzgeberischen Funktion verpflichtet sind, sich konform zu den Gesetzen der Kirche zu verhalten.[16]

Das II. Vaticanum hat also die auf das Konzil von Trient bezogene Situation, nach welcher der Bischof *„tamquam Sedis Apostolicae delegatus"* betrachtet wurde, umgedreht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das alte System des Zugeständnisses von Vollmachten an die Bischöfe abgeschafft und stattdessen ein System von Rechtsvorbehalten zugunsten der höchsten Autorität eingeführt. Damit hat es Rechtsvermutungen zugunsten der Zuständigkeit der bischöflichen Vollmacht geschaffen. Zahlreiche Canones im Codex stellen dem Diözesanbischof den Erlass von Diszplinarentscheidungen anheim, was die Schaffung eines diözesanen Partikularrechts erlaubt. Es handelt sich hier um eine gegenüber dem früheren Codex viel deutlichere Anerkennung der Rolle des Bischofs beim Erlass von Richtlinien für den ihm anvertrauten Teil des Gottesvolkes. Der Codex bietet damit eine konkrete Chance zur Schaffung einer Gesetzgebung von besonderer Identität, die den soziokulturellen Gegebenheiten der kirchlichen Gemeinschaft, für deren Leben sie einen disziplinären Rahmen schaffen soll, größere Aufmerksamkeit schenkt.[17]

Hilfe bei dieser Arbeit leisten dem Bischof die diözesanen Ratskörperschaften (z.B. Bischofs-, Priester- und Pastoralrat), das Kollegium von Beratern und besonders auch die Diözesansynode, wo das Gottesvolk nicht bloß Adressat, sondern auch aktives Subjekt von Beschlüssen zur Pastoralpraxis ist. Auf diese Weise ist es möglich, zu geeigneten Anpassungen der Regeln und Strukturen zu gelangen, die den vielfältig verschiedenen örtlichen Situationen entsprechen, so dass jede Teilkirche ihr besonderes Gesicht herausbilden kann.

Die Hilfe, welche dem Bischof von verschiedenen Diözesanorganen geleistet wird, formt diese nicht um zu Organen der Gesetzgebung, da der Bischof der einzige Gesetzgeber bleibt. Dieser aber wird ohne die Zustimmung und die Beteiligung dieser Organe der Mitverantwortung keine wirklich auf seine Kirche zugeschnittenen Lösungen finden können. Diese diözesanen Organe sind Mittel zur Förderung des Austauschs von Gesichtspunkten, zur Sammlung von Informationen, zur Urteilsbildung, wo es um die Frage geht, welcher Stil der Leitung der für ein soziokulturelles Milieu und in bestimmten Umständen der beste ist. Mittels eines

Prozesses der Beratung und der Rezeption haben die verschiedenen Kategorien von Gläubigen die Möglichkeit, auf die Ausübung der kirchlichen Autorität bei allem Respekt vor deren besonderer Vollmacht Einfluss auszuüben.
Der Codex lässt der Zuständigkeit des Diözesanbischofs einen Spielraum für gesetzgeberische Maßnahmen in Fragen von örtlichem Belang.[18] Die Bischöfe Afrikas haben bis jetzt diesen Spielraum nur wenig genutzt. Vielleicht sind sie sich noch nicht völlig bewusst, welche Möglichkeiten sie haben und wie wichtig es ist, dafür zu sorgen, dass die ihnen anvertraute kirchliche Gemeinschaft inmitten der Gesamtkirche in einem Glauben lebt, der sich Ausdruck verschafft im ganzen Reichtum dessen, was zu ihrer Kultur gehört.

Die komplementäre gesetzgeberische Aktivität der Bischofskonferenzen

Bedeutsame Zuständigkeitsbereiche sind derzeit den Bischofskonferenzen anvertraut. Der Gesetzgeber für die Gesamtkirche hat ihnen eine bemerkenswerte Rolle zur Vervollständigung der im *Codex Iuris Canonici* enthaltenen Gesetzgebung zugeteilt, damit diese an die besonderen Erfordernisse der unterschiedlichen Gruppen von Menschen angepasst werden kann. Die eigentümliche Zielsetzung für die Aktivität der Bischofskonferenzen ist tatsächlich die Förderung dessen, was die Kirche den Menschen zu ihrem eigenen Wohl anbietet, „besonders durch Formen und Methoden des Apostolats, die den zeitlichen und örtlichen Umständen in geeigneter Weise angepasst sind" (can. 447).
Die in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe sind aufgerufen, in diesem Sinn zu prüfen, zu diskutieren und Anpassungen zu beschließen. Da die Bischofskonferenz normalerweise für ein Territorium mit einer gewissen ethnischen, sozialen und kulturellen Homogenität zuständig ist, ist sie aufgerufen, zum Wohl der Menschen zu handeln, die in ganz bestimmten Verhältnissen leben. Der Codex erteilt den Bischofskonferenzen die Zuständigkeit, in vielfältigen Rechtsfragen Gesetze zu erlassen mit dem Ziel, in einem bestimmten Territorium eine Disziplin oder passende Lösungen zu sichern, die den Lebensverhältnissen der Menschen im Bereich der jeweiligen Konferenz entsprechen. Sie können heute als die Organe betrachtet werden, die am meisten qualifiziert sind, das allgemein geltende Recht der Kirche an die örtlichen und zeitlichen Erfordernisse anzupassen.[19]
Die Grenzen ihrer gesetzgeberischen Vollmachten dürfen nicht dazu verleiten, die Aktivitäten der Bischofskonferenzen in den Bereichen, in denen sie diese Vollmacht nicht ausüben können, zu unterschätzen.[20] Tatsächlich stehen alternative Wege offen, z.B. die Suche nach Vereinbarungen mit jedem Bischof, der Mitglied der Konferenz ist, oder selbst der Erlass von Entscheidungen, Instruktionen und pastoralen Richtlinien durch jeden Bischof für seine eigene Teilkirche.

Grenzen, die dem Gesetzgeber im Partikularrecht gesetzt sind

Wie wir schon zu zeigen versucht haben, begünstigt der derzeit geltende Codex die notwendigen Anpassungen an das Glaubensleben des Gottesvolkes, indem er einen beträchtlichen Spielraum für das Partikularrecht lässt. Ungeachtet dieser unbezweifelbaren Tatsache muss man zugeben, dass es im Codex ein empfindliches quantitatives und qualitatives Missverhältnis zwischen den Regeln des für die Gesamtkirche geltenden Rechtes und dem möglichen Spielraum für ein Partikularrecht gibt. Es ist heute schwierig, Provinzialkonzilien einzuberufen. Die dem Diözesanbischof eingeräumten gesetzgeberischen Kompetenzen haben, selbst wenn sie wichtig sind, im Vergleich mit dem „Gewicht" der für die Weltkirche bestimmten Gesetzgebung einen nur begrenzten Wert.

Was die Bischofskonferenzen betrifft, so bleibt ihre Funktion gewiss von grundlegender Wichtigkeit für die Anpassung der gesamtkirchlichen Regel und für die Entwicklung einer an die soziokulturellen Verhältnisse angepassten juridischen Identität der jungen Kirchen Afrikas. Man darf jedoch nicht verschweigen, dass einige Autoren ihren derzeitigen Rechtsstatus als unzureichend verurteilt haben.[21] Dieser Status erlaubt ihnen nicht, sich der Autonomie zu erfreuen, die notwendig wäre, um auf angemessene Weise die „Besonderheit" des ihnen anvertrauten Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen, und zwar aufgrund der Einschränkungen, denen ihre Amtsgewalt unterworfen ist, wo es darum geht, allgemeine Dekrete zu erlassen: Es handelt sich dabei namentlich um Beschlussprozeduren, die zum Gültigwerden der Beschlüsse außer der Zustimmung einer Zweidrittelmehrheit der abstimmungsberechtigten Mitglieder die *recognitio* durch den Heiligen Stuhl fordern.

Inkulturation oder Anpassung der Strukturen?

Die durch das Partikularrecht eingeräumten Möglichkeiten erlauben eine wichtige Aktivität zur Anpassung der Disziplin oder der Strukturen in den Kirchen Afrikas. Handelt es sich dabei um eine wirkliche Inkulturation? Eine solche verlangt nämlich tatsächlich Änderungen, die nicht bloß äußerlich und punktuell sind, sondern eine Neugestaltung der Strukturen mittels eines Prozesses des Erkennens der kulturellen Werte und ihrer Einverleibung in das gemeinsame christliche Erbe.[22]

Wenn wir nun die gesetzgeberische Produktion der Bischofskonferenzen der jungen Kirchen Afrikas betrachten, so konstatieren wir noch heute, fast fünfundzwanzig Jahre nach dem Inkrafttreten des Codex, dass nur wenige Konferenzen die Arbeit der Produktion von komplementären Regeln ganz oder auch nur teilweise geleistet haben, die für eine Anpassung der gesamtkirchlichen Disziplin an die afrikanische Realität erforderlich wären.[23] Die Wichtigkeit dieser Arbeit der Anpassung wird zweifellos nur mit einiger Verspätung begriffen. Wenn es

wahr ist, dass einerseits mehrere Theologen Afrikas auf der Notwendigkeit eines eigenen und ausschließlich für Afrika geltenden Kirchenrechts nach dem Modell des Rechtes der katholischen Ostkirchen bestehen, so ist doch andererseits nicht weniger wahr, dass es wirklich eine Schwierigkeit gibt, der bescheideneren Rolle der vom Codex geforderten Schaffung eines Rechtes im Dienst der Anpassung der gesamtkirchlichen Disziplin an die Erfordernisse der verschiedenen soziokulturellen Gebiete Afrikas gerecht zu werden. Andererseits ist es nicht schwierig, die Gründe dieser Verspätung zu erraten, wenn man bedenkt, dass die Rechtsordnung sich proportional zur Erfahrung des kirchlichen Lebens einer Gemeinschaft von Gläubigen, in Bezug zu deren Reflexion über den Glauben und zu ihren Schwierigkeiten und der Notwendigkeit, diese zu überwinden, entwickelt. All dies macht es erforderlich, langsam und unter Schwierigkeiten einen Weg der Reifung und der Verinnerlichung zu durchlaufen, wobei es u.a. der Mitarbeit von Experten und juridischer Mittel bedarf, die den jungen Kirchen Afrikas fehlen.

Schlussbemerkungen

Bei einer angemessenen Anpassung der kirchlichen Strukturen in den Kirchen Afrikas geht es nicht darum, deren Sitten und Kulturen unterschiedslos heiligzusprechen. Es bedarf einer tief schürfenden Unterscheidung, welche die echten Erfordernisse der Inkulturation im kritischen Vergleich mit bloßen soziokulturellen Bestrebungen erhellt.

Die in der Kirche zwischen dem allgemein geltenden Recht und dem Partikularrecht bestehende Beziehung darf nicht so interpretiert werden, dass man einfach nur auf die Kategorien Zentralisierung oder Dezentralisierung hinweist oder nur vom Prinzip der Subsidiarität ausgeht. Das Wesen dieser Beziehung wird erhellt im Licht des Prinzips der wechselseitigen Immanenz der Gesamtkirche in der Teilkirche und der Teilkirche in der Gesamtkirche, die das Wesen der *communio* bildet, in der die wesentlichen und konstitutiven Elemente der Kirche, das heißt das Wort Gottes, die Sakramente und der Heilige Geist mit allen seinen Gnadengaben ihrer universalen und ihrer teilkirchlichen Dimension gemeinsam sind. Das Partikulare und das Universale können in der Kirche Jesu Christi nicht in einer quantitativen Nebenordnung betrachtet werden, weil alle beide sich auf das Mysterium Christi in seiner Fülle beziehen, genauso, wie in jeder Eucharistiefeier, ganz gleich, an welchem Ort sie stattfindet, sich nicht ein Teil, sondern die ganze Wirklichkeit des Mysteriums Christi offenbart. Ebenso müssen die Teilkirchen, wenn sie auch die unterschiedlichen menschlichen Elemente aufnehmen, immer auch die Fülle des Geheimnisses Christi zum Ausdruck bringen, die allen Kirchen zu eigen ist und ihre Gemeinschaft begründet.

Das bedeutet, dass der Pluralismus in der Kirche immer Grenzen hat, die gesetzt sind durch die Gemeinschaft in demselben Glauben, in ihrem sakramentalen Leben und in der hierarchischen Dimension. Die Teilkirche wird in ihrer Arbeit an der Anpassung der Disziplin und der Strukturen das Christentum niemals an eine

bestimmte Kultur binden können, indem es seine Transzendenz vergisst. Das bedeutet, dass die Kanonistik sich trotz allem legitimen Bestreben, die Disziplin der Kirche zu inkulturieren, damit sie mit der vorgefundenen sozialen und kulturellen Ordnung harmoniere, sich immer mit Grenzen konfrontiert sehen wird, die sich nicht aus der Rechtsordnung oder aus der Aufnötigung der westlichen Kultur ergeben, sondern aus der theologischen Ordnung und aus dem Glauben.[24] Trotzdem und im Bewusstsein der komplizierten Problematik muss man zugeben, dass die Sorge um die Einheit der Kirche im derzeit geltenden *Codex Iuris Canonici* noch stärker ist als die Sorge um die legitimen Unterschiede und die Erfordernisse des kulturellen Pluralismus. Dabei soll gewiss nicht die unübersehbare Entwicklung geleugnet werden, die im Rückblick auf die frühere Gesetzgebung festzustellen ist. Das Problem der Inkulturation bleibt auch für das Kirchenrecht eine Herausforderung. Diese Herausforderung nötigt dazu, sich für einen Pluralismus der Ausdrucksformen des Glaubens zu öffnen und die legitimen kulturellen Besonderheiten des Gottesvolkes gelten zu lassen. Es geht nicht darum, andere Glaubenswahrheiten zu verkünden, sondern so zu handeln, dass nicht das von der Fremdheit einer Kultur erregte Ärgernis, sondern das Ärgernis des Kreuzes für alle Kulturen Gegenstand der Konfrontation und der Beurteilung wird.[25]

[1] Vgl. den Brief *Communis notio* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Mai 1992, Nr. 7.

[2] Vgl. Hervé Legrand, *La réalisation de l'Église en un lieu,* in: B. Lauret/F.Refoulé (Hg.), Initiation à la pratique de la théologie, Bd. III, Dogmatique II, Paris 1986, 153.

[3] Vgl. Brief *Communis notio,* aaO., Nr. 15.

[4] Ich nehme hier die Grundlinien einer von mir verfassten Studie auf: *Il Codice e l'inculturazione,* im Sammelband „Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica" (Quaderni della Mendola 9), Mailand 2001, 235-256.

[5] *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain* (Textsammlung, besorgt von M. Cheza/H. Derroite/R. Luneau), Paris 1992.

[6] A. T. Sanon, damals Vorsitzender der Bischofskonferenz der Region Westliches Afrika, in: La Croix, 16. April 1994, 6.

[7] Es genügt hier, an das Prinzip der kirchenrechtlichen Billigkeit (*aequitas canonica*) oder auch an die „Dispens" zu erinnern, die es im System des Zivilrechts, das auf dem Grundsatz „das Gesetz gilt für alle gleich" basiert, nicht gibt.

[8] Vgl. Legrand, *La réalisation de l'Église,* aaO., 153.

[9] Die für die Gesamtkirche geltenden Gesetze, sowohl die allgemeinen als auch die besonderen, „verpflichten überall alle, für die sie erlassen worden sind" (can. 12).

[10] Dieses Recht betrifft auf dem Territorium der lateinischen Kirche die Völker und Gruppen, wo die Kirche noch nicht voll konstituiert ist. In diesem Fall sieht das für die Weltkirche geltende Recht Anpassungen an die verschiedenen soziokulturellen Situationen zugunsten der Evangelisierung vor, so dass diesen Völkern „in einer ihrer Eigenart und Kultur geöffneten Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden" (can. 787 § 1).

[11] Can. 838 zeigt tatsächlich Öffnungen zur Schaffung eines an den kulturellen Pluralismus

angepassten Liturgierechts, wodurch die frühere Regelung radikal abgeändert wurde (vgl. can. 1257 des *Codex Iuris Canonici* von 1917).

12 Das Partikularrecht enthält die für die Gemeinschaft der Gläubigen eines bestimmten Territoriums erlassenen Partikulargesetze. Die Gemeinschaft, die fähig ist, ein Partikulargesetz entgegenzunehmen, kann durch Gesetze, welche die anderen Gemeinschaften nicht betreffen, einer bestimmten Disziplin unterworfen werden.

13 Die Bischofskonferenzen sind Subjekte, die befugt sind, ein Partikularrecht zu schaffen, und zwar in Fällen und nach Verfahrensregeln, wie sie durch das für die Gesamtkirche bestimmte Recht vorgesehen sind, oder sie können dabei auch auf Weisung des Heiligen Stuhls tätig werden. Unter den Subjekten, die Partikularrecht schaffen können, kann man selbstverständlich auch noch die Partikularkonzilien erwähnen, mögen dies nun Plenarkonzilien (der Teilkirchen, die ein und derselben Bischofskonferenz angehören, vgl. can 429 § 1) oder Provinzialkonzilien (der zu einer Kirchenprovinz gehörenden Teilkirchen, vgl. can. 440 § 1) sein. Die Konzilien haben in der Vergangenheit ein großes Gewicht gehabt. Der Codex erkennt ihnen die Fähigkeit zu, Gesetze zu erlassen, die unter Respektierung des für die Gesamtkirche geltenden Rechts nur für die Kirchen des Territoriums gelten, für die das Konzil gehalten worden ist (vgl. can. 445). Die durch die verschiedenen Konzilien erlassenen Gesetze können nur nach der Überprüfung durch den Heiligen Stuhl und mit seiner Erlaubnis promulgiert werden (vgl. can. 446).

14 Vgl. can. 29. Der Codex hat nicht genau erklärt, welche Gemeinschaften „passiv gesetzesfähig" (*„legis recipiendae capaces"*) sind. Man darf wohl jede Gemeinschaft als eine solche betrachten, deren Obere gesetzgeberische Vollmacht besitzen, nämlich die Gesamtkirche, die Teilkirchen, die Gemeinschaften des geweihten Lebens und die für das apostolische Leben bestimmten klerikalen Gesellschaften päpstlichen Rechtes. Dennoch hängt eine solche Gesetzesfähigkeit nicht allein von den Oberen, sondern auch von der Natur der Gemeinschaft ab.

15 Gewisse Autoren haben aus terminologischem Blickwinkel bedauert, dass der Codex den Ausdruck „Teilkirche" dem der „Ortskirche" vorgezogen hat, der vom II. Vaticanum unterschiedslos verwendet wurde, um damit die Diözese oder aber eine Gruppe von Kirchen eines Teilritus zu bezeichnen. „Teilkirche" bringt aber die gemeinte Realität genauer zum Ausdruck, die ja auch die auf Personalbasis gebildeten Diözesen umfasst. Der Ausdruck „Ortskirche" bezieht sich jedoch auf ausdrücklichere und unmittelbarere Weise auf die wichtige Bedeutung des „Ortes" und auf dessen soziokulturelle Prägung.

16 Der Codex hat in can. 381 die Autorität, die Sendung und die Vollmacht des Diözesanbischofs positiv definiert, entsprechend den Vorgaben des Konzilsdekrets *Christus Dominus*, welches das Prinzip der in can. 81 des früheren Codex dem Papst vorbehaltenen Rechte völlig umgedreht hat, und dabei ist er so weit gegangen, den Diözesanbischöfen die Vollmacht zu erteilen, in besonderen Fällen sowohl von allgemeinen als auch von partikularen Gesetzen zu dispensieren (vgl. can. 87).

17 J. Beyer hat im derzeit geltenden Codex ungefähr 80 Canones gezählt, die sich auf das seitens der Diözesankirche zu bestimmende Partikularrecht beziehen. Diese Canones bieten die Möglichkeit, Entscheidungen zu treffen, die den Umständen der Orte, der Personen und der kulturellen Überlieferungen des Volkes Rechnung tragen.

18 Die der Zuständigkeit des Bischofs überlassenen Bereiche der Gesetzgebung umfassen im Besonderen Angelegenheiten, welche die Ausbildung des Klerus, die Pfarrer, die Dechanten, die Führung der Archive, die Beerdigungen, die kirchliche Vermögensverwaltung, die Gerichtsgebühren usw. betreffen. Verschiedene Zuständigkeiten beziehen sich auch noch auf die Verkündigung des Wortes Gottes, die Predigt, die Katechese und die Sakramentenverwaltung.

19 Ein wichtiger Zuständigkeitsbereich betrifft die Liturgie. Diese darf keinem Land, keinem

Volk, keinem Menschen fremd sein. Die Bischofskonferenzen sind das geeignetste Organ, um die Einbeziehung der kulturellen Überlieferungen in die Feier des Geheimnisses Christi und gleichzeitig die notwendige Einheitlichkeit innerhalb eines Territoriums zu sichern. Im Januar 1994 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente die Instruktion *Römische Liturgie und Inkulturation* veröffentlicht. Darin besteht sie auf der Verantwortung der Bischofskonferenzen. Die Kulturen, welche die Instruktion hier im Auge hat, sind vor allem die der Länder nichtchristlicher Tradition.

[20] In Wirklichkeit wurden ihre Zuständigkeiten im Vergleich mit den ursprünglich vorgesehenen nämlich stark eingeschränkt. Die Furcht, die Autonomie des Diözesanbischofs zu bedrohen, haben den Gesetzgeber zu den jetzt geltenden Entscheidungen greifen lassen. Man kann im Codex ungefähr 86 Verweise auf die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen zählen, von denen ungefähr die Hälfte gesetzgeberischer Natur ist. Diese Zuständigkeiten für gesetzgeberische Tätigkeit betreffen praktisch alle Bücher des Codex, wenn auch nicht alle Gegenstände von gleicher Wichtigkeit sind.

[21] Vgl. Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Karthala/Paris 1999, 266.

[22] Wenn es auch stimmt, dass die Kirche in Afrika glaubt, sie könne sich besser zum Ausdruck bringen im Bild der Kirche als Familie Gottes, wie die nachsynodale Exhortatio *Ecclesia in Africa* zeigt, wird der Prozess der Anpassung und der Inkulturation noch die konkrete strukturelle Anwendung dieser ekklesiologischen Intuition hervorbringen müssen. Das bedeutet, alle Konsequenzen auf der Ebene der kirchlichen Organisationsformen wie z.B. jener, welche die Struktur der Seminare, die Institute des gottgeweihten Lebens, die Kirchen, die Kanzleien und Organe der Diözesen und die Verwaltung des kirchlichen Vermögens betreffen. Diese Organisationsformen wurden eingeführt durch die Mutterkirchen, wobei man die westlichen Modelle imitierte, die in kulturell andersartigen Verhältnissen oft als fremd empfunden wurden. Überdies stellen diese Modelle für die jungen Kirchen Afrikas, die doch zu ihrem Unterhalt ständige Hilfen von außerhalb benötigen, eine finanzielle Überforderung dar.

[23] Vgl. José T. Martin de Agar, *La legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Mailand 1990.

[24] Vgl. Eugenio Correcco, *Ius universale, ius particulare*, in: Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis (Hg.), Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposii Internationalis Iuris canonici, 19.-24. April 1994, Vatikanstadt 1994, 554f, 567f.

[25] Vgl. Legrand, *La réalisation de l'Église*, aaO., 154.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die historischen Kirchen und ihre Familien- und Sexualmoral

Homosexualität und Aids*

Jean-Bertrand Salla

In diesem Artikel versuche ich zu zeigen, wie die historischen christlichen Kirchen (die katholische, die evangelischen und die orthodoxen) sich die Sexual- und Familienmoral aneignen und in einem afrikanischen Kontext leben, der gezeichnet ist vom Eindringen der Homosexualität und von den Verheerungen der weltweiten Aids-Epidemie. Bei dem Versuch, sich im Bereich der Sexualethik den Herausforderungen des Evangeliums und der offiziellen Moral zu stellen, gibt es gewiss heroische und exemplarische Treue - aber ebenso auch Infragestellungen und manchmal kompromittierendes Verhalten. Es wird deutlich, wie lang der Weg noch ist, den es zu beschreiten gilt, und wie dringlich die pastoralen Kurskorrekturen sind, die es vorzunehmen gilt.

I. Christliche Kirchen und homosexuelle Verirrungen

Die katholische Kirche stimmt mit den evangelischen und orthodoxen Kirchen darin überein, dass die Sexualität nur im Rahmen der öffentlich zwischen Mann und Frau geschlossenen Ehe verantwortlich ausgeübt werden kann.[1] Dies schließt automatisch außereheliche und widernatürliche Beziehungen wie die Homosexualität aus. Diese offizielle Moral, die sich stark an das Naturrecht anlehnt, ist es, die in den katholischen und evangelischen Kirchen in Afrika gelehrt wird. Interessiert man sich aber näher für das sexuelle Verhalten der Christen, so wird man sich schnell bewusst, dass der Graben zwischen der offiziell verkündeten Lehre und dem alltäglichen Leben der zum Christentum Bekehrten weiterhin auseinanderklafft.

Aufgrund der Kontakte mit der Außenwelt hat sich die sexuelle Praxis in Afrika stark gewandelt. Der Sex ist zu einem Konsumprodukt unter anderen geworden. Man spricht immer ungenierter darüber, und der Mantel der Scham, welcher das diesbezüglichen Reden verhüllte, ist durchscheinend geworden. Die von den verschiedenen Institutionen des christlichen Lehramts verpönten vorehelichen Beziehungen sind wieder zur Gewohnheit geworden. Der offensichtlichste Beweis für diese Sachlage ist der ständig steigende Anteil der vor der Ehe gezeugten Kinder. In diesem Kontext erlebt das südliche Afrika mit großem Unbehagen das Eindringen der Homosexualität in seine Sitten. Denn es handelt sich in der Tat

um ein neues Phänomen in seinen Ausmaßen und durch die Bedeutung der sozialen und gesellschaftlichen Umwälzungen, die es hervorruft. In dieser Hinsicht gelangt eine fundierte Studie von Séverin Cécile Abega über die Wahrnehmung der Homosexualität in Kamerun zu folgender Feststellung:

„Die Homosexualität, die im Westen immer mehr toleriert wird, wo sie keine Perversion mehr ist, sondern eine Orientierung oder Präferenz, wird hier im Bereich der Zauberei, das heißt der Gewalt angesiedelt. In einer Gesellschaft wie der von Jaunde verweist die Homosexualität auf das Double aus der Welt der Zauberei. In der unsichtbaren Welt der Zauberei besitzt der Homosexuelle ein Double mit einem anderen Geschlecht als dem des sichtbaren Leibes. Er ist daher Frau in einer Dimension und Mann in der anderen. Deshalb fühlt er sich von einem Geschlecht angezogen, das mit dem seinen in der sichtbaren Welt identisch ist."[2]

Diese Art von sexuellen Beziehungen auf den Bereich der Zauberei zu beschränken, welcher derjenige der Kräfte des Bösen ist, kommt einer klaren und einfachen Verurteilung des Phänomens gleich. Diese volkstümliche, kulturelle und gesetzliche[3] Verurteilung der Homosexualität durch die Afrikaner stimmt mit der offiziellen Lehre der historischen Kirchen überein. In diesem Sinne ist der *Katechismus der Katholischen Kirche* unmissverständlich:

„die homosexuellen Handlungen [sind] in sich nicht in Ordnung [...] Sie verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen."[4]

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen hat gerade eine recht strenge Sondernote herausgegeben, die sich an Priesteramtskandidaten mit homosexuellen Neigungen richtet.[5] Von den evangelischen Kirchen wird die Homosexualität mit Berufung auf die göttliche Weisung „Seid fruchtbar und mehret euch" (Gen 1,28) mit gleicher Vehemenz verurteilt. Diese einheitliche Lehre der verschiedenen lehramtlichen Stellungnahmen bezüglich der Homosexualität stößt sich jedoch an der alltäglichen Lebenswirklichkeit aus materiellem Elend, überzogenen politischen Ambitionen, Unwissenheit und allgemeiner Korruption. Wenn man es recht bedenkt, sind die Homosexuellen im südlichen Afrika in den meisten Fällen dazu geworden, um ihre prekäre finanzielle Situation zu verbessern, oder um an gewisse einflussreiche Posten zu gelangen. Diesen Zustand hat Monsignore Victor Tonyé Bakot in seiner Weihnachtspredigt 2005 in Jaunde angeprangert:

„Im Namen einer zu vergebenden Stelle, im Namen einer versprochenen Beförderung, im Namen des Zugangs zu einer renommierten Hochschule will man die Homosexualität den jungen Leuten als Weg zum Erfolg oder als Zugangsbedingung zu diesem Examen oder jener Aufnahmeprüfung aufzwingen."[6]

Allem Anschein nach werden die Verteidiger der Homosexualität tatsächlich aufgefordert, sich in die Zirkel der Macht einzubringen, wo das Schicksal der

Familie, der Erziehung und der Kinder[7] entschieden wird. Die Medien[8] haben sich sofort des Phänomens angenommen und haben seine politische Bedeutung herausgestellt. Die Privatpresse hat mit Vergnügen eine Liste vermeintlicher Homosexueller veröffentlicht. Viele von ihnen gehören zur höheren Verwaltung und zu den Führungsstäben der politischen Parteien. Selbst wenn angesichts dieser schwerwiegenden Anschuldigungen Vorsicht geboten ist, so sind viele immer mehr davon überzeugt, dass man, um an bestimmte verantwortliche Posten in der höheren Verwaltung zu gelangen, zwangsläufig den Weg über die Homosexualität einschlagen muss.

So sieht der Kontext aus, in dem die Kirchen an ihre Sexuallehre erinnern. Die Herausforderungen sind beträchtlich und die aufgeworfenen Fragen erheblich. Denn wie kann man die moralischen Prinzipien Christen nahebringen, die in Auseinandersetzung mit elementaren Überlebensfragen stehen und jeglicher Art von Manipulation unterworfen sind? Ebenso fragt sich, inwiefern unsere moralischen Bildungssysteme angemessen sind angesichts der Lawine von Gegenwerten, die durch die Pseudo-Modernität und den „sexuellen Liberalismus" in Afrika ausgelöst werden. Heißt es nicht, ein Minimum an Lebensqualität sei unabdingbar, um tugendhaft zu leben? Die Kirchen können sich nicht länger darauf beschränken, die Homosexualität zu brandmarken, ohne sich um die materiellen Lebensbedingungen der Adressaten ihrer Botschaft zu kümmern: „Einem hungrigen Magen ist nicht gut predigen." Man mag daran denken, dass Jesus zwischen zwei Predigten die Brote vermehrt hat, um die Hungernden zu speisen. Außerdem kennen wir Persönlichkeitsstörungen aufgrund der Auflösung des Familienverbandes, die zu erheblichen Komplikationen im Bereich der sexuellen Differenzierung führen können. Die Familien haben mit zahlreichen Problemen zu kämpfen, die eine gesunde Erziehung der Kinder unmöglich machen. Es ist daher illusorisch, eine vorbeugende Erziehung gegen die Homosexualität anzuregen, ohne auf der pastoralen Begleitung der Familien zu bestehen.

Unserer Meinung nach kann der Versuch der moralischen Gegenwehr im Bereich des Sexualverhaltens nicht ohne die Familienpastoral und eine ganzheitliche Entwicklung der Afrikaner gelingen. Die Kirchen stehen in der Gefahr, auf dem Gebiet der Bildung und der moralischen Erziehung bedeutungslos zu werden, wenn sie sich damit begnügen, immer dieselben Reden zu wiederholen, ohne jemals ihre Anwendung auf der Ebene des täglichen Lebens zu überprüfen. Pastorale Reformen im Bereich der Sexualerziehung sind dringlich. In diesem Zusammenhang wird man auch für eine Entwicklungspastoral sorgen, die in der Lage ist, die menschliche Würde wieder herzustellen.

Wir wissen, dass die Homosexuellen auch den am stärksten vom HIV-Virus betroffenen Personenkreis darstellen. Afrika ist heute ganz besonders von der Aids-Epidemie betroffen. Und die von den Kirchen vorgeschlagenen Lösungen erscheinen vielen Afrikanern oft zumindest als unzureichend. Das bringt uns angesichts von Aids dazu, im Rahmen der christlichen Morallehre auch über den Gebrauch von Präservativen nachzudenken.

II. Die historischen Kirchen, Aids und Präservative

Die historischen Kirchen und ihre Familien- und Sexualmoral

Die Kirchen sind sich sehr wohl bewusst, welche Gefahr die grassierende Aids-Epidemie darstellt. Seit einiger Zeit organisieren sie in Zusammenarbeit mit dem Staat regelmäßig große Kampagnen zur Sensibilisierung und Warnung vor dieser verheerenden Krankheit.[9] Wie René Luneau festhält, hat der Südafrikanische Kirchenrat 1991 unter den dringenden und lebenswichtigen Problemen neben der Armut, der Entwicklung und der Umweltverschmutzung die Bedrohung durch Aids und andere Krankheiten genannt.[10] In dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Africa* hat Papst Johannes Paul II. eine klare Diagnose des Übels, seiner Ursprünge und verheerenden Auswirkungen gestellt:

„Vor diesem Hintergrund allgemeiner Armut und unzulänglicher Gesundheitsdienste befasste sich die Synode mit AIDS, jener tragischen Geißel, die in zahlreichen Zonen Afrikas Schmerz und Tod sät."[11]

Mehr noch, indem sie teilweise ihre Lehrunterschiede hinter sich gelassen haben, gaben die Kirchen sich die Hand, um gemeinsam gegen Aids zu kämpfen. Darin besteht der Sinn dieser Aussage des Direktors der medizinischen Werke der Kirche Christi im Kongo:

„Die Kirche Christi im Kongo ist eine Union der größten evangelischen Kirchen im Land, aber wir arbeiten mit den Katholiken zusammen. Gegen Aids führen wir denselben Kampf und arbeiten Hand in Hand."[12]

Die Kirchen haben also Verantwortung übernommen und arbeiten zusammen. Aber weiterhin fragen sich viele zum Christentum bekehrte Afrikaner, ob die vorgeschlagenen Lösungen sich auf der Höhe der Herausforderungen befinden und der Schwere der Lage angesichts des weiterhin galoppierenden Verbreitungsgeschwindigkeit angemessen sind - angesichts der heute exponentiell wachsenden Kindersterblichkeit, vor der Schließung zahlreicher Schulen, deren Lehrer alle an Aids gestorben sind, und schließlich angesichts der Gefahr der totalen Auslöschung von Familien und ganzen Dörfern. Die Kontroversen in ethischer Hinsicht führen dazu, dass Katholiken und Protestanten, obwohl sie denselben Kampf führen, in Bezug auf die Mittel und Methoden der Verhütung nicht immer dasselbe sagen. Papst Johannes Paul II. hat festgestellt,

Der Autor

Jean-Bertrand Salla, Priester der Diözese Mbalmayo (Kamerun), wurde 1970 geboren. Als Doktor der Moraltheologie unterrichtet er an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Zentralafrika und ist Exekutivsekretär der Interdisziplinären Forschungsgruppe für Afrikanische Theologie (GRITA). Anschrift: Université Catholique, B.P. 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: absalla@yahoo.fr.

„welche Rolle verantwortungslose sexuelle Praktiken in der Verbreitung dieser Krankheit spielen und folgende Empfehlung gegeben: ‚Die Zuneigung, die Freude, das Glück

und der Frieden, der durch die christliche Ehe und Treue entsteht, wie auch die Sicherheit, welche die Enthaltsamkeit gibt, müssen den Gläubigen unaufhörlich vor Augen geführt werden, insbesondere den Jugendlichen."[13]

In der Reihe dieser von der katholischen Kirche vorgeschlagenen Lösungen muss man das Fehlen des Präservativs festhalten. Die katholische Kirche hat ja immer gelehrt, dass die Verwendung des Präservativs aus folgenden Gründen unerlaubt ist: Ermutigung zur Unzucht, Mangel an Ehrlichkeit in den sexuellen Beziehungen und automatische Geburtenbegrenzung. Johannes Paul II. schreibt:

„Gewisse Präventionskampagnen sind unvereinbar mit den vorrangigen Werten des Lebens und der Liebe [...;] es ist moralisch unerlaubt, eine Prävention zu unterstützen, die sich auf die Zuhilfenahme von Mitteln gründet, [...] die den authentisch menschlichen Sinn der Sexualität verletzen."[14]

Kardinal Ratzinger, damals noch Präfekt der Glaubenskongregation[15], wird später die offizielle Meinung der Kirche präzisieren, indem er den Versuch, das Aids-Problem auf die Verwendung des Präservativs zu konzentrieren, für irrig erklärt.

„Sich um die Frage nach dem Präservativ als Verhütungsmittel zu streiten heißt, alle anderen Realitäten und alle anderen menschlichen Faktoren, die den Kranken umgeben, in den Hintergrund zu drängen [...] Die Frage des Präservativs ist eine Frage am Rande, ich würde sogar sagen: der Kasuistik."[16]

Die Position der im größeren Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)[17] versammelten evangelischen Kirchen ist bezüglich der Verwendung von Verhütungsmitteln weniger kategorisch. Die Erklärung des ÖRK empfiehlt in der Tat ein umfassendes Herangehen an die Prävention und besteht auf der Treue der Verheirateten und der Abstinenz außerhalb der Ehe. Aber sie ermutigt ebenso zur Verwendung von Präservativen „für diejenigen, die sich nicht in der Lage sehen, diesen Prinzipien zu folgen und nicht bereit sind, es zu tun"[18].
Angesichts der Schwere der Aids-Epidemie und der Divergenz der Meinungen der Kirchen stehen die afrikanischen Christen, deren Liebe zum Leben bekannt ist, dessen Vernichtung sie unter keinem Vorwand dulden würden, oft vor einem Dilemma. Das Problem liegt in der Spannung zwischen dem Imperativ der zu beachtenden ethischen Norm und der Sakralität des in einem Kontext extremer Armut zu bewahrenden Lebens. In diesem Sinne formulierte René Luneau 1997 die folgenden Gedanken:

„An jedem Tag unter Gottes Sonne gibt es auf dem afrikanischen Kontinent 3500 Kranke mehr bzw. mehr als eine Million pro Jahr [...] Wer wird es vor Gott wagen, den ersten Stein auf den zu werfen, der sich mit den Mitteln verteidigt, die er für die besten hält, um den Teufelskreis der Ansteckung und des Todes zu durchbrechen?"[19]

Auf der Suche nach Lösungen für das Aids-Problem bezieht sich der Autor auf die „Pädagogik der drei Boote", die in Tansania anscheinend bereits positive Auswir-

kungen gezeitigt hat. Sie beruht auf einem Bild: Aids ist wie eine große Überschwemmung. Um nicht umzukommen, muss man eins dieser drei Boote besteigen: Abstinenz, Treue oder Präservativ.[20] René Luneau ist der Ansicht, dass „es noch nicht zu spät ist, drei Boote zu haben. Um so besser, wenn man mit Gottes Gnade in einem der ersten beiden Platz findet. Wenn aber aufgrund der Witterungsumstände oder in Ermangelung besser Möglichkeiten nur noch auf dem dritten Boot Platz ist, so muss man dort an Bord gehen."[21]

In der Tat gehen zahlreiche der zum Christentum bekehrten Afrikaner an Bord des dritten Bootes und setzen die von den Kirchen gelehrte Moral solange aus. In seinem nationalen Aids-Bericht hat sich der Gesundheitsminister von Kamerun, selbst ein überzeugter Christ, erfreut über die Fortschritte im Wandel des Verhaltens geäußert. Er stellt fest, dass die Menschen sich der Aids-Gefahr immer bewusster werden, denn im Jahre 2005 wurden 20 Millionen Präservative benutzt.[22]

Trotzdem ist es sinnvoll, daran zu erinnern, dass das dritte Boot, von dem René Luneau spricht und das das zahlreiche Afrikaner besteigen, nicht der katholischen Sexualmoral entspricht. Abgesehen von der sexuellen Liberalisierung, die es einschließt, zeigen mehrere Studien seine Grenzen im Schutz vor dem HIV-Virus. Mehr noch, viele Verantwortliche von Nicht-Regierungs-Organisationen und bedeutende Persönlichkeiten, die im Kampf gegen diese Krankheit engagiert sind, raten immer mehr zu den zwei ersten Booten der Abstinenz und der Treue.

Schlussbemerkungen

Die Bilanz ist offensichtlich: Die von den historischen Kirchen gelehrte Sexualmoral stößt sich immer mehr an der Lebenswirklichkeit der afrikanischen Familien. Gezwungen, auf die Notwendigkeit des Überlebens in einer Gesellschaft im Umbruch zu reagieren, neigen die Christen oft dazu, die gelernten ethischen Normen zu vernachlässigen. Jenseits der Angemessenheit ihrer Rede über die Homosexualität, Aids und Präservative sehen die Kirchen sich mit der bedrängenden Frage nach den Möglichkeiten der Annehmbarkeit ihrer ethischen Botschaft konfrontiert.

Die Anstrengungen, die zu unternehmen sind, könnten meiner Meinung nach in zwei Richtungen gehen: die Erneuerung der Methoden der pastoralen Begleitung und Evangelisierung der Familien einerseits und die Anklage der Menschenrechtsverletzungen durch korrupte politische Regime und die Förderung einer Entwicklungspastoral andererseits. Im Bereich der pastoralen Neuausrichtungen besteht nach René Luneau die Herausforderung in einer erneuerten Evangelisierung. Denn es reicht nicht aus, das Wort Gottes und die von ihm transportierten ethischen Normen akzeptiert zu haben, sondern man muss sie sich aktiv aneignen. Vom methodischen Standpunkt aus ist es wichtig, über die Methode der Bildung durch Initiation, die der traditionellen afrikanischen Erziehung eigen war, nachzudenken und sich von ihr inspirieren zu lassen.[23] Sie vermittelte dem

Bewusstsein des Bekehrten einen Wertekanon, der ihn zutiefst prägte und sein Verhalten im Alltag bestimmte. Eine von der Initiation inspirierte pastorale Methodik im Dienste des Lebens wäre in der Lage, Prinzipien der Sexualethik einzuprägen, die solide genug sind, um angesichts der Schrecken verworrener Zeiten zu bestehen. Sodann, jenseits oder noch vor der Diskussion über das Präservativ und die Abneigung unserer Völker gegen die Homosexualität, bin ich der Ansicht, dass der Kampf gegen diese Bedrohungen solidarischer und besser organisiert geführt werden muss. Dies gilt ebenso für die Homosexualität wie für Aids. Ich stimme zutiefst mit Christian Aurenche überein, wenn er schreibt:

„Aids ist eine Krankheit des Menschseins, ein Defizit des Menschen. Die zweifellos zu schnelle Entwicklung der Gesellschaften hat unterschiedslos die Regeln, Verbote, Sitten, Werte und Anliegen durcheinandergewirbelt. Gegen diese neuartige Krankheit kann der Kampf nur wirksam sein, wenn man mit dem Menschen auch einen Rahmen aufbaut, in dem er sich verwirklichen kann [...] wo er verantwortlich sein wird für sein Sexualleben, sein soziales Leben und den Sinn seiner Existenz; wo er über eine Zukunft verfügt, eine zu beackernde Erde, über Arbeit, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten." [24]

Diese Grundaussage zeigt den wesentlichen Platz, welcher der Entwicklung der armen Länder im Kampf gegen Aids zukommt. „Gottes Herrlichkeit ist der lebendige Mensch"[25], sagte Irenäus von Lyon. Der entschlossene Kampf gegen Aids muss begleitet sein von einer pastoralen Strategie, welche größten Wert auf die Begleitung der Familie und die Bekämpfung des Elends legt. Dies gehört meiner Ansicht nach zum verantwortlichen Kampf gegen Aids und stellt eine notwendige Voraussetzung für das moralische Wiedererstarken im Bereich der Sexualethik im südlichen Afrika dar.

* Anmerkung der Redaktion: CONCILIUM wird diesen Fragen in Themenheften zu Aids (2007/3) und Homosexualität (2008/1) noch in einer ausführlicheren und breiter gefächerten Weise nachgehen.

[1] Hier ist darauf hinzuweisen, dass die Ehe für die katholische Kirche ein Sakrament ist, während sie für den Protestantismus einen Vertrag darstellt.

[2] Vgl. Séverin Cécile Abega, *Le sexe invisible*, in: PSYcause, Nr. 28/29 (April/September 2002), 35-47. Der Autor nennt übrigens zahlreiche Details zur natürlichen Reaktion der von den Homosexuellen angesprochenen Personen. Im Allgemeinen handelt es sich um einen Affront gegen die Männlichkeit. Dies provoziert Drohungen und in bestimmten Fällen den Eingriff der Staatsgewalt. Kurz gesagt erscheint die Homosexualität, weil sie notwendig mit Zauberei in Verbindung gebracht wird, als eine stark kriminalisierte Verirrung.

[3] In Kamerun beispielsweise, um nur diesen Beleg zu nennen, ist die Homosexualität vom Gesetz untersagt.

[4] *Katechismus der Katholischen Kirche*, Editio typica 1997, Nr. 2357.

[6] Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über Kriterien der Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 170), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005.

[6] Victor Tonyé Bakot, *Homélie de Noël* [Weihnachtspredigt], in: Nleb-Ensemble, Monatliches Informationsblatt der Erzdiözese Jaunde, Nr. 43, Januar 2006, 8.

[7] Vgl. ebd., 7.

[8] Die private Zeitung *L'Anecdote*, Nr. 257 vom Donnerstag 10. Februar, gibt sämtliche Reaktionen der Presse in Kamerun auf die Liste der Homosexuellen wieder. Von großem Interesse ist der Artikel von Doktor Joachim Tabi Owono: *Réaction de l'AMEC aux problèmes de l'heure: corruption, détournements, homosexualité*, 4.

[9] Afrika ist der am stärksten betroffene Kontinent, da er zwei Drittel der von Aids betroffenen Weltbevölkerung stellt. Mit 3 Millionen neuen Infektionen in jedem Jahr, mehr als 2 Millionen Toten pro Jahr, circa 10 Millionen Jugendlichen zwischen 15 und 24, die Träger des HIV-Virus sind, und bereits mehr als 11 Millionen Aids-Waisen ist Afrika schwer bedroht.

[10] Vgl. René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain. 1989-1995*, Paris 1997, 197.

[11] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 123), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Mainz 1995, Nr. 116.

[12] Jeanne Sommer-Grotteland, *Rencontre avec Armand Bassanga*, in: Solidarité protestante, Nr. 32, 8. Januar 2005, 6.

[13] Johannes Paul II., *Églises catholique et protestante face au Sida ici et en Afrique: même combat, oui, même langage aussi?*, in: www.protestanet.be/AGENDA/Agenda_0410.htm.

[14] Johannes Paul II., *L'Église face au défi du Sida*, in: La Documentation Catholique, Nr. 1998 vom 21. Januar 1990, 56.

[15] Er trat am 19. April 2005 die Nachfolge von Papst Johannes Paul II. auf dem Stuhl Petri an.

[16] Zusammengestellt von G. M. Mattia, in: La Croix, 22. November 1989. Weitergehende Informationen über diese Begegnung von Kardinal Ratzinger mit den Journalisten der ausländischen Presse in Rom finden sich in dem Werk von Tony Antranella, *L'amour du préservatif*, Paris 1995, 226-227.

[17] Der ÖRK zählt 342 evangelische und orthodoxe Mitgliedskirchen.

[18] ÖRK, *Aids - ÖRK - Religion*, in: www.aegis.com.news/afp/2001, 1.

[19] Luneau, aaO., 202.

[20] Vgl. B. Lethu, *En Afrique, les catholiques luttent contre le Sida*, in: La Croix, 30. August 1996, 9.

[21] Luneau, *Paroles et silences*, aaO., 202.

[22] Alain Tchakounte, *20 millions de condoms utilisés en 2005*, in: Cameroon Tribune, 22. Dezember 2005, 17.

[23] Siehe Fabien Eboussi Boulaga, *Pour une catholicité africaine. Etapes et organisation*, in: Pour un Concile africain, Paris 1978, 134-136.

[24] Christian Aurenche, *Tokombéré au pays des grands prêtres*, Paris 1996, 75.

[25] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV,20,6, in: Fontes christiani 8/4, 166.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Die neuen Formen des Heilungsdienstes in Afrika

Die katholische Kirche in Kamerun

Éric de Rosny

Niemals zeigte sich so wie heute am hellichten Tage der *unheilbare* Wunsch nach Heilung, der in jedem Menschen wohnt! Liegt das an der Globalisierung? Die Medien machen daraus ein universales Phänomen. Man erfährt, dass überall mit der Kraft der Besessenheit die Sehnsucht nach zu erreichender oder zu bewahrender Gesundheit hervorbricht. An Anzeichen dafür mangelt es nicht. Im Buchhandel füllen die Werke über gesundes Leben die ersten Reihen der Auslagen. Kein berühmter Arzt, der nicht ein Buch über seine Behandlungsmethoden herausgebracht hätte. Besonders in den angelsächsischen Ländern blühen die Theologien der Heilung. Und der afrikanische Kontinent macht dabei natürlich keine Ausnahme. Nicht dass Afrika nur dem Zeitgeschmack entsprechen und bei allem mitmachen wollte, was die Globalisierung betrifft, sondern wegen des nie verschwiegenen Interesses, das es der Gesundheit allezeit entgegengebracht hat, als einem wesentlichen Bestandteil seiner Kultur.

Von Afrika im Singular zu sprechen stellt fast schon eine Karikatur dar, wenn man an seine enorme Vielgestaltigkeit denkt. Was jedoch die Gesundheit betrifft, so finden sich - wie ich auf meinen Reisen feststellen konnte - dieselben kulturellen Bezüge von Dakar bis zum Kap. Allerdings muss man sich darauf einigen, was man meint, wenn von Gesundheit die Rede ist. Dieser Artikel soll deutlich machen, dass die katholische Kirche in ihren Prinzipien wie auch in ihrer Ausübung des Dienstes der Heilung dem Streben nach Gesundheit zwar immer Recht gegeben hat, doch immer mehr die Vorstellung annimmt, die sich der Afrikaner von ihr macht. So verwirklicht sich mehr unbemerkt als bewusst in diesem Bereich eine gewisse *Inkulturation des Glaubens*. Ich werde das Beispiel der Kirche in Kamerun wählen, im Bewusstsein, dass viele der untersuchten Züge sich ebenso in den anderen Ländern des Kontinents beobachten lassen.

Seit den Anfängen der Mission, so sagen wir in Kamerun seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, hat die katholische Kirche dem Dienst an der Gesundheit eine große Bedeutung beigemessen. Und die Handlungsweisen, die heute neu erscheinen, haben nicht verschwinden lassen, was man die traditionelle Weise der Ausübung dieses Dienstes nennen könnte - ganz im Gegenteil. Die Neuheit besteht jedoch zweifellos in einem manchmal bis zur Fusion reichenden engeren Zusammenwirken zwischen der sogenannten *geistlichen* Dimension dieses Dienstes und dem erstrebten Ergebnis, das heißt der Heilung im strengen Sinne. Und

damit nimmt die Praxis der Kirche eine tiefe Intuition der Bevölkerung auf. Man könnte mit anderen, diesmal theologischen, Worten sagen, dass das Vokabular der *Heilung* dazu neigt, dasjenige des *menschlichen Heils* zu überdecken oder sich mit ihm zu verbinden.

I. Das Fortbestehen des traditionellen Heilungsdienstes

Dieser Dienst des Heilens ist immer praktiziert worden, wird es noch jetzt und wird aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Zukunft unter zwei sich ergänzenden, aber klar unterschiedenen Formen bestehen: in der Ausübung der medizinischen Behandlung und im geistlichen Beistand für die Kranken. Betrachten wir sie also im Einzelnen.

1. Der Dienst des Heilens in der Ausübung der medizinischen Behandlung

Die Verkündigung des Evangeliums durch die Missionare in Kamerun, wie auch fast überall sonst auf dem Kontinent, war eng mit der medizinischen Versorgung verbunden. Manche haben in dieser humanitären Haltung eine Taktik gesehen, um Gläubige anzulocken. Ohne dies zu leugnen - denn die Mission hat wie jedes Unternehmen eine ihren Zielen gemäße Taktik -, war das medizinische Handeln der Kirche auch und sogar in erster Linie durch das Mitleid mit den Kranken motiviert. Es ist nicht von ungefähr, dass die missionarischen Ordensschwestern in der Duala-Sprache seit ihrer Ankunft *Bito ba ndedi* genannt wurden, wörtlich „Frauen des Mitleids", ein Ausdruck, der zwei Bedeutungen haben kann: Frauen, die Mitleid erregen (weil sie keine Kinder haben!), oder Frauen der Barmherzigkeit. Aber in diesem zweiten Sinn wurde der Ausdruck sowohl von den Christen als auch von den Nichtchristen verstanden. Diese traditionelle Tätigkeit besteht durch *spezielle medizinische Einrichtungen* weiter, durch die Arbeit des katholischen Gesundheitspersonals in den *staatlichen Krankenhäusern* und selbst im Rahmen der *traditionellen afrikanischen Medizin*, wenn die praktischen Ärzte Christen sind, sich so nennen oder es sein wollen. Diese dritte Kategorie von christlichen Pflegern wurde meistens ausgeblendet, wenn nicht sogar verboten. Heute

Der Autor

Éric de Rosny, geb. 1930 in Fontainebleau (Frankreich), trat 1947 der Gesellschaft Jesu bei. Ankunft in Duala (Kamerun) 1957 als Lehrer, 1965 Studentenpfarrer an der Universität von Jaunde, kontinuierliche Studien zur traditionellen Medizin in Südkamerun zwischen 1970 und 1975, Direktor des INADES (Afrikanisches Institut für wirtschaftliche und soziale Entwicklung in Abidjan, Elfenbeinküste) von 1975 bis 1982, Provinzial der Jesuiten für Westafrika von 1984 bis 1990, Direktor des geistlichen Begegnungszentrums in Duala (Kamerun) bis zum Jahr 2002, zurzeit Lehrbeauftragter für Gesundheitsanthropologie an der Katholischen Universität von Zentralafrika. Veröffentlichungen u.a.: Ici ou là en Afrique, récits et péripéties (Paris 2002); Die Augen meiner Ziege (Wuppertal 1999); Heilkunst in Afrika (Wuppertal [2]1998). Anschrift: Communauté Bellarmin, BP 59, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: ericderosny@yahoo.fr.

widerfährt ihnen eine gewisse Anerkennung. So wurden am 11. Dezember 2005 zwei traditionelle Heilpraktiker eingeladen, an einem Freundschaftstag der katholischen Berufe des Gesundheitswesens im Zentrum Johannes XXIII. in Jaunde teilzunehmen, in Gegenwart von Msgr. Adalbert Ndzana, dem von der Bischofskonferenz mit der Gesundheitspastoral beauftragten Bischof. Diese Tatsache ist so neu, dass sie es verdient, hervorgehoben zu werden.

Soll man jedwede therapeutische Betätigung als *Dienst des Heilens* bezeichnen, sobald sie von einem Christen ausgeübt wird? Dem zuzustimmen hieße, dem Wort eine zu vage Bedeutung zu geben. Ein *Dienst des Heilens* liegt vor, so denke ich, sobald ein Getaufter seinen Beruf bewusst als Christ ausübt, in dem Wissen, das Werk Christi als Heiler und Heiland fortzuführen. Diese mystische Funktion ist sozusagen sichtbarer, wenn der Arzt oder die Krankenschwestern Ordensleute, das heißt *Geweihte* sind, und mehr noch, wenn sie ihre Kunst in einer Einrichtung der Katholischen Mission ausüben. Aber viele Laienchristen verstehen ihre „Standespflicht" als Pfleger zu Recht als eine Berufung zum Heilen, selbst wenn sie nicht diesen Ausdruck benutzen. So war beispielsweise dem Doktor Paul Anjoulat, einem christlichen Denker und praktizierenden Katholiken, der in den fünfziger Jahren den Krankenhausverband *Ad lucem* gründete, die karitative Dimension seines Werkes bewusst, das er als eine Berufung lebte. Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die Kranken und ihre Familien für den *sakralen* Charakter dessen, was die Gesundheit betrifft, derart empfänglich sind, dass die öffentliche Erklärung der Zugehörigkeit eines Krankenhauses zur Katholischen Mission nicht ohne Auswirkungen auf die Wirksamkeit der Behandlung bleibt. Daraus folgt eine gewisse Spannung zwischen den Patienten, die wünschen, dass der religiöse Aspekt des Krankenhauses deutlicher hervortritt, und dem Personal, das befürchtet, eines Bekehrungsversuches beschuldigt zu werden.

2. Der Dienst des Heilens im geistlichen Beistand für die Kranken

Verstanden als geistlicher Beistand und nicht als eine therapeutische Betätigung, wird der Heilungsdienst also als eine Form der Begleitung der leidenden Menschen gesehen. In der Praxis gibt es zahlreiche unterschiedliche Formen: Krankenbesuche, Gebete für die Kranken in ihrer Gegenwart oder ohne diese, Verteilen von Informationsmaterial, besondere Bewegungen, die sich auf die Unterstützung der Menschen konzentrieren, die Schweres zu ertragen haben ... Man teilt die Hoffnung des Kranken auf Heilung, man betet für dieses Anliegen, doch mit einer gewissen Zurückhaltung: Die Heilung ist für den Christen kein isoliertes Ziel. In Kamerun beispielsweise misst die *Legio Mariae*, eine geistliche Bewegung, die auf irische Missionare zurückgeht, diesem Dienst des Krankenbeistandes einen großen Stellenwert bei.

Im Herzen dieses Heilungsdienstes steht das Sakrament der Krankensalbung, das vor dem II. Vaticanum noch „Sakrament der letzten Ölung" genannt wurde und das von den Gläubigen sehr häufig verlangt wird. Zwischen der Art und

Weise, wie es im Katechismus dargestellt wird und der Interpretation, die es von den Gläubigen erfährt, besteht in Hinsicht auf unser Thema ein bedeutender Abstand. In rechter Katechese hat dieses Sakrament seinen Platz unter den sieben Sakramenten, die ihrerseits das gesamte Leben des Christen umfassen. Die Kirche, so lehrt man, ist in gewissem Sinne selbst „das Sakrament" - das heißt sichtbares und wirksames Zeichen des Handelns Gottes unter uns - und der Beistand für den oder die, die schwer in ihrem Fleisch gezeichnet ist und dem Tode nahe steht, ist integraler Bestandteil ihres Auftrags. Von daher rührt die gewöhnliche Praxis: Der Priester nimmt die Beichte des Kranken ab, legt ihm die Hände auf, salbt ihn mit Öl und reicht ihm die Eucharistie in Gegenwart seiner Familie. Wie der Apostel Jakobus es in seiner Epistel zu tun empfiehlt: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Presbyter der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten." (5,13-15) Doch die Familie und der Kranke ihrerseits erwarten von diesem Sakrament ebenfalls eine heilende Wirkung. Wenn der Priester sich die Mühe macht, anschließend zu der Familie zurückzukehren, um zu erfahren, wie die Zeremonie vom Kranken und seiner Umgebung erlebt wurde, so bekommt er oft zu hören, dass man ihr die Genesung des Kranken oder zumindest eine Besserung seines Zustandes zugeschrieben hat. Das heißt, dass auch die Priester, ohne sich immer zu fragen warum, von der therapeutischen Wirksamkeit des Ritus überzeugt sind. Und sie scheuen sich immer weniger, dies zuzugeben.

II. Das Auftreten neuer Formen des Heilerdienstes

Sind diese Formen wirklich neu? Sie sind es in ihrer Tendenz, im Namen des Glaubens, und insbesondere im Namen der Kraft des Gebetes, dem eigentlichen Gesundheitszustand der Kranken Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sind es ebenso in ihrer Weigerung, Körper und Geist, Individuum und Gemeinschaft, Spiritualität und Effektivität zu trennen. Das Gebet ist nicht allein eine besonders angemessene Form, dem Kranken beizustehen; es hat im günstigsten Fall Anteil an seiner Heilung. Doch diese Formen sind nicht neu in Bezug auf die Intention, die ihnen zugrunde liegt: das Heilungs- und Heilswerk Jesu Christi zu vergegenwärtigen. Ihre Neuheit liegt mehr in der Entwicklung der Vorstellung, die man sich heute von „Gesundheit" macht, als in einer Veränderung im Konzept des Heilungsdienstes.

1. Die Ausweitung des Verständnisses von Gesundheit, Krankheit und Heilung

Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) gibt eine sehr weite Definition der Gesundheit, wenn man sie mit Definitionen vergleicht, die vorher in Umlauf waren. Danach „ist Gesundheit ein Zustand völligen physischen, mentalen und sozialen Wohlbefindens, das nicht nur in der Abwesenheit von Krankheit oder Gebrech-

lichkeit besteht“[1]. Man konnte von dieser Institution nicht erwarten, dass sie das „geistliche“ oder „mystische Wohlbefinden“ hinzufügt! Doch die Definition ist bezeichnend für eine Tendenz, die Gesundheit mit dem in Verbindung zu bringen, was man in der Theologie „zeitliches Heil“ nennen würde. Die WHO macht sich hier zum Sprecher einer breiten modernen Bewegung, welche die Gesundheit auf die Lebensqualität ausdehnt. „Die Sorge um die Gesundheit“, so schreibt François Laplantine, „ist derart zentral geworden, dass man sie schließlich zum Ziel, Sinn und Wert der Existenz macht.“[2] Zweifellos stehen wir am Beginn - ist dies ein Grund zur Freude? - einer planetaren Kultur der Gesundheit. In dem Roman *Du hast das Leben noch vor Dir* von Romain Gary und Emile Ajar (München 2003) wird diese Ausweitung des Verständnisses von Gesundheit noch humorvoll-tiefgründig festgehalten, wenn die „Doktor“ genannte Figur sagt: „Was am schwersten zu heilen ist, ist nicht die Krankheit!“

Dieses Gesellschaftsphänomen findet eine erste Erklärung in der in weiten Kreisen geteilten Ernüchterung gegenüber der Biomedizin, die offiziell und ausschließlich dazu da ist, sich um die Volksgesundheit zu kümmern und die sich mehr und mehr auf die rein organische Behandlung des Körpers spezialisiert. Die unerhörten Erfolge dieser Medizin, oder besser: *der* Medizin, hinterlassen dankbare, aber doch irgendwie frustrierte Nutznießer, denn der physische Leib macht nicht den ganzen Menschen aus. Daher rührt das Aufblühen einer Menge von Bewegungen der „parallelen“ oder „alternativen“ Ersatzmedizin. François Laplantine hat allein in Frankreich vierhundert verschiedene Spielarten davon aufgelistet ...[3] Und Jean Benoist, Initiator einer neuen Strömung, die sich „Medizinische Anthropologie“ nennt, zeigt wie unangemessen es wäre, die Gesundheitspflege allein auf die Biomedizin zu beschränken: „Anders als es sich eine soziologisch naive Wissenschaft vorgestellt hatte“, so schreibt er, „reicht es nicht aus, dass die moderne Medizin erscheint, um den Rest verschwinden zu lassen: Überall schafft sie sich bei ihrem Auftreten einen wichtigen aber nie ausschließlichen Platz neben den anderen Praktiken. Mehr noch, diese führen ihr Eigenleben weiter oder entwickeln sich in den von ihr freigelassenen Nischen. Sie passen sich an, aber finden ihr eigenes Betätigungsfeld, indem sie nach und nach mit der Biomedizin ein komplexes System bilden, in dem die Kranken sich bewegen [...] Man darf nicht vergessen, dass diese Medizin, die für den Arzt die einzige ist, für den Kranken nicht die einzige darstellt. Seine Beziehung zum Arzt spielt sich innerhalb einer Konstellation von Hilfsmitteln ab, bei der das traditionelle Verhalten mit der wissenschaftlichen Medizin kombiniert wird.“[4]

Es ist bezeichnend, dass die Definition der Gesundheit durch die WHO nach einer harten Auseinandersetzung mit den Delegierten der afrikanischen Staaten erreicht wurde, wie ich von Dr. Logmo erfuhr, der zu dieser Zeit Vertreter Kameruns in dieser Institution war. Tatsächlich entspricht ein globales Verständnis der Gesundheit besser den afrikanischen Kulturen, für die ein Individuum nicht alleine und nur in seinem Körper krank ist, sondern in seinem ganzen Wesen, in Beziehung zu seiner Familie und dem Kosmos. „Heilung“ bedeutet, den rechten Platz in seinem Mikrokosmos wiederzufinden, einen Platz, der von einem Aggres-

sor unrechtmäßig geraubt wurde.[5] Um im afrikanischen Kontext den Sachverhalt der Krankheit eines Einzelnen auf Deutsch auszudrücken, passt besser der Ausdruck „Symptom" als derjenige der Krankheit: Symptom eines kollektiven Nicht-Wohlseins. Durch diesen kleinen Bezug auf das afrikanische Verständnis der Gesundheit wird man verstehen, warum die globale Ausweitung des Verständnisses der Heilung auf unserem Kontinent sehr positiv aufgenommen wurde. Und, als Folge davon, warum die neuen Formen des Heilungsdienstes die alten Barrieren zwischen Individuum und Gemeinschaft, Seele und Leib sprengen, zugunsten des sozialen Wesens als Ganzes.

2. Der Erfolg der Charismatischen Gemeindeerneuerung

Um die Beliebtheit der geistlichen Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche verstehen zu können, muss kurz an ihre Geschichte erinnert werden. 1957 gründet eine Gruppe von Dozenten der Universität Duquesne in den Vereinigten Staaten die „katholische Pfingstbewegung". Dabei hat sie sich von den in den Pfingstkirchen beobachteten Gebetserfahrungen inspirieren lassen, um eine als zu kalt und streng empfundene Liturgie zu beleben. Diese Strömung, der sehr bald ein großer Erfolg in der Kirche beschieden ist, erhält 1975 in Rom während einer gigantischen Versammlung ihrer Mitglieder die Bestätigung durch Papst Paul VI. In Afrika hat sich diese Bewegung verbreitet wie ein Buschfeuer. In Kamerun, um nur ein Beispiel zu geben, zählt die von dem Priester Meinrad Hebga gegründete Bewegung *Ephphata* mehr als zweihundert Gruppen und verfügt selbst über einen eigenen Versammlungsort in Mandumba, 60 km entfernt von Jaunde an einer großen Durchgangsstraße gelegen. Die hauptsächliche Basis der „Charismatische Gemeindeerneuerung" genannten Gruppen bleibt jedoch die Gemeinde. Dieser Bezug zur Kirchengemeinde wird mehr und mehr von den Bischöfen erwartet, welche die Kontrolle über eine Bewegung behalten wollen, deren Ursprung nicht katholisch ist und die in ihren Augen ihre Ausgrenzung aus der Gesamtkirche nach sich ziehen kann. In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, dass Vordenker der Pfingstkirchen wie Alan H. Anderson, der Professor an der Universität Cambridge ist, die Statistiken dieser „neuen religiösen Bewegung" aufblähen, indem sie die Gläubigen der katholischen Gemeindeerneuerung mitzählen, was ihnen zu behaupten erlaubt, dass die verschiedenen Pfingstgemeinschaften zahlenmäßig die Gesamtzahl der historischen evangelischen Kirchen übersteigen.[6]

Selbst wenn die Leiter dieser Gruppen des Gemeindeaufbaus, die „Hirten" genannt werden, sich dagegen verwahren, so nimmt doch das Gebet um Heilung in ihren gottesdienstlichen Feiern einen zentralen Platz ein. Pater Hebga rät, den Heilungsgebeten nicht mehr als 10 Prozent der vorgesehenen Zeit einzuräumen. Doch es scheint, als werde dieser Prozentsatz meistens übertroffen, aufgrund des Drucks der Gläubigen, deren „Heilung" im weiten Sinne des Wortes das Hauptmotiv ihres Kommens ist. Bei den großen Versammlungen, die von den Führern der Gemeindeerneuerung geleitet werden, wie gestern von dem kanadischen Priester Émile Tardif oder heute von Jean Pliya, einem Universitätsangehörigen

aus dem Benin, ist es augenfällig, dass ein Teil der Teilnehmer ungeduldig auf den Moment des Gebetes wartet, in dessen Verlauf Heilungen angekündigt und erreicht werden. Diese Erwartung ist gewiss legitim, verlangt aber selber danach, durch kritische Analyse geläutert zu werden: Erwartet man vom Gebet nicht eine eher mirakulöse als medizinische Wirksamkeit, die es nicht vermitteln kann?

3. Die neuen Formen des geistlichen Dienstes der Heilung

Die an den Priester gerichtete Bitte, im Bereich der Gesundheit (im weiteren und afrikanischen Sinne des Wortes) aktiv zu werden, ist heutzutage sehr verbreitet, ja sogar drängend. Nicht alle Priester gehen auf sie ein. Und nur wenige machen daraus einen wirklich beständigen Dienst. Doch alle werden darum angegangen. Die katholische Kirche verfügt über rituelle Gesten, die in den Augen der Gläubigen große Bedeutung haben und für eine gewisse Anzahl sogar eine therapeutische Wirksamkeit. Es handelt sich um die Sakramentalien: das Weihwasser, das heilige Öl, die Segnung religiöser Gegenstände und der Wohnung. Diese Riten erfahren beim Volk großen Zuspruch. Als Papst Johannes Paul II. zum ersten Mal Kamerun besuchte, fand er am Fuß der Gangway, säuberlich aufgereiht, alle Arten von Behältnissen - Ballonflaschen, Fässer, Kalebassen -, angefüllt mit zu segnendem Wasser. In Voraussicht des Unbehagens des Heiligen Vaters lud der Ortsbischof, Msgr. Jean Zoa, der selber geniert war, ihn ein, nur einen allgemeinen Segen zu spenden, was er zur großen Freude der Gläubigen auch tat. Doch das an die Priester gerichtete Ersuchen geht über die als orthodox anerkannten Gegenstände hinaus und betrifft ebenso Salz wie Olivenöl, Weihrauchkörner und alles, was in den Augen der Gläubigen segnungswürdig ist. Manche Priester geben dieser Bitte nach, obwohl die Bischöfe sich reserviert verhalten, während andere sich weigern, ihr nachzukommen.

An sich ist diese Bitte in der Kirche traditionell. Die Mehrdeutigkeit kann eher von der Absicht der Bittsteller herrühren. Wenn diese vom Priester erwarten, dass er sie sofort heile, sie unterschiedslos vor der Zauberei bewahre, dass er sie wie mit Magie vor den Schwierigkeiten des Lebens schütze, dass er ihnen erlaube, sich Mühen zu ersparen, kurz gesagt: dass er die Christenpflicht, das Kreuz auf sich zu nehmen, verschwinden lassen möge - wie soll man dem stattgeben? Andererseits ist das Leben heutzutage so schwer geworden, dass die Ablehnung einer mit so großem Glauben erbetenen Hilfe etwas Unmenschliches hätte und deshalb kein christliches Verhalten wäre. Vor diesem Dilemma stehen viele Priester. Mir scheint, dass die angemessene Haltung weder in der Ablehnung, auf die Bitte einzugehen, noch in ihrer blinden Erfüllung bestehen kann, sondern in dem Weg, auf den man die Christen führt: sich nicht damit begnügen, die Menschen zu „bestärken", sondern versuchen, sie zu „strukturieren", das heißt sie dazu bringen, so weit wie möglich für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, mit Gottes Hilfe. Dies ist jedenfalls der Weg, den ich mit zahlreichen verängstigten Menschen einzuschlagen versuche, denen sowohl die Gesundheit als auch der innere Frieden fehlen. Um mich verständlich zu machen, gebe ich ein Beispiel dafür:

Eine Frau aus meiner Nachbarschaft, die Katechetin in der Gemeinde ist, kommt verzweifelt zu mir. Sie kränkelt ständig, ihr Mann hat keine Arbeit und schafft es nicht, die Miete für ihr Haus zu bezahlen, ihre Kinder leiden unter Nächten voller Alpträume, worunter ihre Zeugnisse leiden. Schuld daran habe eine Nachbarin, die „eine Schlange hat", was bedeutet, dass sie Zauberei treibt. Meine Besucherin lebt in Angst. Durch zahlreiche ähnliche Fälle aufmerksam gemacht, rate ich ihr, abends mit der Familie zu beten, um den Schutz Gottes zu erbitten. Sie sagt mir, das tue sie bereits. Ich sage, sie solle beim Kommen der Nacht in sich keine Rachegedanken gegen ihre Nachbarin aufsteigen lassen. Sie gibt zurück, dass ihr Vater, selber Katechet, ihr beigebracht hat, niemanden zu hassen. Ich fasse mir also ein Herz, um ihr zu raten, ihre Nachbarin zu besuchen und ihr gegenüber eine Geste der Freundlichkeit zu wagen. Hat Jesus nicht gelehrt, sogar seine Feinde zu lieben? Unmöglich, sagt sie mir, das hieße, ihre bösen Kräfte zu stärken. Bin ich zu weit gegangen? Da kommt sie nach einem Monat wieder zu mir. Zu meinem großen Erstaunen, wie ich zugebe, hat sie ihre Angst überwunden und beschlossen, ihre Nachbarin zu ihrem Geburtstag einzuladen. Diese ist gekommen, und seit der Feier grüßt man sich nun, die Kinder haben keine Alpträume mehr, und sie selber fühlt sich besser. Bleibt noch ihr arbeitsloser Mann. Ich rate ihr, sie solle ihm sagen, dass das Hindernis aus dem Weg geräumt sei und er sich nun aufmachen müsse, um Arbeit zu suchen. Ich weiß nicht, ob sie meinem Ratschlag gefolgt ist. Doch diese Frau hat sich nicht damit zufrieden gegeben, sich im Gebet zu verkriechen, um Sicherheit zu finden. Ich möchte sogar behaupten, dass sie sich durch die Überwindung ihrer Angst „strukturiert" hat. Und es zeigt sich, dass Glaube und therapeutische Wirkung manchmal zusammenpassen.

Angesichts dieser neuen Formen des Heilungsdienstes zeigen die afrikanischen Bischöfe derzeit eine gewisse Zurückhaltung. Jedenfalls, wenn sie sich als Bischofskollegium äußern, denn es ist offensichtlich, dass jeder in seiner eigenen Diözese seine Ansicht und Haltung haben kann. Diese kollegiale Zurückhaltung hat sich bei der Afrikasynode in Rom gezeigt, wenn man sich auf das von Papst Johannes Paul II. am 14. September 1995 in Jaunde verkündete Schlussdokument *Ecclesia in Africa* bezieht. Dort wird der Heilungsdienst mit keinem Wort erwähnt! Wie läßt sich dieses Schweigen erklären? Aus fehlendem Interesse? Sicher nicht; die Vorbereitungsdokumente beweisen dies. Also aus Angst vor Missbrauch? Es mag sein, dass das von Msgr. Emmanuel Milingo ausgeübte Heileramt, das zu seinem Rücktritt als Erzbischof von Lusaka geführt hat, die Hierarchie verunsichert hat.[7] Wie auch die hier und da von Priestern begangenen Übertreibungen, für ihren Dienst Geld zu verlangen oder die Segens- und Exorzismusriten übermäßig zu vermehren. „Manche Menschen sind heute nicht weit davon entfernt zu glauben," schreibt René Luneau, „dass die Zukunft des Christentums in Afrika sich an dieser Frage entscheiden könnte. Sei es, dass die Unsicherheit allerorten wächst oder dass die westliche Medizin an Bedeutung verliert, da sie für die Ärmsten unerreichbar ist - die sogenannte traditionelle Medizin kehrt mit Macht zurück und so auch die Welt der mit ihr verbundenen Vorstellungen. Auch die Kleriker sind nicht davor gefeit und man sieht hier und

da Segnungen und Exorzismen blühen, die das christliche Volk nur in ihren ererbten Ängsten bestärkt. Die Angelegenheit ist ernst und es ist schade, dass die Synode ihr nicht den Stellenwert eingeräumt hat, der ihr zukommt."[8] Mir scheint vor allem, dass unter den afrikanischen Bischöfen noch kein Konsens darüber erreicht ist, wie auf die Erwartung der Gläubigen zu antworten sei.

Was Kamerun betrifft, ist jedoch gerade ein Wendepunkt erreicht. Anlässlich des weltweiten „Tages des Kranken", der am 11. Februar 2005 in Jaunde zum ersten Mal auf dem afrikanischen Kontinent vor einer Versammlung von kirchlichen und medizinischen Autoritäten aus der ganzen Welt gefeiert wurde, kam es zu einer Bewusstseinsveränderung. Auf Anregung von Doktor Pierre Effa, dem Hauptorganisator des Tages, will sich die Kirche mehr im Gesundheitswesen engagieren. Doch es ist noch zu früh, um zu entscheiden, ob sie die neuen Formen des Heilungsdienstes fördern wird.

Schlussbemerkungen

Die in Kamerun zunehmende und schon beinahe erfolgte Übernahme der Kirche durch die Kameruner lässt unter dem Einfluss der Kultur ein altes Verständnis der Gesundheit an die Oberfläche treten. Sowohl die Gläubigen wie auch die Priester und Bischöfe sind erfüllt vom Wunsch nach einer Heilung, die kollektiv, umfassend und - wenn möglich - unverzüglich sein soll. Die alte Kultur, die von den ausländischen Missionaren tendenziell durch deren eigene ersetzt wurde, drängt danach, sich erneut durchzusetzen. Es handelt sich hier um eine Bewegung der *Inkulturation,* die von allen gewünscht wird - die letzten übrig gebliebenen Missionare, zu denen ich zähle, eingeschlossen. Die Universalkirche ermutigt ebenfalls dazu, wie die Päpste in der letzten Zeit unermüdlich betonen. Doch es handelt sich hierbei um ein kulturelles Drängen, das fast selbstverständlich ist. Es muss erst noch bewusst gemacht, sein Gewicht bewertet und dann auf die Ebene einer durchdachten, geleiteten und orientierten *Inkulturation* überführt werden, um genauso evangeliumsgemäß wie afrikanisch zu sein. Noch sind die Überlegungen in diesem Bereich zaghaft. Es ist, als fürchte man, einem Bild des Menschen in der Gesellschaft zu vertrauen und Raum zu geben, das von den Ahnen herrührt. Es hat jedoch nichts Veraltetes, da es mit dem derzeitigen Bestreben auf der Welt übereinstimmt: Es ist eine Medizin, die eher dem „Körpersubjekt" oder „dem Körper selber" gerecht wird als dem als zu heilenden Objekt verstandenen Körper - nach einer auf Paul Ricœur zurückgehenden Terminologie.[9]

Auf dieser Suche nach dem rechten Gleichgewicht im Heileramt ist es angemessen, zur Quelle aller christlichen Überlegungen zurückzukehren, das heißt zum Evangelium. Dort sehen wir nun, wie Jesus mit derselben Situation wie wir konfrontiert ist und in denselben Spannungen steht: Soll man der Heilungsbitte so entsprechen, wie sie formuliert wird? Soll man sie zurückweisen, sie in eine Bitte nach dem Heil wenden? So ist es beispielsweise in dem so charakteristi-

schen Abschnitt, in dem ein königlicher Offizier ihn bittet, seinen Sohn sofort zu heilen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht", antwortet er ihm zuerst (Joh 4,48). Was ihn nicht daran hindert, der Bitte dieses verzweifelten Vaters nachzukommen und sein Kind umgehend zu heilen. Daraus folgt als Verhaltensrichtlinie für denjenigen, der den Heilungsdienst ausübt: Es gilt, für jede angemessene Bitte um Heilung empfänglich zu sein und dabei gleichzeitig im Sinn zu behalten, dass sie nur Wunsch und Zeichen *jener* Heilung ist, die nichts anderes ist als das *Heil.*

[1] Konferenz der WHO von 1978 in Alma-Ata (Sowjetunion).

[2] François Laplantine, *Anthropologie de la maladie,* Paris 1992, 373.

[3] Ebd.

[4] Jean Benoist, *Anthropologie médicale et Société Créole,* Paris 1993, 14, 85.

[5] Éric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre: Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun),* Paris 1981, 253. Deutsche Ausgabe: *Die Augen meiner Ziege. Auf den Spuren afrikanischer Hexer und Heiler,* Wuppertal 1999.

[6] Alan H. Anderson, *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition,* Sheffield 1999, 1.

[7] Gerry Ter Hamar, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie,* Paris 1992.

[8] René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain,* Paris 1997, 186.

[9] Paul Ricœur in: Jean-Pierre Changeux/Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 22.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Yves Congar, ein Theologe der Kirche

Gabriel Flynn

Zu Ehren von Kardinal Yves Congar (1904-1995), der 2004 einhundert Jahre alt geworden wäre, bewertet ein neuer Band einer Gruppe von internationalen Gelehrten sein herausragendes Lebenswerk. Unter dem Titel *Yves Congar: Theologian of the Church* (Löwen 2005, eine französische Ausgabe befindet sich im Druck) sucht dieser Band Congars Rolle als Theologe der Kirche näher zu bestimmen. Die Autoren, internationale Experten aus neun Ländern für die Fachgebiete Theologie, Ökumene, Philosophie und Geschichte, sind in vieler Hinsicht repräsentativ für Congars intellektuelle und ökumenische Interessen.

Die Beiträge zu diesem Symposium sind in fünf Teile aufgeteilt. Den ersten ökumenischen Teil leiten führende Vertreter aus jenen Kirchen ein, mit denen Congar sich im Laufe seiner langen und angesehenen ökumenischen Arbeit eingehend beschäftigt hat. Kardinal Avery Dulles würdigt Congars große Bedeutung als einen der Wegbereiter der Ökumene und als Reformtheologen und schätzt seinen immensen Beitrag auf dem II. Vaticanum hoch ein, das, wie er sagt, „fast Congars Konzil genannt werden könnte". Bischof Kallistos Ware, Stipendiat des Pembroke College, Oxford, bringt eine orthodoxe Position für einen alten Freund seiner Kirche zum Ausdruck. Der anglikanische Bischof von Portsmouth, Dr. Kenneth Stevenson, England, macht in seiner Würdigung eine wichtige Beobachtung: „Congars Theologie hat ihre Wurzeln in der Geschichte, in der Theologiegeschichte [...] Kein Verständnis von Kirche kann historische Realitäten außer Acht lassen." Dr. Marc Lienhard, früherer Präsident des Directoire der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsass-Lothringen, spricht die Bedeutung eines ökumenischen Wörterbuches an, das man „gemeinsam ausarbeiten" und das helfen könnte, „ernsthafte Missverständnisse" zu vermeiden, die entstehen, wenn Katholiken und Protestanten die gleichen Worte mit unterschiedlichen Bedeutungen benutzen. Und Congars Aufruf von 1983 zu einer „ökumenischen Metanoia" klingt uns im Ohr, wenn Lienhard die schmerzhafte Frage stellt: „Stellen wir uns taub gegenüber einem solchen Appell?"

Der zweite Teil führt verschiedene gedankliche Linien zu der Frage zusammen: Was für eine Art von Theologe war eigentlich Yves Congar? John Webster, Theologieprofessor am King's College der Universität von Aberdeen, bietet „evangelische Reflexionen" zu Congars Werk *La tradition et les traditions* an, „einem

klassischen Beispiel für eine Theologie der Rückkehr zu den Quellen". Er zeigt, dass Congar an Tradition und Geschichte ein tiefes Interesse hatte. Webster vertritt die Ansicht, dass die Herausforderung, die Congar und andere „*ressourcement*-Theologen" für protestantische Theologen darstellen, in der Frage liege, „ob nicht der protestantische Übereifer für Reinheit - in der Lehre von Gott, Christus, der Kirche und auch anderswo - zu einer Trennung des Göttlichen vom Kreatürlichen führe, was uns dann seinerseits hindert, die Fülle göttlicher Selbstmitteilung zu erfassen". Dieser Artikel kann wie eine protestantische „Unterhaltung" mit Congar und seinen *ressourcement*-Freunden gelesen werden. Wichtiger ist freilich dessen tiefempfundene pastorale Einladung, den „Dialog zwischen Katholizismus und Protestantismus" fortzusetzen.

Fergus Kerr, früher Regens der Blackfriars Hall, Oxford, beschreibt Congar als den großen Meister einer Theologie der Rückkehr zu den Quellen, der jedoch stets Thomist geblieben sei. So bemerkt er: „Trotz seines immensen Einflusses auf die katholische Theologie, um sie zu mehr historischem Denken zu bewegen, die Tradition neu zu erschließen, zu den Quellen zurückzukehren und so weiter, hat Congar nie geglaubt, er entferne sich damit von der thomasischen theologischen Methodologie, die er als weisheitlich-ontologische Denkweise begriff."

Gabriel Flynn, Lehrbeauftragter für Theologie am *Mater Dei Institute of Education* in Dublin und Herausgeber dieses Bandes, untersucht Congars Rolle als Reformer und meint, dass „sein Beitrag auf diesem Gebiet ihn zu einem Architekten der gegenwärtigen Kirche macht". Wenn es zutrifft, dass die Reformansätze, wie sie in *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) ausformuliert sind, seinem wohl bedeutendsten und originellsten Beitrag zur christlichen Theologie, „helfen, die Kirche vor Spaltung und Schisma wirksam zu schützen", dann verdient sein Beitrag als Kirchenreformer erneute Aufmerksamkeit. Flynn ist der Auffassung, dass „die enge Verbindung von Reform und Einheit in Congars Theologie eine kreative Dialektik von umwandelnder Kraft hervorbringe, eine Dialektik, die zu den größten Hoffnungen für eine erneuerte Kirche der Zukunft berechtigt". Der Beitrag schließt mit einer doppelten, kulturellen und pastoralen Antwort auf die gegenwärtige Krise der christlichen Verkündigung, einer Antwort, die auf die bleibende Relevanz des Reformers Congar hinweist.

A. N. Williams vom Corpus Christi College in Cambridge untersucht Congars Theologie des Laientums, die er als „originär theologisch sowie als Beitrag zu einer Ekklesiologie" betrachtet. Williams' weitgehend positive Einschätzung dieser Theologie weist auf Congars tiefes Interesse an einem kirchlichem Engagement in der Welt hin und zeigt dessen willkommene Fähigkeit zur Selbstkritik auf. Congars Festhalten am Primat „der Personen vor den Strukturen" sei für die Kirche von großer Bedeutung; diese Lektion müssten kommende Generationen von Führungspersonen neu lernen.

Kardinal Karl Lehmann, Bischof von Mainz, stellt seinen einstmaligen Freund als „einen Mann der Kirche" vor. Mehr als vielleicht jeder andere der großen Theologen seiner Zeit verdiene Congar diese Bezeichnung. Kardinal Lehmann hebt seine „seltene" Begabung hervor: „In allem zeigt sich sehr früh ein Denker mit großer

Sensibilität für die Geschichte und die Realität. Dies war eine seltene Kombination." Was seinen Beitrag für das Vatikanische Konzil angehe, „so gehört Congar mitten in das Zweite Vatikanische Konzil hinein".

Am bekanntesten vielleicht ist Congars Beitrag zur Ökumene. Im dritten Teil dieser Würdigung zum hundertsten Geburtstag bewerten drei Kommentatoren seinen historisch bedeutsamen Anteil am Ökumenismus. Professor Jean-Pierre Jossua, vorübergehend Kollege und lebenslanger Freund Congars, stellt dessen Ziel präzise so fest: „Rückblickend schlage ich vor, einfach und knapp zu sagen, was mir das Wesentliche zu sein scheint und worin wir, was ihn betraf, in jenen letzten Jahren, als wir so viele Gelegenheiten hatten, über diese Dinge zu sprechen, gemeinsam übereinstimmten." Jossua meint, Congar habe, indem er der Ökumenischen Bewegung „einen Platz innerhalb der Kirche" zuwies, eine „wesentlich spirituelle Intuition" zum Ausdruck gebracht, welche die beiden eng verbundenen Anliegen seiner gesamten Laufbahn bestimmten, nämlich „die Neubegründung der Ekklesiologie und das Nachdenken über die Einheit".

Der zweite Beitrag zur Ökumene stammt von Professor Bruno Bürki, dem ehemals stellvertretenden Präsidenten des Rates der Schweizer Konföderation Protestantischer Kirchen. Er räumt die Herausforderung, die von Congars Ekklesiologie ausgeht, ein, hat aber nicht den Wunsch, ihn für sich zu vereinnahmen. „Wir möchten vielmehr den Herausforderungen des katholischen Theologen Congar in wichtigen Punkten der Ekklesiologie und Liturgie - vom Kern des Protestantismus her - begegnen. Auch wenn Pater Yves Congar nicht mehr lebt, hat er uns immer noch manches zu sagen, sowohl von seinem persönlichen Standpunkt aus als auch von dem der Kirche, der er angehörte."

Der Essay analysiert Congars Beitrag zur Liturgie in der Nachkonzilszeit, bleibt dabei aber „stets im Kontext der kirchlichen Feier der Liturgie". Er spricht ein Problem mit den Reformern der Liturgie in der katholischen Kirche an, das auch andere Konfessionen betrifft: „Congar fand, dass die Befürworter einer Kirchenreform in der liturgischen Bewegung überstürzt und zu ausschließlich nur damit beschäftigt waren, liturgische Formen zu erneuern und neue einzuführen, ohne die eigentliche *raison d'être* bzw. das ‚ursprüngliche Wesen christlicher Gottesverehrung' hinreichend zu bedenken." Während eine Diskussion über liturgische Vermittlung, über Sakramente und das Wesen der eucharistischen Gegenwart Christi unvermeidlich Streit und Spaltung hervorruft, bestehe doch, wie Bürki bemerkt, die eigentliche Herausforderung darin, „vor Gottes Gegenwart unter uns einen Akt des Glaubens zu vollziehen und so den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu verherrlichen".

Im dritten Beitrag zur Ökumene-Diskussion untersucht Gabriel Flynn, wie Congars ökumenische Theologie zum schwierigen Prozess der Wiederversöhnung ihren Teil beisteuert. Er setzt sich mit dem Einwand auseinander, dass Congars „ökumenische Vision gescheitert sei, solange die christliche Einheit ein noch unerreichtes Ziel bleibt". Der Vorschlag, Ökumene sei als „ethischer Imperativ für alle Christen" zu begreifen, ist einer, der herausfordert. Er versucht, aus

vergangenen Fehlschlägen Triumphe zu machen, ein Unterfangen, das nicht nur eine neue Ekklesiologie und einen wirksamen Ökumenismus erfordert, wie von Congar vorgeschlagen, sondern auch unerschütterliche Stärke.

Zur Frage der Entwicklung im ökumenischem Denken Congars von einer „Katholizität" hin zu einer qualifizierten Anerkennung einer „versöhnten Verschiedenheit" gibt Flynn zu bedenken, dass „der ökumenischen Sache vielleicht besser gedient sei, wenn man die Unterschiede respektiert, als wenn man versucht, sie miteinander zu versöhnen." Was die Lehre angeht, bleibe daher noch viel zu tun, da „Einheit in Pluralität" ohne substantielle Übereinstimmung in den Grundwahrheiten nicht zu haben sei, wie der Philosoph John Rawls festgestellt hat. Um die „bemerkenswerten ökumenischen Leistungen Congars", die zugleich eine Errungenschaft des II. Vaticanums sind, weiter voranzubringen, müssen sich die Theologen wiederum auf einen mit großer Sorgfalt geführten Dialog über die Lehren und Strukturen der Kirche einlassen, einen Dialog, der vor den alten, der Einheit entgegenstehenden Hindernissen weder zurückschreckt noch angesichts künftig auftauchender neuer Schwierigkeiten ins Stocken gerät.

Der vierte Teil des vorliegenden Bandes erörtert die Frage nach dem Beitrag Congars zur Geschichte der katholischen Ekklesiologie. John O'Malley, Professor für Kirchengeschichte an der Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, Massachusetts, würdigt Congars *L'Église: De saint Augustin à l'époque moderne* (1970) sowie die thematisch begrenztere Studie *L'Ecclésiologie du haut moyen âge: De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (1968). O'Malleys Besprechung ist voll des Lobes über *L'Église* und eine klare Anerkennung Congars als eines glänzenden Theologiehistorikers. „Dieses Werk ist eine erstklassige Synthese. Nichts dergleichen hat es je zuvor gegeben und in vielerlei Hinsicht ist es bis heute unübertroffen. Allein diese Tatsache bezeugt seine herausragende Bedeutung". Selbst mit seinen „Grenzen" und „Lücken" bleibt „*L'Église* ein beeindruckendes Werk einer historischen Synthese. Während die Gelehrsamkeit bis ins Detail einem fast den Atem verschlägt, gehen die gedanklichen Linien des Textes dabei nicht unter."

Was Congars *L'Ecclésiologie* angeht, so wird auch sie als „ein Werk der Synthese" angesehen. O'Malley bezieht sich auf die Rezension dieses Werkes von Ovidio Capitani aus dem Jahre 1970, die „Congars Methode gegenüber überaus kritisch war [...], die Methode sei nicht historisch - oder zumindest nicht hinreichend historisch." Auch wenn zugegeben wird, dass eine solche Kritik „wichtige Fragen" aufwirft und ernst genommen werden muss, so „schmälert sie doch keineswegs in der

Der Autor

Gabriel Flynn unterrichtet Systematische Theologie am Mater Dei Institute of Education an der Dublin City University in Dublin. Zu seinen Spezialgebieten gehören Ekklesiologie und Ökumene, Historische und Politische Theologie sowie die großen katholischen Denker des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen u.a.: Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief (Aldershot 2004); This Church that I Love: Essays Celebrating the Centenary of the Birth of Yves Cardinal Congar (als Herausgeber, Löwen 2004). Anschrift: Mater Dei Institute of Education, Dublin City University, Clonliffe Road, Dublin 3, Irland. E-Mail: gabriel.flynn@materdei.dcu.ie.

Substanz Congars historische Leistung in *L'Ecclésiologie* und noch weniger in *L'Église*". Letztlich sind Congars historische Arbeiten, die auch als „Werke der Theologie" gesehen werden, „heute als fast ebenso relevant zu bewerten" wie zum Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens.

Der Band wäre unvollständig ohne eine Analyse des umstrittenen Tagebuchs, das Congar während des Zweiten Vatikanischen Konzils führte und das unter dem Titel *Mon journal du concile* (2002) veröffentlicht wurde. J. J. Scarisbrick, ehemals Professor für Geschichte an der Universität von Warwick, fasst in seiner Einschätzung die wesentlichen Punkte zusammen. Seinem Urteil können sich Theologen und Seelsorger kaum verschließen. „Das Tagebuch, das Yves Congar während des Zweiten Vatikanischen Konzils führte, ist nicht nur für den Konzils-, sondern in gewissem Sinne auch für den Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts von außergewöhnlicher Bedeutung." Zum Urteil des Tagebuchs über Papst Pius XII. bemerkt Scarisbrick: „Congar war Pius XII. gegenüber unfair. Er war wahrscheinlich auch unfair gegenüber der Kurie, indem er ihre Macht, ihre Schikanen und ihren rigiden Konservatismus falsch einschätzte." Scarisbrick erkennt an, dass das II. Vaticanum für die Kirche ein „einmaliger Glücksfall" war, dokumentiert aber zugleich die „völlig unerwarteten, unbeabsichtigten und beklagenswerten Ereignisse" in der „turbulenten Zeit" danach. Sein Urteil über den „katechetischen Misserfolg der postkonziliaren Kirche" lässt am gegenwärtigen Prozess und an den in den Schulen verwandten katechetischen Lehrplänen Zweifel aufkommen, hinterfragt aber auch die Katechetenausbildung an katholischen Fakultäten und Universitäten.

Alberto Melloni, Professor für Geschichte an der Universität von Modena, Reggio Emilia, denkt nach über das, was er als die Antinomie „des Systems" und „der Wahrheit" in Congars Tagebüchern beschreibt. Gegensätze wie zum Beispiel „wahre/falsche Reform" und „Die Tradition/eine Tradition" sind für eine umfassende Kenntnis der betreffenden Periode bedeutsam. So ist *Mon Journal du Concile* für ihn „ein Dokument von erstrangiger Bedeutung, um sich vom II. Vaticanum und der vom Ökumeniker der Dominikaner wahrgenommenen Rolle ein zutreffendes Bild zu machen". In gleicher Weise wird das *Journal d'un théologien 1946-1956* (2000), womit sich Mellonis Artikel schwerpunktmäßig befasst, als „außergewöhnliche Quelle für ein Verständnis jenes Zeitabschnitts angesehen". In einer sorgfältigen Analyse des autoritären kurialen „Systems" unter Pius XII. und der „Hauptpersonen" in diesem System stellt Melloni den Fall Congar ausführlich als Beispiel für einen „tyrannischen Apparat" dar, für ein „Polizeiregime", dessen „Monopol" es letztlich nicht gelang, den Congar des II. Vaticanums mundtot zu machen, der sich auf jenem Konzil „gerade jene Kardinalswürde verdiente, die am Ende seines Lebens seinen Dienst an der Wahrheit krönen würde".

Als nächstes kommen wir zur Frage der Pneumatologie, die im Denken Congars einen bedeutenden Platz einnahm und erst am Ende seiner theologischen Laufbahn mit dem dreibändigen monumentalen Werk *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) seine endgültige Fassung fand. Es war seine letzte große Arbeit. Richard

P. McBrien, Crowley-O'Brien-Professor für Theologie an der Universität von Notre Dame, Indiana, bewertet die Rolle der Pneumatologie bei Congar und deren Bedeutung in der Geschichte der katholischen Ekklesiologie. Im Kontext einer „umfassenden und relativ eingehenden Synthese und einer kritischen Bewertung" von *Je crois en l'Esprit Saint*, ist McBrien, zusammen mit orthodoxen Theologen, sehr daran gelegen, den Heiligen Geist als „die Kraft, durch die das [Evangelium] verkündet und erfüllt wird", „mitten in die christliche Theologie" hineinzustellen.

Jonathan Robinson vom Toronto Oratorium, der früher Philosophie an der McGill Universität in Montreal lehrte, setzt sich mit Congars Theorie der Tradition auseinander, die in der Geschichte der Ekklesiologie eine entscheidende Rolle spielt. Gleich zu Beginn äußert er die Ansicht, dass Congars Theorie der Tradition „seine im Grunde orthodoxe und sakramentale Sicht des Katholizismus nicht zu erhärten vermag". Seiner Meinung nach gelingt es Congar nicht nachzuweisen, dass „die aktive Seite der Tradition ihr wesentlicher bzw. wichtigster Aspekt" sei. Robinson vertritt die Ansicht, dass Congars Einstellung gegenüber der sichtbaren Kirche die „Monumente der Tradition" - das Lehramt, die Liturgie und die heiligen Kanones - für Umdeutungen anfällig macht und so „für deren Bedeutungsverlust im Leben der Kirche mitverantwortlich ist".

Die Essays im fünften und letzten Teil dieses Sammelbandes suchen zum gegenseitigen Verständnis der Weltreligionen beizutragen. Der erste von Kardinal Georges Cottier bietet ausgehend von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils eine allgemeine Einführung in die „Theologie der Religionen". Er macht geltend, dass die Kirche ihre Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen prüfen sollte, wenn sie „für Frieden und Einigkeit unter Menschen und Völkern eintritt". Er stellt fest, dass *Nostra Aetate* und *Lumen Gentium* eine Richtung vorgeben, die von höchster Bedeutung ist. „Die Religionen werden in einer bestimmten Reihenfolge aufgezählt, die sich nach ihrer Nähe bzw. ihrer Distanz zum Christentum richtet. Auf diese Weise behandeln die Texte erst den Hinduismus, den Buddhismus und ‚die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen', dann als monotheistische Religion den Islam und schließlich das Judentum und jüdische Volk." Im Lichte der Lehre des Konzils vertritt der Autor den Standpunkt, „eine Theologie der Religionen muss mit einer Theologie Israels beginnen oder eine solche zumindest integrieren. Diese wesentliche Dimension nicht zur Kenntnis zu nehmen, liefe tendenziell auf eine Art Neomarkionismus hinaus."

Ohne die schwierigen Fragen, was den Status der Weltreligionen gegenüber der in Christus gekommenen Fülle des Heils anbelangt, zu übersehen, gelangt Kardinal Cottier zu einem wichtigen Schluss: „Die Theologie der Religionen darf ihre anthropologischen Grundlagen nicht außer Acht lassen. Die religiöse Dimension gehört zum Wesen des Menschen. Die menschliche Person ist auf das Absolute hingeordnet und durch eigene Anstrengung von Männern und Frauen fähig, bedeutsame Schritte auf dieses Ziel hin zu gehen. Diese Schritte sind die ‚Edelsteine' auf dem Weg, die darauf warten, das Licht der Gnade willkommen zu heißen."

Der zweite Beitrag von Thomas F. O'Meara, früher William-K.-Warren-Professor für Theologie an der Universität von Notre Dame, Indiana, setzt sich mit Congars Ansichten über die Frage „nach dem Heil außerhalb des Christentums" auseinander. Indem er Congar als „einen von der Vielfalt der Geschichte inspirierten Theologen beschreibt, einen Historiker kirchlicher Ausdrucksformen, der sich in den biblischen Ursprüngen bis hin zu pastoralen Bewegungen auskennt", bewertet er seinen Beitrag im Kontext einer Besprechung von *The Wide World My Parish: Salvation and its Problems,* im französischen Original veröffentlicht unter dem Titel *Vaste Monde, ma Paroisse* (Paris 1959).

In den sechziger Jahren hielt Congar noch an einer „etwas negativen" Sicht nichtchristlicher bzw. nichtbiblischer Religionen fest, da er „entgegen dem Trend negative Aspekte der Religionen, die destruktiv, falsch oder götzendienerisch sind", nicht übersehen wollte. Congar sagte ja tatsächlich, „er wolle einen mittleren Kurs fahren zwischen dem, was er eine ‚optimistische und umfassende Lösung' nannte (Karl Rahner, Heinz Robert Schlette, Gustave Thils, Hans Küng, Leonardo Boff) und einer ‚negativen und strengeren' Sicht (Martin Luther, Ludwig Feuerbach, Karl Barth, Hendrik Kraemer und Wolfhart Pannenberg). Gottes Heilswille ist universal und seine schon vor der Menschwerdung wirksame Gnade von ungeschuldeter Großmut; sein Heilshandeln ist wirksam und lebendig über die Grenzen der Kirche hinaus, zwischen ihr und den anderen Religionen sind die Grenzen nicht eindeutig festgelegt". O'Meara schließt: „Letztlich ist es nicht leicht festzustellen, wie Congar sich von den ‚optimistischen' Theologen unterscheidet, denn trotz seiner Vorbehalte betrachtete er in der Tat die Religionen als Mittel bzw. Vermittlungen zum Heil."

In einem breit angelegten Artikel befasst sich Stephen Fields, außerordentlicher Professor für Theologie an der Georgetown Universität, Washington D.C., mit Congars Beitrag zur Diskussion um das Heil und die nichtchristlichen Religionen. Er vertritt den Standpunkt, dass unter den Denkern, die das Christentum als „die absolute Religion" betrachten, Congar „einige mutige und erfrischende Einsichten zu bieten hat", die zwischen der „optimistischen und umfassend inklusiven Sicht des Katholiken Karl Rahner [...] und der negativen und strikt exklusiven Sicht des Protestanten Karl Barth" einen Mittelweg skizzieren. Fields bemerkt: „Congars Überlegungen zur Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche zeigen, aufs Ganze gesehen, ein subtiles Ausbalancieren der konstitutiven Elemente des Problems: des persönlichen Gewissens, der Kultur, der Sündhaftigkeit und des Irrtums, der Notwendigkeit der Kirche sowie der Einbeziehung der gesamten Menschheit in die Inkarnation." Er schließt sich aber nicht der Schlussfolgerung O'Mearas an, dass „Congar sich letztlich von Rahners optimistischer Schule" nicht wesentlich unterscheide, eine Ansicht, die er „im Lichte von Congars Diagnose, die die Götterverehrung in den nichtchristlichen Religionen nicht entschuldigt, als unhaltbar ansieht". Fields ist der Meinung, dass Congar später eine differenziertere Sicht des Gewissens vertritt, die einen wichtigen Schritt nach vorn darstellt. Im Bestreben, ein neues Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade zu entwickeln, das sich für jede Lösung der Heilsfrage außerhalb der

Kirche als tragfähig erweist, stützt sich Fields auf die Erkenntnisse von *Gaudium et spes* und das Werk von Hans Urs von Balthasar. Von daher entwirft er ein Modell, das „Natur und Gnade nicht als kongruente, sondern getrennte Prinzipien versteht, begreift diese jedoch im Sinne einer Einheit in Verschiedenheit, wodurch das wechselseitige Verhältnis von Gewissen und Kultur verständlicher und die Heilsmöglichkeit nichtchristlicher Religionen besser untermauert wird als durch die gewohnten Heilsmittel der Menschheit."

Der letzte Beitrag zu diesem Band von Terrence Merrigan, Professor für dogmatische Theologie an der Katholischen Universität von Löwen, befasst sich mit der Tatsache, dass man sich in der Theologie der Religionen auf Congar beruft, wie dies der kontroverse belgische Jesuit Jacques Dupuis getan hat, der am 28. Dezember 2004 verstarb. Professor Merrigan bemerkt, dass der Konflikt zwischen der Glaubenskongregation und Dupuis nach der Veröffentlichung seines Buches *Toward a Theology of Religious Pluralism* (1997) „den kirchlichen Autoritäten die Gelegenheit bot, ihre Auffassung von den Grundprinzipien der katholischen Theologie der Religionen unmissverständlich klarzustellen". In ihren Reaktionen auf Dupuis und „entschieden nachdrücklicher" mit der Veröffentlichung von *Dominus Iesus* (2000) steckte die Glaubenskongregation „die Grenzen ab, in denen die Diskussion eines christlichen Verständnisses anderer Religionen ihrer Meinung nach stattzufinden habe". Merrigans Essay untersucht, „wo Congar stand (oder genauer vielleicht: wo er gestanden hätte) hinsichtlich jener Grenzen, zumindest soweit wir das seinen Schriften entnehmen können". Seine Rolle in der Debatte wird klar anerkannt: „Das Thema der Beziehung zwischen dem Christentum und den religiösen Traditionen der Welt hatte natürlich schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer mehr an Bedeutung gewonnen, und Congars *Le vaste monde, ma paroisse* war eines jener Bücher, das die zunehmende Relevanz dieses Themas in den kommenden Jahren vorwegnahm." Mit Blick auf die Behandlung eines komplexen kontroversen Themas bei Congar hat Merrigans Artikel den doppelten Vorzug der Objektivität und Klarheit, da er in vier Schritten vorangeht. Er untersucht erstens die offizielle Auffassung von der Rolle der Kirche in der Heilsgeschichte; zweitens Dupuis' Bezugnahme auf Congar im Lichte seiner eigenen diesbezüglichen Position; drittens möchte er dessen Rekurs auf Congar kritisch bewerten und viertens ausgewogene Überlegungen anbieten, ob denn die Divergenz zwischen Dupuis und Congar hinsichtlich der von der Kirche wahrgenommenen Funktion in der Heilsökonomie eine breitere theologische Relevanz besitzt.

Die Idee, die diesen Band zum hundertsten Geburtstag Congars inspirierte, besteht darin, das Andenken Congars, des Theologen der Kirche, zu ehren. Zugleich ist der Band getragen von der Hoffnung, auch für die Kirche von Nutzen zu sein. Eine zeitgemäß erneuerte Kirche wird es ohne eine erneute Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht geben. Der Erfolg eines solchen Engagements hängt zum Teil auch davon ab, ob es gelingt, den Zugang zu den Konzilsdokumenten zu erleichtern, sei es, dass jedes Dokument einzeln oder dass sie nach themenbezogenen Kategorien veröffentlicht werden. Wenn der

vorliegende Band dazu beiträgt, sie dem modernen Menschen zugänglicher zu machen, so dass sie mehr gelesen und umgesetzt werden, dann wird er auch das Ziel, Yves Congar angemessen zu würdigen, erfüllt haben. *Requiescat in pace.*

Gabriel Flynn (Hg.): Yves Congar: Theologian of the Church, Löwen/Paris/Dudley, MA 2005

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Theologie in Afrikas Krise: Ernüchterung und Aufbruch

Kä Mana: Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise, Luzern: Edition Exodus 2005, 189 S., € 23,00

Jean-Marc Ela: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 374 S., € 24,90

Andrea Fröchtling/Ndanganeni Phaswana (Hg.): Being (the church) beyond the South-North divide. Identities, othernesses and embodied hermeneutics in partnership discourses South Africa - Germany (Ökumenische Studien 28), Münster: Lit 2003, 273 S., € 19,90

Afrika ist alles andere als stabil. Immer wieder sorgen Flüchtlingsbewegungen in Richtung Europa für Schlagzeilen. Vor allem das Leben in Subsahara-Afrika ist durch Flucht und Migration geprägt. Die Ursachen sind vielfältig: Politische, ökonomische oder soziale Gewalt, Diktaturen, Hunger und Umweltzerstörungen vertreiben Menschen aus ihrer Heimat. Meldungen über Schiffsunglücke im Mittelmeer oder aufgegriffene Schleuserboote sind inzwischen zum regelmäßigen Bestandteil der Nachrichten geworden; umstritten ist bis heute der Vorschlag, den Zustrom nach Europa durch Flüchtlingslager auf afrikanischem Boden einzudämmen.

Doch der Hauptstrom der innerafrikanischen, häufig durch Bürgerkrieg verursachten Migration und ihre Schicksale bleiben uns weitgehend verborgen. Die politischen Konflikte Afrikas stehen nicht im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit. Zwar hat die Kongo-Mission der Europäischen Union, mit der die ersten demokratischen Wahlen seit vier Jahrzehnten in der Demokratischen Republik Kongo abgesichert werden sollen, Afrika hierzulande wieder einmal ins Blickfeld der politischen Öffentlichkeit gerückt. Andere Konfliktherde hingegen, mitunter der Verfall ganzer Staaten wie in Liberia oder Somalia, sind aus den Nachrichten weitgehend verschwunden.

Kä Mana und Jean-Marc Ela haben es unternommen, aus dezidiert theologischer Perspektive auf die Krise Afrikas zu antworten. Angesichts der auch innerhalb der Theologie eher schwach ausgeprägten Stimme dieses Kontinents ist es umso erfreulicher, dass ihre Entwürfe inzwischen auf Deutsch vorliegen. Beide gut lesbar geschriebenen Werke gewähren nicht nur einen Einblick in das theologische Denken des jeweiligen Autors, sondern vermitteln auch einen Überblick

über die zeitgenössische theologische Landschaft Afrikas und ihre historischen Wurzeln. Eines fällt bei beiden Autoren auf: die Ernüchterung nach rund vierzig Jahren der Entkolonialisierung und Unabhängigkeit. Kä Mana beispielsweise beklagt an einer Stelle den „Verrat der Träume und Ideale der sechziger Jahre, den die Eliten der Macht, des Wissens und des Besitzes in Afrika begingen".

Der in Europa ausgebildete und in Benin lehrende Professor für Ethik und Philosophie beschränkt sich nicht allein auf Ansätze christlicher Theologie, sondern analysiert auch „parachristliche Spiritualitäten und außerchristliche Theologien". Abgesehen von evangelikalen Erweckungsbewegungen, die in Afrika nicht unerheblichen Zulauf haben, sieht Kä Mana die schwarzafrikanische Theologie in einer Umbruchsituation: Diese sei bisher weitgehend von ihrem abendländischen Ursprung abhängig gewesen - nicht allein in der kolonialen Missionsära, sondern auch noch in der folgenden Phase offensiver Abgrenzung im Zuge der Dekolonialisierung. Heute setze sich zunehmend die Suche nach einer eigenständig geprägten Identität auf Basis afrikanischer Traditionen und Kulturen durch. Berechtigte Kritik übt Kä Mana an Versuchen, dabei auf das (keinesfalls schwarzafrikanische) Ägypten der Pharaonen zurückzugreifen, was letztlich religiös künstlich bleiben muss, oder ein neues gnostisch-esoterisches Christentum zu entwerfen.

Der Autor selbst wirbt mit seinem Buch für eine befreiungstheologisch orientierte, sozial engagierte und kämpferische „Theologie des Wiederaufbaus", die sowohl Kritik an einer neoliberal dominierten Weltwirtschaftsordnung als auch Selbstkritik am eigenen politischen Versagen Afrikas übt. Im Rückgriff auf die biblischen Schöpfungs- und Exodustraditionen erschließt er das ethische Potential, mit dem eine solche Theologie zur Lösung der afrikanischen Krise beitragen kann: „Für Afrika wird es keinen Ausweg aus der Krise geben, wenn nicht das Humane, wie es im Geschick Christi manifest geworden ist, radikale Brüche auslöst." Kä Mana setzt auf die Kraft christlicher Gemeinden, die den „vom Evangelium offenbarten Anspruch des Humanen" im Dialog mit anderen Denkströmungen sichtbar machen.

Kä Mana vertritt eine konsequente Christozentrik, die der christlichen Theologie Afrikas - wie er mehrfach im Buch betont - bei ihrer Suche nach einer eigenständigen afrikanischen Identität nicht verloren gehen dürfe. Eine andere Gefahr darf bei derartigen Suchbewegungen - nicht allein hier - dennoch nicht übersehen werden: die Versuchung, sich einen eigenen Christus zu schaffen. Ob der Ansatz, Christus in erster Linie als „wichtigsten Träger des Humanen" zu verstehen, allerdings ein ausreichend tragfähiges Fundament bietet, dieser Gefahr zu wehren, muss vorerst offen bleiben. Dafür konzentriert sich Kä Manas Darstellung einer Theologie des Wiederaufbaus allzu stark auf deren ethischen Charakter.

Tatsächlich spricht sich der Autor für einen Primat der Praxis „vor einer strengen dogmatischen Orthodoxie" aus. Mit dieser falschen Frontstellung läuft er allerdings Gefahr, in einzelnen Punkten selbst der Versuchung zur Irrationalität zu erliegen, wie er sie Vertretern parachristlicher Theologien vorwirft. Die Bewälti-

gung einer Krise verlangt beides: den Willen zur Veränderung und gedankliche Klarheit, damit auch die richtigen Schritte hierfür getan werden. Kä Mana betont immer wieder sehr stark den ersten Aspekt, was angesichts der politischen und sozialen Probleme zwar verständlich, aber auch nicht ganz unproblematisch ist.

Jean-Marc Ela entwirft seinen Ansatz einer afrikanischen Befreiungstheologie stärker im Dialog mit der Tradition europäisch-westlicher Theologie, was auch damit zusammenhängen dürfte, dass er 1995 aus seiner Heimat Kamerun ins kanadische Exil fliehen musste. Der in Frankreich ausgebildete Theologe und Soziologe setzt auf eine eucharistische Communio-Ekklesiologie, welche die Kirche als „Familie Gottes" begreift und die damit an afrikanische Familien- und Ahnentraditionen anknüpfen kann. Dies darf allerdings nicht unkritisch geschehen. Zurecht weist er daher auf die familienkritischen Tendenzen des Neuen Testaments hin: Die „Familie Gottes" ist ein eschatologisches Ereignis, das gerade nicht die irdische Familie sakralisiert, sondern in der durch den Glauben neu gestifteten Gemeinschaft überbietet. Ferner warnt Ela davor, die afrikanische Familie - vor allem in den Städten - zu idealisieren oder sich romantisierend auf ein Afrika zu beziehen, dass in dieser Form gar nicht mehr existiert.

Im theologischen Selbstverständnis kommt Elas Position deutlich selbstkritischer und weniger antiintellektuell daher als jene von Kä Mana. Ohne rhetorische Beschwichtigung warnt er vor der „theologischen Unterentwicklung" Afrikas: „Es sieht so aus, als gefielen sich die afrikanischen ChristInnen in einem naiven, unkritischen Glauben, und das zu einem Zeitpunkt, an dem wir die Glaubenssicherheit in einer Welt der Unsicherheiten leben müssen, welche die Forschung vorantreiben." Ela plädiert ebenfalls für eine stärkere theologische Selbstverantwortung der afrikanischen Kirche. Doch hält er Versuche, den Glauben aus Sicht einer afrikanischen Theologie neu zu formulieren, nur dann für tragfähig, wenn dies im kritischen (und damit auch korrigierenden) Rückgriff auf die Schrift und die - sowohl lateinische als auch orientalische - Tradition der Kirchenväter geschieht.

Ein Anliegen treibt Ela bei seinen Überlegungen über das ganze Buch hindurch an: den Glauben weiterzugeben und lebendig zu erhalten. Dafür bedürfe es keiner Kirche der Missionen, sondern einer missionierenden Kirche. Dies hat für Ela zwei konkrete Konsequenzen: Der Dienst des Missionars ist eine spezifische Berufung, die auf Kirchenbildung zielt - anders gesagt: Es ist die Berufung, dort anwesend zu sein, wo Kirche sonst nicht anwesend wäre. Diese Berufung wird verfehlt, wo Missionare Hilfs- und Vertretungsaufgaben übernehmen, um dauerhaft Lücken innerhalb der kirchlichen Organisation zu füllen. Zudem plädiert er dafür, die universale Berufung zum missionarischen Handeln als Aufgabe der jeweiligen Ortskirchen zu begreifen. Mission wäre dann nicht mehr einseitiger Austausch von Ressourcen, sondern das Teilen des gemeinsamen Glaubens zwischen den verschiedenen lokalen christlichen Gemeinschaften.

Elas Ausführungen zur missionarischen Berufung der Kirche sind nicht nur für die kirchliche Situation in Afrika von Bedeutung. Gerade deshalb ist es bedauerlich, dass der Verlag dem Buch kein Literaturverzeichnis beigegeben hat. Es wäre

lohnenswert, seine Vorschläge auch auf die gegenwärtigen Struktur- und Reformdebatten innerhalb der deutschen Kirche zu beziehen und weiterzudenken. Dies trifft auch auf Elas Überlegungen am Ende des Buches über die „Sendung der Laien im sakramentalen Leben" der Kirche zu. Schon allein angesichts zurückgehender Priesterzahlen sollte das überkommene Verhältnis der priesterlichen und laikalen Dienste in der Kirche theologisch überprüft werden - um des sakramentalen Überlebens der lokalen christlichen Gemeinschaften willen.

Ein Band der „Ökumenischen Studien" kann dazu dienen, den Blick auf die Theologie Afrikas zu ergänzen: Andrea Fröchtling und Ndanganeni Phaswana haben einen Sammelband zusammengestellt, dessen Beiträge am Beispiel Südafrika ausdrücklich die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen Afrikas und Deutschlands in den Blick nehmen. Neben systematischen und historischen Grundlegungen werden Initiativen vorgestellt, die zeigen, wie ein theologisch verantworteter Austausch zwischen Nord und Süd fruchtbar werden und Veränderungen bewirken kann.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

missio-Schriftenreihe: *Zur Lage der Menschenrechte* (Themenhefte über Kongo, Simbabwe, Sudan, Nigeria, Ruanda, Ägypten, Liberia, Genitalverstümmelung in Afrika), Aachen 2001ff. Kostenlos zu bestellen bei missio in Aachen oder als Download unter www.missio-aachen.de/menschenrechte

Nazaire Bitoto Abeng: *Afrikanische Mythen, Riten und Lebensformen in der Begegnung mit Islam, Christentum und Moderne. Das Beispiel Kamerun,* Frankfurt am Main: Iko 2005, 164 S., € 14,90

Gunther J. Hermann: *Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt,* Frankfurt am Main: Otto Lembeck 2006, 542 S., € 24,00

Klaus Hock: *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, 264 S., € 28,00

Fabien Eboussi Boulaga: *Christianity without Fetishes. An African Critique and Recapture of Christianity,* Münster: Lit 2002, 264 S., € 25,90

Nicholas K. Apetorgbor: *Tertullian: Die Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum,* Hamburg: Kovac 2004, 396 S., € 98,00

Josef Elsener u.a.: *Kirche in Afrika,* München: Don Bosco 2005, 72 S., € 7,90

Friedrich Stenger: *White Fathers in Colonial Central Africa. A Critical Examination of V. Y. Mudimbe's Theories on Missionary Discourse in Africa,* Münster: Lit 2001, 240 S., € 25,90

Benezet Bujo: *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik,* Freiburg: Herder 2000, 255 S., € 24,50

Ogbu U. Kalu: *Power, Poverty and Prayer. The Challenges of Poverty and Pluralism in African Christianity, 1960-1996,* Frankfurt am Main: Peter Lang 2000, 119 S., € 38,00

John Mwangangi Kyule: *Inkulturation des Christentums in Afrika angesichts des gesellschaftlichen Wandels,* Münster: Lit 2000, 304 S., € 20,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Auferstehung

Andrés Torres Queiruga, Luiz Carlos Susin und Jon Sobrino

Von der Auferstehung zu sprechen heißt, von der biblischen und insbesondere von der christlichen Tradition zu sprechen. Christus ist der Auferstandene par excellence, und nicht selten wird dies als das charakteristischste Kennzeichen des Christentums betrachtet. Denn die Auferstehung ist die christliche Art, sich mit einer der großen Fragen der Menschheit, vielleicht *der* Frage schlechthin, auseinanderzusetzen: Was geschieht nach dem Tod mit uns, was erwartet uns oder was erwarten wir hinter diesem dunklen und unerbittlichen Abgrund? Und welche Konsequenzen hat diese oder jene Antwort für unser gegenwärtiges Leben?

Es ist daher verständlich, dass die Auferstehung zu einer der großen Aufgaben der Gegenwartstheologie geworden ist. Hat dieses Thema früher in den Handbüchern nur wenige Abschnitte oder höchstenfalls einige kurze Seiten eingenommen, ist die Anzahl und der Umfang der diesbezüglichen Untersuchungen inzwischen beträchtlich gewachsen. Von einem bloßen „Wunder" - zwar womöglich dem größten und spektakulärsten, aber eben letztlich nur einem als „apologetisches Motiv" benutzten Ereignis in der Welt - hat sie sich zum Kernpunkt der Christologie entwickelt und begonnen, wirklich um ihrer selbst willen, in der ihr innewohnenden Bedeutung und von ihrem Potential im Hinblick auf die Erneuerung des Lebens und der Geschichte her betrachtet zu werden. Infolgedessen ist eine wachsende Zahl von Artikeln, Monographien und Kongressen bestrebt, das Verständnis der Auferstehung zu erneuern und zu bereichern. Eine Veränderung, die mit Freude und Hoffnung begrüßt werden darf.

Damit ist die Aufgabe aber noch lange nicht abgeschlossen. Zwar hat es sowohl im allgemeinen Interesse und im Bewusstsein ihrer Wichtigkeit als auch vor allem in der Erforschung der historischen und exegetischen Details große Fortschritte gegeben. Doch unter einem gewissermaßen geschichtlichen Blickwinkel betrachtet, ist dieser Wandel noch sehr jung und hat überdies mit heftigem Widerstand vonseiten derjenigen zu kämpfen, die fürchten, dass die neue *Methode* des Verstehens letztlich auch auf den *Inhalt* der Wahrheit übergreifen wird: dass die *Theologie* zu einer Bedrohung für den *Glauben* wird. Das Gewicht einer ehrwürdigen Tradition und zuweilen sogar die Trägheit der theologischen Routine haben dazu geführt, dass die Beiträge der exegetischen und historischen Forschung und die Fortschritte einer von Grund auf erneuerten Hermeneutik bis

jetzt noch nicht mit der erforderlichen Tiefe und Konsequenz fruchtbar gemacht worden sind.

Folglich bleibt, was die Umstrukturierung der Imaginationsschablonen und der begrifflichen Formulierungen im Rahmen der gegenwärtigen kulturellen Konfiguration betrifft, noch viel zu tun, und dabei muss sowohl der tiefe Bruch der Moderne als auch die immer intensivere und wirkungsvollere Begegnung mit den anderen religiösen Überlieferungen in Betracht gezogen werden. Diese Ausgabe von CONCILIUM will - wie andere vor ihr, etwa die Nummern 5/1993 und 4/1991, erstere von Hermann Häring und Johann Baptist Metz, letztere von Metz und Edward Schillebeeckx herausgegeben - zu dieser gemeinsamen und offenen Aufgabe einer echten Aktualisierung einen Beitrag leisten.

Dabei gilt es in erster Linie, sich die Überwindung des biblischen Fundamentalismus zunutze zu machen, die zwar nach den ersten schüchternen Anfängen im 18. Jahrhundert und langem und erbittertem Widerstand inzwischen im Prinzip abgeschlossen ist, in der praktischen Theologie jedoch noch nicht alle ihre Früchte gebracht hat. Der Charakter der Erzählungen, die von Zeugen niedergeschrieben wurden, die die ursprünglichen Ereignisse weder miterlebt noch die ersten Überlegungen angestellt haben; ihre aus zeitlicher und geographischer Distanz erfolgte Ausarbeitung; ihr nicht direkt historisches, sondern kerygmatisches und katechetisches, auf die Stärkung des Glaubens gerichtetes Interesse; ihre symbolische Sprache und die unüberbrückbaren Diskrepanzen in den Angaben zu Zeit, Ort und Personen machen eine neue Lektüre notwendig, die jenseits des *Buchstabens* den *Geist* zu erfassen sucht, das tiefe Anliegen, das diese Texte beseelt. Es handelt sich letztlich um *theologische* Erzählungen, die eine tiefe *Glaubenserfahrung* bezeugen, und diese Glaubenserfahrung wird mit den sprachlichen, begrifflichen und bildlichen Mitteln zum Ausdruck gebracht, die damals zur Verfügung standen.

Es gilt also, sich nicht als Gefangene eines Buchstabens zu fühlen, der all unsere Aufmerksamkeit und all unseren Respekt verdient, dessen authentische Botschaft aber nicht auf der Grundlage formeller Anpassung oder oberflächlicher Retuschen gerettet werden kann. Was wir jetzt brauchen, ist ein entschlossener hermeneutischer Umschwung, der die „Welt" (Ricœur), die sich in diesen Texten öffnet, befreit und die Faszination abschüttelt, die von ihnen ausgeht, wenn man sie als „Erzählungen" realer Geschehnisse auffasst. Hierzu werden wir unsere weitestgehend von literarischen Erzählungen und ikonographischen Darstellungen gebildete und geformte Phantasie neu konfigurieren müssen - doch dies wird uns helfen, unser Denken zu befreien, damit wir uns auf die grundlegenden Probleme und Konsequenzen konzentrieren können.

Deshalb beginnt das Heft mit einer Einordnung der Auferstehung in den allgemeinen Rahmen der Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit. Es wäre heute unverzeihlich, den Dialog mit den anderen Religionen zu vernachlässigen. Die neue Empfänglichkeit für ihre Traditionen (und Kulturen) erhält die Notwendigkeit am Leben, die Auferstehung in den *humus* des „gemeinsamen Religiösen" der Menschheit einzubetten: Nur so entgeht man der Gefahr, sie als eine Art „Meteo-

rit" zu betrachten, der aufgrund seiner mangelnden Einwurzelung in das *humanum* letztlich unverständlich bleibt. Zudem wird sich der Dialog auf diese Weise wirklich brüderlich und von seinem Wesen her offen gestalten und ein Versuch sein, die anderen Religionen nicht nur kennen zu lernen, sondern sich von ihnen auch jene Aspekte des tiefen Mysteriums, das Gott schon immer allen Menschen zu offenbaren sucht, zeigen zu lassen, die nur von ihrer Kultur und Tradition aus erfassbar sind. In dieser Ausgabe von CONCILIUM werden nur einige wenige untersucht werden können, die aber als Demonstration und Modell für weitere Forschungen geeignet sind. In jedem Fall erschien es ratsam, sich nicht allein auf den Dialog mit Griechenland zu beschränken, denn heute ist der Dialog nicht nur mit dem Osten, sondern auch mit den alten Traditionen in Afrika und Lateinamerika, der einzigen Region, die hier berücksichtigt werden konnte, unverzichtbar geworden.

Innerhalb des gemeinsamen Religiösen konzentriert sich die spezifisch christliche Sichtweise, wenn man die Ergebnisse der modernen Exegese in Betracht zieht, darauf, die Grundzüge des biblischen Denkens im Übergang vom Alten zum Neuen Testament herauszuarbeiten. Uns ist von Mal zu Mal klarer geworden, dass die exegetische Diskussion die Frage nach der historischen Faktizität an entscheidenden Punkten mit einem *non liquet* „beantwortet", das nur dann wirklich diskutiert werden kann, wenn man die grundlegenden hermeneutischen Optionen in Betracht zieht, die ihrerseits auf die veränderte kulturelle Situation verweisen.

Aus all diesen Gründen besteht eines der Hauptanliegen heute darin, den kulturellen Wandel in seiner Radikalität und Tiefe ernst zu nehmen. Die theologische Reflexion muss sich heute nicht nur vor einer naiv-biologistischen Sicht der Auferstehung (die glücklicherweise inzwischen fast einhellig überwunden ist), sondern auch vor einer Auffassung hüten, die der positivistischen Versuchung erlegen ist und dazu neigt, die Berichte von den Erscheinungen oder vom leeren Grab letztlich als „physische" Beweise zu interpretieren.

Weit davon entfernt, die Wirklichkeit der Auferstehung zu gefährden, unterstreicht dieser Vorbehalt ihren *transzendenten Charakter*, der die Verherrlichung des Auferstandenen, seine „Erhöhung", nicht herabsetzt, sondern hervorhebt und bekennt, dass er über die Begrenzungen empirischer Gesetzmäßigkeiten erhoben worden und nicht mehr in den engen Grenzen von Raum und Zeit gefangen ist. Gerade hier wurzelt die Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner universalen Gegenwart aus seiner Identifikation mit dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes.

Nebenbei bemerkt, stellt sich das Problem der „Überprüfbarkeit" der Auferstehung hier auf seiner eigentlichen, epistemologisch wie religiös anspruchsvolleren Ebene - nun aber frei von den empiristischen Fallstricken, die, wie im Fall des „unsichtbaren Gärtners" den Glauben unmöglich machen, weil sie zu Unrecht für eine transzendente Wirklichkeit physische Beweise verlangen.

Nur so wird ein wirklicher und aktualisierter Dialog mit einer *Kultur* möglich, die die Entdeckung der Autonomie der Naturgesetze zu Recht für unumkehrbar hält. Dies zu berücksichtigen ist verständlicherweise eine entscheidende Voraus-

setzung, wenn es darum geht, das Problem der Erzählungen von den Erscheinungen und vom leeren Grab zu ergründen und ihren Sinn zu bestimmen.
Und so erklärt es sich auch, dass die Möglichkeit der Auferstehungsvorstellung einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden muss, weil sie so eng mit metaphysischen und linguistischen Problemen verflochten ist, deren Aufklärung das Denken unserer Zeit intensiv beschäftigt. Es handelt sich um etwas, das sich, auf einer existentielleren und ursprünglicheren Ebene - sozusagen *sub contrario* - auch in dem Bestreben widerspiegelt, neue Formen und Wege einer gelebten Auferstehung zu entdecken, die sich in Kundgebungen wie den Protestkreuzigungen äußern: Jenseits aller möglichen Missverständlichkeiten helfen sie uns, den tiefen Realismus der Auferstehung so, wie sie sich im Schicksal des Gekreuzigten und Auferweckten manifestiert hat, zu begreifen.
Hierzu gehört auch die unerlässliche Aufmerksamkeit für den praktischen Aspekt und die damit verbundene Forderung, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die Opfer im Mittelpunkt jeder christlichen Interpretation der Auferstehung stehen müssen. Vor allem im Hinblick auf die wahre und wirkliche Hoffnung all derer, die die menschliche Ungerechtigkeit oder sogar die natürlichen Gegebenheiten auf die unmittelbarste und schmerzlichste Weise mit dem Schicksal des Gekreuzigten vereinen. Doch auch im Hinblick auf alle anderen, die nur insofern aufrichtig an die Auferstehung *glauben* können, als sie schon in der Geschichte ein Leben beginnen, das in engagierter Solidarität mit den Opfern die auferweckende Kraft des Herrn nicht verleugnet, sondern in das gegenwärtige Leben vorverlegt. Hier wurzelt jeder echte christische und christliche Sinn, der der entscheidenden Lektion des Nazareners nicht untreu sein will. Und zugleich fällt dies, wenn wir an die Wurzeln zurückkehren, mit einer der vornehmsten Fragestellungen des gegenwärtigen Denkens über den Sinn der Geschichte zusammen: der „Sehnsucht danach, dass der Henker nicht über das Opfer triumphiert".
Die Dimension der Praxis verweist von selbst auf das ökologische Anliegen und die kosmische Tragweite, die im christlichen Festhalten an der Auferstehung *im Fleisch* so präsent ist. Als leibhafte, nicht als engelgleiche Wesen leben und verwirklichen sich Mann und Frau in strikter Solidarität mit der Natur. Die eschatologische Hoffnung muss auf geheimnisvolle Weise die materielle Schöpfung mit einschließen, so dass die Auferstehung, weit entfernt von jeglichem Eskapismus, zu einer Dynamik der Erneuerung und Versöhnung einer Erde führt, die durch den Menschen auch an den „Geburtswehen" zur endgültigen Fülle hin teilhat.
Eine Fülle, deren Hoffnung die Kirche auf intensive und beständige Weise in jedem einzelnen Tod feiert, der von der Auferstehung Christi erhellt und untrennbar mit seinem Geschick verknüpft scheint. Von der Fixierung auf ihren wunderbaren und exklusiven Charakter befreit, stellt die Auferstehung uns Jesus wirklich als den „Erstgeborenen der Toten" vor Augen, und zwar nicht nur im chronologischen, sondern im universaleren und tieferen Sinne der endgültigen Offenbarung; dessen nämlich, was der Gott der Lebenden „viele Male und auf vielerlei Weise" seit Anbeginn der Welt durch die eschatologische Hoffnung zu

offenbaren versucht, die in allen Religionen mehr oder weniger deutlich zu spüren war und ist.

Die neuen Ansätze nehmen dem biblischen und christlichen Auferstehungsverständnis nichts von seinem Reichtum und seiner Originalität, im Gegenteil: Sie bestätigen und erhellen es aus den unterschiedlichen Blickwinkeln, die die Arbeit der Gegenwartstheologie prägen - eine solidarische Arbeit, die mit niemandem in Konkurrenz tritt und niemanden ausschließt, sondern einen brüderlichen Austausch mit den Beiträgen der anderen Religionen und mit den tiefsten Einsichten jener kulturellen Bemühungen pflegt, die für die Zukunft der Menschheit neue Wege suchen. Einmal mehr bringt die Herausforderung des Wandels, wenn man sie aufrichtig und um der Erkenntnis willen annimmt, wie schon so oft in der Geschichte Mühsal und vielleicht auch Verunsicherung, in jedem Fall aber die Chance mit sich, zu einem echten *kairós* zu werden, der das leuchtende Pascha-Mysterium des Auferweckten in neuen Nuancen erstrahlen lässt.

Als Herausgeber bedanken wir uns herzlich bei Marcella Althaus-Reid, Edward Farrugia, Rosino Gibellini, Harry McSorley, David Power und Elaine Wainwright für ihre Vorschläge bei der Planung dieses Hefts.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Tod und seine religiöse „Bewältigung" in der Menschheitsgeschichte

Karl-Heinz Ohlig

1. Das unausweichliche Ende

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das um seinen Tod weiß. Mehr noch: Der Tod ist für ihn die allergewisseste Perspektive. Zwar sind wir durchaus imstande, den Blick auf dieses Faktum zeitweise, in gewissen Lebensphasen, auszublenden oder ein wenig zurücktreten zu lassen. Aber der Gedanke an den Tod und die durch ihn ausgelöste Angst holt uns immer wieder ein und kann dann das ganze Leben mit seinen Engagements und Bindungen in Frage stellen. (Insofern ist Martin Heideggers Charakterisierung des Menschen als „Sein zum Tode" zwar nicht als Beschreibung der Lebensabläufe, aber doch ihrer Grundstruktur berechtigt.)

Die Menschheitsgeschichte zeigt, dass der Tod niemals ein Faktum war, das einfach nur gewusst und hingenommen wurde. Er wurde immer als totale Bedrohung empfunden, weil er die endgültige Trennung von geliebten Menschen oder das Ende des eigenen Lebens bringt. Durch ihn ist die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz in Frage gestellt.

(Zwar gibt es durchaus Notsituationen, in denen der Tod als „Erlösung" erhofft wird. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn aktuelle Leiden, z.B. Folter oder körperliche oder psychische Krankheit, den Tod als rettenden Ausweg erscheinen lassen. Hierbei „überwuchert" die aktuelle Notlage die Wahrnehmung des Todes als Bedrohung, ohne diese grundsätzliche Eigenart aufzuheben.)

In Religionen, welcher Art auch immer, geht es um eine ganzheitliche Sinndeutung menschlicher Existenz, somit auch der Geschichte und der „Welt" bzw. dessen, was an ihnen partiell wahrgenommen wird. In allen Religionen spielt deswegen die Perspektive Tod eine zentrale Rolle; eine Sinnhaftigkeit des Menschen kann nicht ausgesagt werden, wenn nicht der Tod in sie integriert ist und in irgendeiner Form „bewältigt" wird.

Fast alle Religionen, außer einigen semitischen Religionen, vermitteln ihren Gläubigen eine Hoffnung über den Tod hinaus und nehmen ein „Leben nach dem Tod" an. Diese Hoffnung drücken sie in ihren Mythen und in der rituellen

Begleitung der Bestattung von Toten aus, in differenzierteren Religionen auch durch ethische Normen für das Leben auf den Tod hin.
Diese Hoffnung auf ein „Leben nach dem Tod" erscheint in der Religionsgeschichte in unterschiedlichsten Formen, Vorstellungswelten und auch in je verschiedener Intensität. Aber sie ist eine Konstante, die erst in jüngerer Zeit - von Individuen oder kleineren Gruppen - in Frage gestellt wird, die sich mit der - ungedeuteten - Fragmentarität des Lebens abfinden (wollen).

2. Die Zeugnisse der Religionsgeschichte [1]

2.1 Zur prähistorischen Zeit

Die Gattung Mensch ist vor rund 2,6 Millionen Jahren aus dem „Tier-Mensch-Übergangsfeld" hervorgegangen. Mehr als zwei Millionen Jahre dieser Geschichte liegen im Dunkel; wir wissen (noch?) nichts über ihre religiösen Vorstellungen, somit auch nicht über ihre Einstellung zum Tod. In den frühen Zeiten kann sich Religion nur in rudimentären Praktiken (Riten, Tänzen, Verhaltensweisen) ausgedrückt haben, die über die langen Zeitspannen keine Spuren hinterlassen haben. Lediglich ließe sich rein abstrakt annehmen, dass Lebewesen, die anfingen - wenn auch in kleinen, Jahrhunderttausende übergreifenden Schritten -, „Kultur" auszubilden, die Sorge um sich und ebenso das „Ende", den Tod, kannten. (Gelegentlich wird auch die Vermutung geäußert, dass die in die frühen Jahrhunderttausende zurückreichenden Schädelfunde [auch] darauf zurückzuführen sind, dass sie bei der Bestattung gesondert behandelt wurden, was ein Hinweis auf religiöse Vorstellungen sein könnte, aber Gewissheit gibt es nicht.)
Erst seit rund einer halben Million Jahren finden sich, zunächst allerdings (noch) recht spärlich, Funde von Schädeln, die z.T. Spuren ritueller Bearbeitung (Öffnung des Hinterhauptloches) zeigen, sowie von Langknochen, die aufgeschlitzt sind, beides wohl zum Essen von Hirn und Mark (ritueller Kannibalismus). Diese Funde machen zumindest deutlich, dass tote Menschen - anders als die Tiere - in gesonderter Weise behandelt und bestattet wurden, ihr Tod also als Problem wahrgenommen wurde, das einen rituellen Umgang mit dem Leichnam und damit verbundene Deutungen zur „Bewältigung" des Todes notwendig machten. Gelegentliche Funde von Ocker, später eindeutig das Symbol von Blut und somit (neuem) Leben, weisen wohl schon jetzt darauf hin, dass für die Toten Leben erwartet wurde und rituell herbeigeführt werden sollte.
Von der Mittleren Steinzeit an, seit rund 100.000 Jahren, gibt es zahlreiche Grabfunde aus aller Welt, die deutlich zeigen, dass die Bestattung von Menschen nach rituellen Regeln erfolgte, die zugleich die Hoffnung auf ein Weiterleben ausdrücken sollten: Die Toten wurden meist in Ost-West-Richtung (die „Lebensachse") bestattet, oft in Hockerstellung (Rückkehr in den numinosen Mutterschoß der Erde zwecks neuer Geburt?), gelegentlich mit weiteren rituellen Überresten (Pollenspuren von Blütenkränzen, Stein- oder Hörnerkreise u.ä.), oft

Spuren von Ocker; vielleicht sollten in der Nähe liegende Steingeräte, vor allem Feuersteine, eine Hilfe für das künftige Leben der Toten sein.
Über die mit einem weiteren Leben verbundenen Vorstellungen wissen wir nichts. Zu vermuten ist, dass der in der Natur beobachtete Wechsel von Sonnenauf- und -untergang, von Geburt, Tod und neuem Leben aus dem Mutterschoß der Erde das Modell abgab, sich ein Leben nach dem Tod vorzustellen. Weil diese Perspektive aber mit den jeweiligen konkreten Toten verknüpft war, kommt wohl doch ein Element hinzu, das über die bloß vegetative Deutung des Todes hinausweist: Für je *diesen* Toten wird ein Weiterleben erhofft, nicht nur für irgendwelche späteren Nachkommen.
Aus dem Jungpaläolithikum, in Europa ab 40.000 v. Chr., sind zahlreiche Bestattungen bekannt, die genauere Aufschlüsse geben können. Tote wurden mit ihrer Kleidung auf einer Ockerschicht oder bestreut mit Ocker und in unterschiedlichen Körperhaltungen bestattet, oft in bewusst gewählter Ausrichtung; Schädel sind häufig gesondert behandelt. Erstmals finden sich eindeutige Grabbeigaben, meist Schmuck und Steingeräte. Sicherlich gab es damals weltweit verbreitete Vorstellungen und Mythen über den Tod und was er bedeutet, aber wir kennen sie nicht (eine Rekonstruktion aus Vergleichen mit rezenten Jäger- und Sammlerkulturen wäre bei dem sehr großen Zeitabstand historisch-kritisch fraglich). Die Art der rituellen Überreste, vor allem die Ockerbeigaben, weisen aber auf einen Glauben an ein „Leben nach dem Tod" hin, bei dem zudem offenbar Kleidung, Schmuck und Werkzeuge erforderlich waren. Die damals in der ganzen Welt verbreitete Verehrung des numinosen Mutterschoßes der Erde, wie er sich vor allem in der Ausgestaltung von Höhlen und in den zahlreichen steatopygen Frauenstatuetten zeigt, legt es nahe, dass eine Art von Wiedergeburt angenommen wurde. Diese Bestattungsformen finden sich auch im Mesolithikum, ab 12.000 v. Chr. (in Kulturen außerhalb Europas als Epipaläolithikum bezeichnet).
Das Neolithikum, ab 9000 v. Chr., stellt eine entscheidende Zäsur der menschlichen Entwicklung dar und ist die Basis der späteren Entstehung von Hochkulturen. Der Übergang zu Ackerbau und Viehzucht („neolithische Revolution") ermöglichte eine höhere Bevölkerungsdichte, eine gesellschaftliche Differenzierung (Kriegeradel/Priester, Handwerker, Bauern, nomadische Hirten) und das Leben in Dörfern und Städten. Der Mensch ist jetzt endgültig zum *homo faber* geworden und nicht mehr passiv nur auf das angewiesen, was die Natur ihm, zum Sammeln und Jagen, anbietet.
Von jetzt an beginnt eine regionale kulturelle Differenzierung. Dennoch aber gibt es noch weltweit fortwirkende Konstanten: Immer noch wird das Numinose sachhaft gedacht, weiterhin im Sinne der zugleich fruchtbaren wie auch bedrohlichen Naturabläufe, wenn auch die anthropomorphen Züge z.B. der Frauenstatuetten stärker ausgeprägt sind und die numinosen Kräfte oft in von Menschen errichteten Heiligtümern verehrt werden.
Die Bestattungsriten variieren von jetzt an in den verschiedenen Kulturen. Aber alle verraten, dass ein Weiterleben der Toten angenommen wird, wie in der Vegetation sind die fruchtbaren Kräfte auch im Tod wirksam. Die Deutung von

Tod und Wiedergeburt nach den Modellen der Vegetationsprozesse scheint aber nur die Basis zu sein, ein Weiterleben gerade der konkreten Verstorbenen annehmen zu können; nicht selten werden auch „individuelle" Bezüge erkennbar (z.B. geschlechtsspezifische Bestattung, Modellierung der Gesichtszüge, Bestattung unter dem Wohnraum; in vielen Kulturen wurde ein Ahnenkult praktiziert). Die Grabbeigaben (Gefäße mit Essen, Ockerbeigaben, Schmuck für Frauen und Waffen für Männer) machen nur Sinn, wenn das neue Leben ähnlich dem vorherigen gedacht wurde. Allerdings finden sich in manchen neolithischen Kulturen an den Grabstätten „Seelenlöcher", die den Seelen der Toten eine freie Bewegung ermöglichen sollen.

2.2 Exkurs: Die Funktion der Seelenvorstellungen für die „Bewältigung" des Todes

Das gelegentliche Auftreten von „Seelenlöchern" an den Grabstätten der spätsteinzeitlichen Kulturen, vor allem in der Megalithkultur, zeigt, dass eine Vorstellung entstanden zu sein scheint, die dann in den späteren Hochkulturen und bis in die heutigen Weltreligionen hinein wirkmächtig wurde: die Annahme einer menschlichen Seele. Im Zusammenhang mit Bestattungen bedeutet dies, dass die Andersartigkeit eines „Lebens nach dem Tod" bewusst wurde. Offensichtlich zerfällt ja der Leib, so dass die den Tod überdauernde „Identität" eines Menschen nur durch eine andere Realität, eine nicht-leibliche Wirklichkeit, gewährleistet sein konnte.

Wir wissen nicht, welche Vorstellungen im Einzelnen mit den „Seelenlöchern" verbunden waren; aber immerhin zeigen die geringen Durchmesser dieser Löcher, dass das, was von einem Menschen noch - oder wieder - lebt, nichts mit seinen Körpermaßen zu tun hat. In eine vergleichbare Richtung verweisen auch die bisweilen an den Grabwänden angebrachten Darstellungen von Grabbeigaben: „Wir dürfen darin ein Verlassen rein materieller Anschauungen erblicken, wie es [...] bei dem Übergang von Grabbeigaben [...] zu ihrer bloßen Abbildung auf der Grabwand vorliegt."[2] Auf ähnliche Gedankengänge könnte der Umstand hindeuten, dass in vielen neolithischen Kulturen mitgegebene Grabbeigaben zuvor zerschlagen wurden, so dass sie „real" nicht mehr zu gebrauchen waren. Ob in diesen Zusammenhang auch die jetzt häufiger praktizierten Einäscherungen von Toten und die Bestattung ihrer Asche gehören, lässt sich nicht eindeutig klären, weil es auch später immer wieder einen Wechsel von Körperbestattung und Einäscherung gibt, deren jeweilige Ursachen nicht bekannt sind.

Der Autor

Karl-Heinz Ohlig, Dr. theol., geb. 1938, 1970 Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule des Saarlandes, seit 1978 Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes. Leiter der Arbeitsstelle „Religionswissenschaft". Veröffentlichungen u.a.: Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium" der Trinität (Mainz 1999); Weltreligion Islam. Eine Einführung (als Herausgeber, Mainz 2000); Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins (Darmstadt [2]2006). Anschrift: Universität des Saarlandes, Postfach 151150, D-66041 Saarbrücken.

Die Seele, unter welchen Namen auch immer sie benannt wurde, charakterisiert immer eine nicht sichtbare, also nicht, im normalen Sinn, körperliche Wirklichkeit des Menschen. Ihre Annahme erleichtert die Vorstellung, dass „etwas am Menschen" im Wechsel zu einem neuen Leben bleibt. Zwar werden meist die Raster dieses Übergangs gemäß den immer neu aufeinanderfolgenden Perioden, die in der Natur auftreten, gedacht, die einen ständigen „Wandel der Formen" mit sich bringen; hierbei stand im Vordergrund die immer neue Abfolge von Geburt, Tod und neuer Geburt in der Vegetation, bei Pflanzen und Tieren. Das hierbei entstehende neue Leben fußt zwar auf seiner Herkunft auf Zeugungsprozessen oder aus dem Samen, aber es entstehen in der Natur doch neue Lebewesen, die keine „Identität" mit den Herkunftsformen besitzen; das Samenkorn stirbt, damit neues Leben erwachsen kann. Die Vorstellung einer Seele erscheint somit als eine Hilfskonstruktion, mittels derer über den Naturprozess hinaus, in den auch der Mensch und sein Tod eingebettet sind, ein Weiterleben des konkreten Menschen über den Tod hinaus gedacht werden kann; die Seelenvorstellung will sagen, dass das Samenkorn nicht einfachhin nur stirbt, sondern - in gewandelter Form - noch lebt.

Die später, in den Hochkulturen, dokumentierten Seelenvorstellungen sind äußerst vielfältig. Es finden sich Vorstellungen von nur *einer* Seele - manchmal lediglich in der Einfachheit einer Kultur, manchmal in höchst differenzierten Überlegungen begründet - oder *mehrerer* Seelen, wobei entweder verschiedene menschliche Funktionen zu Seelen hypostasiert werden (Geist-, Körper- und psychische Seele) oder verschiedene Relationen die Pluralität bewirken: In einer Seele leben die Vorfahren weiter, eine geht auf die Nachkommen über, eine bezieht sich auf die „Individualität" eines Menschen usf.

Gemeinsam ist die Vorstellung, dass diese menschliche(n) Wirklichkeit(en) nicht einfachhin körperlich sind. Aber sie bleiben oft an den Leichnam gebunden, wie schon bei den „Seelenlöchern", die nicht nur dazu dienen, der Seele Bewegung zu ermöglichen; sie muss auch immer wieder zum Leib zurückkehren. Ähnlich ist das seelische Weiterleben z.B. in der altägyptischen Religion an den Fortbestand des Leichnams gebunden, der deswegen mit großem Aufwand mumifiziert wird. Dieser Bezug zur ehemals körperlichen Realität eines Toten bleibt auch in der späteren, vom Hellenismus beeinflussten christlichen Theologie erhalten; trotz ihrer naturalen Immortalität ist die Seele die Form, d.h. die innerste Wirklichkeit des Leibes, und existiert bis zur „Auferstehung" in einem Bezug zu ihrem Leib.

Die Andersartigkeit der Seele ist später nur in wenigen Kulturen als prinzipielle Immaterialität, als „Geist", gedacht worden. Oft wird sie vorgestellt als eine „verdünnte Materialität", so dass die Seelen „Löcher" brauchen, um ein Grab verlassen zu können; noch der nordafrikanische Theologe Tertullian († nach 220) stellte sich sogar Gott in einer Art gasförmiger Körperlichkeit vor.[3] Das ist auch der Grund dafür, dass selbst allgemein akzeptierte Seelenvorstellungen nicht immer ein Absehen von realen Grabbeigaben mit sich brachten, wie etwa die Libationsröhren an römischen Grabstätten zeigen, durch die die Toten ernährt wurden.

Aufs Ganze gesehen tragen die Seelenvorstellungen der sich aufdrängenden Tatsache Rechnung, dass Tote verwesen (oder verbrannt werden), und oft nach längerer Zeit nichts mehr von ihnen übrig ist; unter dieser Hinsicht bieten sie, so unterschiedlich und diffus sie auch im Einzelnen sind, einen Denkansatz oder ein Vorstellungsmodell an, dennoch ein Weiterleben des konkreten Menschen über den Tod hinaus aussagen zu können.

2.3 Zu den Hochreligionen

In den Hochkulturen und -religionen, ab 3000 v. Chr., sind erstmals literarische Zeugnisse über den Tod und seine Deutung gegeben. Diese betreffen nicht nur die expliziten Schilderungen zu einem „Leben nach dem Tod", sondern finden sich auch in den - zahlreichen - Schöpfungsmythen, die direkt oder indirekt anthropologische Aussagen beinhalten.

Die wichtigste Veränderung gegenüber der vorherigen Zeit brachte die Personalisierung der numinosen Kräfte zu Göttern und Göttinnen. Die jetzt geschaffenen Pantheen, meist patriarchalisch geleitet, sind in den einzelnen Kulturen ganz unterschiedlich; sowohl die Zahlen, Funktionen wie auch die Individualisierungsstufen der Götter variieren. Die neue Orientierung aber an personalen Gottheiten lässt auch die personale Besonderheit der Menschen stärker hervortreten, und sie müssen - in vielen, nicht in allen - Hochreligionen ihr Leben kultisch und ethisch vor personalen Adressen, meist einem Richtergott, verantworten. In diesen Religionen hat das jetzige geschichtliche Leben auch für das Jenseits Bedeutung (Gericht über die Toten), gelegentlich, wie bei den Azteken, nur noch im Hinblick auf die Todesart.

Dennoch bleiben, wie die Schöpfungsmythen in aller Welt zeigen, die Kräfte der Natur den Göttern vor- oder übergeordnet: Sie selbst sind den chaotischen Kräften der Natur, die sich in Bewegung setzten (der „allererste Anfang"), entsprungen - wahrscheinlich ein Erbe von Schöpfungsvorstellungen der prähistorischen Zeit -, und ein ehernes Naturgesetz bleibt ihrem Handeln übergeordnet.

Aus diesem Spannungsfeld ergeben sich je verschiedene Perspektiven über den Tod hinaus. Alle Hochreligionen, außer einigen semitischen, „bewältigen" die Bedrohung durch den Tod mittels der Seelenvorstellungen: Der Tod ist nicht endgültig, er ist nur *Übergang* zu einem neuen Leben in gewandelter Form.

In manchen Hochreligionen wird die Andersartigkeit seelischen Lebens ein wenig verdrängt oder, wie im Rigveda, ein neuer Leib für die Seele angenommen, und sie erwarten - wenn auch nicht immer für alle - ein glückseliges Leben, das analog zum jetzigen Leben vorgestellt wird, z.B. auf einer „Insel der Seligen" (keltische Religion), in einem Kriegerhimmel (germanische Religion) oder jedenfalls in einem befriedigenden Zusammensein mit den Vorvätern (älteste vedische Vorstellungen).

In nicht wenigen Hochreligionen lässt aber die („bloß") seelische Fortexistenz - in einem „Reich der Schatten" - die Perspektiven ein wenig trübe aussehen. Oft wird nicht gesagt, wie lange dieses „Leben nach dem Tod" dauern soll, und man ist zufrieden mit der Annahme einer langen Dauer. In anderen Kulturen aber wird

die individuelle Fortexistenz rückgebunden an die Erinnerung der Nachfahren oder an die von ihnen dargebrachten (Opfer-) Gaben für die Ahnen; so verebbt ihre individuelle Existenz z.B. im chinesischen Kulturbereich nach drei, in Afrika nach fünf Generationen (Könige oder Helden ausgenommen).

In einigen Religionen, z.B. in der keltischen, in der späteren vedischen oder der griechischen Religion findet sich der Gedanke einer Wiedergeburt der Seele (in einem anderen Menschen) oder einer Seelenwanderung, eine Vorstellung, die wohl auf der Beobachtung des Zyklus der Vegetation beruht und zugleich der Feststellung, dass menschliches Leben durch den Tod oft abrupt abgebrochen und noch nicht „zu Ende gelebt" ist.

Nur einige semitische Religionen kennen keine „Bewältigung" des Todes durch die Vorstellung eines Weiterlebens; der Tod beendet vielmehr definitiv das menschliche Leben. Dies hängt damit zusammen, dass in diesen Kulturen der Blick gänzlich auf die Geschichte, nicht auf die Naturabläufe, ausgerichtet ist und „der Mensch" sich nicht quasi-organologisch deutet; geschichtlich betrachtet aber bringt der Tod das Ende. Dennoch gibt es auch hier „Bewältigungsversuche"; z.B. wird in den protokanonischen Schriften des Alten Testaments die Hoffnung ausgerichtet auf reiche Nachkommenschaft, Landbesitz oder die Zukunft des Volkes - eine Version, die nur hilft, solange sich der Einzelne noch vorwiegend „kollektiv", als Teil der ethnischen Gruppe, versteht -, im babylonisch-assyrischen Gilgamesch-Epos verlegt sich der Held, nach der Erkenntnis der Definitivität des Todes, darauf, große Werke und Kulturleistungen zu vollbringen, in denen er „weiterlebt".

2.4 Zu den Weltreligionen

Auf der Basis der hochreligiösen Entwicklung sind, ab 3000 v. Chr., in dynamischen Regionen Konzepte entstanden, die universal - also prinzipiell für jeden Menschen - eine religiöse Sinndeutung anbieten. Die beiden großen, einander diametral entgegengesetzten Varianten stellen die monistischen und monotheistischen Religionen dar.

Monistische Religionen haben als Horizont die Vorstellung eines sachhaft Göttlichen und sehen es als Ziel an, die Trennung des Menschen von diesem „Gott", infolge der separaten geschichtlichen Existenz („Zweiheit"), aufzuheben; intendiert wird die Selbstaufhebung in die Einheit des Göttlichen. Dieses Ziel streben an universale Konzepte im Hellenismus (Mysterienkulte, „philosophische" Schulen) sowie in chinesischen Entwürfen (Taoismus, in etwa auch Konfuzianismus). Die auf der vedischen Tradition basierenden universalen Theorien des Hinduismus (Upanishadentheologie, Vedantaschulen) und der Buddhismus übernehmen die überlieferte Auffassung von einer Kette der Wiedergeburten und streben deren Beendigung und somit die Selbstaufhebung in „das Eine" durch eine Aufhebung des Karma, also jeder existenziellen Bindung an die Geschichte an, so dass jeder Grund für eine Wiedergeburt entfällt.

Die monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) setzen dagegen auf die ewige Bleibendheit jedes Individuums bei Gott. Die jüdische Religion, von

der Christentum und Islam diesen Glauben übernommen haben, hat lange Zeit gebraucht, bis die Vorstellung von einer „Auferweckung"/„Auferstehung" entwickelt wurde. Erst im Frühjudentum, in der Makkabäerzeit, findet sich dieser Topos. Zunächst - so in der deuterokanonischen (im evangelischen Sprachgebrauch: in der apokryphen) alttestamentlichen Literatur - ist von einer Auferstehung nur der Gerechten die Rede; erst in der zwischentestamentlichen Literatur und im Neuen Testament wird diese Perspektive auf „alle" ausgeweitet.

3. Resümee

Soweit uns die Zeugnisse der Religionsgeschichte zugänglich sind, wurde die beängstigende Perspektive des Todes „bewältigt" durch die Hoffnung auf ein Weiterleben, wie immer dieses auch vorgestellt wurde; diese Hoffnung wird sichtbar in Bestattungsriten, seit Beginn der Hochkulturen auch in literarisch dokumentierten Mythen, in differenzierteren Religionen auch durch die ethische Gestaltung des Lebens auf den Tod hin.

Der Rückgriff auf die Vorstellung einer Seele erleichtert den Umgang mit dem Tod. Sie wird verstanden als ein „seinshaftes" oder „naturales" Etwas, das den Tod überdauert. Diese Vorstellung bietet im Rückgriff auf den in der Natur vielfach zu beobachtenden „Wandel der Formen" eine Hilfe an, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Er ist dann nicht „das Ende schlechthin", sondern „lediglich" Übergang, *transitus* von einem zu einem anderen Zustand derselben Seele.

Die im Frühjudentum entstandene und im Neuen Testament bekräftigte Auferstehungsvorstellung bietet keine „naturale" Hilfskonstruktion. Der Tod bleibt das nicht wegerklärte Ende eines geschichtlichen Daseins und verliert nicht seinen Schrecken. Dennoch artikuliert sich eine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus, für die nur Bildreden zur Verfügung stehen: von einem wie schlafend daliegenden Toten, der „geweckt" wird und wieder „aufsteht". Diese Bildrede gründet sich in der Hoffnung auf ein Handeln Gottes und kennt keine seinshafte Stütze.

Diese Konzeption, die sowohl den Tod ernst nimmt wie auch auf mythische Begründungen verzichtet, wurde aber bald in Christentum, und vom ihm her im Islam, nicht durchgehalten. Schon seit früher nachneutestamentlicher Zeit wurde diese Auferstehungshoffnung mit den traditionellen hellenistischen Vorstellungen von einer natural unsterblichen Seele verbunden und somit, wie in anderen Religionen auch, sowohl die Bedrohung des Todes wegerklärt wie auch ein Weiterleben „rational plausibel" gemacht - eine Plausibilität auf der Basis mythischen Denkens.

[1] Vgl. hierzu Karl-Heinz Ohlig, *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Darmstadt [2]2006.

[2] Johannes Maringer, *Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa*, Einsiedeln u.a. 1956, 270.

[3] Tertullian stellte sich die geistige Substanz Gottes und auch der Seele, „als einen unsichtba-

ren Stoff, also nicht gänzlich immateriell, vor" (Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur,* München 1986, 194; vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche,* Bd. 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon [451], Freiburg u.a. 1979, 243.255).

Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition

Diego Irarrázaval

So wie in den entwickelten Gesellschaften das Sterben verbrämt und verschleiert wird, ist auch das Auferstehen etwas, worüber man nicht spricht. Zu einer Beerdigung zu gehen gilt als Zeitverschwendung. Die Tatsache, dass man stirbt und aufersteht, ist bedeutungslos geworden. Viele Menschen reihen rasche und oberflächliche Vergnügungen aneinander und kennen keine beschaulichen und solidarischen Feiern mehr. Diese verheerende Entmenschlichung hat sich auf dem gesamten Planeten ausgebreitet und zum Teil auch wirklich Fuß gefasst.

Dennoch bestehen in den beiden Amerikas und auf anderen Kontinenten gute Traditionen fort, die die Moderne rekonstruieren. Der Kontakt mit „lebenden Verstorbenen" ist ein gemeinsamer Nenner der kleinen und großen Weltkulturen. Die lateinamerikanische und insbesondere die indigene Bevölkerung setzt sich mit dem Tod auseinander und lässt - auf ihre Weise - auch das neue Leben sichtbar werden.

Ganz allgemein werden im Zusammenhang mit dem Verstorbenen humanisierende Riten und Feste vollzogen. Überdies gibt es im Miteinander von Freunden, Verwandten und Nachbarn viele Zeichen der Fülle. In den Festen der christlichen Spiritualität ist das Motiv des Gekreuzigten, der das Niedrige erhöht, und der Gedanke an Gott bereits enthalten. Zudem entwickeln die lateinamerikanischen Theologien im Dialog mit „anderen" Kulturen und autonomen und synkretistischen religiösen Formen ein neues Verständnis der in Christus gewirkten Erlösung.[1] Der lateinamerikanische Blickwinkel ist weder naiv noch leidenschaftslos. „Die Frage, die die Auferstehung aufwirft, ist, ob auch wir uns am Skandal der Tötung des Gerechten beteiligen, ob wir auf der Seite derer stehen, die töten, oder auf der Seite Gottes, der Leben schenkt", das heißt, die Auferstehung wird aus der Sicht des gekreuzigten Volks verstanden, wie Jon Sobrino betont.[2] Und das betrifft alle, denn es ist nicht immer nur der Mächtige, der den

Schwachen niederdrückt, es sind auch die Armen, die einander diskriminieren. Jeder Mensch kann sich für den Gott entscheiden, der Leben schenkt.
Ich möchte an dieser Stelle eine autochthon-christliche Tradition in den Anden besonders hervorheben. Ich kam 1981 dorthin und war sofort von den komplexen Sterbezeremonien fasziniert. Und als ich verfügt habe, dass bei meiner Beerdigung (deren Termin noch nicht feststeht!) Schweineschwarten auf Aimara-Art und chilenischer Wein serviert werden sollen, war dies nur halb im Scherz gemeint. Ich bin davon überzeugt, dass die indigene Tradition uns wirklich sterben und in Leib und Geist wiedergeboren werden lässt.
Ich habe noch die paulinische Frage „Wie werden die Toten auferweckt?", und das brillante Paradoxon im Ohr: „Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib" (1 Kor 15,35.43-44). Die katholische Lehre erkennt an, dass der Geist Gottes jeder Person (und nicht nur dem, der dasselbe glaubt) die Möglichkeit bietet, mit dem österlichen Geheimnis verbunden (GS 22) und durch Gottes Gnade zur Erlösung berufen zu sein (LG 13). Ein schönes Mysterium, das sich auch auf die Andenbevölkerung auswirkt.

I. Ein ursprüngliches Volk, das stirbt und aufersteht

Trotz aller Diskriminierung und Zersplitterung bringen die indigenen Völker Lateinamerikas (ungefähr 50 Millionen Menschen verschiedener Kulturen und Kontexte) ihre Leidenschaft für das Leben in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck. Die Alltagswirklichkeit - die sich in der mündlichen und rituellen Überlieferung verdichtet - enthält viele Hinweise auf die Auferstehung. Nur eine oberflächliche Sichtweise kommt zu dem Ergebnis, dass diese lokalen Kulturen zwar eine Spiritualität, aber keine Soteriologie besitzen und dass ihre Religiosität mehr vom Karfreitag als von der Osterbotschaft in sich trägt.
Mit der Suche nach Hinweisen - auf den Glauben an die Auferstehung - beginnt man am besten in der alltäglichen Nächstenliebe, der Verehrung der Erde und im Erleben des Todes. In Bolivien leben eineinhalb Millionen moderner Anden-Aimaras und unzählige Mestizen; diese Gemeinschaften verkörpern heute das Indigene. Ich greife im Folgenden die Darstellungen verschiedener Autoren und das auf, was ich selbst erfahren und feiern durfte.[3]
Es gilt, sowohl die prähispanischen Ursprünge als auch die Entwicklung im Lauf der Jahrhunderte zu berücksichtigen. 1621 notierte Pablo Joseph de Arriaga: „Beim Tod und bei der Beerdigung ihrer Verstorbenen gibt es große Missbräuche und Aberglauben; unter dem Totenhemd bekleiden sie sie mit neuen Kleidern [...] und wenn sie ihnen die Ehre erweisen, legen sie gekochte und gebratene Speisen auf die Gräber, damit sie sie essen, was verboten ist [...] und sie sagen, dass es für die Toten eine große Last ist, wenn man sie in der Kirche begräbt, und dass sie sich auf dem freien Feld, wo sie an der Luft und nicht begraben sind, wohler

fühlen."[4] Auch heute gibt das Volk der Aimara (dasselbe gilt für die Quechua, die Maya und andere) ihren „lebenden Verstorbenen" zu essen. Nach wie vor begraben sie sie auf dem Ackerland auf den Ruhestätten der Vorfahren, die heute die Hüter des Lebens sind. Es herrscht mithin eine kosmische Vorstellung vom Leben und Sterben.

Für unser Thema der Auferstehung ist die generalisierte Praxis der Tischgemeinschaft mit kürzlich Verstorbenen von Bedeutung. Anfang November (dem Tag der Toten und dem Fest „Allerheiligen") versammeln sich Verwandte und Freunde, um die bestehenden Bande zu festigen. Im Rahmen eines Rituals bereiten sie die Lieblingsspeisen und -getränke jedes Verstorbenen zu. Dabei gibt es eine bestimmte Abfolge von Ehrungen, Gesprächen, Mahlzeiten, Gebeten und Riten zur Begrüßung und zur Verabschiedung der „Seele" (die am ersten November kommt und sich am zweiten November wieder zurückzieht). Ebenso hält man an den ersten Gedenktagen - einen Monat, ein Jahr und drei Jahre nach dem Todestag - eine menschliche und sakrale Tischgemeinschaft. Diese Gebräuche können sich je nach Umstand und Ort ändern, und es existieren inzwischen auch Ersatzformen (d.h. eine schnelle und moderne Beerdigung).

Unter den verschiedenen Glaubensüberzeugungen fällt die Einstellung gegenüber alten Menschen und kleinen Kindern auf. Jemand, der lange und gut gelebt hat, stirbt „wie Gott will" und ist eine ausgiebig gefeierte Seele (im Unterschied zu denjenigen, die „zur Strafe" für ein begangenes Unrecht und ihre soziale und moralische Verantwortungslosigkeit sterben). Kinder dagegen werden als „kleine Engel" betrachtet; man vertraut darauf, dass Gott sich ihrer annimmt und sie glücklich macht; ihr Tod wird maßvoll begangen.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Handlungen, die den Tod und das Leben auf symbolische Weise miteinander verbinden. Wenn die Sterbestunde naht, gibt der Aimara denen, die er zurücklässt, gute Ratschläge und prägt damit das Verhalten der neuen Generationen („ich tue das, was mein Großvater, meine Frau, mein Mann usw. mir aufgetragen hat"). Das, was den Sterbenden beschäftigt, wird zur Richtlinie für ein gutes Leben.

Für den Kreislauf von Tod, Totenwache und Begräbnis gibt es eine eigene Sprache, die in ihren tieferen Schichten sehr wohl Hinweise auf die Auferstehung enthält. Der Leichnam, an dem man betet, weil der Verstorbene dort gegenwärtig ist, ist von feuerroten Tüchern und Blumen umgeben. Ausgewählte Personen waschen den Körper und bereiten ihn für seine „Reise" an den Ort der Ruhe vor. Es sind intensive Nächte und Tage, während deren der Verstorbene und die Hinterbliebenen gut „begleitet" werden (es wäre geradezu ein Verbrechen, sie alleine zu lassen). In dieser Umgebung des Todes gibt es Speisen und Getränke, die man großzügig miteinander teilt.

Weitere Hinweise auf das Leben sind das Kreuzzeichen, das Beten von Vaterunser und Ave-Maria, Weihwasser, Lieder, das Rosenkranzgebet und andere katholische Sitten, die auf dem Weg der Inkulturation in das Sterben der Aimara Eingang gefunden haben; ferner das Kreuz auf Sarg und Grab; rituelle Opfergaben wie Erde, Blumen und andere Lebenssymbole in und auf dem Sarg; das zeremoni-

elle Grüßen des Leichnams, der verschiedene Zeichen des Zusammenlebens hört und empfängt; der zeremonielle Gruß unter den Anwesenden, die außerdem Getränke und manchmal auch Speisen miteinander teilen.

Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition

Danach kommt der Zyklus des Gedenkens. Acht oder neun Tage nach dem Todestag wird erneut eine ganze Nacht lang Totenwache gehalten. Die Wäsche wird gewaschen und im Haus und an der Begräbnisstätte werden Zeremonien abgehalten. Man glaubt, dass der Tote eine Reise zu dem Ort antritt, wo die Verstorbenen bei Gott wohnen. Deshalb werden Dinge in den Sarg gelegt, die ihm auf seiner Reise von Nutzen sein können, und man trägt ihm auf, Menschen, die vor ihm verstorben sind, Grüße und Ratschläge auszurichten. Nach einem, drei und sechs Monaten und später zum Jahresgedächtnis werden (das hängt von familiären und sozialen Faktoren ab) Versammlungen mit eher sozialem Charakter und Riten im Gotteshaus oder an der Begräbnisstätte (einem wichtigen Ort auf dem Ackerland oder auch einem nahe gelegenen Friedhof) abgehalten. Die verstorbene Person ist anwesend, und man spricht mit ihr und über sie. Man betet „Responsorien" und bereitet (das gilt, wie schon erwähnt, besonders für die ersten Novembertage) Speisen zu, die man miteinander teilt. Die „Seelen" ziehen sich zufrieden wieder zurück, und auch die Familie fühlt sich beruhigt und von den Vorfahren und jedem angesehenen Verstorbenen behütet. Dennoch kommen auch Misstrauen und Furcht zum Ausdruck. Wenn man von Verstorbenen träumt, gilt das als ein von ihnen gesandtes Zeichen; zuweilen strafen sie und verursachen Unglück; und sie müssen mithilfe von Ritualen besänftigt werden.

Diese indigenen Praktiken und Überzeugungen existieren, wenn auch zum Teil in veränderten oder Mischformen, noch heute. Folglich bedürfen sie der Interpretation durch die Sensibilität und Weisheit der kleinen Leute dieser Erde (ein erster Weg) wie auch durch die Humanwissenschaften (ein zweiter Weg). Jener erste Weg deutet die Bräuche von innen heraus, in ihrer kosmischen und historischen Spiritualität und ihrer nicht abendländisch geprägten Logik. Der zweite Weg (der wissenschaftlichen Erkenntnis) lässt üblicherweise das Spirituelle beiseite, das in der indigenen Erfahrung untrennbar mit allem Irdischen verbunden ist; doch er bietet analytische Erklärungen und bezieht familiäre, wirtschaftliche, psychosoziale und andere Faktoren mit ein. All das appelliert an das gläubige Denken und ist Teil von ihm. Das Theologische schwebt nicht über den historischen Prozessen - es entfaltet sich weit eher im Sterben und Leben jedes Volkes.

Der Autor

Diego Irarrázaval, geb. 1942 in Chile, ist Priester und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an. Von 1981 bis 2004 leitete er das Instituto de Estudios Aymaras in Peru und wirkte an der Indigenen-Pastoral auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent mit. Von 2001 bis 2006 war er außerdem Präsident der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt). Gegenwärtig arbeitet er in Chile in der Gemeindepastoral in Santiago und leitet das Bildungsprogramm seiner Kongregation. Veröffentlichungen u.a.: Religión del pobre y liberación (1978), Inculturación (1988), Teologia en la fe del pueblo (1992), Raices de la esperanza (2004), Gozar la espiritualidad (2004), Gozar la etica (2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich" in Heft 2/2006. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

II. Nuancenreiches Erleben: Deutungen

Um zu verstehen, wie die Andenbewohner den Kontext des Todes erleben, muss man sich in diese nicht-abendländische Wirklichkeit einfühlen. Wenn wir als nicht-indigene Begleiter das von der Bevölkerung Erlebte interpretieren[5], müssen wir unsere kulturellen und spirituellen Kategorien mit großer Sorgfalt anwenden; wir dürfen dies kritisch und empathisch tun, und wir müssen einseitige Voraussetzungen philosophischer, wissenschaftlicher oder theologischer Art vermeiden. Hinzu kommt, dass die indigene Bevölkerung von heute sich in verschiedenen Welten bewegt und überwiegend multikulturell ist. All das macht das Bemühen, das nuancenreiche Erleben der Aimara im Besonderen und autochthoner Völker im Allgemeinen zu verstehen, so schwierig und zugleich auch so faszinierend.

Gestatten Sie mir den Hinweis, dass das Autochthone in Lateinamerika nichts Archaisches oder Exotisches ist. Die ursprünglichen Gemeinschaften vermischen sich und rekonstruieren das Moderne nach dem autochthonen Paradigma, das alles zueinander in Beziehung setzt. Es geht also darum, interkulturelle und polyseme Erlebniswelten zu erforschen und nachzuvollziehen.

Eine erste hermeneutische Spur: Die indigene Sicht des Kosmos ist grundlegend auf ein den Tod umfassendes Leben ausgerichtet. Die Lebendigkeit des Universums wird in der Sprache der Aimara von der Vorstellung des *jakaña* und im Quechua mit dem Begriff *kawsay* ausgedrückt. Hierbei handelt es sich um einen Panzoismus, in dem Leben und Tod „komplementäre, metaindividuelle, kosmische" Begriffe sind (Josef Estermann). Wenn wir dieser Spur folgen, könnte die Auferstehung nicht als etwas aufgefasst werden, was dem Individuum nach seinem Tod widerfährt, sondern eher als die persönliche Erfüllung in einer kosmischen, kollektiven, transzendenten Wirklichkeit. Das wiederum führt zu einer Wertschätzung des Menschseins und der Schöpfung, die Teil des auferstandenen Leibs Christi sind.

Ein zweiter Interpretationsansatz: Die autochthone Sichtweise „übernimmt kulturelle und religiöse Elemente, die sie integriert und verschmilzt, ohne ihre Identität zu verwässern" (wie J. van Kessel schreibt). In der Familie und in der Gemeinschaft geht das neue Leben aus dem Tod hervor; diese Sichtweise tritt an die Stelle eines weltlichen Verständnisses vom Zyklus des Geborenwerdens, der mit dem Tod endet. Man fragt sich, ob das christliche Denken diesen autochthonen Glauben aufnimmt und vervollständigt. Bedauerlicherweise aber wird dieser in der Regel aus einer personalistischen Philosophie oder aus einer dualistischen Auffassung heraus abqualifiziert, in der die eine Realität nicht in der Lage ist, die andere Realität in sich aufzunehmen.

Und noch ein Interpretationsansatz: Christus und seine Botschaft im Unterwegssein eines Volkes zu erkennen, ist in der ursprünglichen Kultur von großer Bedeutung. Das kosmische Kreuz von Tiwanaku (mit seinen 20 oder 28 Seiten) und das panamerindianische Kreuz in Mittelamerika haben, so sieht man es dort, Christus als Mitte und Herz. Enrique Jordá versteht die Erfahrung der Aimara

und der Mesoamerikaner als Bund Gottes mit der Menschheit und sieht die Auferstehung des am Kreuz gestorbenen Jesus als Zentrum des Universums, das Gott mit der neuen Menschheit eint, als Ursprung unserer Hoffnung und als Beitrag zu jener Geburt, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt.

Vor kurzem sind (bei kirchlichen Treffen, die der Rat der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM in Mexiko, Mesoamerika und anderen Teilen des Kontinents angeregt hatte) Vertreter der indigenen Bevölkerung gefragt worden, wer Christus für sie ist. Sie sehen ihn als „buar", wie das Volk der Kuna in Panama den tragenden Balken eines Hauses nennt; oder als den Befreier „Bagará" des Volks der Embera; oder als persönlichen Erlöser in der Ngobe-Kultur; oder als Auferstandenen nach dem Verständnis der Bribris und Cabécares in Costa Rica; oder als den Leidenden und Auferstandenen bei den indigenen Völkern von El Salvador; oder als „Mensch gewordenes Wort Gottes, das in der Welt der Maya kraftvoll und mit eigenem Ausdruck heranwächst" (wie es die katholischen Bischöfe von Guatemala formulieren).

Bis hierher haben wir nur aktuelle Interpretationen mit Inkulturationscharakter angeführt. Doch während der Jahrhunderte der Kolonialisierung und später der modernen Indoktrination und der fundamentalistischen Anschauungen sind die autochthone und mestizische Spiritualität und Weisheit an den Rand gedrängt worden.

Ein kontroverser Fall ist die Evangelisierungskampagne unter den Qom/Tobas in Argentinien (die Almada und Bruno untersucht haben). „Die Kreuzigung der Kosmogonie der Qom war der Tod dieser Kultur [...] und die Auferstehung wurde als die Fähigkeit verkündet, die [abendländische] Kultur der christlichen Mission zu verstehen und sich ihr anzupassen". Ähnliche (zuweilen auch subtilere, aber für die indigene Seele nicht weniger verhängnisvolle) kulturelle und spirituelle Verbrechen wurden auch von anderen christlichen Missionen begangen. Dieser Sachverhalt verdient kirchliche und theologische Berücksichtigung.

Die Arbeiten zum indigenen Erleben zeigen, dass dieses in höchstem Maße komplex und nuancenreich ist. Zentraler Bestandteil der von Verarmung und Diskriminierung geprägten indigenen Erfahrung unserer Zeit ist, dass man das Leben, den Kosmos und die Geschichte am Gefüge der Familie und der Gemeinschaft festzumachen sucht. Kurz gesagt: Die zerbrechlichen Entitäten des Universums werden durch Relationalität „erlöst". Dies lässt sich in einer panzoistischen Begrifflichkeit, von einem personalen Faktor her, der das Gemeinschaftliche mit einschließt, oder unter einem kosmischen Aspekt interpretieren, der Teil der Heilsgeschichte ist.

III. Auferstehen im Sterben und die Erlösung in Christus

Die theologische Auffassung setzt voraus, dass das menschliche (und in diesem Fall das indigene) Erleben von der christlichen Offenbarung gedeutet und dass

diese ihrerseits vom *sensus fidei* des Volks wahrgenommen wird. Dabei lässt sie jedoch die indigene Vorstellung vom Auferstehen im Sterben außer Acht. Ich möchte zu diesem Punkt vier Anmerkungen machen.

Ein erster Kommentar betrifft die Treue gegenüber der Offenbarung. Nach dem Neuen Testament ist das Auferstehen in Christus während des irdischen Daseins und nach dem Tod von Bedeutung. „Wie Christus [...] sollen auch wir als neue Menschen leben" (Röm 6,4); „dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8,11). Folgerichtig stellt sich die indigene Gemeinschaft Fragen über ihr Zusammenleben mit dem Auferstandenen und über den Übergang vom physischen Tod zur Fülle des Lebens. Dies betrifft die ganze menschliche Existenz und Transzendenz, und es betrifft auch den Kosmos, der nach Erlösung verlangt.

Wenn die indigene Gemeinschaft sich selbst als christlich definiert, fragt sie auf der Grundlage ihrer Beziehung zu Christus nach ihrer Beziehung zu den Verstorbenen. Die christliche Person pflegt die Beziehung zu Jesus Christus, der am Kreuz gestorben ist und dennoch lebt, weil Gott es nicht zugelassen hat, dass das Böse über das Leben triumphiert. Also ist diese „reale und einzigartige" Beziehung, wie Andrés Torres Queiruga sie nennt, das grundlegende Modell für „die Beziehung zu den Verstorbenen [...] auch zu ihnen besteht eine Beziehung realer und aktueller Gegenwart, eine Beziehung der Gemeinschaft und des Austauschs"[6]. Dies ist bei der indigenen und mestizischen Bevölkerung Amerikas nachweislich der Fall.

Eine zweite Anmerkung betrifft die Deutung des Gekreuzigten. Das lateinamerikanische Denken hat den Schwerpunkt auf das Reich Gottes gelegt, das das Leben für den Armen ist. Jesus von Nazaret hat das Reich Gottes für die Ausgegrenzten verkündet und herbeigeführt. Der Arme ist der Gekreuzigte und Auferstandene von gestern und heute. Hieraus erwächst eine Lesart, die nicht verallgemeinert, sondern aus der Thematik der Auferstehung eine lebendige Bedeutung gewinnt. So wie das Reich für den Armen bestimmt ist, wird die Auferstehung ganz konkret zu den Gekreuzigten in Beziehung gesetzt. Die Gekreuzigten von heute bieten die „bevorzugte Sichtweise für ein christliches Verständnis der Auferstehung Jesu."[7] Deshalb wird weder das Reich noch die Auferstehung im Glaubenserleben der indigenen Gemeinschaft spiritualisiert.

Eine dritte Anmerkung gilt Zeugnissen, die dem Glauben Nahrung geben. Die zeitgenössische Exegese und Theologie hat die Berichte über Erscheinungen und das Grabthema neu gelesen. Diese Motive werden im philosophischen Dialog mit der modernen Kultur nicht empirisch und auch nicht als Wunder betrachtet, die zum Beweis einer Wahrheit dienen sollen. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Zeugnis derjenigen, die daran glauben, dass die Liebe Gottes den Gekreuzigten auferweckt hat. Das heißt, dass man dank einer Glaubenserfahrung an den Auferstandenen glaubt und nicht, weil die Gesetze von Zeit und Raum außer Kraft gesetzt worden wären.

Dies ist für die Glaubensüberzeugungen jeder Epoche und jeder Kultur von

Bedeutung. Beispielsweise ist es relevant für die indigene Überzeugung von der Tischgemeinschaft mit den Verstorbenen (jedes Jahr Anfang November). Eine empirische Lesart würde diese Überzeugung für falsch oder für reine Phantasie halten. Eine andere Lesart kann dagegen die menschliche Sensibilität, den *sensus fidei* und die Andentheologie bewundern, die sich hierin manifestieren; was nichts mit einer Sakralisierung indigener Gebräuche zu tun hat.

Die Gemeinschaft fragt immer danach, inwiefern sich in diesen Überzeugungen ein vom Evangelium inspirierter Glaube an den Auferstandenen äußert. Der Glaube ist dann vom Evangelium inspiriert, wenn er von Zeichen der Nächstenliebe und eines echten Gottvertrauens begleitet wird. Mit diesen Kriterien lassen sich rituelle Gebräuche bewerten (Zeremonien mit Verwandten und Besuchern, Gaben für den Verstorbenen usw.). Auf rituelle Weise wird der Glaube an den Auferstandenen im Rahmen des indigenen Übergangs vom Tod zum Leben oder besser: des Auferstehens im Sterben bezeugt.

Eine vierte Anmerkung bezieht sich auf die indigene theologische Auffassung. Meine erste Anmerkung galt der Treue zur Offenbarung. Diese aber trägt Züge der Inkulturation. Heute Jünger zu sein beinhaltet eine dienstbereite Liebe zu Lebzeiten und in der Begegnung mit dem Tod. Was die indigenen und mestizischen Gemeinschaften betrifft, so pflegen diese den Glauben an den Auferstandenen nicht verbal, sondern auf rituelle und symbolische Weise und mithilfe eines großen Reichtums an nicht verbalen Ausdrucksformen zu erklären. Die Gemeinschaft und die Schöpfung harren seufzend auf Erlösung. Ich hebe deshalb noch einmal hervor, dass das christliche Ereignis für dieses Volk in seinem gesamten personalen, kosmischen und historischen Erleben von Bedeutung ist.

Man fragt sich: Anhand welcher Kriterien kann man überprüfen, ob sich die Existenz des gekreuzigten Volks tatsächlich verändert hat? Das Neue Testament fasst die Glaubenserfahrung in Begriffe der Befreiung und Freude. Dies ist charakteristisch für die Erfahrung der Jünger und Jüngerinnen. Frei zu sein „rechtfertigt sich von der Auferstehung her", und „trotz allem und gegen alles bringt die Nachfolge des Gekreuzigten ihre eigene Freude hervor".[8] Ist das so in den Gemeinschaften der Aimara? In welchem Maß lebt das gekreuzigte Volk in Hoffnung, statt die kulturelle und die Rassendiskriminierung und die alltägliche Gewalt zu verinnerlichen? In den Kontexten von Machismo und Unterdrückung der Frau wäre zudem zu überprüfen, welche Ansätze in puncto „neuer Mann" und „neue Frau" bereits vorhanden sind.

Und schließlich der fünfte und letzte Punkt: Wenn ich das Konzept vom Auferstehen im Sterben anwende, ist dies sowohl von den indigenen Symbolen in Lateinamerika als auch vom Begriff des *living-dead* in den afrikanischen Gesellschaften inspiriert. Diesen unterschiedlichen Erlebnisweisen ist gemeinsam, dass sie den Glauben an den Gott des Lebens in ihre Kultur integrieren und Aspekte der Erlösung in Christus aufgreifen. „Der Heilige Geist [bietet] allen die Möglichkeit an [...], diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein" (GS 22; von Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* zitiert). Man kann also sagen, dass es neben den mit dem Siegel der christlichen Kultur versehenen

Inkulturationen „nicht-abendländische" Wege gibt, die Auferstehung zu erleben. Die (im rituellen Kontext des Todes verdichteten) Verhaltensweisen und Kenntnisse der Aimara können als ein Auferstehen im Sterben gedeutet werden. Es handelt sich um eine Soteriologie, die die alltägliche Kreuzigung ins Auge fasst und Formen einer dienenden Liebe etabliert.

In verschiedenen Gegenden der Welt entwickeln sich Wege der Erlösung, die Tod und Leben miteinander verbinden.[9] In Mexiko und überall auf dem Kontinent gibt es ein „dichtes Netz von Beziehungen, die die Gemeinschaft der Lebenden mit ihren Toten verbindet [...] in den volkstümlichen lateinamerikanischen Ausdrucksformen schließt jeder Tod mit ein, dass die Gemeinschaft um die Familie des Verstorbenen herum auf besondere Weise reaktiviert wird". Auch in afrikanischen Gesellschaften besteht ein herzliches Verhältnis zu den lebenden Verstorbenen („the living-dead"), die J. Mbiti zufolge „weiterhin Personen" und die „besten Vermittler zwischen der Menschheit und Gott" sind. Nach M. Kirwen zeigen die lebenden Verstorbenen, dass „der Tod der Übergang zum jenseitigen Leben ist, da die Geister der Toten weiterleben". In Asien ergänzen sich die kosmischen und metakosmischen Überzeugungen gegenseitig, wie A. Pieris deutlich macht. Dieser Autor betrachtet nicht nur das durch christliche Kategorien Erkannte, sondern auch die „Religiosität der Armen Asiens, die mehrheitlich keine Christen sind", als „neue Quelle der Offenbarung für die Kirche Asiens". Es gilt also, das in jedem symbolischen Universum Vorhandene schätzen zu lernen, wo der Tod nicht das letzte Wort, sondern eine grundlegende Krise ist, die das Leben bestätigt.

Ich komme zum Schluss. Eine Bevölkerung mit einem indigenen und mestizischen Lebensparadigma (und einer gewissen Autonomie gegenüber den abendländischen Formen des Christentums) lädt uns dazu ein, das Geheimnis der Auferstehung heute auf kosmische und historische Weise neu zu lesen. Diese neue Lesart ergibt sich aus einem relationalen Paradigma, in dem das Sterben mit dem Auferstehen Hand in Hand geht, in dem die Beziehung zu den Verstorbenen eine Symbolik der kosmischen Fülle inspiriert und in dem jede konkrete Gemeinschaft im Umfeld des Todes reaktiviert wird. Die Bevölkerung in Lateinamerika und in anderen Gegenden der Welt besitzt ihre eigenen Riten und Bedeutungen der Auferstehung. Der Erlöser der Menschheit ist der Erstgeborene jeder Person, die stirbt (vgl. Offb 1,5). Er ist dies in besonderer Weise für die Gekreuzigten unserer Zeit: die Massen der Armen und Migranten in den Städten, die Urbevölkerungen, die diskriminierten Minderheiten. So wie Gott seinen gekreuzigten Sohn auferweckt hat, so wird es auch den Menschen ergehen, die heute Gewalt erleiden. Das Böse wird uns nicht besiegen. Das Leben siegt: in den Menschen und in der Schöpfung, deren Teil wir sind.

[1] Vgl. div. Verf., *Por los muchos caminos de Dios*, Bd. I, II, III, IV, Quito 2003-2006.

[2] Jon Sobrino, *Jesús en America Latina*, Santander 1982, 238. Vgl. auch Leonardo Boff, *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*, Santander 1986; Manuel Fraijó/Xavier Alegre/Andrés Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Santander 1998.

[3] Vgl. Victor Ochoa, *Entierro y ritos a los difuntos*, Boletín IDEA, Chucuito 1975; William Carter/Mauricio Mamani, *Irpa chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz 1982, 329-369; Domingo Llanque, *La cultura aymara*, Lima 1990, 109-110; Xavier Albó, *La experiencia religiosa aymara*, in: div. Verf., Rostros indios de Dios, Quito 1991, 232-235; Juan van Kessel, *Los vivos y los muertos, duelo y ritual mortuorio en los Andes*, Iquique 1999; Josef Estermann, *Filosofía Andina*, La Paz 2006, 231-236; J. Quispe, *Hacia una ecoteología*, Cochabamba 2006. Zu anderen Kulturen: Maria Susana Cipolletti/Esther Jean Langdon, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito 1992; Henri-Charles Puech, *Almas de los muertos y mundo de los vivos*, in: Las religiones en los pueblos sin tradición escrita, Mexiko-Stadt 1982.

[4] Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú, 1621*, Cusco 1999, 66-67.

[5] Ich greife hier die Interpretationen folgender Autoren auf: van Kessel, aaO.; Estermann, aaO.; E. Jordá, *Cristo en el Titikaka*, Cochabamba 2006 (unveröffentlicht), 82. Zu anderen indigenen Welten: Samuel Almada/Daniel Bruno, *Cruz y resurrección para una teologia desde el pueblo Qom*, Buenos Aires 2005; div. Verf., *Pastoral indígena y teología india, Memoria del III encuentro regional México y Centroamérica*, hg. v. CELAM, Bogotá 2005, 98, 100, 110, 133, 144.

[6] Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Madrid 2005, 284, 328.

[7] Sobrino, *Jesús en America Latina*, aaO., 236.

[8] Ebd., 246f.

[9] Vgl. José Luis Gonzalez, *Fuerza y sentido, el catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México 2002, 119; John Mbiti, *African religions and philosophy*, Nairobi 1969, 83; Michael Kirwen, *African cultural knowledge*, Nairobi 2005, 39; Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca 1991; Severino Croatto, *Die Unsterblichkeitshoffnung in den großen Weltbildern des Ostens*, in: CONCILIUM 6 (1970/12), 679-685.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Schlimmes Sterben

Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika

Marcella Maria Althaus-Reid

> „Das Kreuz ist ein Symbol der Erlösung und des Lebens. Folglich kann es nicht als Form des Volksprotestes dargestellt werden ... Die Kreuzigung von Menschen ist ethisch und religiös fragwürdig."
> *Dokument der römisch-katholischen paraguayischen Bischofskonferenz, 2004.*
> „Die da unten haben sich dafür entschieden, auf sich selbst zu hören."
> *Colectivo La Tribu*[1]

Beginnen wir diese Reflexionen mit einer Szene aus dem, was wir „das *Andere* Evangelium" nennen könnten, das heißt, mit einer Szene des Lebens, der Kreuzi-

gung und der Auferstehung von Menschen und mit ihren Vorstellungen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit und Frieden inmitten der chaotischen Krise der Ausbreitung des Kapitalismus in Lateinamerika. Der Text, über den wir reflektieren werden, stammt aus einer argentinischen Zeitung.[2] Er handelt von einer Kreuzigung. Diese beginnt damit, dass eine Gruppe von fünfzehn halb verhungerten Frauen, einige in Begleitung ihrer Kinder, vor einem Kreuz kniet. Ihr geradezu hemmungsloses Schreien, so heißt es, konnte noch in einiger Entfernung gehört werden. Zusammen flehten sie um das Leben eines jungen Mannes Anfang dreißig, der gekreuzigt werden sollte. Nach der Darstellung von Journalisten forderte der Mann sie auf, ihr Flehen sein zu lassen, denn letztendlich sollten Gerechtigkeit und Liebe auf dieser Erde vorherrschen. Was sei die Kreuzigung eines Menschen, so argumentierte er, wenn ganze Gemeinschaften nicht mehr über das Minimum verfügten, das für ein Leben in Würde erforderlich ist? Schließlich wurde die Polizei gerufen, und die Gekreuzigten - ein Arzt wollte sich mitkreuzigen lassen - wurden zum Gefängnis geführt, um vor dem Richter zu erscheinen, der paradoxerweise auch noch Herr Centurion hieß.

Ist eine solche Szene, wie sie gerade beschrieben wurde, christlichen Lesern vertraut? Doch, sie ist es, und der Zeitungsartikel liest sich fast wie eine Szene aus dem Evangelium. Nur stammt sie aus Paraguay, und sie liegt kaum zwei Jahre zurück, als eine Gruppe gegen den Verlust ihrer Arbeit und die Missachtung des Staates gegenüber dem Leben der Patienten in einem örtlichen, durch Armut stark eingeschränkten Krankenhaus protestierte. Ich denke, dass dieser Text eine fast biblische Lebenserfahrung am Rande der globalisierten Weltwirtschaft widerspiegelt. Bei diesem Text, bei dem die Darstellung von Elend und Leiden mit Akzenten des Mitleids und religiösen Untertönen gemischt ist, ahnt man, dass hier ein neues Kapitel eines *Anderen* Evangeliums geschrieben worden ist.

Angesichts der Tatsache, dass die Theologie (und die Hermeneutik) immer kontextgebunden sind, sind die Volkskreuzigungen in Lateinamerika eine Ergänzung des Evangeliums im 21. Jahrhundert. In der Tat scheint eine Hermeneutik der stellvertretenden Kreuzigung und Selbstopferung inmitten des Schweigens Gottes sowie auch der göttlichen Gesten der Solidarität der Armen untereinander den volkstümlichen Text einer Kreuzigung der Ausgeschlossenen zu strukturieren. Dies bedeutet keine Schmälerung des Geheimnisses und der Grausamkeit der Kreuzigung, sondern es bringt uns Golgata als Ort des Todes und der Verzweiflung viel näher.[3]

Der Kontext dieser Lesart des *Anderen* Evangeliums ist folgender: Eine Gruppe Frauen begann einen Hungerstreik und forderte, dass im besagten Krankenhaus keine Stellen gestrichen und keine Mittel gekürzt werden sollten, damit die Versorgung der Patienten nicht gefährdet wurde. Als auf ihre Forderungen nicht eingegangen wurde, beschloss ein Mitarbeiter des Krankenhauses, sich freiwillig kreuzigen zu lassen. Die Frauen versuchten vergeblich, ihn davon abzuhalten. Die Szene bekam surrealistische Züge, als auch noch ein Arzt bereit war, sich mitkreuzigen zu lassen. Es sollten zwei Kreuze aufgestellt werden, auf denen

zwei Männer tagelang bluten würden, nicht vor den Toren Jerusalems unter einer römischen Besatzungsarmee, sondern in Paraguay unter der Herrschaft des expandierenden globalen Kapitalismus. So sind die Kreuzigungen wieder da, dieses Mal als entschiedene Form eines sich in Massen der Arbeitslosen und Verarmten in Lateinamerika fortsetzenden Volksprotestes. Man kann nun argumentieren, dass die Kreuzigungen als Form des volkstümlichen Protestes in Lateinamerika die Tatsache der subtileren, aber nicht weniger drastischen, mustergültigen Todesfälle reflektieren, die durch die Expansion des Neoliberalismus produziert werden. In dieser Richtung ist die weithin bekannte Metapher von Jon Sobrino für El Salvador („die Gekreuzigten") auf perverse Weise Wirklichkeit geworden. Die Kreuzigungen haben in der Zeit der Entdeckungen angefangen mit dem Schicksal der eingeborenen Völker, um nachher nie wieder aufzuhören. Dementsprechend haben auch verschiedene Leute in unserer Zeit, die alle Hoffnung verloren hatten, von Busfahrern bis zu dem besagten Krankenhauspersonal, sich recht buchstäblich entschieden, ihr Kreuz aufzunehmen. Zum Beispiel zeigen Statistiken, dass schon 1999 mehr als 8 Prozent der Protestakte in Quito in Ecuador öffentliche freiwillige Kreuzigungen und *sangrados* waren, bei denen die Betreffenden sich blutende Wunden zufügten.[4] Während das Blut der Gerechten, das zu Gott aufschreit, spürbare Wirklichkeit wird, taucht plötzlich die Idee einer von der Frömmigkeit losgelösten Kreuzigung auf, ein dunkles Symbol, das bestimmt nichts für herzschwache Christen ist.

Die Kirche und die volkstümlichen Kreuzigungen

Die Volkskreuzigungen sowie die anderen blutigen Praktiken, wie Einschnitte in der Haut, mit Blut verschmierte Protestschreiben oder das Zunähen der Lippen beim Hungerstreik, erfüllen uns mit Grauen und erschweren jede vorschnelle theologische Antwort. Wenn Menschen an zwanzig Zentimeter langen Nägeln tagelang an einem Kreuz hängen, führt dies oft zu gefährlichen Infektionen, die lebenslange Folgen wie Behinderungen nach sich ziehen. Wie erwartet, reagierte die römisch-katholische Kirche in Paraguay mit einer scharfen Verurteilung dieser Aktionen. Die paraguayische Bischofskonferenz verfasste anlässlich der Kreuzigungen beim Krankenhaus ein Dokument, in dem die Heiligkeit des menschlichen Körpers betont und freiwillig erlittene Folterung als sündhaft verurteilt wurde. Das Kreuz, so sagt das kirchliche Dokument, sei ein Symbol des Lebens, nicht des Volksprotestes.[5] Oder etwa doch? Wie verstehen die Marginalisierten in Lateinamerika den gekreuzigten Jesus nach vierzig Jahren einer Volkskunst, in der Christus als solidarischer *compañero* im Kampf gegen die systematische Zerstörung des Lebens auf dem Kontinent dargestellt wird?
Der springende Punkt ist, dass es sich jenseits der komplexen Debatte über die Dynamik des Freiwilligen und Unfreiwilligen bei der Kreuzigung Christi, das heißt, auch jenseits der Spannung zwischen stellvertretendem Opfer und konsequentem Tod eines religiösen Eiferers, mehr um eine Kreuzigung als um einen

bloßen Tod handelt. Im christlichen Paradigma funktioniert die Kreuzigung Christi hermeneutisch betrachtet als Schlüssel zu einer Dialektik mit polysemen Zeichen, die dazu dienen soll, das tägliche Leben und nicht notwendigerweise den Tod mit Sinn zu erfüllen. Folglich wird von dieser Perspektive aus das Narrativ der Auferstehung in der Theologie des Kampfes für das Leben höher bewertet, in der gleichen Weise, wie das literarische Genre des „Magischen Realismus" in der lateinamerikanischen Literatur eine beträchtliche Rolle im „Text" der Kreuzigungen als Form des Volksprotestes spielen dürfte.

Nach der Grundregel des hermeneutischen Verdachts der Befreiungstheologie kann man argumentieren, dass unser Verständnis des Lebens (wie wir es von der Auferstehung aus betrachten) tatsächlich von einer Hermeneutik der Kreuzigung abhängig ist. J. Severino Croatto paraphrasierend könnte man sagen, „Sage mir, wie du das Kreuz verstehst, und ich sage dir, welche Bedeutung die Auferstehung für dich hat"[6]. Traurigerweise hat in der Befreiungstheologie eine Domestizierung und Disziplinierung der Auferstehung stattgefunden, die eng mit der Domestizierung der Auferstehungsmetapher überhaupt zusammenhängt. Metaphern fallen nicht vom Himmel und kommen auch nicht aus heiligen Räumen. Sie gehen aus unseren historischen und kulturellen Lebenserfahrungen hervor. Das Problem ist, dass wir dazu neigen zu vergessen, dass das Kreuz und die Auferstehung Christi Metaphern sind, die uns auf ein Gleichnis verweisen, das nicht notwendigerweise immer anwendbar ist. Das Kreuz und die Auferstehung Christi bekommen ihren Sinn in der Gemeinschaft der Leser, wobei hier nicht bloß einer Tradition gefolgt wird, sondern Kreuz und Auferstehung die Potentialität enthalten, die Lektüre durch einen Sinn für das Ungeordnete, eine „Offenbarung", zu durchbrechen. Die Kreuzigungen müssen ihren Neuheitswert im Leben zurückgewinnen. Sie müssen in der alternativen Sichtweise des verkündeten Gottesreiches neu überdacht werden. Wenn Kreuzigungen ihre Neuheit und ihren Charakter der Überschreitung zurückgewinnen, wird auch die Auferstehung neues Leben verkünden können. Leider wurde das Auferstehungsnarrativ des Evangeliums verdinglicht. Das Kreuz und die Auferstehung müssen nicht so sehr als historische Fakten, denn als konzeptuelle Kategorien verstanden werden, die nur dann Teil einer fortwährenden Tradition einer Gemeinschaft der Interpreten sein können, wenn sie für neue Offenbarungen offen sind. Man kann sich nur dann neu auf den Weg machen, wenn man bereit ist, mit Altem abzuschließen. Merkwürdigerweise hängt die Befreiung bzw. eine effektive Praxis einer Theologie der Auferstehung von einer Dynamik neuer Kreuzigungen ab.

Wenn sich in Lateinamerika Menschen aus dem Volk kreuzigen lassen, ist dies viel mehr als ein Akt des sozialen Protestes. Die Tatsache, dass diese Kreuzigungen uns zutiefst verstören, ist ein Zeichen, dass sie die gezähmte Bedeutung des Kreuzes, auf die sie zuerst zu verweisen schienen, durchbrechen. Die undisziplinierte Fantasie der Armen produziert unvorhersehbare Theologien, die uns helfen festzustellen, dass jede Hermeneutik der Leidensgeschichte Christi, welche sie auch sei, heute weder selbstverständlich ist noch eindeutig festgelegt sein kann.

So kommt es, dass jene volkstümlichen Kreuzigungen von Ausgeschlossenen und

Marginalisierten in Lateinamerika eine hermeneutische Funktion bekommen, die uns nicht nur hilft, das Geschehen des Todes und der Auferstehung Christi neu zu interpretieren, sondern die uns auch helfen kann, eine Hermeneutik der Befreiung für das 21. Jahrhundert zu entwickeln für den Kampf für das Leben und für die damit verbundenen erforderlichen Änderungen der politischen und religiösen Paradigmen.

Die Szenen volkstümlicher Kreuzigungen in Lateinamerika konfrontieren uns mit mehr als nur mit einer Theologie des Kreuzes und der Auferstehung. Sie konfrontieren uns vielmehr mit einem hermeneutischen Kreis der Offenbarung. In der Theologie gibt es keine einfachen Lösungen oder theologischen Antworten, die zu jeder Situation passen, auch nicht in der Theologie der Befreiung. Wenn wir die Texte der volkstümlichen Proteste lesen, können wir dadurch zur Einsicht gelangen, dass es verschiedene Arten des Todes gibt, die in der Theologie der Kreuzigung noch verborgen sind, so wie es verschiedene Arten des unterdrückten Lebens gibt, die einer Auferstehung bedürfen. Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt, der von einer politischen Theologie ernsthaft ins Auge gefasst werden muss. Jedoch kann eine Theologie der Auferstehung von den Rändern der Gesellschaft her (bzw. eine Theologie der Auferstehung gerade dieser Ränder) nicht eine bloße Anpassung eines elitären theologischen Verständnisses sein, etwa dadurch, dass ein paralleles Universum des Verstehens produziert wird. Eine Hermeneutik der Beziehungen, wie sie von Clodovis Boff noch während seines Postgraduiertenstudiums befürwortet wurde, muss im kritischen, ursprünglich beabsichtigten Kontext verstanden werden.[7] Die Globalisierung können wir nicht der Herrschaft des Römischen Reiches gleichsetzen, auch sind die gekreuzigten Mitarbeiter des Krankenhauses nicht Christus selbst. Jedoch gibt es in ihrem Auftreten und dem darin bezeugten Akt der Ermächtigung, die es ihnen erlaubten, sich die Leidensästhetik des Evangeliums zunutze zu machen, wichtige hermeneutische Schlüssel, denen nachzugehen ist.

Wir wollen hier die volkstümlichen Kreuzigungen gründlicher analysieren und rekonfigurieren, so dass sie uns wenigstens ansatzweise etwas von der Auferstehung unter den Armen im Lateinamerika von heute sagen (und damit entobjektiviert werden). Wir stehen hier vor täglichen Szenen der Kreuzigung, die als Texte gelesen und verstanden werden müssen. Als solche können wir sie in den Medien etwa in den Nachrichten hören oder sehen oder auf Fotografien betrachten. Es wäre sogar möglich, buchstäblich als Augenzeugen am Fuße jener Kreuze zu stehen. Dann wäre jene Szene ein Text an sich, der neu interpretiert werden müsste. Allerdings

Die Autorin

Dr. Marcella Althaus-Reid ist Argentinierin und Dozentin für christliche Ethik und Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh in Schottland. Veröffentlichungen u.a.: Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (2001); The Queer God (2003); From Feminist Theology to Indecent Theology (2005); Liberation Theology and Sexuality (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?" in Heft 2/2006. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Schottland, Großbritannien. E-Mail: althausm@staffmail.ed.ac.uk.

haben die Kreuzigungsszenen auch andere Dimensionen: Sie sind schon theologisierte Texte. Das heißt, dass bereits eine Gemeinschaft der Interpreten besteht, die die Lektüre im Laufe eines Prozesses der kulturellen Intertextualität mit Sinn gefüllt hat. In diesem Sinne ist die Hermeneutik dieser Szenen eine biblische Hermeneutik, denn auch schon die heilige Schrift ist theologische Lebenserfahrung. Der Unterschied liegt im metaphorischen Universum, das in den zwei Texten, nämlich in dem des Evangeliums neben dem eines *Anderen* Evangeliums, angedeutet wird. Lassen wir die verschiedenen Kreuzestraditionen und Kreuzesverständnisse in den verschiedenen lateinamerikanischen Nationen beiseite, aber stellen wir fest, dass in der lateinamerikanischen christlichen Welt keine Vorstellungswelt von der Auferstehung besteht. Das heißt, dass auch keine Befreiungstheologie der Auferstehung in Lateinamerika existiert, geschweige denn eine Theologie der Volksauferstehung. Dies ist in sich ein wichtiger Hinweis, der uns einen Horizont für ein Verständnis der Auferstehung erschließt, bei dem ausgegangen wird von einer Lektüre des Evangeliums aus der Warte der Ausgeschlossenen in Lateinamerika im 21. Jahrhundert.

Reflexionen über die Gekreuzigten

Der lateinamerikanische kulturelle Inter-Text, von dem aus die Bibel (oder in diesem Fall das Kreuz) gelesen wird, ist, im Gegensatz zu dem, was die Anhänger der Befreiungstheologie glauben, nicht eine Erfahrung des Exodus, sondern die Erfahrung des Landes Kanaan. Zumindest können wir sagen, dass, wenn es eine Ausrichtung in der lateinamerikanischen Vorstellungswelt auf den Exodus hin gegeben haben soll, dies ein Exodus ohne Götter war. Außerdem könnten wir dieses religiöse Bild fortführen, indem wir sagen, dass es dann ein Exodus war, in dem die Götter zusammen mit ihren Anhängern starben oder in Todesangst litten. Die Angehörigen der Urvölker hatten keine Erklärung für den Genozid, den sie erlitten, genauso wenig wie ihre Götter sie hatten. Obwohl das Kreuz öfter als Teil einer Unterdrückungsindoktrination der Urvölker gesehen wird[8], kommt man weiter, wenn man von einer Kreuzestheologie ohne Auferstehung unter den Lateinamerikanern ausgeht. Die Kreuzigung könnte intertextuell als die ursprüngliche existenzielle Erfahrung des Kontinentes betrachtet werden, das heißt, dass dort der Sinn für das Heilige zerstört oder wenigstens für Jahrhunderte entwertet und dämonisiert worden ist.

Als José Maria Arguedas in seinen Roman *Los Rios Profundos*[9] über die Kreuzeszeremonien der Indios in Peru schrieb, machte er damit nicht nur ihre Erfahrung ideologischer Entfremdung, sondern auch ihre tiefe Identifikation mit der Erfahrung des Kreuzes deutlich. Während der Osterzeit *(pascuas)* bringen Angehörige der Urvölker ein großes hölzernes Kreuz in die Stadt zu einem Park im Zentrum und sitzen dort einen ganzen Monat lang jede Nacht weinend neben dem Kreuz. In der peruanischen Kultur sind die gesamte Natur und die gesamte natürliche Welt heilig: Zum Beispiel „heiraten" die Berge und haben Familie, während die

Tiere und Flüsse eine eigene Persönlichkeit haben. In einer solchen Kultur ist die Trauer des Kreuzes viel mehr als nur ein Element der ideologischen Entfremdung. Das Kreuz kann als Ort einer anderen Art der Trauer betrachtet werden, als Ort, an dem die heilige Erfahrung der Eingeborenen ihre Bedeutung verlor bzw. ihr „Pachacuti"[10] erlitt. Die uranfängliche Zerstörung und Störung des peruanischen Universums fällt für sie zusammen mit der Zerstörung und Störung und somit mit der Unordnung des Kreuzes und hat das Recht, sich darin zum Ausdruck zu bringen.

Wenn die Urbevölkerung die Ereignisse der Karwoche von ihren eigenen Kreuzigungserfahrungen aus liest, kommt dies daher, dass Lateinamerika in vielerlei Hinsicht Kanaan ist. Kanaan ist hier allerdings mehr als ein geographischer Ort oder als eine Metapher des Genozids. Es trifft zu, dass die verbrannten Länder, der Schweiß der unter Zwang arbeitenden Sklavenkörper und die Dämonisierung ihrer kollektiven Erinnerungen vom heutigen Kampf gegen den Raub des Wassers und der Gasressourcen aus gelesen werden können. Auch jetzt, am Anfang des 21. Jahrhunderts, besteht ein eindeutiger imperialer Diskurs, der die eigentlichen Beweggründe für die militärische Expansion der mächtigen Nationen und den Kampf für die hegemonische politische Kontrolle der Welt sakral überhöht. Jedoch konfrontieren die Kreuzigungen der Ausgeschlossenen, der Ärmsten der Armen oder einfach des/der Anderen uns mit einem der leistungsfähigsten Gespenster des christlichen Glaubens: mit den gekreuzigten Kanaanitern. Von ihnen können wir lernen, was eine Auferstehungstheologie bedeutet.

Jesus/Kanaan

Der Fall Kanaans und die Tötung der Kanaaniter in der Bibel sind mehr als nur eine Metapher oder eine theologische Vokabel. Wir wissen bereits, dass der Fall der Zerstörung von Kanaan eine performative Tat im kolonialen Christentum war, die für die Dynamik und Mobilisierung theologisierter Identitäten verantwortlich war. Dennoch vertritt Kanaan als Vokabel eine Dynamik des Verlustes, der Trauer sowie der Kraft einer neuen theologischen Einordnung. Kanaan ist der Name einer Bewegung der Neueinordnung des Göttlichen unter Härtebedingungen, *ex nihilo* und gegen den eigenen Willen. In Kanaan sind die drei Paradoxe der Hermeneutik bedroht, nämlich 1) das Gedächtnis; 2) das Gespür für die Anderen und 3) die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft.[11] In welcher Weise?

An erster Stelle riskiert das erzählende Gemeinschaftsgedächtnis, durch die Unterbrechung der Möglichkeiten der Tradition fragmentiert zu werden. Jedoch ist Kanaan mehr als nur eine Vokabel des Geopfertwerdens, die auch der Christenheit ihre Bedeutung gibt. Merkwürdigerweise ist die Auferstehung eher ein kanaanitisches als ein israelisches religiöses Thema. Kanaan ist das Ereignis der Ersatzgötter und als solches der dunkle Ursprung von göttlichen Opfern und Stellvertretertum. Die Dynamik Kanaans, von der Lateinamerika gespeist wurde, hat zu einer unterschiedlichen Ästhetik geführt, die aus einer kollektiven Kreu-

zeserinnerung hervorgegangen ist. Dies heißt, dass das narrative Gedächtnis von wenigstens einigen Teilen Lateinamerikas mit Kreuzigungen verbunden ist. Ein tiefes Gespür für die Identität mit Christus kann bedeuten, dass Menschen sich in der Metapher der sterbenden Götter wiedererkannt haben.

Zweitens braucht man die Anderen zur Definition der eigenen Identität, und in diesem Sinn wird das Kreuz als ultimativer Grund des eigenen Andersseins zu einer Form der Kommunikation, das heißt des Auffindens und des Verständnisses einer kollektiven Identität im Dialog. Dadurch erfüllen uns die Bilder jener arbeitenden Menschen, die sich selbst kreuzigen oder sich in die Arme schneiden, um mit ihrem Blut Proteste an die Regierung zu schreiben, mit tiefem Schaudern und Grauen. Genau dies wird von der römisch-katholischen Kirche in Paraguay verurteilt. Die volkstümlichen Kreuzigungen als Anstoß zum Protest scheinen etwas zu verletzen, was in der Sprachgemeinschaft der Kirche längst festgelegt schien, einer Gemeinschaft, die an das Recht einer auf dem Logozentrismus basierenden Autorität gewöhnt ist. Diese Kommunikation wird jetzt durchbrochen, und zwar durch die Selbstverstümmelung der Körper. Dieses Mal ist sie freiwillig, was aber nicht der Fall war während der Jahre der militärischen Diktatur, in denen die Verstümmelung nicht immer durch die Kirche verurteilt wurde. Es scheint, als ob gerade diese Freiwilligkeit (verbunden mit einem Gefühl des Erstarkens) der eigentliche Durchbruchfaktor, das Skandalöse, ist. Wenn nun das Kreuz wieder in die Mitte des Protestes gegen die Globalisierung gerückt wird, bringt dies die von der Theologie jahrhundertelang pervertierten scharfen Kanten des Kreuzes wieder zum Leben. Heute wird das Kreuz unter den gekreuzigten Demonstranten in Lateinamerika nicht zu einem Gegensatz, sondern zum Inbegriff der Gerechtigkeit, gerade wegen der Irregularität, der Gebrochenheit dieser Kreuze (und der möglichen Auferstehungen). Wir stehen vor einem nichtlinearen Typ der Auferstehung: Die volkstümlichen Kreuzigungen bedeuten einen Durchbruch auf eine mögliche Theologie der Auferstehung der Enteigneten hin. Dieses Mal handelt es sich nicht um die Auferstehung Christi, sondern um die Auferstehung Kanaans selbst. Jesus selbst ist der entscheidende Kanaaniter geworden, aber die Auferstehung von Kanaan ist auch ein Tätigkeitswort: Sie verkündet eine Dynamik und Gesten, die vorher unbekannt waren. Die Ausgeschlossenen nehmen sich der Dinge Gottes in sich selbst an. Wie das Podcast des argentinischen Kollektivs *La Tribu* sagt: „Los de abajo han decidido a escucharse a sí mismos" (Die da unten haben sich dafür entschieden, auf sich selbst zu hören).

Ich habe am Anfang dieses Artikels gesagt, dass es keine triumphale Theologie mehr geben kann, auch nicht seitens der Anhänger der Befreiungstheologie. Die volkstümlichen Kreuzigungen sind hermeneutisch dunkle, undurchdringbare Darstellungen, in denen die Metaphern und Konfigurationen zutiefst geändert worden sind. Vor vielen Jahren, als Jürgen Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung* von der Auferstehung sprach, behauptete er, dass der Tod nie wieder eine Grenze sein dürfe, sondern ein Ort von Offenbarung. Jetzt sehen wir hier genau das Gegenteil: Der Tod (in der Form tödlicher Strukturen, wie jener der

imperialen neoliberalen Politik) muss erneut eine Grenze darstellen, sonst würden wir unsere Fähigkeit zu handeln verlieren. Warum? Weil Grenzen sowohl neu errichtet als auch entfernt werden können, und gerade das ist es, was die Volkskreuzigungen auf ihre Weise tun. Ohne den Tod als Grenze befinden wir uns im Bereich des Absoluten. In gewisser Weise zeigen die Offenbarungen in den volkstümlichen Kreuzigungen uns die Notwendigkeit, dass wir zu einer theologischen Praxis der Auferstehung und zu alternativen Formen gemeinschaftlichen Lebens finden müssen - anstelle anerkannter Formen der Verdinglichung der theologisierten Bedeutung des Todes.

Unter der besonderen Situation des 21. Jahrhunderts in Lateinamerika scheint nunmehr der militärische Autoritarismus des 20. Jahrhunderts weit entfernt zu sein, wobei jedoch der Neoliberalismus das demokratische System der Verhältnisse zerstört hat und der Staat sich auflöst. Es ist nicht nur dieser Umstand, der ein Vakuum hat entstehen lassen in der Vermittlung von Prozessen sozialer Gerechtigkeit, denn auch andere symbolische Räume der Armen, wie etwa die Schulen im ländlichen Bereich, verschwinden. In der Zeit der Militärregime produzierte die Kirche alternative Quellen der christlichen Vermittlung, wie etwa die Basisgemeinden und die Gemeindenetzwerke. Merkwürdigerweise gelang es der christlichen Vermittlung, die Identität und Handlungsbereitschaft der Bürger als Element sozialer Veränderung zu unterstützen. Jedoch ist es vielleicht dem Neoliberalismus bereits gelungen, die Stellung der Kirchen als Zentren von Bürgernetzwerken zu zerstören. Dann könnte es sein, dass gerade die Volkskreuzigungen noch über das schlimme Sterben Kanaans erzählen, und gerade dies könnte uns Hoffnung spenden. Hier könnte die Theologie der Armen jene Unordnung hervorrufen, die Helden und Paradigmen destabilisiert, die in dunkler, undurchdringlicher Weise das Ende einer theologischen Ära und den Anfang einer anderen signalisiert, in der das christliche Gedächtnis des Geheimnisses des Kreuzes und der Auferstehung sich im gegebenen Kontext der Verzweiflung und der Herausforderung neu findet.

[1] *La tribu* ist eine alternative Radiostation im argentinischen Buenos Aires (La Tribu 88.7 FM) mit der Internetadresse: www.podcast.fmlatribu.com.

[2] Dieser Text stammt aus Marta Dillons Artikel *Simplemente Sangre*, in: „Página 12" vom 27. Juni 2004. Der Protest richtete sich gegen das Instituto de Previsión Social de Paraguay (IPS).

[3] Für eine Reflexion über die Gewalt, die das wirtschaftliche Paradigma des Kreuzes als Erlösungsgeschehen darstellt (und die folglich mit einer Ökonomie der Schulden verbunden ist) vgl. meinen Beitrag *Lunch Time Crucifixions*, in: R. Radford Ruether/L. Isherwood (Hg.), Weep not for your Children. Essays on Religion and Violence, London 2007.

[4] Vgl. den Artikel von Luis Angel Saavedra von der Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos: *Medidas de Hecho y Control Social en el Ecuador durante 1999* unter der Internetadresse: http://derechos.org/inredh/doc/medidas.html.

[5] Das vollständige kirchliche Dokument ist nachzulesen im Internet unter: http://episcopal.org.py/comunicados/oladecrucifixiones.html.

[6] Croatto pflegte seinen Studenten in Buenos Aires zu sagen: „Nenne mir deine hermeneutische Methode, und ich sage dir, wie deine Exegese jedes beliebigen Textes aussieht."

[7] Vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983 (Originalausgabe: *Teología de lo Político. Sus Mediaciones*, Salamanca 1980).

[8] Die Verwendung des Kreuzes als Mittel der Unterwerfung und die Tatsache, dass die Kirche faktisch die Auferstehung übergangen hat, wurden von verschiedenen lateinamerikanischen Autoren untersucht, vor allem von Juan Mackay in seinem bahnbrechenden Buch *El Otro Cristo Español*, Mexiko 1950.

[9] José Maria Arguedas, *Los Rios Profundos*, Madrid 1987.

[10] Pachacuti oder *Pachakutiq* in Quechua bedeutet buchstäblich „Weltenwender". Die Inkas verwendeten die Bezeichnung, um auszudrücken, dass nach ihrer Meinung mit der Ankunft der europäischen Eindringlinge die Welt chaotisch und unverständlich wurde, das heißt, dass die Welt auf den Kopf gestellt wurde.

[11] Vgl. Mario J. Valdés, *Hermeneutics of Poetic Sense. Critical Studies of Literature, Cinema and Cultural History*, Toronto 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Die Auferstehung in der israelitischen Tradition

Senén Vidal

Bei der Interpretation der alttestamentlichen und frühjüdischen Aussagen zur Auferstehung von den Toten gelangt die Forschung zu erstaunlich unterschiedlichen Ergebnissen.[1] Das liegt natürlich in erster Linie an der mangelnden Klarheit der betreffenden Texte, die eine breite Palette von zum Teil auch widersprüchlichen Vorstellungen enthalten. Diese in eine logische oder gar genealogische Abfolge zu bringen, erweist sich sicherlich als eine sehr schwierige, um nicht zu sagen unmögliche Aufgabe. Trotzdem besteht eine wichtige Ursache der Verwirrung meines Erachtens darin, dass das *Szenario* oder der allgemeine Rahmen, in den die verschiedenen Daten eingeordnet werden müssen, nicht präzise genug bestimmt ist. Deshalb wird sich der vorliegende Artikel, der ein kleiner Beitrag zu der von den Herausgebern dieses Hefts ins Auge gefassten Fragestellung sein möchte, mit diesem Szenario beschäftigen.[2]

I. Die Gemeinschaft mit den Toten

a) Das Szenario der israelitischen Tradition basierte auf einer anthropologischen und kosmologischen Sichtweise, die das Volk Israel überwiegend mit den antiken Völkern seiner Umgebung gemeinsam hatte, einer Sichtweise, derzufolge die gesamte Wirklichkeit auf einer *geheimnisvollen Gemeinschaft* beruht[3]: Gemeinschaft im Leben der Person als Ganzem, ungeachtet seines Auseinanderfallens in verschiedene Bereiche; Gemeinschaft des Individuums mit der sozialen Gruppe - Familie, Clan, Stamm, Volk -, in deren Schoß sich sein gesamtes Dasein in einem wechselseitigen Hin- und Herfließen des Lebens entfaltet; Gemeinschaft der menschlichen Gruppe mit ihrer ökologischen Umwelt als ein tiefes Ineinanderverflochten- und Voneinanderabhängigsein. Und diese ganze vielschichtige Gemeinschaft wird beständig aufrechterhalten durch das Mysterium der Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung. Denn die Grundlage der gesamten Wirklichkeit ist das schöpferische Wirken der „Gerechtigkeit" *(sedeq)* des souveränen Gottes, der die Schöpfungs- und Heilsordnung schafft, erhält und erneuert, in der das Leben der menschlichen Gemeinschaft in seinen vielfältigen Ausdrucksformen blühen, Frucht bringen und sogar zu einer Beziehung mit der belebten Umwelt und mit der Erde gelangen kann, die der Mensch bebaut und bewohnt.

Auf diese Weise erhält das menschliche Dasein einen ausgesprochen dynamischen und beziehungsreichen Charakter.

Dieser allgemeine Rahmen ist meines Erachtens entscheidend für die Frage nach dem *Schicksal der Toten* in der israelitischen Tradition. Vielleicht fällt es uns vor allem deshalb so schwer, sie zu verstehen, weil unsere eigene Sicht der menschlichen Wirklichkeit so weit von der der Israeliten entfernt ist. Denn im Unterschied zu dieser ist unsere Sichtweise eher abgrenzend und analytisch - sie zerlegt die verschiedenen Ausdrucksformen des menschlichen Lebens in ihre Bestandteile - und überdies von Grund auf individualistisch, da ihr Hauptaugenmerk auf das Einzelschicksal des isolierten Individuums gerichtet ist.

b) Es liegt auf der Hand, dass das Zentrum der israelitischen Religiosität in der Treue zu Gott besteht, der mit seinem auserwählten *historischen Volk* einen Bund geschlossen hat. Gerade im Auf und Ab der Geschichte dieses Volkes ist die Gegenwart und das befreiende Wirken dieses Gottes offenbar geworden. Somit ist es ganz natürlich, dass die Israeliten sich in ihrem religiösen Erleben für die historische und reale Welt der Lebenden und nicht für die Welt der Toten interessierten. Denn die Akteure in der Geschichte ihres Volkes waren nun einmal die Lebenden und nicht die Toten. Dieser realistische und historisch konkrete Zug ist in der ältesten israelitischen Tradition sehr offensichtlich und ist dies letztendlich auch im Laufe ihrer ganzen weiteren Entwicklung geblieben. Damit war aber eine geheimnisvolle *Gemeinschaft der Toten* mit dem Volk der Lebenden nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen, eine Gemeinschaft, die jedoch von den Lebenden und nicht von den Toten ausging. Durch ihre Nachkommen und durch das, was sie zu Lebzeiten getan hatten, waren die Toten auf geheimnisvolle Weise in das Schicksal des historischen Volks der Lebenden integriert. Selbst mit dem Land, in dem sie gelebt hatten, blieben sie in Gemeinschaft, denn es war das Land des historischen Wegs des lebendigen Volkes (Gen 23).

Als Ende eines erfüllten Lebens fügte sich der Tod reibungslos und zur Gänze in dieses Szenario ein, denn er war Teil der von Gott eingerichteten geschöpflichen Ordnung. Im Gegensatz dazu galt der vorzeitige Tod, der auf ein gescheitertes Leben hindeutete, als göttliche Strafe. Problematisch wurde es erst dann, wenn es für einen vorzeitigen Tod allem Anschein nach keine Rechtfertigung gab. Ein Protest gegen einen solchen Tod lässt sich aus den Auferweckungen vor der Zeit Gestorbener herauslesen, von denen die israelitische Tradition im Zusammenhang mit den prophetischen Gestalten Elija (1 Kön 17,17-24) und Elischa (2 Kön 4,18-37; 13,20-21) erzählt. In diesen Fällen handelt es sich um eben erst Verstorbene, die nach einer besonderen Form der Heilung ins Leben zurückkehren, nicht aber um die Auferstehung von den Toten und ihre endgültige Verwandlung zur Fülle des Lebens in der Zeit der endgültigen Befreiung des Volkes. Schon hier aber zeigt sich der Glaube an die Macht des Herrn über Leben und Tod, in dessen Namen die Propheten handeln, und es zeigt sich die Rebellion gegen die zerstörerische Macht des Todes - beides Schlüsselmotive, die später die Hoffnung auf die Auferstehung und die endgültige Verwandlung der Toten prägen werden.

c) Die entscheidende Koordinate des israelitischen Szenarios war die *Gemeinschaft mit Gott*, auf der die Gemeinschaft innerhalb des Volkes und innerhalb der Schöpfung beruhte. Wenn nämlich Gott wirklich der Herr der Lebenden und der Toten war, musste diese Gemeinschaft mit ihm selbst die Schranke des Todes überwinden. Aus dieser Mitte und Grundlage des religiösen Lebens der Israeliten entwickelten sich zweierlei Vorstellungen vom Schicksal der Gerechten am Ende ihres Lebens.

Die erste Vorstellung war die Auffahrt in den Bereich Gottes, der keine Todeserfahrung voranging. Die alte israelitische Tradition wandte diese Kategorie auf zwei bestimmte Gestalten an: den Patriarchen Henoch (Gen 5,24) und den Propheten Elija (2 Kön 2,1-18). Die spätere jüdische Tradition weitete sie jedoch auf eine größere Zahl von Persönlichkeiten aus: Melchisedek, Mose, Pinhas, Baruch, Esra.[4] Ein sehr charakteristisches Merkmal dieser Vorstellung besteht darin, dass diesen Persönlichkeiten eine besondere Gemeinschaft mit Gott zuteil wird und die Gemeinschaft mit dem historischen Volk dennoch bestehen bleibt, was ihnen im Zusammenhang mit der Hoffnung auf die endgültige Befreiung dieses Volkes eine besondere Bedeutung verleiht. Diese in den Bereich Gottes aufgefahrenen Gestalten spielten traditionell für das Schicksal des Volkes eine wichtige Rolle, weil sie die Heilsereignisse der Endzeit offenbarten und repräsentierten.

Die am weitesten verbreitete Vorstellung vom Schicksal der Gerechten war jedoch die Auffassung, dass sie *nach ihrem Tod* in eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott eintraten. Dabei waren die konkreten Modelle sehr unterschiedlich. Doch das, was diese Hoffnung entzündete, war vermutlich die Erfahrung von *Unterdrückung und Gewalt*, die die Gerechten erlitten hatten. Es handelte sich also um eine Konsequenz aus dem Glauben an die Treue oder die befreiende Gerechtigkeit Gottes gegenüber seinen unterdrückten Gläubigen. Verhüllt ist diese konkrete Hoffnung bereits in jenen Texten enthalten, die die Schreie der gerechten Gewaltopfer hörbar machen (Ps 49,15-16; Ps 73,23-28). Später wird dieselbe Hoffnung in Weish 3,1-10 und in zahlreichen Texten des Judentums ganz unverhohlen in Worte gefasst.[5]

Der Autor

Senén Vidal, geb.1941, promovierte 1979 an der Päpstlichen Universität von Salamanca mit einer Arbeit zur Auferstehung Jesu in den Paulusbriefen. Er unterrichtete Neues Testament an verschiedenen Universitäten und theologischen Instituten Spaniens, Mexikos und Venezuelas. Derzeit ist er Professor für Neues Testament am Estudio Teológico Agustiniano von Valladolid, Spanien. Veröffentlichungen u.a.: Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica (2003); El proyecto mesiánico de Pablo (2005); Jesús el Galileo (2006); El primer escrito cristiano. Texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario (2006). Anschrift: Plaza de Colón, 15, 37001 Salamanca, Spanien. E-Mail: senenvi@gmail.com.

Wie im ersten Fall ist auch bei dieser Vorstellung die Gemeinschaft der verstorbenen Gerechten mit Gott Grundlage ihrer Gemeinschaft mit dem Schicksal des *historischen Volkes*, wodurch ihre Teilhabe an der endgültigen Befreiung des Volkes gewährleistet ist. Das wird, auch wenn dieses Motiv andernorts nicht explizit in Erscheinung tritt, an jenen

Stellen deutlich, die ausdrücklich darauf hinweisen, dass die verstorbenen Gerechten an der künftigen Auferstehung teilhaben werden. So mündet beispielsweise in der so heftig umstrittenen Textstelle Weish 3,1-10 die gegenwärtige Gemeinschaft des verstorbenen Gerechten mit Gott (V. 1-6) in seinen glanzvollen zukünftigen Triumph über die Unterdrücker ein, der in der Zeit der endgültigen Manifestation des Gottesreichs erfolgt (V. 7-10).[6] In diesem Sinne kann man sagen, dass sich die Toten in einem „Übergangsstadium" befinden und noch auf die letzte Erfüllung warten. Doch trotz der etwas wirren Vorstellungen einiger Texte denke ich, dass hier nicht die anthropologische Sicht von der Unvollkommenheit der Toten, die noch keinen Leib haben, oder die Auffassung ihrer noch unvollkommenen Gemeinschaft mit Gott im Vordergrund steht; es geht vielmehr um ihre Gemeinschaft und Teilhabe an der künftigen historischen Befreiung des Volkes. In diesem Sinne kann man sehr wohl sagen, dass sich die Situation der Toten im endgültigen Heil des ganzen Volkes erfüllen wird.

d) Alles in allem ist es nicht weiter verwunderlich, dass einige Texte des *hellenistischen Judentums* auf diese letztgenannte Vorstellung von der Gemeinschaft der verstorbenen Gerechten mit Gott den typisch hellenistischen anthropologischen Dualismus anwenden und somit in ihnen von der unsterblichen Seele die Rede ist, die sich im Tod aus dem Gefängnis des Leibes befreit, um in die volle Gemeinschaft mit Gott einzutreten. Bedeutende Vertreter dieser Auffassung sind Philon von Alexandria und das vierte Buch der Makkabäer, eine Schrift, die das Motiv von der Auferstehung der Märtyrer des aus 2 Makk bekannten Makkabäeraufstands auf diese Weise interpretiert. Ähnliches findet sich auch in einigen Texten von Flavius Josephus, wo dieser versucht, die israelitische Tradition mit hellenistischen Begriffen zu erklären.[7] Diese Dokumente des Judentums sind sicherlich sehr bedeutend, da sie eine Verbindung zwischen der typisch israelitischen und der hellenistischen Tradition belegen. Dennoch darf man den individualistischen, entweltlichten und ahistorischen Charakter des hellenistischen Dualismus nicht außer Acht lassen, der mit dem im Vorigen skizzierten Szenario der israelitischen Tradition nicht mehr allzu viel zu tun hat.[8]

II. Die Hoffnung auf Auferstehung

a) Die Hoffnung des israelitischen Szenarios richtete sich auf die endgültige Erneuerung der *Geschichte* des Volkes Israel in einem verwandelten Land und damit auf die Erneuerung der Geschichte aller übrigen Völker auf Erden. Das war der unveränderliche Horizont der Hoffnung Israels, der es häufig in dem machtvollen Symbol vom Reich oder von der *Herrschaft Gottes* Ausdruck verlieh. Den künftigen und endgültigen Anbruch dieser normalerweise mit der messianischen Epoche verbundenen Gottesherrschaft erhoffte man sich stets als etwas, das aus der Epoche des Exils hervorgehen würde.[9] Dieses israelitische Symbol, das Jesus zum Zentrum seiner Verkündigung und seines Handelns machte, war seinem Wesen nach geschöpflich und historisch.[10] Mit ihm brachte Israel seine Hoffnung

auf das endgültige Handeln der befreienden Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck, das die katastrophale Situation des Volkes durch die Befreiung von jeder Art der Sklaverei und Unterdrückung verwandeln und einen Zustand des vollkommenen Friedens und des Lebens in Fülle herbeiführen würde. In diesem Moment würde sich die Herrschaft Gottes über diese Geschichte und diese Erde wirkungsvoll manifestieren. Das bedeutet, dass Israel in keiner Weise eine andere, metahistorische und transzendente Welt, sondern genau genommen die Verwandlung dieser historischen Welt erwartete, die mit der historischen Erneuerung des Volkes Israel beginnen und in der Erneuerung aller Völker der Erde gipfeln sollte. Das ist der Tenor des gesamten Alten Testaments und der Literatur des antiken Judentums, dessen sehr materialistische und konkrete Bilder keineswegs auf eine spirituelle, sondern auf eine historische und irdische Welt verweisen. Grundlage hierfür ist letztlich der Glaube an einen Schöpfer- und Befreiergott, an dessen Treue zu seiner Schöpfung und zu seinem Volk es nicht den geringsten Zweifel gibt.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass entgegen einer sehr weit verbreiteten Interpretation auch die Hoffnung der *apokalyptischen Strömung* diesen geschöpflichen und historischen Charakter besaß, denn der apokalyptische Beitrag bestand nicht in einer neuen Hoffnung, sondern in einer neuen Radikalisierung der traditionellen israelitischen Hoffnung.[11] Auch der apokalyptischen Hoffnung lag der Glaube an den Schöpfergott und die historische Befreiung zugrunde. Die Funktion der apokalyptischen Sichtweise bestand darin, in einer Krisensituation die Hoffnung der Vorfahren wiederzubeleben, den Ernst der gegenwärtigen historischen Situation hervorzuheben und sich ihr mutig zu stellen. Die apokalyptische Sichtweise stellte mithin einen kraftvollen Versuch dar, aktiv auf die Erfahrung einer extremen Entfremdung und Unterdrückung zu reagieren und angesichts der Hoffnung auf die bevorstehende große Veränderung zu Standhaftigkeit und radikalem Kampf aufzurufen.

b) In diesen Kontext ist die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten eingebettet, ein Motiv, das in der Apokalyptik entfaltet wird, aber nicht aus dieser stammt und auch nicht auf diese beschränkt ist. Denn das, worauf dieses Motiv verweist, ist die Erneuerung der vollständigen historischen Existenz des Volkes innerhalb einer erneuerten Schöpfung (vgl. Jes 11,6-9; 32,15-20; 35,1-10; 65,17-25; 66,22). Diese *Perspektive* wird in den Texten deutlich, wo das Motiv der Auferstehung von den Toten als machtvolles Bild für die Wiederherstellung des versprengten, „toten" Volkes verwendet wird.[12] Die weiteste Entfaltung erfährt dieses Bild in der beeindruckenden prophetischen Vision aus Ez 37,1-14, die die Erneuerung des „toten" verbannten Volkes als wirkliche Neuschöpfung durch den Lebensgeist des Schöpfergottes darstellt. In ähnlicher Weise lässt sich auch das Bild aus Hos 6,1-3 (und 13,14) zu der Heilung des von fremden Unterdrückern ausgebeuteten Volkes in Bezug setzen. Und vielleicht liefert der Kontext von Ez 37 auch den Hintergrund für Jes 52,13-53,12, wo von der Wiederherstellung des zermalmten und zu Tode getroffenen Gottesknechts die Rede ist, der das Volk Israel in der Situation des Exils repräsentiert.[13] Das Bild der Auferste-

hung, das in diesen Texten verwendet wird, beschreibt besonders plastisch die künftige Erneuerung des Volkes als echte Neuschöpfung durch den Gott des Lebens. Dass dies eine tief greifende Verwandlung der historischen Existenz des Volkes in seinem ganzen Lebensgefüge miteinschließt, liegt auf der Hand.

c) Diese letzte Erneuerung der Geschichte des Volkes ist der Rahmen der *realen* Auferstehung der verstorbenen Angehörigen dieses Volkes. Die Auferstehung hat hier die Funktion, den aus Treue zu Gott gestorbenen Gläubigen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, damit sie an der endgültigen Befreiung des gesamten Volkes teilhaben können. Damit handelt es sich hier nicht um eine anthropologisch-individualistische Sicht, sondern um den Gemeinschaftszusammenhang der Erneuerung des Volkes in seiner Gesamtheit, in die die Individuen als Angehörige dieses Volkes miteinbezogen sind. Ohne diese *gemeinschaftliche* Dimension ist die Auferstehung nicht zu verstehen, denn die Existenz der Auferstandenen ist ebenso wie das gegenwärtige Leben der Lebenden in ein Mysterium der Gemeinschaft eingehüllt, die auf der Gemeinschaft mit dem Schöpfer- und Befreiergott beruht. Und das wiederum impliziert, dass die Auferstehung eine Erneuerung der gesamten Existenz des vom Schöpfergott erschaffenen Menschen und seiner ganzen Geschichte mit allem beinhalten muss, was er mit seinen Händen und mit seinem Herzen und in Gemeinschaft mit der menschlichen Gruppe und der Schöpfung erlebt hat, in die sein Dasein hineingestellt worden ist. Dann aber kann die Auferstehung nicht, wie es so häufig geschieht, anthropologisch auf ein individuelles, abgegrenztes und ekstatisches Ereignis reduziert werden, sondern muss immer die globale und dynamische Perspektive der allumfassenden Belebung des menschlichen Daseins in seiner vollständigen historischen und geschöpflichen Dimension bewahren.

Zu den deutlichsten Zeugnissen für die Auferstehung kommt es im Kontext des Widerstands gegen das *Hellenisierungsprogramm* Antiochos' IV. In diesem Zusammenhang ist Dan 12,1-3 (und 12,13) zu erwähnen, wo die Auferstehung und herrliche Verwandlung der gefallenen Gläubigen dem schändlichen Schicksal ihrer Widersacher gegenübergestellt wird, wobei erstere an der Rettung des Volkes teilhaben werden, wenn das ersehnte Reich Gottes anbricht und die Herrschaft der fremden Unterdrücker ein Ende hat (Dan 2 und 7).[14] Auf denselben Kontext bezieht sich nachträglich auch 2 Makk (7; 14,37-46; und 12,38-46), wo von der Auferweckung der im makkabäischen Widerstand Gefallenen durch den Schöpfer- und Befreiergott die Rede ist.[15]

Doch diese Hoffnung auf Auferstehung innerhalb der israelitischen Tradition ist *noch älter.* Sehr wahrscheinlich ist sie bereits in dem Sonderabschnitt Jes 24-27 bezeugt, der vermutlich auf die persische Epoche und innerhalb derselben vielleicht auf eine Zeit der Verfolgung zurückgeht.[16] In diesem Kontext, der dem aus Dan und 2 Makk sehr ähnlich ist, wird die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass der Gott der Gerechtigkeit die Gläubigen, die der Verfolgung zum Opfer gefallen sind, (Jes 26,19 und 25,8), auferwecken wird, damit sie an der Befreiung des gedemütigten Volkes teilhaben können, wenn über ihm die glanzvolle Herrschaft Gottes anbricht (Jes 24,23). Diese selbe Hoffnung auf die Auferweckung

der unterdrückten Gläubigen lässt sich ebenfalls in den alten Teilen von 1 Henoch (22-27; 91-105) nachweisen, von denen einige älter sind als das Buch Daniel.[17]

d) In der *späteren israelitischen Tradition* hat sich das Motiv der Auferstehung weiterentwickelt.[18] Zahlreiche Belege finden sich in der apokalyptischen (etwa die Gleichnisse aus 1 Henoch 37-71; Leben Adams und Evas; 4 Esra, 2 Baruch) und außerapokalyptischen Literatur (so in den Psalmen Salomos, dem Liber Antiquitatum Biblicarum, den Testamenten der Patriarchen), in den Schriften der Gemeinschaft von Qumran (4Q 521; 4Q 385; 1QH 14)[19], in liturgischen Texten (zweiter Segen des *Schemone Esre*) und in der rabbinischen Literatur. Eine wichtige Methode dieser Entwicklung, die auch im frühen Christentum aufgegriffen wurde, bestand darin, zahlreiche Texte der Schrift im Sinne der Auferstehung zu interpretieren, die diesen Sinn ursprünglich nicht hatten. Es ist also normal, dass diese Art der Interpretation die griechischen - angefangen bei der Septuaginta - und die aramäischen Übersetzungen der Schrift (*targumim*) nachhaltig beeinflusst hat.

An dieser Entwicklung der Tradition sind zwei bedeutsame Aspekte hervorzuheben. Der erste bezieht sich auf die vielfältigen Spekulationen über *Zeit, Ort und Art* der Auferstehung. Vor allem im Hinblick auf die Art und Weise gibt es die kuriosesten und buntesten Vorstellungen und Auffassungen, die mit der Nüchternheit der alten Tradition nicht mehr viel gemeinsam haben. Viele dieser Spekulationen, in deren Zentrum eine plumpe mechanische Vorstellung vom menschlichen Organismus steht, haben ganz gewiss nichts mit dem tieferen Sinn der Auferstehung als einer Neuschöpfung durch den Gott des Lebens zu tun. Der zweite Aspekt ist der, dass die Auferstehung *verallgemeinernd* auf die ganze Menschheit ausgedehnt wird, um so das Urteil Gottes in seiner Universalität zu gewährleisten. Dementsprechend unterscheidet man zwei Arten von Auferstehung: eine, die zur Rettung, und eine andere, die in die Verdammnis führt. Und das wiederum impliziert zwei Arten der Verwandlung für die Auferweckten: in Glanz und in Schande. Damit erhält das Motiv der Gerechtigkeit Gottes zwar eine universale Dimension, andererseits verliert jedoch der für die antike Tradition der Auferstehung und Verwandlung wesentliche Aspekt der Befreiung etwas von seiner Kraft.

e) Ein gutes *Kompendium* dessen, was die israelitische Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten bedeutet, ist - dies möchte ich als Schlussfolgerung des bis hierher Dargestellten formulieren - meines Erachtens jene traditionelle jüdische Formel, mit der Paulus in Röm 4,17 den Glauben Abrahams, des Vaters all derer, die an Gott als den Urheber der messianischen Epoche glauben, definiert.[20] Das befreiende Wirken des Gottes, „der die Toten lebendig macht", ist die letzte Manifestation des Schöpfergottes, „der das, was nicht ist, ins Dasein ruft". So erweist sich der Schöpfergott als Gott, der seiner Schöpfung bis zum Ende treu bleibt. Die Auferstehung wird zur endgültigen Neuschöpfung, die den tiefsten Sinn der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung offenbart, auf dass sich Gott wahrhaftig in den verwandele, der „über alles und in allem herrscht" (vgl. 1 Kor 15,28).[21]

[1] Die bedeutendste Untersuchung in der jüngeren Forschung ist die von Émile Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le joudaïsme ancien I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire; II. Les données qumraniennes et classiques* (EtB 21-22), Paris 1993; neben einer eingehenden Analyse der Texte und archäologischen Daten von Qumran und der alten Zeugnisse über die Essener (Bd. II) bietet er ein gutes Kompendium der Forschung über die Texte des Alten Testaments, des antiken Juden- und des frühen Christentums (Bd. I). Unter den danach publizierten Studien möchte ich auf die folgenden hinweisen: Marie-Émile Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos*, Bilbao 1996; Andrew Chester, *Resurrection and Transformation*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Auferstehung - Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 47-77; John Joseph Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, 390-398; John Day, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, in: J. Barton/D. Reimer (Hg.), After the Exile. Essays in Honor of Rex Mason, Mercer University, Macon 1996, 231-257; Alexander Achilles Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen/Vluyn 2005; Christian Grappe, *Naissance de l'idée de la résurrection dans le judaïsme*, in: O. Mainville/D. Marguerat (Hg.), Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament, Genève/Montréal 2001, 45-72; Ernst Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003, 245-252; Martin Hengel, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), aaO., 119-183 (insb. 150-172); Bernd Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201-243; Hermann Lichtenberger, *Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie*, in: CONCILIUM 29 (1993), 417-422.; Émile Puech, *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, in: J. Trebolle Barrera (Hg.), Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán, Madrid 1999, 245-286; Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and The Question of God III*, Minneapolis 2003, 85-206.

[2] Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass das Szenario der Auferstehung in der Tradition Jesu und des antiken Christentums das entsprechende Szenario der israelitischen Tradition weitergeführt und entwickelt hat: Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca 2003, 187.259-260.273-276. 290-304; ders., *El proyecto mesiánico de Pablo*, Salamanca 2005, 215-234.

[3] Vidal, *Proyectos*, aaO., 65-66; ders., *Mesiánico*, aaO., 80-84 sowie die guten Untersuchungen von Bernd Janowski, *Der Gott des Lebens*. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 75-133.157-195.

[4] Texte bei Grappe, *Naissance*, aaO., 60-63.

[5] Fischer, *Tod*, aaO., 158-165; Grappe, *Naissance*, aaO., 63-69; Janowski, *Toten*, aaO., 35-45; Wright, *Resurrection*, aaO., 103-108.

[6] Puech, *Croyance I*, aaO., 92-98; Wright, *Resurrection*, aaO., 162-175.

[7] Hengel, *Begräbnis*, aaO., 161-165; Wright, *Resurrection*, aaO., 140-146.175-181.

[8] Vgl. hierzu die interessanten Überlegungen von Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid 2003, 138-143.

[9] Vidal, *Proyectos*, aaO., 38-54.

[10] Vidal, *Proyectos*, aaO., 139-175; ders., *Jesús el Galileo*, Santander 2006, 107-140.

[11] Vidal, *Proyectos*, aaO., 55-60.

[12] Vgl. insb. Chester, *Resurrection*, aaO., 47-59.

[13] Rainer Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001, 317-319.

[14] Chester, *Resurrection*, aaO., 59-64; Haag, *Zeitalter;* aaO., 248-250; Puech, *Croyance I*, aaO., 79-85; Wright, *Resurrection*, aaO., 109-115.

[15] Hengel, *Begräbnis*, aaO., 159-161; Puech, *Croyance I*, aaO., 85-92; Wright, *Resurrection*, aaO., 150-153.

[16] Horst Dietrich Preuß, *Teología del Antiguo Testamento II. El camino de Israel con Yahvé*, Bilbao 1999, 258 (Deutsche Ausgabe: Theologie des Alten Testaments, Bd. II, Stuttgart 1993).

[17] Puech, *Croyance I*, aaO., 105-116; Wright, *Resurrection*, aaO., 154-157.

[18] Zur Analyse dieser sehr reichen Tradition vgl. Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/2*, München ^{6}1975, 1166-1198; Grappe, *Naissance*, aaO., 50-60; Hengel, *Begräbnis*, aaO., 150-172; Puech, *Croyance I*, 99-242 und *II*, aaO.; Wright, *Resurrection*, aaO., 129-206.

[19] Zu diesem Ergebnis kommt die grundlegende Untersuchung von Puech, *Croyance II*, aaO.

[20] Zu dieser Formel vgl. Senén Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Salamanca 1982, 17-30.

[21] Vidal, *Mesiánico*, aaO., 232-234.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben

Giuseppe Barbaglio

Für eine nicht-naive Lesung der Texte des Neuen Testamentes muss man dessen metaphorische Redeweise verstehen lernen, indem man sich *in concreto* mit den Metaphern vertraut macht: Aus dem Todesschlaf aufwachen und sich wieder vom Erdboden erheben; sich zusammen mit dem erheben, der in die Tiefe herabgestiegen war; der Aufstieg zum Himmel; die Erscheinungen; das leere Grab. Die Zielsetzung dieser Metaphern ist es, Wirklichkeiten und Erfahrungen zu vermitteln, die über die Grenzen unserer menschlichen Welt hinausgehen und Ereignisse der Sphäre des Göttlichen zum Ausdruck bringen, die nur mit den Augen des Glaubens erfasst werden können. Es gibt keine einzige Beschreibung dessen, was mit Jesus geschehen ist. Einzig und allein das apokryphe Evangelium des Petrus aus dem 2. Jahrhundert (9,34ff) wird später so etwas bieten. Tatsächlich sind wir

hier mit dem Unbeschreiblichen, dem Nichterzählbaren konfrontiert. Kein Wunder, wenn Hans Kessler sich nicht scheut zu sagen: „[E]ine im Grab aufgestellte Video-Kamera hätte nichts aufgenommen."[1] In den kanonischen Schriften begegnen wir den Zeugnissen des Petrus und seiner Gefährten einschließlich des Paulus, die deren Erfahrung entspringen: Sie sind in ihrem Leben - in den Erscheinungen - dem Gekreuzigten als wirksam Gegenwärtigem begegnet und haben so geahnt, dass Gott ihn auferweckt, erhöht und verherrlicht hat. Jahrhunderte hindurch sind die Leser unmittelbar mit deren Bekenntnis eines Glaubens konfrontiert worden, der einem Erleben von auferweckten Menschen entsprungen ist, und sie können darin einbezogen werden, indem sie gleichfalls teilhaben an der geschichtlichen Auferstehungserfahrung und dem Bekenntnis zum auferstandenen Christus.

Der von den Schriften des Neuen Testamentes übermittelte innerste Kern besteht in den Osterereignissen, die aber nicht so sehr in sich selbst, sondern im lebendigen Zeugnis der ersten Glaubenden wahrgenommen werden. Von diesem Zeugnis ausgehend können wir deren verborgenen Sinn erfassen. Das Glaubensbekenntnis der Urkirche lautet: „Er ist am dritten Tage auferweckt worden, gemäß der Schrift, und ist dem Kephas und den Zwölf erschienen" (1 Kor 15,4-6). Oder: „Der Herr ist wirklich auferweckt worden und ist dem Simon erschienen" (Lk 24,34). Auferstehung und Erscheinung sind die beiden wesentlichen Osterereignisse: Das erste Ereignis betrifft Jesus, seine vergöttlichende Umgestaltung, wie man sagen wird; das zweite weist hin auf die Erfahrung der Begegnung des Petrus und seiner Gefährten mit Christus, der sich ihnen kundgetan hat. Und aus dieser Erfahrung ziehen sie den Schluss, dass der Gekreuzigte von Gott auferweckt worden ist.

I. Die Erscheinungen

Es scheint angebracht, auszugehen von diesen Erscheinungen, die in den Glaubensbekenntnissen, aber auch in mehr oder weniger farbigen Erzählungen von drei Evangelien bezeugt sind (vgl. Mt 28, Lk 24 und Joh 20-21). Die Katastrophe des Karfreitags hatte bewirkt, dass der vorösterliche Glaube des Petrus und seiner Gefährten zusammengebrochen war, was symbolisch zum Ausdruck kommt in der Flucht nach Galiläa (Mt 26,56): Sie waren in die entfernte Vergangenheit zurückgekehrt und hatten die vergangene Lebensgemeinschaft mit Jesus aufgegeben. Aber bald danach bekennen sie, dass Gott den Gekreuzigten auferweckt habe, dass er ihn zum Erstling der Auferweckten und zum Ursprung der Auferstehung für die Welt und die ganze Menschheit gemacht habe. Sie sind zu diesem Glauben gelangt, weil Er „ihnen erschienen" ist (*ōphthe*). Das griechische Verb, das eine Übersetzung des entsprechenden hebräischen Wortes in reflexiver Form ist, diente dazu, die Theophanien Gottes zu bezeichnen, der dem Abraham (Gen 17,1), dem Mose (Ex 3,2) und anderen erschienen war. Ebenso wie bei diesen ist die Rede vom „Erscheinen" Jesu nicht Ausdruck einer mit den Augen

wahrzunehmenden Vision, sondern eine Christophanie: Er ist dem Petrus und seinen Gefährten entgegengekommen. Es sind nicht sie, die ihn „sehen", die ihm entgegengehen: Es ist im Gegenteil er, der ihnen entgegenkommt und sich als derjenige erweist, der mit göttlicher Macht beschenkt ist, die ihre Herzen und ihr Leben zu verwandeln vermag. Kurzum: Es geschah, dass aus einer seelischen Katastrophe eine persönliche „Auferstehung" geboren wurde: Sie sind auferstanden zu einer neuen Erfahrung des Vertrauens auf Jesus.

Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben

Wie konnte das geschehen? Sie haben sich Fragen gestellt, sind mit ihrer Erinnerung zurückgekehrt zu den Worten und zum Leben des Meisters, sie haben, so kann man vermuten, über die Schriften nachgedacht und haben den Schluss gezogen, dass ihre geistliche Auferstehung kein autonomes Unternehmen war: Kein psychologischer Prozess der Aufarbeitung der Trauer über den Verlust, sondern ein Gnadengeschenk von Jesus selbst, und das haben sie als „Erscheinung" gedeutet, als seine neue Weise, wie er in Beziehung tritt zu Petrus und seinen Gefährten, die anderer Art ist als die Lebensgemeinschaft während des Erdenlebens Jesu und die ähnlich der Gemeinschaft ist, die Gott mit den Menschen hat.

Und am Ende eines nicht näher präzisierten Interpretationsprozesses haben sie erkannt und behauptet, dass Jesus von Gott auferweckt worden und so der Herr geworden sei, die Wirkursache, welche die Toten lebendig machen kann. Er war es, der diese selber lebendig gemacht hatte, indem er sie ihrer Verzweiflung entriss und sie zu einem neuen Glauben und einem neuen Leben befähigte. Kurzum: Wenn er uns - in der Ostererscheinung - entgegengekommen ist, so sagen sie, dann ist er der Auferweckte und zugleich der Auferweckende.

II. Auferstehung

Mit dieser Metapher haben Petrus und seine Gefährten die außergewöhnliche Begegnung interpretiert, die sie erfahren hatten, die Erscheinung Christi nicht vor ihren Augen, sondern in ihrem Leben. Dies ist eigentlich eine theologische Kategorie, die von der hebräischen Tradition her nahegelegt wird, die hier auf ein Ereignis hinweist, das Jesus betroffen hat, das aber auch das Geschick der Welt und der Menschen einbezieht. Darum ist dies weder ein privates Ereignis noch etwas, das wie ein Meteorit unversehens erscheint und ebenso unversehens wieder verschwindet, sondern ein Ereignis, das wir schon hinter uns haben, das aber auch unsere Gegenwart beschützt und das uns Zukunft verheißt.

Für dieses Geschehen verwendet das Griechische zwei Verben: *egeírō* und *anístemi*, mit denen das Aufwecken aus dem Schlaf und das Aufrichten oder Aufstehen von jemandem, der am Boden liegt, ausgedrückt wird, und sie werden in den Zeugnissen des Neuen Testamentes in metaphorischem Sinn verstanden: Jesus, der Gekreuzigte, ist von Gott aus seinem Todesschlaf aufgeweckt worden. Gott hat Jesus, der leblos zu Boden gestreckt lag, wieder aufgerichtet. Nicht ohne Grund sprechen die ältesten Texte des Neuen Testamentes von einer „Auferste-

hung aus dem Reiche der Toten (*ek tōn nekrōn*, Röm 10,7; Kol 1,18). Gott hat Jesus aus dem Schattenreich der Scheol oder der Unterwelt hervorgehen lassen. Die ältesten Glaubensformeln nennen Gott als das aktive Subjekt beim Ereignis der Auferstehung: Er hat den Gekreuzigten kraft seiner Leben schaffenden Macht auferweckt. Als einer, der ans Kreuz geheftet worden und in das Reich der Toten hinabgestiegen war, hatte er keinerlei Möglichkeit, aus eigener Kraft dem wieder zu entkommen. Alles ist geschehen kraft der befreienden Initiative seines Gottes.

Diejenigen, welche diese Metapher verwendet haben, waren Menschen hebräischer Kultur. In der griechischen Welt hätte niemals jemand gesagt, Jesus sei auferstanden, wenn es wahr ist, dass z.B. Aischylos behauptet: „Da gibt es keine Auferstehung mehr" (*Eumeniden*, 647ff) und Plotin: „Die wirkliche Auferweckung ist eine Auferstehung *aus* dem Leib und nicht *mit* dem Leib" (*Enneaden* 3,6,6,70-72). Diese Metapher gab es in einigen Kreisen des damaligen Judentums, z.B. bei den Pharisäern, wie es Flavius Josephus (2,163-165) und das Neue Testament bezeugen (Mk 12,18-27; Apg 23,6-9): Man hoffte auf die schließliche Auferstehung, vor allem die der Gerechten (vgl. auch Dan 12,1-2 und Henoch 51,1-5). Im Falle Jesu aber sind wichtige neue Elemente festzustellen: Hier handelt es sich nicht um die Auferstehung aller Menschen insgesamt oder aller Gerechten, sondern um einen einzelnen Menschen, und diese ist schon geschehen. Es ist auch kein ruhmreicher Märtyrer ähnlich den Makkabäern (vgl. 2 Makk 7) auferstanden, sondern ein Gekreuzigter, der nach der berühmten Aussage in Dtn 21, die Paulus in Gal 3,13 aufgreift, von Gott verflucht ist. Es gibt also kein tödliches Verhängnis mehr, dass wir für immer ans Holz des Kreuzes angenagelt bleiben: In Jesus, dem Gekreuzigten, den Gott vom Kreuz genommen hat, ist den Unzähligen, die im Lauf der Geschichte gekreuzigt worden sind, Befreiung verheißen.

Vor allem aber gilt: „Christus ist von den Toten auferweckt worden als die Erstlingsgabe der Entschlafenen" (1 Kor 15,20f), als die erste Blume, die im Frühling aufblüht, wie der Dichter Giovanni Testori sagt. Erstlingsgaben waren die ersten Feldfrüchte, die zum Zeichen des Dankes an Gott, der die fruchtbare Erde geschenkt hat und ihre Früchte hat gedeihen lassen, im Tempel dargebracht wurden. Mit dieser Metapher behauptet Paulus, dass es sich hier nicht um die Auferstehung eines für sich allein dastehenden Einzelnen handelt: Der Auferstandene ist der Erste der im Totenreich Eingeschlossenen, der von Gott daraus befreit worden ist. „Alle, die zu ihm gehören", werden ihm folgen. Der auferweckte Jesus ist „der Erstgeborene aus den Toten" (*prōtótokos tōn nekrōn*, Kol 1,18; vgl. Offb 1,5). Ein Paradox: Eine Geburt aus dem finsteren Totenreich! Aber nur die erste, also nicht die einzige. Dies ist aber keine bloße Beziehung des Vorher und Nachher. Es besteht vielmehr eine innere Verbindung: Die Auferstehung Jesu trägt die Auferstehung der anderen schon in sich, weil er auferweckt wurde als der Auferwecker. Paulus präzisiert das, indem er sich des Parallelismus Adam/Christus bedient, eines in jener Kultur gebräuchlichen Mittels, um die schöpferische Macht des Lebens des Gekreuzigten zum Ausdruck zu bringen. „Da nämlich durch *einen* Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch *einen*

Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15, 21f). Nicht anders formuliert er es etwas weiter unten: „Adam, der Erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen (*psychè zõsa*). Der Letzte Adam [der Mensch der von ihm eingeleiteten Endzeit] wurde lebendig machender Geist." (*pneúma zõopoioùn*, 1 Kor 15,45) „Geist" steht in der hebräischen Tradition zur Bezeichnung der Leben schaffenden Macht Gottes, dessen, „der die Toten lebendig macht" (*zõopoioúntos toùs nekroùs*, Röm 4,17). Wir könnten sagen, dass Christus die Konzentration der lebendig machenden göttlichen Macht ist: Da ihm durch das Eingreifen seines Gottes die Befreiung aus dem Reich der Toten zuteil geworden ist, ist er seinerseits zu demjenigen geworden, der den Toten Leben zu geben vermag. Um es mit einem Bild zu sagen: Er ist zum Magnetfeld der geistigen Kräfte der neuen Welt geworden. Bezug genommen wird hier zweifellos auf sein endzeitliches Handeln als der Totenerwecker, aber auch in der Gegenwart ist er schon „geistlich aktiv" als derjenige, der in der Kraft des Heiligen Geistes handelt.

Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben

Eine starke Synthese der vom auferstandenen Jesus erfahrenen Umgestaltung kommt zum Ausdruck in seinem Titel „Herr" (*kyrios*). In Röm 10,9 sagt der Apostel: „Wenn du mit deinem Munde bekennst: ‚Jesus ist der Herr' und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', so wirst du gerettet werden." Man achte auf den Parallelismus zwischen Bekennen als einem in der Formel des Credo sozialisierten Glauben und dem inneren Glauben des Herzens. Jesu Herrsein bedeutet keine Gebote erlassende Autorität, sondern eine heilschaffende Macht, eine göttliche Macht, die ihm durch die Gnade dessen geschenkt wurde, der in der Hebräischen Bibel eben selbst „der Herr" (*Adonai, Kyrios*) genannt wird. „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" (Röm 10,13): Hier wird von Jesus das gesagt, was schon von Adonai gesagt worden war (Joel 3,5).

In dem von Petrus und den ersten Glaubenden bezeugten Ereignis der Auferstehung ist Jesus also umgewandelt worden zu einem neuen Wesen, zu einem göttlichen Wesen. Er ist immer noch der Gekreuzigte, aber er lebt jetzt „in einer anderen Gestalt" (Mk 16,12). „Gestalt" (*morphè*) ist hier nicht irgendetwas Äußerliches und Peripheres. Es berührt vielmehr die Person in ihrem Innersten, bestimmt ihre wesentliche Lebensverfassung. Jesus hat einen Prozess tiefgreifender Umgestaltung durchgemacht, durch den er der Herr geworden ist, der Geist, der Leben schafft, wo Tod ist, der Erste, der alle

Der Autor

Prof. Giuseppe Barbaglio hat an der Facoltà Teologica Interregionale in Mailand gelehrt. Er leitet für die Edizioni Dehoniane in Bologna (zusammen mit R. Penna) die Herausgabe der Schriftenreihe „La Bibbia nella storia. Scritti delle origini cristiane". Veröffentlichungen u.a.: Paolo di Tarso e le origini cristiane (Assisi ^{3}2002); Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane (Assisi 1991); La prima lettera ai Corinzi (Bologna ^{2}2005); Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare (Bologna ^{2}2001); Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica (Bologna ^{4}2003); Il pensare dell'apostolo Paolo (Bologna ^{2}2005); Gesù di Nazaret Paolo di Tarso. Confronto storico (Bologna 2006). Anschrift: Via del Pellegrino 113, I-00186 Roma, Italien. E-Mail: giuseppebarbaglio@libero.it.

anderen in seiner Spur mitreißen wird, indem er sie aus dem Reich der Toten herauszieht. Dies alles wird aufgenommen von der Metapher: Gott hat ihn auferweckt / er ist auferweckt worden von Gott. Deswegen ist dies ein Ereignis, das wir nicht mit den Augen unseres Leibes und mit dem Verstand wahrnehmen können, etwas, das wir nur im gelebten Glauben bekennen können, wie es schon Petrus und seine Gefährten getan haben.

III. Eine Polyphonie von Redeweisen

Es handelt sich hier um ein Ereignis, das auf verschiedenartige und reichhaltige Weise bezeugt wird. Die metaphorische Redeweise von der Auferstehung ist nicht die einzige, wenn auch die in der Tradition am meisten bezeugte. In den Zeugnissen des Neuen Testamentes wird nämlich auch von Verherrlichung, Erhöhung und Himmelfahrt geredet, ebenso davon, dass dem Gekreuzigten zu seinem Recht verholfen wurde: Unterschiedliche Redeweisen, die dazu dienen, eine Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, die so bedeutungsträchtig ist, dass mehrere Ausdrucksweisen erforderlich sind, um deren verschiedene Facetten sichtbar zu machen.

Nun ist eine zweite Metapher, die eine Parallele zu der von Petrus und seinen Gefährten verkündeten erstgenannten darstellt, die der *Erhöhung*. Sie ist Ausdruck der antithetischen Vorstellung von hoch und tief. Der gekreuzigte Jesus ist er-höht worden, er, der sich in der größten Demütigung des Kreuzestodes erniedrigt hatte. Dies besingt der vermutlich vorpaulinische Christushymnus von Phil 2,6-11: „Er lebte in der Gestalt Gottes (*en morphe-i theou*), [...] er entäußerte sich des Glanzes seiner Herrlichkeit und nahm die menschliche Gestalt eines Sklaven an (*morphen doulou*) [...] Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz." Die Antwort auf diese tiefste Erniedrigung war die Initiative seines Gottes, der „ihn über alle erhöht (*hyperhypsosen*) und ihm den Namen verliehen hat, der größer ist als alle Namen", den Namen HERR. Wenn die Menschwerdung ein Herabsteigen (*katábasis*) ist, dann ist die Auferstehung ein Hinaufsteigen (*anábasis*), eine Erhebung in die göttliche Sphäre. Die räumliche Metapher nimmt das historische und das metahistorische Geschehen auf: Er war in der Höhe und ist in die Tiefe hinabgestiegen, in die Menschenwelt, und das war ein Abstieg bis zum Tiefstpunkt. Aber Gott hat ihn wieder emporgehoben, nicht nur dorthin, wo er früher war, sondern er hat ihn auf eine noch höhere Stufe versetzt, indem er ihn den universalen Herrn genannt und ihn wirklich dazu gemacht hat, zum Herrn aller, die im Himmel, auf Erden und in der „Unterwelt" sind, wie der Text sagt.

Dieselbe räumliche Metapher kehrt wieder im vierten Evangelium: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden (*hypsothénai*)" in die Herrlichkeit des Kreuzes zum Heil aller, die an ihn glauben (Joh 3,14-15). „Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist" (*anabébeken, ho katabás*, Joh 3,13).

Eine Variante dieses Binoms Erniedrigung/Erhöhung ist die Antithese Demütigung/Verherrlichung, die sich vor allem im Johannesevangelium findet: Gott hat den Gekreuzigten geehrt, indem er ihn mit seinem göttlichen Glanz, mit seiner Herrlichkeit, bekleidet hat. So betet Jesus in der Stunde, in der seine Erhöhung am Kreuz beginnt, die für Johannes die Verherrlichung des Erhöhten darstellt: „Vater, verherrliche mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit *(doxa)*, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war." (Joh 17,5)

Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben

Die Klangfarbe des Räumlichen hat auch die Metapher der Auffahrt oder Aufnahme in den Himmel (*analémpsis, analambánein*). „Er wurde aufgenommen in die Herrlichkeit", singt der Christushymnus in 1 Tim 3,16. Auch Lukas (24,50f) bietet eine Erzählung, in der chronologische und topographische Angaben nicht fehlen: „Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Bethanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben." So auch in Apg 1,11, wo die Aufnahme des auferstandenen Jesus in den Himmel mit seiner schließlichen Wiederkehr verbunden wird: „Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen." Es handelt sich dabei in Wirklichkeit um den Übergang von der menschlichen in die göttliche Sphäre.

Eine andere Metapher, die juridischen Typs ist, kommt in dem Christushymnus des 1. Briefes an Timotheus (3,16) vor: „Er wurde gerechtfertigt durch den Geist." Gott hat ihm zu seinem Recht verholfen. Nachdem es am Kreuz einmal mit ihm zu Ende gegangen war, ohne dass sein Gott einen Finger gerührt hätte, war sein ganzer Anspruch, aufgrund seiner Worte und Taten der Frohbote des in die Geschichte hereinbrechenden Königtums Gottes, der von Gott endgültig in die Welt Gesandte zu sein, Lügen gestraft, und zwar nicht nur in den Augen seiner Anhänger und seiner Gegner, sondern auch in den Augen Gottes selbst. Am Kreuz zu enden bedeutete soviel wie von Gott selbst verworfen worden zu sein, da das Kreuz in der hebräischen religiösen Kultur jener Zeit auch ein theologischer Tatbestand war: Gott konnte nicht aufseiten des Gekreuzigten stehen, der als verflucht betrachtet wurde (vgl. Dtn 21). In seinem schrecklichen Tod war Jesus von Gott verleugnet worden: So dachten zumindest fast alle, auch seine nach Galiläa geflohenen Jünger. Nun aber zeigt das Wunder von Ostern, wie es in juridischen Formulierungen beschrieben wird, dass Gott ihm Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, dass er ihn legitimiert hat, indem er ihm Recht gegeben hat. Auf ihn kann man vertrauen, im Geschick seines irdischen Lebens vollzieht sich göttliche Offenbarung.

So ist klar, dass die Auferstehung Jesu nicht mit einer Wiederbelebung seines Leichnams gleichzusetzen ist, wie in den Evangelien die Auferweckung des Lazarus und auch der Tochter des Jairus erzählt worden war. Die Betroffenen hatten das Leben von vorhin wieder aufgenommen, das aber dann wieder mit dem Tod enden wird. Jesus dagegen ist nicht in das Leben *zurückgekehrt*, sondern ist von Gott als der Lebendige auferweckt worden (Apg 1,18), als derjenige, der nicht mehr stirbt (Röm 6,9). Er hat ein neues Leben empfangen, das eine Überfülle

neuen Lebens auch für die Menschen bedeutet. Seine Auferstehung hat offensichtlich nichts mit seinem Leichnam zu tun, ebensowenig übrigens wie die zukünftige Auferstehung jener, die in Christus sind. Nicht von ungefähr spricht Paulus, ein kluger Theologe, zwar von Leiblichkeit, wobei er aber unterscheidet zwischen dem verweslichen Leib, der von natürlichem Leben beseelt ist, und dem „geistlichen" Leib - in der griechischen Kultur ein Widerspruch -, d.h. einem durch und durch vom Heiligen Geist beseelten Leib (1 Kor 15,42ff). Und der Leib ist nicht ein Teil des Menschen, sondern der ganze Mensch, verstanden als ein Wesen, das sich kraft dieses Wesens dialogisch zu Gott, den Mitmenschen und der Welt verhält. Deswegen gilt nach Paulus: Wir haben nicht einen Leib, sondern wir sind Leib (R. Bultmann). Als der Auferstandene ist Christus „geistlicher" Leib in der höchsten Potenz, Konzentrat der Lebensenergien des Geistes Gottes. Deshalb wäre Paulus entsetzt, wenn er unser Credo hörte: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches." Das Fleisch ist nach Paulus die hinfällige und sogar sündige Dimension des Menschen.

IV. Die Erzählungen der Evangelien vom leeren Grab

In den Glaubensbekenntnissen der ersten dreißig Jahre ist nicht die Rede von einem leeren Grab. Einer Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes begegnen wir zum ersten Mal im Markusevangelium (16,1-8): Die Frauen, die am Fuß des Kreuzes Zeuginnen seines Todes und Begräbnisses als der Besieglung des Todes geworden waren, kommen am Morgen nach dem Sabbat zum Grab Jesu und stellen fest, dass der riesige Stein, der den Eingang des Grabes dicht verschlossen hatte, weggewälzt war: Das hermetisch Verschlossene ist offen geworden. In Ez 37,12 hört das im Land der Verbannung gefangene Volk das Wort, das ihm den Beschluss Gottes verkündet, sein verbanntes Volk „wieder auferstehen" zu lassen: „Ich werde eure Gräber öffnen und euch, mein Volk, aus euren Gräbern herausholen. Ich werde euch zurückführen in das Land Israel." Die expressive Kraft des Symbols besagt: Heraus aus der Einschließung in die Welt des Todes in die Offenheit zu einem neuen Leben.

Die Frauen stellen dann fest, dass das Grab leer ist. Will sagen, dass das Reich des Todes den gekreuzigten Jesus nicht mehr festhält, es ist leer von ihm, der ihm entkommen ist. Schließlich hören die Frauen - und das ist die wahre Mitte der Erzählung - die Botschaft Gottes, die von einem Himmelsboten überbracht wird: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden, er ist nicht hier" (Mk 16,6). Die metaphorische Bedeutung des leeren Grabes ist noch klarer in der parallelen Erzählung in Lk 24,5, wo die Himmelsboten - es sind jetzt zwei und nicht bloß einer - den verblüfften Frauen sagen: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" Jesus ist nicht mehr einer von denen; er ist ihnen durch Gottes Macht entkommen. Das leere Grab symbolisiert gerade diesen Ausbruch aus dem Reich der Toten, dessen Symbol das noch nicht leere Grab ist.

V. Dies war kein Wunder apologetischer Art

Jesus, auferweckt als „Erstling" der Auferstehung, an der wir teilhaben

Allzu oft hat man die Auferstehung Jesu als ein Wunder angesehen, das den Glauben rechtfertige. Aber das ist nicht so. Sie bildet vielmehr selbst den zentralen Kern des christlichen Glaubens. „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist", - und wenn er nicht der Auferwecker wäre, so müssen wir im Sinne des Gedankens des Apostels hinzufügen -, „dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos" (1 Kor 15,14). Das heißt: Die Erfahrung, an ihn zu glauben, hätte keinerlei Heilsbedeutung. „Und ihr wäret noch in euren Sünden", fährt der Apostel fort (V. 17). Dasselbe gälte von der Verkündigung des Evangeliums: Sie wäre nicht Trägerin einer wirklichen von Gott ausgehenden Freudenbotschaft (ebd.).

Auf derselben Linie [der Auffassung der Auferstehung als eines Wunders, das den Glauben rechtfertigt] bewegen sich alle, die sich auf jene späten Erzählungen der Evangelien bei Lukas und Johannes stützen, die auf den ersten Blick eine materielle, eine „stoffliche" Bestätigung des Auferstandenen zu ermöglichen scheinen: Er lässt sich berühren (vom „ungläubigen Thomas", Joh 20,24), er isst mit den Seinen (Lk 24,43). In Wirklichkeit sind dies apologetische Erzählungen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt sehen sich die christlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts aufgrund der Ablehnung durch Juden genötigt, auf die Ebene der dialektischen Auseinandersetzung herabzusteigen, um ihrem Glauben gegenüber den Gegnern Geltung zu verschaffen. Und dabei hat man sich nicht genügend um scharfsinnige Unterscheidungen bemüht: Solche Erzählungen, die nicht frei sind von Naivität, verteidigen im Ton von Streitschriften die *Wirklichkeit* der Auferstehung, nicht aber ihre *Materialität*. Nicht von ungefähr berichtet Johannes selbst von Maria Magdalena, die auf dem Weg zum Grab einem Mann begegnet, den sie für den Gärtner hält; denn ihre Augen waren noch nicht fähig, die Wirklichkeit zu sehen, sondern nur den Anschein von Wirklichkeit. Und sie erkennt den Herrn erst, als sie von ihm beim Namen gerufen wird (Joh 20,11ff). Auch die Jünger auf dem Weg nach Emmaus erkennen ihn nicht in dem Wanderer, der sich zu ihnen gesellt; er war nicht mit leiblichen Augen zu erkennen; nur mit den Augen des Glaubens erkennen sie den Herrn im eucharistischen Zeichen des Brotbrechens (Lk 24,13ff).

VI. Der Auferstandene wohnt im Heute der Menschen

Die von Petrus und seinen Gefährten gemachte Erfahrung ähnelt sehr der Erfahrung aller Gläubigen, mit einem Unterschied, der aber das Wesentliche dieses Bildes nicht verändert: Jene hatten mit Jesus gelebt und hatten in jenem Geist, der sie nach der Katastrophe des Karfreitags beseelt hatte, den Geist *Jesu* sehen können. Sie hatten dies sagen können, indem sie ihre Erinnerungen an den

irdischen Jesus mit ihrer neuen Ostererfahrung, einer Erfahrung von Gnade, verbanden. Dies ist eine Erfahrung, die als wirkliche und nicht bloß illusorische Möglichkeit allen Menschen offensteht und die tatsächlich von allen erlebt wird, welche in ihrer Existenz kraft der Gnade die letzte Auferstehung vorwegnehmen; eine Auferstehung nicht nur einzelner Menschen, sondern auch von Gruppen und Völkern, die durch die Gnade des Auferstandenen fähig werden, sich von dem Kreuz loszumachen, an dem sie angenagelt sind, und auf den Feldern des Todes Leben zu schaffen. Weil Jesus zu allen Zeiten der Auferstandene bleibt, der auch der Auferwecker ist.

Ebendieser Horizont von „Aktualität" öffnet sich durch die Herrschermacht des auferstandenen Christus, eine Herrschermacht über die *Welt* (vgl. den Hymnus in Phil 2), und noch unmittelbarer im Leben der *Menschen.* Dies ist eine ausschließliche, befreiende und als Geschenk aufgenommene und bejahte Herrschermacht. „Selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt - und solche Götter gibt es viele -", so räumt Paulus ein, „so haben doch wir nur einen Gott" (1 Kor 8,5f). Paulus bezieht sich hier darauf, dass es solche „Götter" im Leben der Götzenanbeter gibt, die ihr Knie beugen vor der Welt und den Herrschern dieser Welt. In einem Leben, das voll ist von Göttern und Herren in diesem Sinne, distanziert sich das „Wir", die Gemeinschaft der Glaubenden, in aller Entschiedenheit von diesem Verhalten: „Doch *wir* haben nur einen Gott, den Vater [...], und nur einen Herrn, Jesus Christus." (8,6) Mit dem Monotheismus der hebräischen Tradition verbindet Paulus die Monokratie, die Alleinherrschermacht Jesu, die aus dem Leben der Menschen jede andere Herrschermacht zu verbannen vermag. Den Korinthern schärft Paulus auch ein: „Um einen teuren Preis seid ihr erkauft. So macht euch nicht zu Sklaven von Menschen!" (1 Kor 7,23) Auch das Bekenntnis zu Christus als „dem Herrn" findet seinen Sinn nicht in Beteuerungen, die keinen Bezug zum Leben des Sprechers haben, sondern im konkreten Leben dessen, der - um eine starke paulinische Formulierung (1 Kor 7,22) zu gebrauchen - sich zum Sklaven Christi, des Herrn, macht, wie Paulus wiederholtermaßen von sich selber sagt.

[1] Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht,* Neuausg. Würzburg 1995, 476.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Auferstehung denken

Metaphysische Hintergrundfragen

Thomas Schärtl

Vielleicht wirkt es naiv oder rückwärtsgewandt, die theologischen Fragen, die sich um das Problem der Auferstehung Jesu und um individual-eschatologische Themen ranken, mit *metaphysischen* Fragen zu konfrontieren. Aber diese Fragen ergeben sich aus einer sehr einfachen hermeneutischen Perspektive. Wer fragt: „Was ist Auferstehung?" und darauf nicht nur eine Rezitation biblischer Erzählungen erwartet, wer noch dazu systematisch-theologisch an der Möglichkeit von Auferstehung interessiert ist und danach fragt, was an Ostern „wirklich passiert" ist, der wird früher oder später auf die Pfade metaphysischer Fragestellungen gelenkt. Es ist der Ausdruck „wirklich", der dies tut, sofern er uns dazu anleitet, den Auferstehungsbegriff mit unserem Wirklichkeitsverständnis in Einklang zu bringen.

I. Das Problem der Denkmöglichkeit

Aber gerade der Topos des Wirklichkeitsverständnisses macht den Zugang zu dem, was „Auferstehung" meint, ungemein prekär: Denn wenn man nach einer Überschrift für die leitende metaphysische Weltdeutung der Gegenwart sucht, so wird man sie nicht anders als „naturalistisch" nennen können. Was meint „naturalistisch"? Ein Katalog von Basistheoremen, die der kanadische Religionskritiker Kai Nielsen aufgestellt hat[1], kann helfen, eine Ahnung davon zu erhalten, was eine naturalistische Weltdeutung ausmacht. Die wichtigsten Leitsätze lauten:

1) Es gibt nichts außerhalb der physischen Natur.
2) Alles, was es gibt, ist physischer Natur oder ist zumindest von der Art, dass es mit der physischen Natur zusammenhängt.
3) Es gibt keine übernatürliche Wirklichkeit, keine geistig-ätherischen Wesen oder irgendwelche unabhängigen, rein mentalen Wirklichkeiten.
4) Alle Objekte sind physische Objekte.
5) Menschliche Handlungen sind einzelne Ereignisse. Der Grund, weswegen diese Handlungen ausgeführt werden, ist unter einer anderen Beschreibung jedoch die Ursache dafür, dass sie auftreten.

Auf den ersten Blick scheinen manche der Grundsätze selbst für einen Theisten zustimmungsfähig zu sein; manche anderen bedürfen einer Präzision. Wieder

andere werden auf offene Kritik stoßen - wie etwa gleich der allererste Satz. Aber das Problem, das der Naturalismus aufgibt, besteht genau in dieser Vielschichtigkeit in der Auslegbarkeit seiner Grundsätze. Denn bis zu einem gewissen Grad ist eine naturalistische Weltsicht mit dem Theismus vereinbar. Im Grunde sind Satz 1) und Satz 5) des oben genannten Katalogs die eigentlich problematischen Schnittstellen: Da für einen Theisten Gott eine außerphysikalische Realität ist, ist Satz 1) für den Theismus nicht akzeptabel. Ob andererseits die in Satz 5) aufgehobene Trennung von Ursache und Grund, die in mancher Hinsicht der Motor dafür ist, den Menschen als geistig-personales und als körperliches Wesen, als Subjekt und Gegenstand gleichermaßen zu beschreiben, nicht auch zu höchst problematischen Konsequenzen führt, ist eine eigene, andere Frage.
Die eigentliche Problematik des Naturalismus kommt erst dann zutage, wenn er seine Rolle als wissenschaftspraktisches Orientierungsparadigma, das in bestimmten Grenzen einen wohlbestimmten Sinn hat, überschreitet. Das ist etwa der Fall, wenn Kai Nielsen im Blick auf theistische „Jenseitsvorstellungen" - insbesondere mit Blick auf die Hoffnung auf Auferstehung - zu folgendem Urteil kommt:

„Das Verständnis solcher Geschichten hängt davon ab, dass sie unterbestimmt bleiben. Je mehr wir sie - während wir sie stur buchstäblich verstehen - zu füllen versuchen, desto problematischer werden sie, desto weniger kohärent werden sie erscheinen. (Philosophen sprechen gerne von den ‚Grenzen des Verstehens', aber wir haben keine klare Vorstellung davon, wovon sie eigentlich sprechen). Nun, vielleicht sind keine Widersprüche in ihren Beschreibungen impliziert; problematische oder zweifelhafte Kohärenz ja, Widersprüche nein, oder wenigstens: vielleicht nein. (Überhaupt lässt sich nicht ohne Weiteres sagen, was inkonsistent ist und was nicht.) Wo nicht gleich Annahmen über einen körperlosen Zustand durch die Hintertür hereinschleichen, um das Selbst von einem Körper zum anderen zu befördern, da scheint körperliche Auferstehung eigentlich nur eine Art obskurer logischer Möglichkeit zu sein." [2]

Aber warum sollte der Auferstehungsgedanke lediglich eine obskure logische Möglichkeit sein? Ist nicht bereits viel gewonnen, wenn wir feststellen können, dass Auferstehung immerhin „denkmöglich" ist? Nielsens Verdikt ruht auf einer bestimmten Lesart auf, die einem Auferstehungskonzept eine Art Dualismus unterstellt: Um die Identitäts- und Kontinuitäts-Lücke zu füllen, die den Tod von einem postmortalen Leben trennt, müsse man eine *unkörperliche Seele* oder eine *entkörperte Person* in Rechnung stellen, die eben diesen Zusammenhang garantieren könne. Gegenüber dieser Konzeption hat Nielsen, wie nicht anders zu erwarten, gewaltige Vorbehalte.[3]
Nielsen spricht davon, dass das Konzept einer „disembodied person" (einer körperlosen Person) logisch möglich, aber metaphysisch unmöglich sei. Damit rührt er an den entscheidenden, aber auch heftig umstrittenen Punkt in der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Naturalismus: Der Begriff des „metaphysisch Möglichen" wird im Naturalismus von den Baugesetzen

unserer Welt - und das sind in erster Linie jene Baugesetze, die auf dem Hintergrund der naturwissenschaftlichen Welterklärung extrapoliert werden können - her entfaltet. Aber die eingeschränkte Bezugnahme auf die naturwissenschaftliche Welterklärung bei der Entfaltung des Möglichen ist eine unbotmäßige Restriktion. Was Nielsen unter „metaphysischer Möglichkeit" versteht, ist zunächst einfach nur das „naturgesetzlich Mögliche". Eine weitaus ältere - bisweilen als rationalistisch gescholtene - kontinentaleuropäische Tradition (in der Spur von Leibniz etwa) würde das metaphysisch Mögliche mit dem begrifflich Möglichen gleichsetzen und ein philosophisches Veto erst da einlegen, wo ein Konzept an begriffliche Unmöglichkeiten stößt. Diese Ansicht hält an der Auffassung fest, dass uns die naturwissenschaftliche Weltbeschreibung nicht alles über unsere Welt und Wirklichkeit sagt, dass sie vielleicht auf einem Akt methodischer Restriktion beruht, der so lange sein Recht und seine Vorzüge besitzt, als er unserer Vernunft in Hinsicht auf eine bestimmte Weise der Orientierung in der Welt dient.

Gegenüber allen naturalistischen Einwänden wollen die folgenden Überlegungen daran festhalten, dass a) Auferstehung eine metaphysische Möglichkeit darstellt und dass b) das Auferstehungskonzept nicht notwendig an das Konzept einer entkörperten Person gebunden sein muss, wenn wir die Ausdrücke „Person" und „körperliche Existenz" nicht von vornherein in einem restringierten Sinn verstehen.

II. Das Problem der Evidenz

Aber vielleicht ist die reine Frage nach der Denkbarkeit von Auferstehung zu flach, theologisch vielleicht zu uninteressant. Müssten wir nicht - gerade wenn wir fundamentaltheologisch interessiert sind - Gründe dafür finden, warum wir am Auferstehungsgedanken festhalten wollen? Aber von welcher Art sollte diese Evidenz sein? Wird beispielsweise die *probabilistische* Argumentationsstrategie, die Richard Swinburne entworfen hat[4], der eben formulierten Anfrage einerseits und dem Gehalt des Auferstehungsglaubens andererseits gerecht? Genügt es zu sagen, dass die Auferstehung Jesu dann sehr wahrscheinlich ist, wenn die Existenz eines gütigen und sich den Menschen in menschlicher Gestalt offenbarenden Gottes wahrscheinlich ist? Aber Wahrscheinlichkeitsargumente verbürgen nicht jene Sicherheit, die wir unter dem Siegel der „Gewissheit" gerade im Horizont des religiösen Glaubens anstreben.

Bietet eine erstphilosophische Begründung des Auferstehungsglaubens, wie sie Hansjürgen Verweyen vorgelegt hat, eine bessere Strategie - ein Aufweis, der besagen will, dass wir in den Bann des Auferstehungsglaubens gezogen werden, wenn wir den Auferstehungsbegriff selbst einer Relecture unterziehen und das, was der Auferstehungsglaube uns sagen will, am Schicksal und am Kreuz Jesu *sehen* lernen[5]: nämlich dass da mitten in der Vielzahl falscher Bilder ein wahres Bild des Absoluten aufgerichtet wurde, das im Ausstreichen aller Bilder das

einzig wahre und authentische Bild des Absoluten darstellt? Aber auch Verweyens Ansatz ist zumindest in dem Sinne kapriziös, als er a) nicht nur den Auferstehungsbegriff hermeneutisch durch einen vollkommen anderen Begriff ersetzt („Bild des Absoluten sein") und als er b) dem Kreuz eine eindeutige, objektive Evidenz ansinnt, die auch den Glaubenden späterer Generationen eine unverbrüchliche Gewissheit zu vermitteln vermag. Dass ein hermeneutischer und auch sozusagen evidenz-ästhetischer Graben zwischen Kreuz und Auferstehung liegt, dass das Kreuz für sich viel zu ambivalent ist, um jene objektive Evidenz zu verbürgen, kommt hier nicht in den Blick.

Wenn es also *weder* eine probabilistische Argumentation ist, die den Auferstehungsglauben wie eine wissenschaftliche Hypothese zu behandeln scheint, *noch* das Aufspüren einer objektiven Evidenz sein wird, worauf wir uns stützen können, welche Richtung sollen wir dann einschlagen? Vielleicht ist es hilfreich, in Hinsicht auf die hier zu verhandelnde Frage eine Bemerkung Ludwig Wittgensteins aufzugreifen:

„Was neigt auch mich zu dem Glauben an die Auferstehung Christi hin? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken. - Ist er nicht auferstanden, so ist er im Grab verwest, wie jeder Mensch. Er ist tot und verwest. *Dann ist er ein Lehrer, wie jeder andere und kann mir nicht mehr* helfen; *und wir sind wieder verwaist und allein. Und könnten uns mit der Weisheit und Spekulation begnügen. Wir sind gleichsam in einer Hölle, wo wir nur träumen können, und vom Himmel, durch eine Decke gleichsam, abgeschlossen. Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, - so brauche ich* Gewißheit - *nicht Weisheit, Träume, Spekulation - und diese Gewißheit ist der Glaube. Und der Glaube an das, was mein* Herz, *meine* Seele *braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muß erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. Man kann vielleicht sagen: Nur die* Liebe *kann die Auferstehung glauben. Oder: Es ist die* Liebe, *was die Auferstehung glaubt. Man könnte sagen: Die erlösende Liebe glaubt auch an die Auferstehung; hält auch an der Auferstehung fest. Was den Zweifel bekämpft, ist gleichsam die* Erlösung. *Das Festhalten an* ihr *muß das Festhalten an diesem Glauben sein. Das heißt also: sei erst erlöst und halte an Deiner Erlösung (halte Deine Erlösung) fest - dann wirst Du sehen, daß Du an diesem Glauben festhältst."*[6]

Dieser sehr verdichtete Gedankengang verweist uns von vornherein auf ein existenzielles Terrain: Wenn ich weiß, was Erlösung bedeutet, werde ich verstehen können, was Auferstehung meint. Die Gewissheitsdimension wird nur durch die Liebe erschlossen. Die Liebe, die dem unruhigen Herzen - hier knüpft Wittgenstein implicite an Augustinus an - Ruhe verschafft, ist es letztlich, die den Glauben an die Auferstehung als glaubwürdig und gewiss begreifen kann. Diese etwas poetisch anmutende Formulierung lässt sich vielleicht sogar hermeneutisch fruchtbar machen: Der Glaube an die Auferstehung ist perspektivisch; es gibt vielleicht kein geradlinig realistisches Verständnis, keine befriedigende Übersetzung für das in Rede stehende Konzept. Was gemeint ist, erschließt sich

einem Vorverständnis aus der Perspektive der Erlösungshoffnung. Und dieses Vorverständnis eröffnet den Blick auf die Evidenzen des Auferstehungsglaubens: Die Liebe weiß den Unterschied zwischen Leben und Tod als Grundlage ihrer Gewissheit zu nehmen. Weil sie das Leben will und bejaht, findet sie ihre Evidenz in dem Satz „Jesus lebt" gerade dadurch, dass sie als Liebe *unbedingt* wollen muss und will, dass Jesus lebt. Diese Logik der Liebe ist eine Logik absoluter Affirmation, die in der „existenziellen" Basiscodierung des Gegensatzpaares „Tod" und „Leben" das entscheidende Bewährungskriterium ihrer Unbedingtheit findet: Die Liebe, die sich den Blick auf die Imagination von Erlösung gestattet, „weiß" um die Unbedingtheit des Lebens und die Evidenz einer Botschaft, die vom Leben handelt. Was das Neue Testament vielstimmig als „Ostern" darstellt, ist die narrativ-konfessorische Ausdrucksgestalt des Satzes: „Jesus lebt." Der Unterschied zwischen Tod und Leben mag auf einer planen begrifflichen Ebene schwer auszubuchstabieren sein; aber er ist in einer Perspektive der Liebe, die nach Erlösung sich ausstreckt, vollkommen verstehbar: Leben bedeutet - ein Adressat der Liebe einer Person zu sein und gleichzeitig die Fähigkeit zu besitzen, den Anderen seinerseits zu lieben bzw. liebend anzuerkennen. Am *Leben* Jesu hängt der ganze Sinn der Botschaft der Auferstehung. Wenn Jesus als der Christus verkündet werden soll, kann er nicht im Tod geblieben sein.

Der Begriff des „Lebens" ist sicher schwer zu fassen, vielleicht auch gar nicht erschöpfend zu bestimmen. In einer Perspektive der Erlösungshoffnung ist dieser Begriff ein Basisbegriff, von sich aus vollkommen einsichtig, in seinem Gegensatz zum Tod eindeutig bestimmt: Der Tote kann nicht mehr echter Adressat meiner Liebe sein und kann schon gar nicht sich dazu entscheiden oder entschieden haben, mich zu lieben. Wenn die Liebe also über den Tod hinaus liebt, „weiß" sie mehr, sie bezeugt das Leben.

Gleichwohl wird es - aus fundamentaltheologischen Gründen - nicht überzeugen, sich mit dieser Perspektive allein, aus der heraus sich sozusagen ein transzendentaler Auferstehungsgedanke entfalten lässt, zu begnügen. Es bleibt nämlich die Frage - eine Frage, die von einer begrifflichen Warte, einer begrifflichen Logik sozusagen ausgeht -, ob sich das, was die Perspektive der Erlösung hofft und die Logik der Liebe als unbedingt gewiss einsieht, auch denken lässt. Nur wenn das Erhoffte nicht nur nicht

Der Autor

Thomas Schärtl, Dr. theol., M.A. (phil.), geb. 1969 in Vohenstrauß, Bayern, ist seit 2006 Assistant Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington D.C. Er studierte Theologie und Philosophie in Regensburg, München, Tübingen und Münster. Zu seinen Forschungsinteressen gehören die Trinitätstheologie, der Gottesbegriff und die göttlichen Attribute, religiöse Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, christliche Anthropologie, Hermeneutik, Eschatologie und Metaphysik. Veröffentlichungen u.a.: Jenseits von Innen und Außen. Ludwig Wittgensteins Beitrag zu einer nichtdualistischen Philosophie des Geistes (Münster 2000); Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Regensburg 2003); Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart des religiösen Glaubens (Regensburg 2004). Anschrift: School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Caldwell Hall 403, 620 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20064, USA. E-Mail-Adresse: SCHARTL@cua.edu.

unverständlich, sondern auch denkbar ist, wenn das als gewiss Eingesehene im echten Sinne auch möglich ist, dann ist es um die *Glaubwürdigkeit* der Auferstehungsbotschaft nicht schlecht bestellt. Denkbarkeit liefert keine Evidenz; Denkbarkeit zeigt nur an, dass das Erhoffte auch eine echte Möglichkeit ist.

Dennoch ist *Denkbarkeit* ein wichtiges Kriterium. Die Denkbarkeit als Glaubwürdigkeitskriterium aufzugeben, arbeitet den religionskritischen Vorbehalten naturalistischer Weltdeutungen zu. Was „Auferstehung" meint, mag bis zu einem gewissen Grad unanschaulich sein, gleichwohl wäre die fundamentaltheologische Arbeit zu Ende, noch ehe sie begonnen hat, wenn sich Auferstehung als „unvorstellbar" bzw. undenkbar erweisen sollte.

Aber was heißt „Auferstehung"? Was „weiß" eine Logik der Liebe - ein „Wissen", das sich auch als denkbar erweisen sollte? Ein formaler, den Begriff des Lebens explizierender Vorschlag könnte lauten: Auferstehung meint die tatsächliche Existenz einer Person trotz des Bruches, den der Tod darstellt; die Rede von „Existenz" schließt über eine fundamentale ontologische Bedeutung hinausgehend auch ein, dass die in Rede stehende Person in einer Relation zu anderen Personen stehen kann und all jene Charakteristika besitzt, die das Personsein einer Person ausmachen. Es mag eine Frage weiterführender, hier kaum skizzierbarer Diskussionen sein, exakt zu bestimmen, welche Charakteristika das sein mögen. Aber - und diese Andeutung *e contrario* mag genügen - kann etwas lebendig genannt werden, wenn es nicht kognitive, aktive und interaktive Kapazitäten besitzt?

III. Das metaphysische Problem: Restitution – Transformation – materielle Realisation

Die klassische Theologie wusste und suchte „Auferstehung" daher nicht ohne Grund in metaphysischen Begriffen auszubuchstabieren. Einen prominenten Nachhall dieser Bemühungen finden wir in den schultheologischen Manualien der Systematischen Theologie. Auch wenn die Klarheit der Begrifflichkeit uns heute *zu klar* (und auch zu strohdürr) erscheinen mag und auch wenn das scheinbar klar Definierte auf unsere Rückfrage hin gar nicht mehr so eindeutig erscheinen wird, so bietet sich die klassische, geradezu zum Topos gewordene „metaphysische Übersetzung" als Ausgangspunkt für die anzustrengenden Überlegungen an:

„Die Auferstehung Christi schließt in untheilbarer Einheit ein doppeltes Moment in sich: die Wiederherstellung seines leiblichen Lebens durch die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, und die Verklärung des Leibes und seines Lebens, so zwar, daß erstere durch letztere als eine zweite höhere Geburt Christi, d.h. als Beginn eines neuen höheren Lebens erscheint."[7]

Diese von Matthias J. Scheeben stammende Definition weist weit hinter mittelalterliche Überlegungen zurück in Auferstehungskonzepte, die wir angedeutet

schon bei den lateinischen Kirchenvätern finden. Gleichwohl versucht diese Definition die Vielstimmigkeit[8] der Tradition auf einen einzigen Begriff zu bringen - und handelt sich damit eine gewaltige Inkonsistenz ein. Denn Scheeben versucht (wie viele Exponenten der Tradition vor ihm), die Begriffe der *Restitution* und der *Transformation* zusammenzuspannen: Im Modell der Wiedervereinigung von Leib und Seele findet sich das Echo des *Restitutionsbegriffes* von Auferstehung. Im Begriff der *Verwandlung bzw. Verklärung* lässt sich der *Transformationsbegriff* von Auferstehung entdecken. Der erste spielt mit dem Gedanken der wieder gewonnenen *Integrität*, der zweite mit dem Gedanken des Übergangs auf eine höhere Ebene. Das Insistieren auf einem Begriff der Integrität ist verständlich, wenn man dahinter das Festhalten an der Leiblichkeit der Auferstehung (also eine antignostische und antispiritualistische Tendenz) zu entdecken vermag. Der Begriff selbst aber ist heillos unterbestimmt und vielleicht nur mit großen Mühen bestimmbar.[9]

Das bemühte Leib-Seele-Vereinigungs-Schema gibt dabei noch größere Rätsel auf: Wer eine Anima-separata-Konzeption vertritt, muss an irgendeiner Stelle dualistisch (und zwar im Grunde substanzendualistisch) argumentieren[10] und handelt sich damit Probleme ein, die in einer einfachen Frage kulminieren, die noch vor allen üblichen Anfragen an den Leib-Seele-Dualismus (wie: Interaktion und Up- bzw. Downward-Causation) liegen: Warum verbleibt eine *Seelensubstanz* nach dem Tod nicht einfach in einem körperlosen Zustand? Warum soll diese Entität überhaupt in oder mit einem Körper existieren; oder (verschärft) warum sollte diese Entität überhaupt je in einem verkörperten Zustand existiert haben? Traditionelle Antworten auf diese Frage waren bemüht, den körperlosen Zustand einer Seele als *defizitär* einzustufen.[11] Aber was gewinnt eine „eingekörperte" Seele an substanziellen Eigenschaften, wenn sie als *anima separata* bereits über kognitive Kapazitäten und Aktionsfähigkeit verfügen sollte?

Die entscheidende Schwachstelle des dualistischen Anwegs liegt aber vermutlich in der schlichten Tatsache, dass er die Integritätsproblematik nur verschiebt: Es wird zwar behauptet, dass die Seele für die Integrität bzw. Wiederherstellung der Integrität bürgen könne; sobald die Seele aber als eine (wenn auch nur phasenweise) eigene Entität erachtet wird, stellt sich die Integritätsproblematik auch gegenüber der Seele. Die platonisierende Rede von einer *Einfachheit* und *Unwandelbarkeit* der Seele beantwortet diese Frage nicht, sondern umgeht sie durch eine definitorische Immunisierungsstrategie, die die Seelensubstanz am Ende zu einer ziemlich mysteriösen (und damit auch unzugänglichen) Entität stilisiert. Angesichts dieser Aporien bleibt uns zunächst kein anderer Weg, als zum Begriff der Integrität zurückzukehren und nach einem neuen Modell der Bestimmung von Integrität Ausschau zu halten.

Eine Alternative zur eben skizzierten Modellbildung wäre ein mereologischer Ansatzpunkt: ein Verständnis einer endlichen Person als einer Ganzheit, die aus Teilen besteht. Diese Sichtweise setzt damit ein, dass sie den Menschen als komplexes Gebilde, als lebendigen Organismus betrachtet und von dort her die Kriterien von *Integrität* zu bestimmen versucht. Aber bereits dann, wenn wir erste

Schritte auf diesem Terrain zu machen versuchen, stellen sich heillose begriffliche Schwierigkeiten ein: Es ist schon problematisch genug, *Integritätsfragen* im Hinblick auf leblose oder artifizielle Gegenstände beantworten zu wollen[12]; aber es ist geradezu aussichtslos, Integrität bei lebendigen Organismen, die ständig Teile verlieren und wieder andere akkumulieren und assimilieren, bestimmen zu wollen, ohne dabei Zuflucht bei einem Begriff von *Struktur* oder *Form* zu suchen, der mehr oder weniger in der Tradition des Aristoteles steht.

Da die Integrität eines lebendigen Organismus kaum „von unten her", d.h. aus der Perspektive der Summierung der Teile bestimmt werden kann, können wir das Integritätsproblem - wenn überhaupt - nur lösen, wenn wir zugestehen, dass ein Organismus nur deshalb über Integrität verfügt, weil eine *Struktur* die Teile „von oben her" zusammenhält. Dann wird aber das, was die Restitutionstheorie will - nämlich das *Wiederzusammenfügen* der mit dem Tod verlorenen, verwehten oder verwüsteten *Teile* - zu einer müßigen oder sinnlosen Forderung. Denn was so eine Restitution erbrächte, wäre nur die *Kopie* eines bestimmten Zustandes einer vormaligen, lebendigen Entität.

Die Schwierigkeiten, den Integritätsbegriff ohne Aporien bestimmen zu wollen, lassen Zweifel an einem Restitutionsbegriff von Auferstehung aufkommen. Wer an einer Denkbarkeit von Auferstehung ohne alle Absurditäten festhalten will[13], muss früher oder später eine *Transformationstheorie* von Auferstehung vertreten. Für dieses Auferstehungskonzept ist nicht der Integritätsbegriff, sondern der Identitätsbegriff entscheidend, der - fasst man ihn nicht rigide[14] auf - durchaus eine höhere kriterielle Flexibilität besitzt als der Integritätsbegriff. Dabei ist zu beachten, dass der Identitätsbegriff um zwei einander stützende Kriterien herumdrapiert werden muss, um tauglich zu sein: um das Kriterium der *Kontinuität* und das Kriterium der *Ähnlichkeit.*[15] Wir können die Identität einer Person im Wandel der Zeit dadurch bestimmen, dass wir beide Kriterien - einander stützend oder gelegentlich substituierend - zur Anwendung bringen.

Aber auf welchen „Feldern" sind wir gehalten, die genannten Kriterien zur Anwendung zu bringen? Die Diskussionen um den schwierigen Begriff der personalen Identität haben gezeigt, dass weder eine Fokussierung auf rein physische und körperliche Eigenschaften noch eine Konzentration auf rein mentale Eigenschaften oder Zustände genügt, auch die Mischung beider Kriterien allein dürfte nicht ausreichen; es sind Fälle denkbar, in denen auch das *Zeugnis* Anderer in Rechnung gestellt werden muss, um vermeintliche Kontinuitätsbrüche an anderer Stelle zu überbrücken. Die innere Dynamik des Identitätskonzepts macht es auch denkbar, dass Kriterien sich nicht nur überkreuzen, sondern in Extremfällen auch substituieren können: Auch wenn jemand sein Gedächtnis und seine kognitiven Kapazitäten vollkommen verloren hat, identifizieren wir ihn (etwa anhand körperlicher Kriterien); umgekehrt sprechen wir jemandem Identität zu, auch wenn er sich körperlich massiv verändert hat.

Eine dynamische Handhabung des Identitätsbegriffs - dynamisch deshalb, weil wir uns nicht auf ein Kriterium und ein Feld exklusiv stützen müssen - erlaubt es, den Gedanken der Auferstehung als Transformation widerspruchsfrei zu denken.

Allerdings ist dabei das Kontinuitätskriterium ein ausgesprochen prekäres Problem: *Wenn wir einen vollständigen Kontinuitätsbruch in der Existenz einer Person zwischen Tod und neuem Leben einräumen, bricht der Identitätsbegriff in sich zusammen, und wir werden auf den letztlich absurden Restitutionsbegriff zurückgeworfen.* Die einzige konsistente Lösung kann daher nur darin bestehen, Auferstehung als *„Transformation" im Tod* zu denken.[16] Wir können dies in der Sprache moderner Ontologie so formulieren: Im Augenblick des Todes einer Person *P*1 in einer Welt *w*1 „taucht" eine Person *P*2 in einer Welt *w*2 auf, die sich aufgrund des Ähnlichkeits- und Kontinuitätskriteriums als mit *P*1 *identisch* erweist. Obwohl in *w*1 der Leichnam der Person *P*1 im Grab verwest, kann *P*2 mit *P*1 identisch sein, wenn wir Identitätskriterien zulassen, die - betrachtet man die Angelegenheit von einem *zeitseitigen* Standpunkt aus - einen *Sprung der Identität* erlauben: Weil *P*2 der Person *P*1, anders als der im Grab liegende Leichnam, ähnlicher ist und weil es eine (beispielsweise mentale) Kontinuitätsrelation zwischen *P*1 und *P*2 gibt, deshalb kann der Leichnam im Tod nicht mehr mit der Person *P*1 identisch sein.[17]

Zugegeben: Zu einem gewissen Grad ist die Lösung dualistisch, wenn wir einen ontologischen Statusunterschied zwischen einer Struktur bzw. einer Form und dem Strukturierten bzw. Geformten *einräumen.* Denn - und das mag die sogenannte *Material-Constitution*-Debatte gezeigt haben[18] - eine Struktur ist mit ihrer materiellen Realisierung *nicht identisch.* Die Beziehung zwischen einer Struktur und einem materiellen Substrat ist die der Realisation oder der Konstitution (und keine andere). So etwas zu sagen bedeutet aber nicht zu behaupten, es könnte unrealisierte Strukturen geben (in einem *vollen* Sinne von „es gibt"). Das wäre in der Tat eine ontologisch verarmte Wiederaufnahme der klassischen Anima-separata-Theorie. Der entscheidende Punkt ist ein anderer: Wenn es *denkbar* ist, dass eine Struktur in verschiedenen Substraten realisierbar ist, dann ist es auch *denkbar,* dass die materielle Realisation einer Person *P*2 in *w*2 eine andere ist als die von *P*1 in *w*1 und dass *P*2 trotzdem mit *P*1 identisch ist, weil die *Struktur* sozusagen „dieselbe" bleibt (also in Hinsicht auf Ähnlichkeit und Kontinuität einschlägige Kriterien erfüllt).[19]

Aber bleibt dann nicht doch das Problem, dass wir den Leichnam sozusagen zum ontologischen Restmüll erklären? Diese Frage, sehen wir genauer zu, kann so nur aus der Perspektive der Restitutionstheorie gestellt werden. Die Systematische Theologie unserer Tage sollte aber aufhören, sich mit einer bei Licht betrachtet reichlich absurden oder heillos verwickelten Konzeption weiter zu quälen. Weil und wenn der Leichnam nicht mehr mit der in der in Rede stehenden Person identisch ist, warum sollte er uns überhaupt jenseits der Pietät, die im Leichnam noch die Spuren des Gewesenen erblickt, noch interessieren? Einem solchen Interesse müsste gesagt werden: „Ihr sucht den Lebenden bei den Toten." Und dort werden wir ihn sicher auch nicht finden.

Aber ist das dann nicht doch nur eine subtile Ausrede für eine christianisierte Form des Spiritualismus? Auch diese Frage kann nur gestellt werden, wenn man im Leichnam den Körper und im Körper den Leib erblickt. Die vermeintliche

Äquivalenzreihe „Leichnam" - „Körper" - „Leib" ist aber hoch problematisch. Wie Philosophien in phänomenologischer Tradition schlüssig gezeigt haben mögen, so ist Leiblichkeit eine Verfassung des endlichen *Geistes* - sie ist die *Exteriorität*[20] des endlichen Geistes, seine Passivität, seine Affizierbarkeit, sein Gerufen- und Bezogensein; sie gehört damit auf jene Ebene, die oben tentativ als „Form" und „Struktur" bezeichnet wurde.

So bleibt noch die Frage nach dem tragenden Grund der *Kontinuität* zu beantworten: Wir können über das Feld einer bloß mentalen Kontinuität hinausgehen, wenn wir eine *bezeugte* Identität - bezogen auf Kontinuität und Ähnlichkeit - in Rechnung stellen. Aber wer könnte dieser „eschatologisch verlässliche" Zeuge sein? Hier kommt ein unabdingbar theologisches Motiv des Auferstehungsgedankens ins Spiel: Die Denkbarkeit des Auferstehungsbegriffes erhöht sich beträchtlich, wenn wir es zulassen, Gott als den privilegierten Zeugen unserer Identität und damit als den tragenden Grund von Kontinuität zu benennen - aber nicht so, dass daraus ein Deus-ex-machina-Argument würde. Soll Letzteres verhindert werden, dann muss Gott als der schon immer präsente Grund von Identität gegeben sein. Aber wie ist dies zu denken? Die Suche nach einer Antwort führt uns zurück auf die Spur idealistischer Anverwandlungen der klassischen Unsterblichkeitslehre[21]: Weil endliche Subjekte immer schon „in Gott hineingetaucht" sind, weil wir immer schon an seinem absoluten Leben partizipieren, kann eine Transformation im Augenblick des Todes gedacht werden, die „von oben her" getragen wird.

Fügen wir die bisherigen Teile zu einem Ganzen zusammen, so lässt sich sagen: 1) Wenn wir Auferstehung als *Transformation im Tod* denken, ist Auferstehung konsistent denkbar. 2) Wenn wir uns endgültig vom kruden Konzept der Restitution verabschieden und dabei Einsichten der *Material-Constitution*-Debatte kritisch bewahren, wird Auferstehung denkbar, ohne wie ein bloßes Mirakel, ein Zauberkunststückchen der Allmacht Gottes zu erscheinen. 3) Und wenn wir in der Spur idealistischer und phänomenologischer Philosophie unsere Leiblichkeit als die *Passibilität* endlicher Subjektivität, die ihrerseits in ihrer Identität immer schon partizipativ in Gott gründet, zu denken wagen, dann müssen wir uns keine Gedanken mehr machen, wie voll oder wie leer die Gräber der Auferstandenen sind, weil wir dort ohnedies nur Leichname, aber keine Personen, keine geistbegabten und auf Andere hin eröffneten Subjekte finden würden.

[1] Vgl. hierzu Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, Amherst/New York 1996, 35.

[2] Kai Nielsen, *Naturalism and Religion*, Amherst/New York 1981, 81 (Übersetzung TS).

[3] Vgl. Nielsen, *Naturalism and Religion*, aaO., 93.

[4] Vgl. Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford/New York 2003, 9-31, 201-203.

[5] Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl., Regensburg 2000, hier bes. die sog. Osterthesen: 341-347.

[6] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: Werkausgabe, Bd. 8., Frankfurt am Main [4]1990, 445-573, hier 495f.

[7] Matthias J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 3. Bd., Freiburg i. B. 1882 (ND 1925), 303.

[8] Zur Vielstimmigkeit vgl. die instruktiven Darstellungen bei Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New York 1995.

[9] Peter Simons, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford 1987 u.ö., 326-335.

[10] Eine explizite Repristinierung dualistischer Modelle für eschatologische Fragen findet sich in der Gegenwartsphilosophie besonders bei Richard Swinburne und neuerdings bei Uwe Meixner, der die Linien eschatologisch auszieht, die er auf dem Forum rein metaphysischer Überlegungen schon skizziert hatte. Vgl. Uwe Meixner, *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004; vgl. auch Richard Swinburne, *Personal Identity: The Dualist Theory*, in: Sidney Shoemaker/Richard Swinburne, Personal Identity, Oxford 1984, 1-66. Zu weiteren Adaptionsversuchen und zur Diskussion vgl. John W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism-Debate*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 1989 (ND 2000).

[11] Zur Wiederaufnahme derartiger Kategorien vgl. Stephen T. Davis, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*, Grand Rapids 1993.

[12] Zur Diskussion vgl. Trenton Merricks, *Objects and Persons*, Oxford 2001, bes. 2-29. Vgl. dazu auch Peter Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca/New York 1990, bes. 81-97.

[13] Vgl. hierzu John Perry, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis 1978. Ferner Ted Peters, *Resurrection. The Conceptual Challenge*, in: ders./Robert John Russell/Michael Welker (Hg.): Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2002, 297-321.

[14] Es ist meines Erachtens eine zu rigide Fassung von Identität, die Parfit zu einer Elimination des Identitätsbegriffes veranlasst hat. Vgl. hierzu Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984 (ND 1986), bes. 281-306.

[15] Ein dynamisches Konzept von Identität stellt die zum modernen Klassiker anvancierte so genannte *Closest-Continuer*-Theorie von Robert Nozick dar; vgl. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, 43-70. Zur Diskussion vgl. auch Harold Noonan, *Personal Identity*, London/New York 1989, 154-162, 233-254.

[16] Vgl. Ulrich Lüke, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 45-54. Vgl. dazu insges. auch Hans Kessler, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*, in: ders. (Hg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 296-321, bes. 306-311.

[17] Vgl. dazu auch Hud Hudson, *A Materialistic Metaphysics of the Human Person*, Ithaca/London 2001, 167-192.

[18] Vgl. weiterführend Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000. Zur Diskussion vgl. auch Christopher M. Brown, *Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles about Material Objects*, London/New York, bes. 16-47.

[19] Die dazugehörigen Detailfragen wurden in der Tradition unter dem Stichwort „Auferstehungsleib" verhandelt. Bemerkenswert ist hier der LThK-Beitrag des jungen Joseph Ratzinger, der sich für eine sehr offene Fassung des Grundsatzes materieller Realisation ausspricht und damit im Grunde nicht nur mit einem kruden Materialismus, sondern auch mit einer zu kurzatmigen Realisationstheorie bricht. Vgl. Joseph Ratzinger, Art. *Auferstehungsleib*, in: LThK², Bd. 1, Sp. 1052f.

[20] Vgl. dazu die an Levinas anknüpfenden Überlegungen von Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005, 183f.

[21] Vgl. Georg W.F. Hegel, *Die vollendete Religion - nach der Vorlesung von 1824*, in: ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, neu hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995, 99-176, hier 140. Vgl. zudem Johann G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. II: Zur theoretischen Philosophie II, Berlin 1971, 165-319, hier 317f.

Auferstehung der Natur

Ein Kapitel der kosmischen Christologie

Jürgen Moltmann

I. Auferstehung der Toten und Vernichtung des Todes

Seit Beginn der modernen Zeit wurde die Historizität der Auferstehung Jesu zum zentralen Problem der Theologie, weil „Geschichte" zum großen Paradigma der modernen Welt geworden war.[1] Mit „Geschichte" aber meinte man nur die menschliche Welt im Unterschied zur geschichtslosen Natur. „Geschichte" sollte das Reich der Freiheit sein, Natur das Reich der gesetzmäßigen Notwendigkeit. Mit dieser Unterscheidung aber wurden der menschliche Geist naturlos und die Natur geistlos aufgefasst. Nur in der Medizin ließ sich diese Aufspaltung der Wirklichkeit nicht durchführen.

Jede Frau und jeder Mann sind eine leibseelische Einheit, Geist und Natur sind in der menschlichen Existenz untrennbar verbunden. Das moderne Paradigma „Geschichte" wird der leiblichen und damit natürlichen Existenz der Menschen nicht gerecht. Wir brauchen ein neues Paradigma, um das Ganze der Wirklichkeit und die Einheit der menschlichen Existenz zu begreifen. Dieses neue Paradigma verbindet die psychosomatischen mit den ökologischen Perspektiven und erfasst damit die Interaktion und wechselseitige Durchdringung von menschlicher Kultur und der Natur der Erde.[2]

Blicken wir heute von hier aus auf den Grund und die Kraft des christlichen Auferstehungsglaubens, dann müssen wir die geschichtliche Christologie in eine neue, natürliche oder ökologische Christologie überführen und die persönliche Heilserfahrung psychosomatisch verstehen. Wir greifen damit zurück auf die altkirchliche „Zwei-Naturen-Lehre" in der Christologie und sehen in Christus die menschliche Natur angenommen und durchdrungen von der göttlichen Natur. „Was nicht angenommen wird, kann auch nicht geheilt werden", sagt ein Grundsatz jener alten Lehre. Das Heil ist die Heilung der ganzen Schöpfung und aller Geschöpfe und kann nicht auf das Heil der menschlichen Seele oder die Seligkeit der menschlichen Existenz beschränkt werden. Ohne das Heil der Natur wird es auch kein endgültiges Heil der Menschen geben können, denn Menschen sind natürliche Wesen.

In der Perspektive der menschlichen Geschichte bedeutet die „Auferstehung Christi von den Toten", dass an ihm und mit ihm die allgemeine Totenauferste-

hung begonnen hat: Er ist der Erstling der Entschlafenen und der Erstgeborene von den Toten. Aber das ist nur die personale Seite der Auferstehung. In der Perspektive der Natur bedeutet die Auferweckung Christi aus dem Tod, dass mit ihm die universale „Vernichtung des Todes" (1 Kor 15,26) begonnen hat und die Zukunft der Neuschöpfung aller Dinge sichtbar wird, in welcher „der Tod nicht mehr sein" wird (Offb 21,4). Das ist die kosmische Seite der Auferstehungshoffnung. Die widergöttlichen und zerstörenden Gewalten der Sünde und des Todes werden aus der guten Schöpfung vertrieben und diese wird in der Gegenwart des lebendigen Gottes zu einer ewig lebendigen Schöpfung werden. Philosophisch gesprochen: Erst aus der Negation des Negativen geht die unzerstörbare Position des Positiven hervor.

Um diese kosmische Seite der Auferstehung Christi aus dem Tod besser zu verstehen, werfen wir einen kurzen Blick zurück auf die Ostergeschichten des Neuen Testaments.[3] Die Jünger Jesu erschraken und flohen, als Jesus, auf den sie ihre ganze messianische Hoffnung gesetzt hatten, ohnmächtig und gottverlassen am Kreuz starb. „Wir hofften, er werde Israel erlösen" sagen die Jünger in Emmaus (Lk 24,21). Sein Tod war die Enttäuschung ihres Lebens. Sie verraten, verleugnen und verlassen den, von dem sie sich verraten und verlassen fühlen. Die Frauen aber, die Jesus gefolgt waren, also seine Jüngerinnen, blieben dem Sterbenden treu und „schauten von der Ferne zu". Sie werden extra bei Namen genannt (Mk 15,40). Sterben und Tod war ihnen offenbar nicht fremd. Sie gingen zum Grab ihres Freundes und Meisters, als der Sabbat vergangen war. Sie finden das Grab leer und hören die Stimme des Engels: „Er ist auferstanden." (Mk 16,6) Erst in diesem Augenblick packt sie das namenlose Entsetzen und sie fürchten sich. Warum? Geburt und Tod gehören zur Ordnung des Lebens auf dieser Erde. Mit der Auferstehung Jesu zerbricht diese Weltordnung.[4]

Auch der Tod ist nicht mehr sichtbar. Die Enttäuschung der Lebenshoffnung der Jünger und das Entsetzen der Frauen in ihrem Todesvertrauen wird erst durch die Erscheinungen des auferstandenen Jesus überwunden, der beide zum Glauben an die neue Wirklichkeit, die er verkörpert, aufruft (Mk 16,14; Joh 20,27).

Die „Auferstehung" Jesu ist darum nicht nur als Gottes eschatologische Geschichtstat, sondern auch als der erste Akt der Neuschöpfung dieser vergänglichen Welt zu ihrer wahren und ewigen Gestalt zu verstehen. Auferstehung ist nicht nur der Sinn der Geschichte, sondern auch der Sinn der Natur. Für das neue menschliche Leben, das in der Gegenwart des auferstandenen Christus gelebt wird, folgt daraus die Erwartung der „Auferstehung des Fleisches".[5] Wie die Redewendung von der Ausgießung des lebendig machenden Geistes auf „alles Fleisch" (Joel 3,1; Apg 2,17) zeigt, ist mit „Fleisch" nach hebräischem Sprachgebrauch alles Lebendige *(kol basar)* gemeint. Der Auferweckungsgeist, „der unsere sterblichen Leiber lebendig macht" (Röm 8,11), ist nicht auf menschliche Personen beschränkt, sondern erfasst auch die ganze Lebenswelt, in der Menschen leiblich existieren. „Die ganze Schöpfung seufzt und leidet mit Geburtsschmerzen bis heute. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir des Geistes

Erstlinge haben, sehnen uns nach der Kindschaft und warten auf des Leibes Erlösung" (Röm 8,22.23).

Die Erwartung der Auferstehung des Fleisches führt uns in das volle diesseitige Leben hinein. Wir können uns in der Liebe zum Leben ganz verausgaben und hingeben, denn nichts ist umsonst und nichts vergeht, alles wird in der Auferstehung wiedergebracht. Ohne Auferstehungsglaube ist es nicht möglich, das Leben der Liebe und den Tod in Einklang zu bringen.[6] Der Einklang entsteht, wenn wir uns an das Bild vom Samenkorn halten, das allein ist, also tot und unfruchtbar, bis es in die Erde gepflanzt wird, dann „stirbt es", d.h. es verwandelt sich in die Pflanze, die viele Frucht bringt (1 Kor 15,36-44): „Es wird gesät verweslich und es wird auferstehen unverweslich." Wirklich lebendiges Leben ist eine Saat der Liebe in der Kraft der Auferstehungshoffnung.

II. Auferstehung – Sinn der Natur

Wir verstehen unter „Natur" den gegenwärtigen Zustand der zerrütteten Schöpfung, die voller Schönheiten und voller Katastrophen ist. Wir verstehen aber diese Natur als Schöpfung Gottes, weil wir auf die Treue ihres Schöpfers vertrauen und ihre Wandlungsfähigkeit im Blick auf seine Ziele wahrnehmen. Was hat Christus mit der Natur zu tun? Schon Paulus spricht von der Schöpfungsmittlerschaft Christi: „So haben wir einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn" (1 Kor 8,6). Sind alle Dinge „durch Christus" im Dasein, dann wird in ihm nicht nur der Messias der Geschichte, sondern auch die Weisheit der ganzen Schöpfung, wie sie im Anfang geschaffen war, offenbar. Das aber heißt nichts Geringeres, als dass die ersten Christen Christus in allen Dingen der Natur und alle Dinge der Natur in Christus gesehen haben. Für die kosmische Spiritualität, die daraus entsteht, sei auf das bekannte Logion 77 des apokryphen Thomasevangeliums verwiesen. Dort sagt Christus:

„Ich bin das Licht, das über allen ist.
Ich bin das All; das All ist aus mir hervorgegangen
und das All kehrt zu mir zurück.
Spalte ein Stück Holz: Ich bin da.
Hebt einen Stein auf und ihr werdet mich finden."[7]

Der Autor

Prof. Dr. Jürgen Moltmann, geb. 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor emeritus für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Theologie der Hoffnung (1997); Der gekreuzigte Gott ([6]1986); Kirche in der Kraft des Geistes (1975); Zukunft der Schöpfung (1977); Trinität und Reich Gottes ([4]1985); Gott in der Schöpfung ([5]1987); Der Weg Jesu Christi (1989); Der Geist des Lebens (1991); Das Kommen Gottes (1995). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Auferstehung – Grund, Kraft und Ziel unserer Hoffnung" in Heft 5/1999. Anschrift: Biesinger Strasse 25, D-72070 Tübingen.

Es folgt daraus, die Mächte der Natur so wenig als Götter zu verehren wie die Götzen der menschlichen Welt, wie Kaiser oder Kapital (1 Kor 8,1-13). Sonne, Mond und Sterne sind Gottes gute Geschöpfe, aber nicht selbst Götter. In der Herrschaft des auferstandenen Christus werden Menschen von der Vergötterung der Naturkräfte und der Angst vor ihnen befreit. Christus bringt Menschen in Übereinstimmung mit der guten Schöpfung Gottes. Die Orientierung an den Mächten der Natur, die selbst erlösungsbedürftig sind, hilft nicht.

Der Erkenntnisgrund für den kosmischen Christus liegt in den Ostererscheinungen des auferweckten Jesus. Was in seinen Erscheinungen geschaut wurde, geht über alle geschichtlichen Erfahrungen hinaus und gleicht dem Dasein der Schöpfung selbst. Der totenerweckende Gott ist derselbe, der alle Dinge aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat (Röm 4,17) und der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist der Schöpfer des neuen Seins aller Dinge. Auferstehung und Schöpfung gehören zusammen, denn die Auferweckung der Toten und die Vernichtung des Todes sind die Vollendung der ursprünglichen Schöpfung. Das Licht der Ostererscheinungen wurde schon sehr früh als das Morgenlicht des ersten Tages der Neuschöpfung aller Dinge verstanden. Später nannte man den Sonntag auch den „achten Tag", weil er als Auferstehungstag gefeiert wird. Im Licht dieses neuen Tages Gottes erscheint Christus als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung (Kol 1,15), der alles im Himmel und auf der Erde „versöhnt" (Kol 1,20) und alles erlösen wird. Der „Erstgeborene von den Toten" (Kol 1,18) ist auch der „Erstgeborene vor aller Kreatur" (Kol 1,15), durch den alles geschaffen ist.

Aus dieser kosmischen Christologie folgt in der Praxis, dass die christlichen Gemeinden in den multireligiösen Städten der antiken Welt nicht als eine der zahlreichen Religionsgemeinschaften einer bis dahin unbekannten Gottheit auftreten, sondern als friedenstiftende und vereinigende Gemeinschaft des Schöpfers und Erlösers aller Dinge wirken. Sie wollen nicht eine neue Religion, sondern eine neue Welt. Sie bringen nicht einen neuen Kult, sondern neues Leben. Nicht religiöser Konkurrenzkampf, sondern der Frieden des Kosmos und die Versöhnung der Menschheit ist ihre missionarische Aufgabe. Der verkündigte Christus wird nicht nur als Herr der Glaubenden, sondern auch als die Weisheit der ganzen Schöpfung verehrt und als Erlöser der Natur erwartet. Die Kirche versteht sich als Anfang des versöhnten Kosmos und als Antizipation der Neuschöpfung aller Dinge. Sie ist in dieser Hinsicht ein Mikrokosmos für den zum Tempel Gottes bestimmten Makrokosmos. Damit ist nicht die Verkirchlichung der Welt gemeint, sondern die kosmischen Dimensionen Christi sind im Blick. Als Leib Christi ist die Kirche immer schon Repräsentant der ganzen Schöpfung. „Der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, wie der Prophet spricht: Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel. Was wollt ihr denn für mich ein Haus bauen?, spricht der Herr, oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand alles gemacht?" (Apg 7,48-50 nach Jes 66,1-2). Gott wird im Tempel seiner ganzen Schöpfung verehrt. Darauf ist jede Kirche, jede Kathedrale und jeder christliche Dom ausgerichtet. Nur als Haus der ganzen Schöpfung ist die christliche Gemeinde mehr als eine Religions-

gemeinschaft unter anderen. Wird Christus nicht in allen Dingen der Natur als Weisheit der Schöpfung erkannt, dann wird er auch nicht in der Kirche richtig erkannt. Die Christenheit ist dazu bestimmt, heilender Anfang der gesunden Schöpfung mitten in einer zerrütteten und kranken Welt zu sein. Denn das ist die beglückende Erfahrung der Glaubenden: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden." (2 Kor 5,17)

III. Materie mit Zukunft

Nachdem die erste Aufklärung im 18. Jahrhundert einen einfachen, mechanisch gefassten Materialismus gelehrt, mit Descartes die objektive Welt nur geometrisch als *res extensa* und mit Lamettrie den Menschen als Maschine angesehen hatte, entstand im 19. Jahrhundert ein neuer dialektischer Materialismus, der das menschliche Subjekt und das Objekt Natur miteinander zu vermitteln suchte, um den Menschen natürlich und die Natur menschlich zu verstehen. Die Anleihen bei dem paulinischen Bild vom Sehnen und Seufzen der Kreatur nach dem 8. Kapitel seines Römerbriefs sind unverkennbar, wenn der junge Karl Marx schreibt: „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual - um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen - der Materie."[8] Marxistische Philosophen im 20. Jahrhundert wie Ernst Bloch und Robert Havemann haben diesen romantischen Materiebegriff im Sinne der Theorie der offenen Systeme und der Prozessphilosophie weiter entwickelt.[9] Materie ist geprägte Form, die lebend sich entwickelt, dichtete Goethe. Materie ist nicht nur vorhandene Wirklichkeit, sondern immer auch die Möglichkeit ihrer selbst. Ihre Formen stehen nicht fest, so dass man ihren Sachverhalt feststellen kann, sondern befindet sich in den Bewegungen der kommunikativen und antizipatorischen Prozesse mit anderen materiellen Formen. Jede Feststellung eines Zustands der Materie ist ein menschlicher Eingriff in einen offenen Prozess. Materie befindet sich in Prozessen ihrer ständigen Veränderung mit bestimmter Vergangenheit und noch unbestimmter Zukunft. Man kann darum mit Bloch von einer „Prozessmaterie" sprechen. Alle geformte Materie - und eine andere kennen wir nicht - ist Materie mit Zukunft. Doch welcher Zukunft?

Die modernen Wissenschaften lesen die Natur mit anthropozentrischen Interessen: Die Natur der Erde soll zur Heimat der Menschheit und die Menschen sollen zu Bewohnern der Erde werden. Die Natur soll ihre Zukunft in der Kultur der Menschheit finden, von der sie beherrscht, benutzt und bewahrt wird. Die Realsymbole der Natur, früher *signatura rerum* genannt, heute als Informationen aufgefasst und verarbeitet, werden anthropozentrisch gedeutet. Kann aber die Entfremdung zwischen Mensch und Natur überwunden werden, wenn die gegenwärtigen Menschen von sich selbst entfremdet und in ihrem Wesen sich

selbst verborgen sind? Sich selbst entfremdete Menschen werden keinen Einklang mit der Natur finden.

Die natürliche Theologie hat das „Buch der Natur" immer theozentrisch und eschatologisch gelesen. Alle Geschöpfe weisen auf ihren Schöpfer hin: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre." Sie weisen zugleich über sich hinaus in die Zukunft ihrer Erlösung zu ihrer wahren und bleibenden Form im Reich Gottes. Auch Menschen sind Geschöpfe Gottes und auf die Zukunft seines Reiches als ihre ewige Heimat angelegt: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihm [Gott] gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist." (1 Joh 3,2) Daraus ergibt sich keine geschichtlich erreichbare und endgültige Gemeinschaft von Mensch und Natur, sondern eine geschichtliche Weggemeinschaft im Blick auf eine gemeinsame Zukunft in der Neuschöpfung aller Dinge zu ihren wahren Formen im Reich Gottes. Nach „Erlösung des Leibes" sich sehnende Menschen werden Gemeinschaft finden mit der unter der Vergänglichkeit seufzenden und nach der Herrlichkeit Gottes sich sehnenden Kreatur. Die *signatura rerum* wird in Kosmologie und Anthropologie mit eschatologischer Hermeneutik gelesen. Das ist eine Lesart der Natur im Licht ihrer transzendenten Auferstehung.

IV. Die „Resurrektion der Natur"

Der junge Karl Marx hatte diese Vision vom Sinn und Ziel der Geschichte der Welt: „Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur."[10] Er konnte sich eine Erlösung der Natur von ihrer Fremdheit nur als ihre Auferstehung in die Welt der Menschen vorstellen. Aber das bedeutete für ihn nicht die Ausdehnung der Herrschaft der Menschen über die Natur und ihre Unterwerfung unter den Willen der Menschen, sondern eine wechselseitige Durchdringung von Mensch und Natur: Ohne den Naturalismus des Menschen kein Humanismus der Natur und umgekehrt: ohne den Humanismus der Natur keine Naturalisierung des Menschen. Doch diese Wesenseinheit von Mensch und Natur sollte in der vollkommenen, klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft stattfinden. Der wahre Kommunismus sollte nicht nur die Widersprüche in der menschlichen Gesellschaft, sondern auch die Widersprüche der Menschen mit der Natur und sogar die Widersprüche in der Natur selbst überwinden. Sonst wäre der Ausdruck „Resurrektion der Natur" sinnlos. Der junge Marx unterschätzte jedoch die Gewalt des Bösen und die Macht des Todes. Wie Ludwig Feuerbach war er ein idealistischer Verkenner des Bösen und ein Nichtkenner des Todes. Er hätte jedoch, als er jenes Wort von der Auferstehung verwendete, wissen können, dass diese den Tod voraussetzt, um ihn zu überwinden. Ein „Humanismus der Natur" ist keine „Resurrektion der Natur", sondern nur die Aneignung der Natur durch den Menschen. Diese führt, wie das gescheiterte Sowjetexperiment und das jetzt

gerade scheiternde globale Kapitalismusexperiment zeigen, nicht zur Auferstehung, sondern zum Tod der Natur. Die Katastrophe von Tschernobyl und die fortschreitende Klimakatastrophe sind die Zeichen unserer Zeit.

Wenn aber eine Auferstehung der Natur in eine Gesellschaft sterblicher Menschen undenkbar ist, wohin kann dann eine solche Auferstehung die natürliche Welt führen? Traditionellerweise denken wir an ein Jenseits dieser Welt in einem Himmel der Seligen oder einem Elysium der reinen Geister. Das aber ist näher bei Plato als bei Jesus und dem Neuen Testament. Die Auferstehung der Toten findet auf dieser Erde statt und führt die Lebendiggemachten auf die „neue Erde nach seiner Verheißung, auf der Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13). Das Reich Gottes ist kein Reich im Himmel, sondern kommt „wie im Himmel so auf Erden". Auferstehung und ewiges Leben sind Gottes Verheißungen für Menschen dieser Erde. Darum wird auch eine Auferstehung der Natur nicht ins Jenseits, sondern ins neue Diesseits der Neuschöpfung aller Dinge führen. Nicht auf den Himmel hin errettet Gott seine Schöpfung, sondern er erneuert die Erde. „Gottes Reich ist das Reich der Auferstehung auf Erden."[11] Das verpflichtet alle, die auf Auferstehung hoffen, der Erde treu zu bleiben, sie zu achten und so zu lieben wie sich selbst. Die Erde ist der Schauplatz des kommenden Reiches Gottes, darum ist Auferstehung in das Reich Gottes die Hoffnung dieser Erde. Auf dieser blutgetränkten Erde stand das Kreuz Christi, darum bleibt Gott ihr treu und wird Schmerz, Leid und den Tod von ihr entfernen, um selbst auf ihr zu wohnen (Offb 21,3.4).

Gibt es in der geschaffenen Welt Hinweise auf diese Zukunft der Auferstehung? Ich glaube, dass alle Geschöpfe auf diese Zukunft hin geschaffen sind, denn die Vollendung der Schöpfung „im Anfang" ist das Fest der Schöpfung im Schöpfungssabbat Gottes. Gott segnet alle seine Geschöpfe durch seine ruhende Präsenz. Am Sabbat ist er allen gegenwärtig. Es ist der Sabbat, der den Begriff der Schöpfung von dem Begriff der Natur unterscheidet. Eine sabbatliche Schöpfungslehre ist auf die Vollendung der geschaffenen Welt in der ewigen Gegenwart Gottes ausgerichtet. Die Auferstehung der Toten, die Vernichtung des Todes und die Auferstehung der Natur sind die Voraussetzungen für die ewige Schöpfung, die an der Einwohnung des ewig lebendigen Gottes teil hat. Die Schöpfung „im Anfang" ist auf dieses Ende angelegt. Danach „sehnt sich alle Kreatur mit uns" (Röm 8,22) und das ist die wahre Resurrektion der Natur.

[1] Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

[2] Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989; ders., *Auferstehung - Grund, Kraft und Ziel unserer Hoffnung*, in: CONCILIUM 35 (1999/5), 599-606.

[3] Ted Peters/Robert J. Russell/Michael Welker (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids 2002. Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker, *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2004. Thorwald Lorenzen, *Resurrection - Discipleship - Justice. Affirming the Resurrection of Jesus Christ Today*, Macon, Georgia 2003.

[4] Darauf hat eindrücklich hingewiesen Donald Juel in: John Polkinghorne/Michael Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God*, Harrisburg 2000, 181.

[5] Elisabeth Moltmann-Wendel/Jürgen Moltmann, *Mit allen Sinnen glauben: Auferstehung des Fleisches*, in: Leidenschaft für Gott. Worauf es uns ankommt, Freiburg 2006, 22-43.

[6] Norman O. Brown, *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, New York 1959, Kap. XVI: The Resurrection of the Body, 307 ff.

[7] Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I. Evangelien, Tübingen 1968, 213.

[8] Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, 330.

[9] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, Kap. 17: Die Welt, worin utopische Phantasie ihr Korrelat hat, 224-258.

[10] Marx, *Frühschriften*, aaO., 237. Siehe auch 235: „Dieser Kommunismus ist [...] die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur [...] Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung".

[11] Dietrich Bonhoeffer, *Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden* (1932), Hamburg 1958, 12. Hier ist der Einfluss von Christoph Blumhardt auf Dietrich Bonhoeffer gut erkennbar. Vgl. Leonhard Ragaz, *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn - und weiter*, Zürich/München 1922, bes. IV, 1: Das Reich Gottes für die Erde, 44-62.

Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens

Marcio Fabri dos Anjos

Dem Thema „Auferstehung" kann man sich von vielen Blickwinkeln her nähern. Die Reflexion findet darüber hinaus im Rahmen eines größeren Kontextes von Vorannahmen statt. In diesem Beitrag greifen wir als besonderen Aspekt die moralische Dimension der Auferstehung heraus. Es geht dabei nicht einfach darum, moralische Verhaltensweisen aufzuzeigen, die dem Glauben an die Auferstehung entsprechen, wir wollen vielmehr über die Auferstehung selbst als großen Prozess moralischer Veränderung nachdenken. Der Begriff „Moral" meint hier mehr als bloß Sitten und Verhaltensweisen. Er meint in grundlegenderem Sinne die sittliche Persönlichkeit selbst, die sich in freien und verantwortlichen Entscheidungen allererst konstituiert. Wir möchten sie auf diese Weise in den Prozess der Mensch-Werdung einbeziehen, das in der „vollendeten Gestalt der Fülle Christi" (Eph 4,13) zum Ziel kommt, wie es bei Paulus heißt.

Wenn wir diesen Fokus wählen, so sind wir uns dabei dessen bewusst, dass die Auferstehung nicht darauf reduziert werden kann, und deshalb steht dieser Aufsatz im Kontext anderer Beiträge. In Anbetracht des begrenzten Umfangs

wollen wir hier lediglich die großen Linien aufzeigen und uns nicht weiter um eine breite Grundlegung kümmern. Wir halten es für angemessen, uns im Wesentlichen an Gesichtspunkten der biblischen Theologie zu orientieren; dennoch ist unser Ausgangspunkt ein anthropologischer, da wir die Auferstehung innerhalb des Horizonts der Suche nach einer Fortexistenz des menschlichen Lebens betrachten.[1]

I. Die beunruhigende Frage nach dem Weiterleben

Aus anthropologischer Sicht hat die Auferstehung die große Herausforderung des menschlichen Überlebens angesichts der Bedrohungen, denen es ausgesetzt ist, und angesichts des unabweisbaren Faktums des Todes zum Hintergrund. Wie also kann man im Leben überleben, und wie - sofern das möglich sein sollte - nach dem Tod? In der Erfahrung des alten Israel fand man im Großen und Ganzen die Lösung für diese Frage in der Nachkommenschaft. Einerseits waren die Kinder Arbeitskraft (im Wesentlichen in der Landwirtschaft) und ein Potential politischer Selbstbehauptung, das das Leben der Gruppe und ihrer Mitglieder verteidigte - was die Ernährung betrifft und inmitten der Klassenkämpfe und sozialen Auseinandersetzungen im Volk. Die Psalmen 127 und 128 fassen dies so zusammen: „Wie junge Ölbäume sind deine Kinder rings um deinen Tisch" (Ps 128,3b: *Produktion*); „Wie Pfeile in der Hand des Kriegers, so sind Söhne aus den Jahren der Jugend (*militärische Verteidigung*). Wohl dem Mann, der mit ihnen den Köcher gefüllt hat! Beim Rechtsstreit mit ihren Feinden scheitern sie nicht (*Verteidigung politischer Rechte*)." (Ps 127, 4-5)

Doch andererseits: Selbst wenn das Leben inmitten von Konflikten nun gesichert ist, was ist mit dem unausweichlichen Tod, selbst nach einem langen Leben? Dem alten Israel stand hier nicht die Auferstehung als Lösung zur Verfügung. Das Überleben nach dem Tod begriff man im Großen und Ganzen als *Erinnerung* der Nachkommen an ihre verstorbenen Vorfahren. Mit anderen Worten: Das Leben dauert fort, indem seiner „von Geschlecht zu Geschlecht gedacht wird". Es ist interessant zu beobachten, wie man im alten Israel vor der Exilszeit besorgt war, dieses Gedächtnis durch bestimmte Maßnahmen sicherzustellen. In Gen 23 zum Beispiel kauft Abraham ein Stück Land, um Sara darauf zu beerdigen; damit versuchte er einen Ort des Gedenkens an die Vorfahren und einen Ort des Heiligen zu schaffen, und dort wurde er schließlich selbst von Isaak und Ismael begraben (Gen 23; 25,8f). Dieser Text ist wichtig für die Schaffung des Bezugssystems von Tod und Gedächtnis für jene Gruppen, die in der Zeit der assyrischen und babylonischen Vorherrschaft ihre Identität und ihre kulturellen Wurzeln verloren. Man kann deshalb noch festhalten, dass das Weiterleben der Vorfahren im Gedächtnis auch eine Frage des Lebens des Volkes ist, denn das Gedächtnis der Vorfahren ist Teil eines großen Projekts der Schaffung einer Tradition.

Die reale und bedrückende Erfahrung des Todes, die sowohl das Leben des Volkes als auch das der Einzelnen prägt, führt zur selben Zeit dazu, dass man

Zuflucht bei der Treue Gottes zu denen sucht, die auch ihm treu sind. Er „wird nicht zulassen, dass der ihm Treue das Verderben schaut“[2]. Dieser Aspekt der Treue Gottes, die das Überleben des Volkes und des Einzelnen garantiert, gerät in besonderer Weise in die Krise, als Israel mit den großen Reichen, mit Invasion und Exil konfrontiert wird. Einerseits wird die Ohnmacht des Volkes deutlich, inmitten von Deportation und Auslöschung der eigenen Nachkommenschaft das Gedächtnis zu gewährleisten. Andererseits gewinnen im Kontakt mit dem persischen, dem griechischen und dem römischen Reich andere Anschauungen einen enormen kulturellen Einfluss. Diese Erfahrung prägt die Kultur und die Art und Weise des Volkes, das Leben, die Geschichte und die Welt zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen Leib und Seele und die Auffassung vom Leben nach dem Tod insgesamt, die im Kontakt mit diesen Kulturen Verbreitung finden, werden im weisheitlichen Buch Kohelet einer scharfsichtigen kritischen Betrachtung unterzogen.[3]

Der Appell an Gott, demjenigen die Treue zu erweisen, der seinerseits Gott treu ist, erfährt in diesem Zusammenhang eine Verstärkung. „Der Gerechte lebt wegen seiner Treue“[4], wird Habakuk angesichts der Invasion sagen. In diesem dichten Moment, in dem der Prophet diese Schlussfolgerung zieht, ist er weit davon entfernt, sie im Sinne von Passivität oder Anpassung zu verstehen. Auf der Suche nach seinem Überleben betrachtet sich der Fromme als „die grundlegende und unverzichtbare Weise der Vermittlung jenes göttlichen Handelns, das er so sehr erfleht. Er allein ist jene mächtige, verändernde Hand Gottes, die sich in der Geschichte als gegenwärtig, sichtbar, spürbar und handelnd erweist.“[5] Innerhalb der Theologie des Martyriums, wie sie von den Makkabäern entwickelt wird, ist es völlig klar, dass das Vertrauen auf die Treue Gottes den Weg zur Hoffnung auf das ewige Leben erschließt, selbst wenn der Tod unmittelbar bevorsteht. Doch diese Hoffnung wird auch zum Angelpunkt des Widerstands und der Ermutigung für die Einzelnen und die Gemeinschaft. Den Ungerechten ereilt ein anderes Schicksal, wie man aus dem Vergleich zwischen dem Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne mit dem Tod des Tyrannen ersehen kann.[6]

Im Zusammenhang unseres speziellen Interesses und innerhalb der Grenzen, die diesem Beitrag gesetzt sind, ist es angebracht, hier eine kurze Bemerkung zur *Unsterblichkeit* einzufügen. Es ist bekannt, dass dieser griechische Begriff erst sehr spät im Buch der Weisheit auftaucht; er ist innerhalb der hebräischen Kultur und des Neuen Testaments nicht sehr wichtig, doch innerhalb des christlichen Denkens und speziell im patristischen Denken seit dem 2. Jahrhundert gewinnt er an Bedeutung. Zusammengefasst kann man sagen: Das Weisheitsbuch „macht sich die platonischen Lehren über die Unterscheidung von Leib und Seele, vgl. 9,15, und über die Unsterblichkeit der Seele zunutze und sagt, dass Gott den Menschen zur Unverweslichkeit erschaffen hat, 2,23, dass der Lohn der Weisheit diese Unverweslichkeit sei, die einen Platz bei Gott sichert, 6,18-19.“[7] Der spätere Gebrauch des Begriffs der Unsterblichkeit im Zusammenhang der Frage nach dem Weiterleben (Weiterleben ja oder nein) trennt diese Frage von der nach der Qualität des Weiterlebens im endgültigen Schicksal (Weiterleben unter wel-

chen Bedingungen). Denn es ergibt sich daraus die logische Notwendigkeit, ein Gericht für die Übeltäter zu behaupten, denen nun ebenfalls ontologische Unsterblichkeit zugestanden werden muss.

Ganz offensichtlich gibt es einen Unterschied zwischen der Unsterblichkeit im Sinne des griechischen Denkens und der Erhaltung des Lebens des Gerechten, wie sie die biblische Tradition bezeugt Diese Tradition stellt, knapp zusammengefasst, einen strikten Zusammenhang zwischen dem Leben nach dem Tod und dem Eintreten Gottes für das Leben des Gerechten her. Für den Gerechten nährt das Vertrauen auf diese Treue Gottes zunächst die Erwartung, dass sein Leben angesichts der Feinde und der tödlichen Bedrohungen bewahrt werde. Doch die Erfahrung zeigt, dass die Gewalt des Frevlers den Treuen und sein Volk vernichtet. So weicht diese konkrete Erwartung der Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode. Doch diese Hoffnung ist keineswegs passiv, denn sie hat ja ihr Fundament gerade in der *Treue Gottes* und in der *Treue zu Gott.* Genau deshalb handelt es sich um eine Hoffnung, die sich als Widerstandskraft und Engagement des Treuen für die Gerechtigkeit erweist. Auf welche Weise der Gerechte weiterleben wird, ist nicht klar. Sofern das Gedächtnis als Grundlage des Weiterlebens angesehen wird, kann man annehmen, dass der Gerechte im Gedächtnis Gottes weiterlebt.[8] Doch die ganzheitliche Sicht vom Menschen als körperlich und geistig zugleich erstreckt sich auch auf die Hoffnung auf ein Weiterleben und fasst das Fortleben nach dem Tod als Wiederherstellung des ganzen Seins auf.

Auf diese Weise gewinnen wir aus der Erfahrung Israels einige wichtige anthropologische Einsichten für das Verständnis der Auferstehung. Die Frage nach dem Weiterleben vermengt sich mit der Erwartung an die Treue Gottes, dass er seine Frommen vor dem ungerechten Tod bewahrt. Die Auferstehung erweist sich so als eine Hoffnung, die direkt mit der Praxis des Widerstands und der Treue zusammenfällt.

II. Habt keine Angst: Begegnung mit der Treue Gottes

Diese aus der Glaubenserfahrung Israels entstandene Tradition verbindet sich im Neuen Testament eng mit der unendlichen Liebe Gottes, die allen menschlichen Bedürfnissen zuvorkommt und die die Menschen auch im Tod nicht verlässt. Die Berichte von den Wundern (*semeia,* Zeichen) des Auferstandenen in den Evangelien vermitteln ganz grundlegend und allgemein folgende Botschaft: Die barmherzige Liebe Gottes bietet angesichts der offensichtlichen Bedrohungen des Todes Leben an. Auch hier bildet die absolut verlässliche Treue Gottes den Hintergrund des Auferstehungsglaubens. In diesem Sinne wird Jesu Auferweckung als höchster Erweis dieser Treue Gottes dargestellt. Gottes eigener Sohn setzt sich der Erfahrung des Todes aus und hält so an der Treue zur Gerechtigkeit Gottes fest. Die Predigt des Petrus (Apg 2,29-35) zu Pfingsten argumentiert in diesem Sinne, wie wir bereits weiter oben erwähnt haben. Er lebte sein Leben, indem er

das Gute tat; er wurde auf ungerechte Weise getötet, aber er hat den Tod besiegt, und nun lebt er. Mit anderen Worten: Die Erfahrung Jesu, der durch den Tod hindurchgeht und auferstehen, ist Lösung und Antwort auf die große Frage des Menschen nach einem Weiterleben angesichts des Todes und tödlicher Gewalt.
Im Sinne des Interesses an der Analyse des moralischen Aspekts der Auferstehung muss man festhalten, wie Jesu Erfahrung zum fordernden Aufruf wurde, seine Antwort auf die Herausforderung des Überlebens zu teilen. Das bedeutet, den Anrufcharakter der Auferstehung Jesu zu betonen und die Auferstehung in den Kontext der Jüngerschaft zu integrieren. Vom Vertrauen auf die Treue Gottes her, die sich in den Zeichen und in dem Zeichen schlechthin, Jesus, gezeigt hat, erschließt sich der Weg des Engagements für die Gerechtigkeit Gottes, der ungerechten und tödlichen Gewalt innerhalb der Geschichte zum Trotz. Die Jünger und Jüngerinnen werden aufgefordert, auf dem Weg der Auferstehung vorangehen zu lernen.

III. Lernen, aufzu(er)stehen und zu handeln

Die Auferweckung des Lazarus im Johannesevangelium (Joh 11,1-54) scheint eine Erzählung zu sein, die die Schritte der Jüngerschaft in dieser Hinsicht besonders gut verdeutlicht. In den Kommentaren von J. Mateos und J. Barretos zu dieser Stelle werden einige Schritte auf dem Weg zur Auferstehung aufgezeigt:
1. Die erste Herausforderung der Gemeinde (V. 1-17) besteht darin, die *Angst vor dem Tod* und damit konsequenterweise auch die *Angst vor der Feindseligkeit der Welt* zu überwinden. „Jesus schafft den physischen Tod nicht ab. Doch für den, der von ihm das Leben empfängt, ist der Tod nicht mehr als ein Schlaf."[9]
2. Dann (V. 18-27) wird sie dazu aufgefordert, Leben und Tod in einen größeren Zusammenhang zu stellen: „Die Schöpfungsabsicht Gottes ist es nicht, einen zum Tod bestimmten Menschen hervorzubringen, sondern einen, der zum endgültigen Leben in Fülle gelangt, indem er selbst ihm sein eigenes Leben mitteilt. Dies ist Gottes Plan und das messianische Werk Jesu. Auf diese Weise wird die letzte und endgültige Etappe der Schöpfung begonnen."[10]
3. Die Erfahrung des Todes ist schmerzhaft (V. 28-38a), und deshalb bedarf es des Mitleids und der Solidarität.
4. Doch die Übereignung des endgültigen Lebens durch den machtvollen Ruf, die Bedingungen des Todes hinter sich zu lassen, steht unmittelbar bevor (V. 38b-46). Für den Jünger besteht die Herausforderung darin, „seinem Wort zu vertrauen, den Stein wegzuwälzen und die Fesseln der alten Auffassungen vom Tod zu lösen, die den Menschen unterdrückten, indem sie sein Geschick auf einen Leichnam reduzierten. Der Tod als Ende des Lebens ist der Höhepunkt der menschlichen Hinfälligkeit, der sich auf alle anderen Schwächen und Demütigungen auswirkt. Die Angst vor dem Tod als dem endgültigen Ausgelöschtwerden macht den Menschen ohnmächtig und unfähig, der Unterdrückung zu widerstehen, und zementiert so die Macht der Unterdrücker. Indem

Jesus den Menschen von dieser radikalen Angst befreit, macht er ihn radikal frei. Der Mensch kann nicht wie Jesus dazu bereit sein, sein Leben zu geben, wenn er nicht davon überzeugt ist, unzerstörbar zu sein. Allein die Gewissheit, sich über den Tod hinaus voll selbst zu gehören, setzt in ihm die Fähigkeit frei, sich vorbehaltlos und völlig hinzugeben."[11]

Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens

5. Realistisch muss man feststellen, dass das volle und endgültige Leben gegeben wird inmitten von Konflikten mit der selbstgefälligen und bedrohenden Macht, die tötet (V. 11,47-53): „Das jüdische Machtgefüge identifiziert das Überleben des Volkes mit seinem eigenen Überleben. So rechtfertigt es seinen politischen Opportunismus und das von ihm begangene Unrecht."[12]

IV. Auferstehung: Begegnung mit der ungeschuldeten Liebe

Wie weiter oben zu sehen war, wird die Auferstehung in den großen Zusammenhang der Schöpfung integriert, an der der Mensch selbst teilhat. Dies ist äußerst erhellend für das Verständnis der Auferstehung als Antwort auf die Frage nach dem Überleben des Menschen. Sie stellt sich ausgehend vom alltäglichen Leben als Frage nach Nahrung, Obdach und so vielen anderen Weisen, dieses Leben aufrechtzuerhalten. Und trotz aller Anstrengungen des Menschen, dieses Überleben zu sichern, ist der Tod eine unausweichliche Realität. Ein wohlbekannter Weg der Menschheit, das Leben inmitten dieser Ungesichertheit zu sichern zu versuchen, ist der der gewaltsamen Machtausübung, die die Quellen des Lebens in ihrem Einflussbereich ausbeutet und untergräbt. Sie scheut dabei nicht einmal davor zurück zu töten.

Der Weg, den Jesus in seiner Verkündigung und Praxis weist, ist ein völlig anderer: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; doch wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es finden."[13] Der darin enthaltene Lebensprozess ist radikal, denn er verlagert die Achse, um die sich alles dreht, von der Sorge um das eigene Überleben hin zur Sorge um das Überleben aller. Auf diese Weise wird die Auferstehung einer Geisteshaltung entgegengesetzt, die sich auf das Eigeninteresse konzentriert. Sie erweist sich als Umkehr (*metanoia*) zum Geist des Evangeliums, der zum Teilen der Ressourcen und des eigenen Lebens anstiftet. Die Umkehr ist ein Prozess in Richtung auf die Begegnung mit der ungeschuldeten, bedingungslosen Liebe hin. Im Verlauf dieses Prozesses gibt es eine Erfahrung des Todes, die in der *Selbstver-*

Der Autor

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos wurde 1943 in Brasilien geboren. Er forscht und lehrt als Bioethiker am Centro Universitário S. Camilo und ist Theologieprofessor an der Fakultät Nossa Senhora Assuncão und am Instituto São Paulo für höhere Studien. Darüber hinaus ist er Mitglied und Leiter der Brasilianischen Gesellschaft für Bioethik und ehemaliger Präsident der Brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften. Er hat zahlreiche einschlägige Veröffentlichungen als Autor und Herausgeber vorzuweisen. Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-060 São Paulo SP, Brasilien.

leugnung enthalten ist. Und zugleich gibt es die Erfahrung des miteinander geteilten Lebens.

Das Neue an der Botschaft Jesu besteht nicht einfach in einer sozialethischen Lösung für das Problem des Überlebens, das heißt darin, die Gewalt zu überwinden und das Teilen durchzusetzen. Das überraschend Neue ist vielmehr, dass er zeigt, dass das Überleben ein Problem darstellt, weil das Leben nicht vollkommen geschaffen ist. Dies wird besonders deutlich im Johannesevangelium, wo sich zwei Aussagen als programmatisch erweisen: „Ich bin gekommen, damit ihr das Leben habt, und damit ihr es in Fülle habt" (Joh 10,10), und „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." (Joh 14,6) Um das Leben zu seiner Fülle zu bringen, muss man von Jesus die ungeschuldete, bedingungslose Liebe lernen. Der Weg der Konzentration auf die eigenen Interessen führt in die Irre und nicht zum Leben in Fülle.[14] So verstanden ist die Auferstehung nicht einfach eine Lösung für die Überlebensfrage, ja nicht einmal eine Antwort für den, der sich mit dem ungerechten Tod nicht abfindet. Die Auferstehung ist Begegnung mit dem Leben in Fülle in einem Prozess der an ihr Ziel kommenden Schöpfung. Die Auferstehung zeigt, dass die Lösung für das Überleben nicht einfach darin liegt zu überleben, sondern einer Veränderung bedarf.

V. Das Handeln von Auferstandenen als Bekenntnis zur Auferstehung

Eine Annäherung an die paulinische Auferstehungstheologie wird sicher in anderen Überlegungen, die in diesem Beitrag keinen Platz haben, erfolgen. Tatsächlich sind sowohl die spezifischen Probleme, denen sich Paulus stellt, als auch die Begriffe, mit deren Hilfe er seine Überlegungen anstellt, so komplex, dass sie nicht in einigen wenigen Zeilen dargestellt werden können.[15] Hier seien deshalb nur einige Bemerkungen wiedergegeben, die unser Thema bereichern können.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Zusammenhang, den Paulus im Kolosserbrief zwischen Jesu Auferstehung und der Taufe der Christen herstellt.[16] Wie J. Comblin bemerkt, verweist die Bezeichnung der Taufe als „mit Christus *begraben* werden und mit ihm *auferweckt* werden" auf einen Prozess der Veränderung des eigenen Denkens und der Teilhabe am neuen Leben Christi. Er betont den Glauben als Bedingung und das Handeln des Geistes als Verwirklichung des Prozesses der Änderung des Lebens.[17] Die Taufe ist einerseits Ausdruck des menschlichen Wunsches, andererseits sakramentales Zeichen eines größeren Schöpfungsprozesses, in dem Gott unter Mitwirkung der Menschen handelt. Für Paulus ist die Auferweckung selbst Handeln Gottes.[18]

Das in diesem Prozess enthaltene neue Leben erweist sich als Schöpfung der sittlichen Person, die sich in neuem Tun und Wirken selbst auslegt, bis sie eine endgültige Fülle erreicht. „Ihr seid mit Christus auferweckt; darum strebt nach dem, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt [...] Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr offenbar werden in Herr-

lichkeit." (Kol 3,1-3) Diese paulinische Paränese betont einerseits, dass die sittlichen Haltungen dem Zustand des Auferwecktseins entspringen; andererseits setzt sie voraus, dass die Taten das Bekenntnis zum Prozess der Auferstehung bekräftigen, die zu Gottes Zeit offenbar werden wird. Wenn es sich nicht so verhielte, wäre die Paränese nutzlos. Der gesamte Auferstehungsprozess ist das umgestaltende Werk Gottes, doch er setzt auf die Mitwirkung des Menschen.

Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens

VI. Auferstehung: Die Schaffung des Endgültigen

Die heutige Theologie stimmt darin überein, dass die Auferstehung als ein Prozess zu beschreiben ist. „Die Auferstehung des Fleisches fügt sich in den *Prozesss der Auferstehung* ein [...] und kann nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt reduziert werden. Die Auferstehung der Toten ist gerade als eschatologisches Ereignis der Horizont, der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit vereint und *diejenigen auferweckt, die noch sterben werden.*"[19] In sehr allgemeiner, aber für die moralische Dimension äußerst bedeutsamer Weise bringt es ein Bibellexikon auf den Punkt: „Auferstehen heißt, über den Tod hinaus ein Leben neuer Art zu entdecken, das neue Beziehungen der Menschen untereinander und mit Gott mit sich bringt."[20]
Doch innerhalb dieses allgemeinen Rahmens gibt es zahlreiche Annäherungen an den Begriff *Auferstehung,* die eine Antwort auf spezielle Fragen zu geben versuchen, wie etwa auf die Frage nach dem Sinn des Lebens nach dem Tod, nach der Körperlichkeit jenseits von Raum und Zeit, nach der Treue Gottes dem gegenüber, der einen ungerechten Tod erlitten hat. Über diese und ähnliche Fragen gab es immer schon Differenzen in den unterschiedlichen Abhandlungen zur Auferstehung. Der Ausdruck kann allein dem Ende des Prozesses vorbehalten sein, wobei man den Akzent auf das, was nach dem Tod geschieht, legt. Er kann aber auch einfach den gesamten Prozess bezeichnen. Darüber hinaus kann er sich auf das Verständnis von Jesu Auferstehung konzentrieren oder aber die Fragen um unsere eigene Auferstehung akzentuieren.
Es ist interessant zu sehen, dass die Auferstehung selbst in Bezug auf Jesus eine moralische Bedeutung erhält, was auf andere Weise bereits mit ausgesagt war, als wir die Auferstehung in den Zusammenhang der Nachfolge des Herrn stellten. Nach K. Rahner heißt dies, dass der Weg, den Jesus gegangen ist, zur Begegnung mit der Endgültigkeit des Lebens führt: „Die Auferstehung bedeutet nicht den Beginn einer neuen, mit anderem Neuen erfüllten, die Zeit weiterführenden Lebensperiode Jesu, sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann."[21] Man kann hier die ethische Dimension heraushören, die in den Worten „durch den freien Tod im Gehorsam" enthalten ist. Der Autor versteht die Auferstehung als *Endgütigkeit* jenseits der Zeit. Doch auch die Erwähnung des Prozesses wird deutlich, wenn gesagt wird, dass sich die Erfahrung der Auferstehung Jesu für uns im *Glauben an seine Auferstehung* und zugleich in der *Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung*

erschließt und dass der Blick auf die Auferstehung Jesu es uns ermöglicht, die Reichweite dieser unserer Hoffnung zu ermessen.[22]

In diesem Sinne lässt sich sagen: „Die Auferstehung Jesu will die innerhalb dieser Welt realisierte Utopie sein. Denn Auferstehung bedeutet die Eschatologisierung der menschlichen Wirklichkeit, den Eintritt des Menschen als Leib und Seele in das Reich Gottes, die umfassende Realisierung der Fähigkeiten, die Gott in die menschliche Existenz gelegt hat. Damit sind alle Elemente der Entfremdung aufgehoben, die das Leben zerrissen, wie Tod, Schmerz, Hass und Sünde."[23]

Im geschichtlichen Alltag kann die Erfahrung unserer Auferstehung, die im Spiegel der Auferstehung Jesu betrachtet wird, im Aufblitzen und in Spuren der größeren Dynamik entdeckt werden, die unser Leben von seiner endgültigen Dimension her leitet. In lebendigen Farben beschreibt dies Leonardo Boff auf folgende Weise: Die Auferstehung geschieht jetzt; sie ist ein laufender Prozess. Ein Herz hat sich einem anderen Herzen in Liebe und Vergebung geöffnet? Hier ist die Auferstehung geschehen! Die Menschen haben untereinander gerechtere und brüderlichere Beziehungen hergestellt? Hier verwirklicht sich die Auferstehung! Es hat eine Verbesserung der Lebensumstände, besonders für die Unterdrückten und Abgeschriebenen, gegeben? Hier zeigt sich die Auferstehung! Jemand ist gestorben, der in seinem Leben gütig war oder sich für seine Brüder aufgeopfert hat? Hier ist die Auferstehung hell und klar hervorgetreten.[24]

Die Schlussfolgerung lautet in wenigen Worten: Die Sorge um das Weiterleben besteht nach wie vor innerhalb der Menschheit. Und deshalb gibt es weiterhin die unterschiedlichen Lösungsversuche für dieses Problem. Doch der Tod erweist sich innerhalb der biologischen Abläufe als unerbittlich. Und er zeigt sich als unvernünftige Gewalt, die ausbeutet und tötet, in der trügerischen Illusion, so das Leben zu sichern. Die überraschende Lösung Gottes führt die Menschheit auf einen anderen Weg. Sie zeigt in Jesus auf, dass die Schöpfung noch nicht an ihr Ziel gekommen ist. In ihrer letzten Etappe kommt es darauf an, die Angst vor dem Sterben zu verlieren, um zu leben, und das Leben mit seinen Möglichkeiten und verschiedenen Seinsweisen zu teilen. Die Begegnung mit der ungeschuldeten Liebe ist dann der lange Weg hin zur Endgültigkeit des Lebens. Die Endgültigkeit kann man Auferstehung nennen. Doch mit jedem kleinen Schritt, mit dem wir die ungeschuldete, bedingungslose Liebe lernen, pulsiert in uns die Auferstehung im gleichen Rhythmus wie Gottes Herz.

[1] Wir danken an dieser Stelle Rafael Rodrigues da Silva für seine Anregungen und Rogério Gomes für seine bibliographischen Beiträge.

[2] Ps 16,10. Diese Schriftstelle greift Petrus in seiner Pfingstpredigt auf: Apg 2,27.

[3] Vgl. besonders Koh 3.

[4] Hab 2,4; vgl. Röm 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38.

[5] Domingo Sávio da Silva, *Habacuc e a resistencia dos pobres. Traducao crítica do profeta Habacuc*, Santuário 1999, 311. In diesem kostbaren Buch weicht der Autor von den Gesamtinterpretationen und der Übersetzung von Eckart Otto und Jörg Jeremias ab.

[6] Vgl. z.B. 2 Makk 8 und 2 Makk 9.

[7] *Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes.* Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, Freiburg i. Br. 1968, 831.

[8] Es ist interessant, die Predigt des Petrus (Apg 2,29-35) aus diesem Blickwinkel zu betrachten; hier wird das Überleben Davids an der Treue Gottes festgemacht, die ihm den Messias als einen seiner Nachkommen sichert.

[9] Juan Mateos/Juan Barreto, *O Evangelho de São João. Análise linguística e comentario exegético,* São Paulo 1989, 472.

[10] AaO., 479.

[11] AaO., 491.

[12] AaO., 497.

[13] Mt 16,25; vgl. Mt 10,39; Mk 8,35; Lk 9,24; 14,6; 17,33; Joh 12,25; 15,13.

[14] Vgl. Dtn 30,15.20.

[15] Vgl. z.B. James D. G. Dunn, *A teologia do Apóstolo Paulo,* São Paulo 2003.

[16] Kol 2,12; auch in Röm 6,4.

[17] José Comblin, *Epístola aos Colossenses e Epístola a Filemon,* Petrópolis 1986, 57f.

[18] Dunn, aaO., 280-283.

[19] Luiz Carlos Susin, *Ressurreição da carne. Face-a-face. Brevilóquio sobre escatologia e criação* (II), in: Cadernos da ESTEF 11 (1993), 15.

[20] L. Moloubou/F.M. Dubuit, *Ressurreição da carne,* in: Dicionário Bíblico Universal, Petrópolis 2003, 681 (Originalausgabe: Diccionaire Biblique Universel, Paris 1984).

[21] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums,* Freiburg i. Br. 1976, 262.

[22] AaO., 269ff.

[23] Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier,* Freiburg i.Br. 1986, 98.

[24] Leonardo Boff, *Kreuzweg der Auferstehung.* Bilder von Nelson Porto, Düsseldorf 1986, 76f.

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

Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten

Eine Hoffnung und eine Lebensweise

Jon Sobrino

I. Tote und Opfer

Die Menschen begreifen den Tod und das, was nach ihm kommt, auf unterschiedliche Weise. Und dieses Verständnis vom Tod kann auch ihr Leben prägen.

Zuweilen haben sie den Tod als das friedliche Ende ihres Daseins betrachtet, dem eine gewisse Natürlichkeit zukommt, und so konnte man in Kulturen wie etwa im alten Israel, in denen das Volk mehr zählte als der Einzelne, sagen: „Er vollendete seine Jahre und legte sich zu seinen Vätern." Manchmal werden, wie das im Christentum der Fall ist, gerade durch den Tod Leben und Fülle bekräftigt: „Glücklich die, die im Herrn entschlafen."

Alles in allem aber bleibt der Tod Negativität. Viele erfahren die brutale Trennung trostlos, oder sie weigern sich, mit dem Nichts zu paktieren (Unamuno). Einige Erleichterung in psychologischer Hinsicht mag Epikur verschaffen: „Solange du lebst, hast du keinen Grund, dich um den Tod zu kümmern, und wenn du tot bist, kannst du dich nicht mehr um ihn kümmern." Mehr im Sinne der Weisheit formuliert es Sokrates vor seinen Richtern: „Es ist nun Zeit zu gehen - für mich zum Tod, für euch zum Leben. Was ist besser? Dies ist den Sterblichen verborgen. Allein die Gottheit weiß es."

In den heutigen Überflussgesellschaften - wenn es auch Widerstand dagegen gibt - dominiert die Haltung, dass man sich nicht ernsthaft mit dem Tod beschäftigen muss. Man neigt dazu, ihn zu verbergen und zu übertünchen.

Diese - und noch viele andere - Verständnisweisen sind, wenn mir der Ausdruck gestattet ist, Reaktionen auf den Tod von „Toten".

Doch es gibt noch andere Tote, denen ein zusätzliches Merkmal des durch die Vernunft und auch durch den Glauben nicht aufzulösenden Skandals eignet. Einen größeren Skandal stellt der Tod von Kindern dar, die ihre Tage nicht erfüllt haben und die sogar unschuldig einem Mord zum Opfer gefallen sind. Für Iwan Karamasow ist es kein Trost, dass Kinder, die auf Befehl eines Grundbesitzers von Hunden zerfleischt wurden, an einen Ort gelangen können, wo sie Teil einer universalen Harmonie sind. „Darum beeile ich mich, meine Eintrittskarte zurückzugeben [wenn sie mich in diesen Himmel einladen]."[1] Es ist ein Skandal, der nicht gutgemacht werden kann und den es immer noch gibt. Kinder, auch Männer, Frauen und Alte, werden von Regimen der Nationalen Sicherheit zu Unrecht ermordet, sterben infolge von „Kollateralschäden" oder an Hunger, der vollständig überwunden werden könnte.[2] Deshalb sagen wir ab jetzt, dass das Gedenken an die „unschuldigen Kinder von Betlehem" ernst zu nehmen ist und nicht zu weihnachtlichem Kitsch verflachen darf.

Ein Skandal ist auch der Mord an jenen, die für die Gerechtigkeit gearbeitet und gekämpft haben: angefangen von den Propheten Israels bis hin zu den zahllosen Märtyrern und Opfern der letzten dreißig Jahre in Lateinamerika. Es mag etwas erleichtern zu wissen, dass ihr Tod Leben hervorgebracht hat und dass einige von ihnen in irgendeiner Form lebendig geblieben sind. Doch angesichts des Todes der Opfer bleibt es ein Skandal: Die Ungerechtigkeit tötet die Besten, jene, die den Unterdrückten zu verteidigen suchen.

Was wir bis jetzt gesagt haben, ist nichts Neues, aber wir rufen es in Erinnerung, um das Thema dieses Beitrags gut zu umreißen. In der christlichen Tradition versteht man das Schicksal des Menschen vom Schicksal Jesu von Nazaret her. In einer Sache muss Klarheit herrschen: Jesus vollendete sein Leben nicht, indem er

„seine Jahre erfüllte", er starb vielmehr als „Opfer".[3] Und die Auferstehung bestand nicht darin, dass einem Leichnam das Leben wiedergegeben wurde, sondern dass einem Opfer Gerechtigkeit widerfuhr. Die zentrale Aussage ist deshalb, dass „der Auferstandene der Gekreuzigte ist". Darauf bestand auch der Jesus des Johannesevangeliums: Hier erscheint der Auferstandene und zeigt seine Wunden. Was im Neuen Testament so klar ist, war es dennoch in der Folge meistens nicht. Und folgerichtig war es auch nicht selbstverständlich, den Tod Jesu mit der Realität der Opfer der Geschichte in Verbindung zu bringen. Beiden Sachverhalten begegnete man mit einer Blindheit, die zum Teil schuldhaft ist. Genau diese wollen wir überwinden, indem wir sowohl die Auferweckung Jesu als auch ihre Bedeutung für heute zu verstehen suchen.

Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten

In der Folge werden wir zwei Überlegungen anstellen: eine eher konkrete zur Hoffnung der Opfer und eine mehr allgemeine zur christlichen Existenz im Licht der Auferweckung bereits in dieser Geschichte, einem Leben in Gemeinschaft mit den Gekreuzigten, um sie vom Kreuz herunterzuholen. Auf diese Weise leben die Christen jetzt schon als Auferweckte und gehen ihren Weg - in Demut angesichts des Skandals der Geschichte mit dem Gott der Armen und Opfer. Doch zunächst eine letzte Bemerkung:

Wir schreiben diese Überlegungen an einem Ort von Opfern, und wir versuchen, aus ihrer Perspektive nachzudenken. Sie sind nämlich die unersetzliche hermeneutische Hilfe, um Texte zu verstehen, die von einem Gekreuzigten sprechen, der auferweckt wurde.[4] Doch die Schwierigkeit liegt auf der Hand. Derjenige, der dies schreibt, ist selbst nicht Opfer, so wie es die riesigen Mehrheiten von Armen und Unterdrückten in der Geschichte sind. Wir haben keine Primärerfahrung von dem, was sie empfinden, erleiden und erhoffen. Und „das Leben als selbstverständlich hinnehmen" - unsere Situation - ist nicht dasselbe wie „das Leben nicht für selbstverständlich halten" - ihre Situation. Dies will nicht heißen, dass wir gar nichts von ihrer Situation verstehen, doch man kann auch nicht einfach voraussetzen, dass wir von unserer Situation ausgehend bereits geeignete Begriffe hätten, um ihre Situation zu erfassen. Dies ist nach meinem Dafürhalten ein fundamentales Problem für eine Theologie, deren Gott eben genau ein Gott der Armen und Opfer ist - ein Problem, das spätestens dann nicht mehr verborgen bleiben kann, wenn von Tod und Auferstehung die Rede ist. Deshalb können wir nur mit einiger Kühnheit und in tastendem Versuch davon sprechen, was die Auferstehung Jesu

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 (UCA). 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 theologisch verarbeitet in: Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador (Fribourg 1990). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Krise und Gott" in Heft 3/2005. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador, E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

für sie bedeutet. Und von ihnen ausgehend können wir vielleicht von unserer eigenen Hoffnung sprechen.

II. Ein Drama in zwei Akten

Sehr bald wurde das Geschick Jesu in den Ereignissen Tod und Auferstehung zusammengefasst und *verallgemeinert*. Es war wichtig, seinen *Tod* zu verkünden, um dem Doketismus zu begegnen. Doch daraus ergab sich die Gefahr, zu unterschlagen, dass Jesus *getötet wurde*. Es war auch üblich, aus Jesu Auferstehung Hoffnung zu schöpfen, aber aus der Natur der Sache ergibt sich die Gefahr, dabei einseitig die *Macht* Gottes zu betonen und seine *Gerechtigkeit* in den Hintergrund treten zu lassen. Um diesen Gefahren zu begegnen, rufen wir die erste christliche Predigt über die Auferstehung in Erinnerung, auch wenn uns diese in festgeprägten Formeln und bereits theologisch gedeutet überliefert ist.

Die Auferstehung Jesu wurde als Drama in zwei Akten dargestellt: „Ihn [...] habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und umgebracht. Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt." (Apg 2,24, dasselbe Schema findet sich in Apg 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39; 13,28ff). Die Auferweckung Jesu wird also als Antwort Gottes auf das ungerechte und verbrecherische Handeln der Menschen dargestellt, wie es das Wort „aber" deutlich macht. Und um diese Antwort recht zu verstehen, muss man sich den Grund von Jesu Kreuzestod vor Augen halten: Nicht irgendjemand wurde auferweckt, sondern vielmehr Jesus von Nazaret - derjenige, der den Armen das Reich Gottes verkündet und sie verteidigt hatte, derjenige, der die Unterdrücker angeklagt und entlarvt hatte und deshalb von diesen verfolgt, zum Tod verurteilt und hingerichtet worden war, derjenige, der bei all dem am Vertrauen auf einen Gott, der ein Vater ist, festgehalten und sich dem Willen eines Vaters anheimgegeben hatte, der sich immer als unaussprechlicher, nicht manipulierbarer Gott erwiesen hatte. Die ersten Christen zogen daraus bald die Schlussfolgerung, dass Jesus verfolgt und hingerichtet wurde wie vor ihm die Propheten (1 Thess 2,15). Sie verkündeten ihn auch als den „Heiligen", den „Gerechten", den „Urheber des Lebens". Damit wuchs die „Ähnlichkeit" mit einem erfüllenden Ende, doch auch der Skandal wurde größer: Die Welt entledigt sich der Besten.

Auferweckung bedeutet also vor allem, einem *Opfer Gerechtigkeit* widerfahren zu lassen, und nicht nur einen *Leichnam wiederzubeleben*, wenn dies auch die logische Voraussetzung dafür ist. Sie bezieht sich nicht einfach auf einen Tod, sondern auf ein Kreuz; nicht einfach auf Tote, sondern auf Opfer; nicht einfach auf eine Macht, sondern auf Gerechtigkeit.

III. Die Hoffnung der Opfer

Aus der Auferweckung eines Gekreuzigten ergeben sich einige wichtige Dinge. Wir beginnen unsere Analyse mit dem, was uns dabei als das Grundlegendste erscheint: Sie stiftet der Geschichte, der Menschheit, dem Kollektivbewusstsein die *Hoffnung* als eine Art geschichtlichen Existentials ein, das alles prägen kann - jedoch ohne etwas zu forcieren. Es handelt sich, um es unumwunden zu formulieren, um eine *Hoffnung für die Opfer.* Unter Opfer verstehen wir hier sowohl die großen Massen der Armen und Unterdrückten, die dem langsamen Tod ausgeliefert werden, als auch diejenigen, die ermordet werden, weil sie die Ungerechtigkeit aufzeigen und aktiv für die Gerechtigkeit eintreten.

Gewiss wurde und wird die Auferweckung dazu gebraucht, um daraus eine Hoffnung auf ein Jenseits für alle abzuleiten. Doch wenn der Auferweckte ein Opfer ist, dann ist die Hoffnung, die man daraus direkt herleiten kann, Hoffnung für die Opfer. Diese können Hoffnung auf Gerechtigkeit und Leben haben, was ihnen auf so vielfache Weise vorenthalten wurde. Mit den Worten des damals bereits in die Jahre gekommenen Philosophen Max Horkheimer kann man sagen, es gehe darum, dass „der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphiert".[5]

Der zweite Akt des Dramas erfüllt sich in Folgendem: Gott hat Jesus auferweckt, und seither gibt es Hoffnung für die Opfer. Doch hierbei muss man sehr präzise sein, denn die Schlussfolgerung könnte - was den Inhalt betrifft - als zu sehr am buchstäblichen Sinn haftend erscheinen, und als allzu kühn, was die Formulierung betrifft.

Sie haftet aber keineswegs am Buchstaben, denn sie entspricht der Hoffnung Israels von Anfang an, wie sie im Glauben an einen Gott zum Ausdruck kommt, der von seinem Wesen her Partei für die Armen ergreift. Im Exodusereignis wird dies klar. Bei den Propheten spricht Gott von den Unterdrückern, um sie in aller Schärfe zu verurteilen, von „ihr" - ein Wort, das eine Distanz zum Ausdruck bringt und auf das Worte der Drohung folgen. Die Unterdrückten dagegen bezeichnet er als „mein Volk" (Jesaja, Amos). Jesus verkündet die Ankunft des Reiches Gottes - und das ist Programm - „einzig und allein den Armen", wie es Joachim Jeremias formuliert. Konkret sagt er: „Ihr werdet essen, lachen" (Lk 6,21 f). Die Reichen spricht er keineswegs so an: Zu ihnen sagt er: „Ihr werdet hungern und weinen" (Lk 6,25). Dies ist die Parteilichkeit Gottes und seiner Verheißungen; sie sind voller Mitleid und Gerechtigkeit - und diese Parteilichkeit erstrahlt in reinster Form in Jesu Auferweckung.

Der zweite Einwand ist ernster zu nehmen: Er betrifft die Kühnheit, von der Hoffnung der *Opfer* zu sprechen, wie wir es nahegelegt haben. Diese Kühnheit wird besonders deutlich, wenn wir unter Opfern nicht nur die Einzelnen verstehen, die sich aus freien Stücken dazu entschließen, für die Gerechtigkeit zu kämpfen, sondern auch die Massen der Armen und Unterdrückten. Der „Andere", diese Armen, bewirken eine Asymmetrie in der Wirklichkeit (E. Levinas), die vom Begriff nicht einzuholen ist. Und man muss zur Schlussfolgerung kommen, dass die Nicht-Armen nicht genau sagen können, was für die Opfer von heute Hoffnung

im Allgemeinen und insbesondere im Hinblick auf den Tod bedeutet. Ich weiß auch nicht, ob der erhellende Satz Adornos sich auf gleiche Weise auf Arme und Nicht-Arme anwenden lässt: „Hoffnung gibt es immer nur für die Anderen, niemals für einen selbst."[6] Ich glaube nicht, dass sich dies auch auf die Armen beziehen lässt. Ich glaube vielmehr, dass sie alles Recht haben, für sich selbst zu hoffen - und hoffentlich haben sie auch Hoffnung für die Übrigen.

Das hindert uns nicht daran, etwas darüber zu sagen, was die Opfer im Sinne des großen „Anderen" für uns angesichts von Jesu Auferweckung denken und erhoffen. Zuweilen hält man es für selbstverständlich, dass es ihnen leicht fällt, auf ein Leben nach dem Tod zu hoffen, denn das Leben hier begegnet ihnen höchst feindselig - was ja die Bedingung für die Religion überhaupt sei und wovon nach Karl Marx die Religionen profitierten, um zu gedeihen. Doch die Dinge stellen sich nicht so einfach dar. Ich möchte keine gelehrten Autoren zitieren, sondern lieber eine arme Frau zu Wort kommen lassen, die Söhne hatte, die auf brutale Weise ermordet wurden: „Ein Leben nach dem Tod ohne Leid? Wie zuvorkommend!" Ich glaube nicht, dass sie damit zum Ausdruck bringen wollte: „Endlich wird es Erfüllung geben" (in Anspielung auf die Auferweckung Jesu, wovon sie nicht viel wusste), sondern: „Das Leid, in dem ich immer leben musste, wird ein Ende haben" (wovon sie allerdings etwas verstand, und eine solche Zukunft verschaffte ihr Trost).

Ich meine, dass wir das Innere der Opfer nicht völlig durchleuchten können. Es fällt nicht schwer, ihre konkreten Hoffnungen zu kennen, doch was ihre *Hoffnung schlechthin in ihrer ganzen Fülle* ist, das bleibt ihr Geheimnis. Aus meinem Blickwinkel von außen betrachtet, meine ich, dass sie Hoffnung in der Auferweckung Jesu finden können, der ein Gekreuzigter ist wie sie selbst - aber nicht, wenn ihnen dies als bloße Glaubenslehre gepredigt wird, sondern nur, wenn es ihnen als „gute Nachricht" in Liebe und mit der Glaubwürdigkeit eines Bischofs Romero verkündet wird.

IV. Die Hoffnung der Nicht-Opfer

Und wie steht es um die Hoffnung der Nicht-Armen, der Nicht-Opfer? Ich glaube sehr wohl, dass die Auferweckung Jesu in ihnen - in uns also - Hoffnung erwecken kann. Aber unter zwei Bedingungen:

Die erste Bedingung hat mit der *eigentümlichen Realität* der Nicht-Opfer zu tun.[7] Die Bedingung besteht darin, in irgendeiner Weise, wenn auch nur in analoger Entsprechung, an der Wirklichkeit der Opfer teilzuhaben, so dass der Tod auf irgendeine Weise wie Jesu Tod ein Kreuzestod ist. Das Folgende soll diese Analogie verdeutlichen: Wenn der eigene Tod nicht nur das Ergebnis biologischer Begrenzungen oder der Verausgabung für das eigene Leben ist, wenn er vielmehr das Ergebnis der liebenden Hingabe an die Anderen und an das, was an den Anderen wertlos, arm, schutzlos, Ergebnis von Ungerechtigkeit ist, dann werden dieses Leben und dieser Tod dem Leben und Tod Jesu ähnlich. Dann - und aus

christlicher Perspektive nur dann - kann man auch an der Hoffnung der Auferweckung teilhaben. Mit einem Wort: Die Teilhabe am Leben und Geschick Jesu vermittelt die Hoffnung, dass sich auch mit uns das vollzieht, was in Jesus verwirklicht wurde.

Außerhalb dieser Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten - und damit mit den Gekreuzigten, wenn auch in analoger Weise - drückt die Auferweckung lediglich die Möglichkeit des Überlebens aus. Und der unzweifelhaft klassischen Tradition zufolge vermittelt diese Möglichkeit nicht unbedingt Hoffnung, da sie sowohl Rettung als auch Verdammnis nach sich ziehen kann. Damit die Auferweckung zur Rettung wird, muss man „in der Gnade" sterben. Damit sie Hoffnung erweckt, muss man „am Kreuz sterben" und auf diese Weise - selbstverständlich in größerem oder geringerem Maß - das Leben, die Sendung und das Geschick Jesu im Vertrauen und in Hingabe an Gott den Vater bis zum Ende nachvollziehen.

Die zweite Bedingung hat mit unserer *Subjektivität* zu tun. Wie ist es möglich, den Skandal des Todes zu überwinden, der scheinbar aller Hoffnung ein Ende setzt, ob wir nun arm sind oder nicht? Die Antwort darauf kann nur persönlich sein. Aber wir können hier einen Weg vorschlagen: uns dem größeren Skandal der Ungerechtigkeit auszusetzen, der den *Opfern jetzt schon* den Tod bringt, und diesen Skandal praktisch zu überwinden versuchen.

Das Erste will besagen, dass die Auferweckung eines Gekreuzigten uns nicht nur vor die Frage stellen muss, wie wir uns zu *unserem eigenen künftigen Tod* verhalten, sondern auch, wie wir uns hier und heute zum *Tod und Leben der Anderen* verhalten. Das Zweite ist die Frage, was wir tun können, damit die Opfer Hoffnung haben.

Was das Erste betrifft, die Hoffnung auf die eigene Auferweckung - wir sprechen jetzt von den Nicht-Armen -, so trifft darauf das Wort des Evangeliums zu: sich selbst vergessen, um sich zu gewinnen. Derjenige, für den der eigene Tod der Skandal schlechthin und die Hoffnung auf ein Überleben die stärkste Sehnsucht ist, hegt weder eine christliche noch eine von Jesu Auferweckung ausgehende Hoffnung.

Zum zweiten Punkt: Das Vergessen seiner selbst muss mit dem Gedenken an die Opfer einhergehen, was dazu führt, dass man sein Leben für sie verausgabt und damit das Gegenteil dessen tut, was die Täter tun. Der entschlossene, konsequent durchgehaltene Kampf für die Opfer erzeugt in uns nicht automatisch Hoffnung, aber er kann sie erwecken. Und es stimmt, dass immer da, wo es aufrichtige Liebe gibt, Hoffnung aufkeimt. „Nicht jedes Leben gibt Anlass zur Hoffnung", sagt Moltmann, „wohl aber das Leben Jesu, das in der Liebe das Kreuz und den Tod auf sich nahm."[8] Wo Liebe herrscht, dort können die Armen Hoffnung haben - und wir mit ihnen.

V. Im Einklang mit der Auferweckung Jesu leben

Von der Auferweckung Jesu ist im Neuen Testament in unterschiedlichen Zusammenhängen die Rede. Bis jetzt haben wir uns auf die *Hoffnung* konzentriert, die sehr wohl die Achse darstellen kann, um die sich das Menschsein dreht - etwas in dieser Art wollte m.E. Ernst Bloch in seinem Werk *Prinzip Hoffnung* sagen. Jetzt möchten wir in knapper Form andere Aspekte der Auferweckung Jesu ansprechen, die zusammen mit der Hoffnung eine menschliche und christliche Lebensweise prägen können.

1. „Die Wundmale des Erhöhten": bereits jetzt in der Geschichte als Auferweckte leben

In der Auferweckung wird Jesus erhöht. Er lebt in der Fülle, doch er behält die Wundmale bei. Umgekehrt können wir sagen, dass wir mit den Wunden der Geschichte leben, aber auch an der Fülle teilhaben können. Fragen wir uns nun, wie wir als Auferweckte in der Geschichte leben können.

Der Gedanke ist nicht neu. Die Christen in Korinth glaubten, mit außergewöhnlichen Phänomenen, Wundern, der Gabe, in Zungen zu reden, und der Ekstase bereits in der Wirklichkeit der Auferweckung zu leben, und hofften nicht einmal mehr auf die Auferweckung am Ende. Sie gingen so weit, Jesus zu verfluchen, und Paulus musste sie zurechtweisen: „Niemand kann im Namen des Geistes sagen: ‚Jesus sei verflucht'" (1 Kor 12,3). Ein anderes, nicht so fernes Beispiel: In den Priesterseminaren und Klöstern rechtfertigt man üblicherweise den Zölibat als die bessere Lebensform damit, dass er an der Fülle der Auferweckung teilhaben lässt, weil er von den materiellen Bedingungen des Daseins wegführt und an die himmlische Realität heranführt.

Dieser Gedanke ist falsch und gefährlich, aber er ist nicht völlig abwegig, denn es wäre ja absurd, wenn Jesus in der Fülle lebte und nichts davon auf uns überginge. Es kommt darauf an, zu wissen, wie und unter welchen Bedingungen wir jetzt schon als Auferweckte leben können. Wir meinen, dass wir, damit dies geschieht, in der Geschichte etwas von der „Fülle" und dem „Triumph" leben müssen - etwas, das den Geschmack einer Unmöglichkeit hat, die Wirklichkeit wird. Die Fülle besteht immer in der Liebe, und der Triumph in der Überwindung des Egoismus. Betrachten wir dies in drei unterschiedlichen Weisen:

Die erste Weise ist ein *Leben in Freiheit, das den Egozentrismus besiegt.* Die Freiheit bringt „Fülle" zum Ausdruck, wenn sie uns in die Geschichte einweist, um zu lieben, und „Triumph", wenn es für sie kein Hindernis mehr gibt. In paradoxer Weise formuliert bedeutet Freiheit also, sich an die Geschichte zu binden, um sie zu retten. Das ist es, was Jesus dem Johannes über sich selbst sagte: „Niemand entreißt es [das Leben] mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin." (Joh 10,18) In dieser Freiheit lebte Bischof Romero: Er liebte die Armen und er liebte nichts so sehr wie sie (Fülle). Und ihn lähmte keine Angst vor irgendeiner Gefahr (Triumph).

Die zweite Weise ist die *Freude, die die Traurigkeit besiegt.* In Situationen großen

Leids erscheint es albern, von Freude zu reden. Doch es ist möglich, ja sogar notwendig, und in Gemeinden der Armen kommt dies auch vor. Sie kommen zusammen, um zu singen und zu feiern, um ihrer Freude darüber Ausdruck zu verleihen, dass sie zusammen sind (Fülle). Und sie können das deshalb tun, weil - wie es Gustavo Gutiérrez in einer Gemeinde armer Leute hörte - „das Gegenteil der Freude nicht das Leid ist, sondern die Traurigkeit. Wir leiden, aber wir sind nicht traurig." (Triumph) Inmitten unzähliger Probleme sagte Bischof Romero: „Bei diesem Volk fällt es leicht, ein guter Hirte zu sein."

Die dritte Weise ist die *Gerechtigkeit und die Liebe, um „die Gekreuzigten vom Kreuz zu holen"*. Wir haben es hier mit einem Extremfall der Analogie zu tun: Als Auferweckte leben heißt als Auferweckende leben, „die Opfer vom Kreuz holen", sie „auferwecken". Dies ist es, was Pedro Casaldáliga auf den letzten Seiten dieses Heftes verkündet: „Weil ich auferstehen werde, muss ich selber auferwecken und Auferstehung bewirken [...] Jeder Akt des Glaubens an die Auferstehung hat eine Entsprechung in einem Akt der Gerechtigkeit, des Dienstes, der Solidarität, der Liebe." Die Opfer aufzuerwecken bedeutet Fülle, und die Überwindung des Egoismus, der Gefahren und damit verbundenen Angst bedeutet Triumph.

2. „Der Erstgeborene von vielen Geschwistern": in Gemeinschaft mit den Opfern

Die erste Generation der Christen glaubte, dass mit der Auferweckung Jesu die universale Auferweckung nahe gekommen sei (1 Thess 4,15.17; 1 Kor 15,51). Sie blieb aus, aber es blieb die Einsicht bestehen: Jesus wurde nicht als Einzelner auferweckt, sondern als „der Erstgeborene von vielen Geschwistern" (vgl. Röm 8, 29; 1 Kor 15,3; Kol 1,18; Offb 1,5). Die Auferweckung beinhaltete Gemeinschaft miteinander, was in Kulturen, in denen der Individualismus nicht gewütet hat, eine Selbstverständlichkeit ist. Es hat wenig Sinn, von der „Fülle" eines einzelnen Individuums zu sprechen.

Wenn der Erstgeborene ein Gekreuzigter ist, dann können wir die eschatologische Gemeinschaft sehr wohl vor allem als Gemeinschaft von Armen und Opfern begreifen - was bereits in der Tradition der Makkabäer vorausgesetzt wird -, und danach, in einem weiteren und analogen Verständnis, als universale Gemeinschaft. Und so können wir auch jetzt schon die Gemeinschaft innerhalb der Geschichte verstehen. Konkret können wir die Kirche als Kirche der Armen begreifen. Von Lateinamerika aus wird die Einsicht formuliert, dass die Armen „Prinzip ihrer Struktur, Organisation und Sendung"[9] sind. Und Moltmann behauptet wiederum, dass die wahre Kirche in der „latenten Bruderschaft des in den Armen verborgenen Weltenrichters" präsent ist.[10] Das christliche Leben vollzieht sich „in Gemeinschaft", und in deren Zentrum steht der Erstgeborene, „ein Opfer". Die Armen und Opfer sind nicht nur Adressaten des ethischen Handelns der Kirche, sondern deren Zentrum. Sie sind die Achse, die sie auf christliche Weise in Bewegung hält.

3. „Der Erstgeborene im Glauben": mit Gott demütig in der Geschichte unterwegs

Jesus ist der Erste, der zu Gott gelangt ist. Aber er ist auch der Erste auf dem Weg zu Gott. Er war in der Geschichte unterwegs, indem er die Gerechtigkeit tatkräftig verwirklichte und zärtlich liebte, wie es bei Micha heißt. Zum Schluss sprechen wir über das „demütige Unterwegssein mit Gott".

Von Jesus haben wir dies bereits gesagt: Er ging seinen Weg im Vertrauen auf einen Gott, der *Vater* ist, und in der verfügbaren Hingabe an einen Vater, der *Gott* ist. Er ging seinen Weg als einer, der im Vater *ruht*, und offen für einen Gott, *der ihn nicht zur Ruhe kommen ließ*. Die Auferweckung war die endgültige Begegnung mit diesem Vater-Gott.

Wir sind zum selben Gott hin unterwegs, der für uns ebenso geheimnisvoll ist wie für Jesus. Und dass sich uns das Ende dieses Weges als „Auferweckung" darbietet, nimmt dem Unterwegssein nichts von diesem Geheimnischarakter, im Gegenteil, er wird dadurch noch verstärkt. Man kann erahnen, hoffen, doch man muss weitergehen.

Ich glaube, dass die Erfahrung des Geheimnisses immer von kategorialen Erfahrungen ausgeht. Die sie ausmachenden Elemente geben zu denken, ohne dass Vernunft und Herz zur Ruhe kämen, sie üben eine Anziehungskraft aus, ohne dass wir das erreichen könnten, was uns immer voraus liegt - oder dahinter, darüber, darunter. Sie erhellen den Blick, ohne dass die Dunkelheit völlig überwunden wäre, sie erfreuen das Herz, ohne dass Iwan Karamasows Protest zum Verstummen gebracht wäre.

Ich glaube, dass sowohl die Wirklichkeit, die „Auferweckung" genannt wird, als auch die Wirklichkeit, die „Gott" genannt wird, sozusagen aus dem „Stoff" sind, der für die Erfahrung des Geheimnisses geeignet ist. Die „Auferweckung" spricht von Leben und Tod, von der Gnade der einen und der Sünde der anderen, und all das in ihrer Endgültigkeit, und ohne dass man etwas „beweisen" könnte. „Gott" offenbart sich uns als Ursprung alles Lebens und als Ende, das alles zur größeren Fülle des Lebens hinzieht - inmitten eines unendlichen Schweigens. Beide Realitäten sind geheimnisvoll.

Sicherlich gibt es immer Anhaltspunkte: Für die Auferstehung sind dies die Zeugnisse des Neuen Testaments, das Alter der Berichte, die Aufrichtigkeit der Zeugnisse.[11] Außerdem gibt es die profanen Überlegungen, die Zeugnisse dafür, dass es mit Gott gewiss eher möglich ist, Menschlichkeit zu verwirklichen, als ohne ihn. Doch ich meine, dass es in beiden Fällen einen „Überschuss" gibt und dass das „Geheimnis Geheimnis bleibt". Ich glaube nicht, dass eine Vorstellung von Gott den Geheimnischarakter der Auferstehung eliminiert oder reduziert, und ebensowenig glaube ich, dass eine Vorstellung von Auferweckung den Geheimnischarakter Gottes eliminiert oder reduziert. Doch beide Wirklichkeiten nähern sich einander an, verstärken sich gegenseitig und münden in ein letztes Geheimnis: Gott, der alles in allem sein wird.

Vielleicht können wir es mit den Worten des Propheten Micha formulieren. Wenn wir durch die Geschichte hindurch unseren Weg gehen und versuchen, die

Gekreuzigten vom Kreuz zu holen, den verachteten und zum Verstummen gebrachten Opfern Zärtlichkeit schenken, wenn wir in Demut und in dem Schweigen unterwegs sind, das uns die Erinnerung an Iwan Karamasow abverlangt, dann können wir es vielleicht geschehen lassen, dass das letzte Geheimnis, Gott, unser Leben gestaltet. Und vielleicht haben wir dann die Hoffnung, dass wir am Ende dieses Weges diesem Gott in der Gemeinschaft der Auferweckten begegnen. Das alles können wir nicht in einer bloßen „Lehraussage" festhalten. Aber wir können die Erfahrung machen, dass die Hoffnung weiser ist als das Absurde.

[1] Fjodor M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*, übers. von H. Ruoff und R. Hoffmann, München 1978, 331.

[2] „100.000 Menschen sterben täglich an Hunger oder seinen unmittelbaren Folgen. Alle sieben Sekunden stirbt ein Kind unter zehn Jahren, und alle vier Minuten erblindet ein Kind aufgrund von Vitaminmangel. Ein Kind, das heute an Hunger stirbt, wird ermordet." Jean Ziegler (Sonderberichterstatter der UNO für Ernährungsfragen) in einem Interview in *El País* vom 9. Mai 2005.

[3] „Der Satz, der Tod sei immer dasselbe, ist so abstrakt wie unwahr": Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, 364.

[4] Wir haben dies näher ausgeführt in: Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.

[5] Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.* Gespräch mit Hellmut Gumnior (1970), in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1985, 389. Die gesamte Passage ist bis heute von hervorragender Bedeutung. Und besonders erhellend ist das, was über die Theologie gesagt wird: „Theologie bedeutet hier das Bewusstsein davon, dass die Welt Erscheinung ist, dass sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist - ich drücke mich bewusst vorsichtig aus - die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge." (Ebd.)

[6] Anm. d. Übers.: Das Zitat konnte an der vom Autor angegebenen Fundstelle (*Gesammelte Schriften, Bd.* 16, Frankfurt, 1995, 34f) auf Deutsch nicht verifiziert werden.

[7] Der Terminus „Opfer" hat einen weiten Bedeutungsumfang und ist in sich komplex. Man kann z.B. in einer Überflussgesellschaft leben und dabei Opfer eines entmenschlichenden Systems sein, bis hin zur Drogenabhängigkeit ... Hier beziehen wir uns mit diesem Ausdruck auf Menschen, die aufgrund von Unterdrückung und repressiven Maßnahmen in ihrem Leben und ihrer grundlegenden Würde bedroht sind.

[8] Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 76.

[9] Ignacio Ellacuría, *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, in: ECA 348/349/1977) 717.

[10] Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 147.

[11] Um die Akzeptanz für sie zu erleichtern, sagt man, dass das christliche Verständnis von Auferstehung glaubwürdiger sei, da es besser als andere Auffassungen die körperlichen, sozialen, ja sogar kosmischen Aspekte integriere - im Unterschied etwa zu den Symbolen, die der griechischen Philosophie entstammen.

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

Auferstehung und Begräbnisliturgie

Andrés Torres Queiruga

Der Begräbniskult ist so alt wie die Menschheit. Das Christentum knüpft an dieses menschliche *continuum* an, stützt sich dabei aber auf seine besondere Erfahrung des Göttlichen, das heißt letztlich auf den Glauben an die Auferstehung Jesu, des Christus. Deshalb erfordert die tief greifende theologische Erneuerung in diesem entscheidenden Punkt eine gleichzeitige Erneuerung sowohl, was das Verständnis der innersten Bedeutung der christlichen Todesfeier als auch, was ihre rituelle Umsetzung anbelangt. Das II. Vaticanum formuliert einen grundlegenden Leitsatz: „Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken."[1]

Doch gerade weil dieses Thema so bedeutsam ist und an so tiefe spirituelle Wurzeln rührt, sorgen die überkommenen Sitten, die theologische und liturgische Routine und sogar die wirtschaftlichen Bedingungen dafür, dass die Veränderung schwer fällt. Deshalb ist es so wichtig, die neue Auferstehungstheologie mit aller Konsequenz zu Ende zu denken, denn diese Erneuerung ist dergestalt, dass sich die praktischen Konsequenzen nicht unbedingt von selbst einstellen, sobald die Grundsätze auf theoretischer Ebene einmal formuliert sind; und so überleben in der liturgischen Praxis viele Relikte, die nur im Rahmen der alten Sichtweise sinnvoll sind. Das sind die Eckpunkte der folgenden Überlegungen.

I. Christus, „Erstgeborener der Toten"

Die traditionelle Vorstellung war sehr stark von einer „wundersamen" Sicht der Auferstehung geprägt, die dazu neigte, diese als „Wiederbelebung" zu interpretieren. Die Köpfe waren ebenso wie die Museen voll von Bildern, auf denen der Auferstandene gesehen, gehört und berührt werden konnte. Diese Sichtweise ist in ihren Grundfesten erschüttert worden: Wir sind heute der Auffassung, dass die Auferstehung kein Wunder[2] und auch keine „historische Tatsache" ist (sie ist zwar real, aber für die Methoden der Historiker unzugänglich). Gerade aufgrund seiner geheimnisvollen Größe überwindet der in die göttliche Transzendenz hineingeführte Auferstandene die Gesetze von Raum und Zeit. Heute macht kein ernsthafter Theologe, auch wenn er die Historizität des *leeren Grabes* postuliert, den *Glauben* an die Auferstehung von diesem abhängig oder betrachtet es gar als „Beweis" für die Auferstehung.[3] Somit kommt es ganz offensichtlich zu einem logischen Bruch, wenn diese Konsequenz durch die *Erscheinungen*[4] in Frage

gestellt und argumentiert wird, dass die Auferstehung ohne sie auf eine rein subjektive Illusion beschränkt würde.

Ein solches Beharren geht von einem falschen Objektivismus aus und gerät in die „Empirie-Falle", die die Theologie mit äußerster Sorgfalt vermeiden sollte, denn andernfalls macht sie den Glauben, den sie doch eigentlich verteidigen will, unmöglich. Wie das gegen die Existenz Gottes gemünzte Gleichnis vom „unsichtbaren Gärtner" (Flew) veranschaulicht, ist jede Möglichkeit eines Beweises *a priori* ausgeschlossen, wenn man verlangt, dass eine transzendente Wirklichkeit sich *empirisch* manifestiert. Durch das Eingeständnis, dass „kein Mensch Gott sehen kann" (vgl. Ex 33,20), wird seine Wirklichkeit nicht geleugnet, sondern garantiert. Ihn zu „sehen", würde bedeuten, etwas Empirisches und Endliches zu sehen: nicht Gott, sondern einen Götzen.[5] Und ebenso ist die Leugnung der Möglichkeit *empirischer* Erscheinungen die einzige Möglichkeit, die *authentische* Wirklichkeit des Auferstandenen zu garantieren: Jemanden, der gleichzeitig in einer Eucharistie in Manhattan, Burundi oder Canberra gegenwärtig sein kann, kann man nicht „sehen"; wer dies behauptet, hat nicht ihn selbst gesehen, sondern ein Gespenst, ein Phantasieprodukt. Darüber hinaus muss eine grundlegende Gegebenheit berücksichtigt werden: Die alttestamentliche Offenbarung zeigt, dass die Offenbarung der - *realen,* nicht imaginären - Auferstehung sich nicht auf „Erscheinungen" und „leere Gräber", sondern auf die Treue Gottes stützte und von der Erfahrung des Martyriums bestätigt wurde (vgl. Daniel und 2 Makkabäer).

In Wirklichkeit entspricht dieses Verständnis jenseits aller möglichen Detaildiskussionen der unumkehrbaren Entwicklung der Christologie: Die Gottheit Jesu erscheint *in* seiner Menschheit. Weit davon entfernt, sich im Wege zu stehen, stärken sie einander, wie Rahner zu Recht betont: je menschlicher, desto göttlicher. Das „Wundersame" zu vermeiden, setzt die Auferstehung nicht herab, sondern befreit sie vom Empirismus der bloßen „Wiederbelebung". Hat man die chronologische Buchstäblichkeit des „dritten Tages" einmal überwunden, ist der Tod Christi wirklich „Übergang zum Vater", „Sterben in Gott hinein"[6]. Das ist die johanneische *Hypsosis:* die physische Erhöhung am Kreuz und die Verherrlichung in Gott. Die Auferstehung geschieht am Kreuz. Ist der Empirismus überwunden, kommt die Universalität zum Vorschein - in jener Differenz-Identität, die unsere Beziehung zu Christus bestimmt: Auch für uns heißt Sterben bereits Auferstehen.

Hier erfüllt sich wirklich der Grundsatz des Konzils: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf" (GS 22). Für unser Thema ist das entscheidend und ruft uns dazu auf, der Universalität gerecht zu werden, indem wir die *chronologische* Interpretation des Primats Christi überwinden, die seine Auferstehung auf einen bloßen Anfang in der Zeit reduziert - vorher habe Gott niemanden auferweckt - und die allgemeine Auferstehung auf einen Zeitpunkt in der Zukunft verschiebt - erst am Ende der Zeiten werde Gott die Toten auferwecken. Diese Sichtweise, so glaubte man, unterstreiche die Größe Jesu und verherrliche das göttliche Wirken. Tatsächlich

aber hat sie Jesus aus der Geschichte herausgelöst und damit isoliert, und sie hat Gott kleiner gemacht, denn in diesem Fall wäre er ja entgegen dem, was Jesus selbst gesagt hat, erst seit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein „Gott der Lebenden". Eine Interpretation, die die Transzendenz respektiert, zeigt im Gegenteil, dass die Auferstehung Christi *die Fülle dessen offenbart,* was Gott seit Anbeginn der Welt an seinen Söhnen und Töchtern tut.

Diese in der Theologie vernachlässigte Interpretation[7] mag auf den ersten Blick befremden, ist aber unschwer etwa am Beispiel der göttlichen Vaterschaft nachzuvollziehen. Niemand hatte zuvor in einer solchen Fülle von Gott als *Abba* gesprochen; deswegen ist Gott aber nicht erst seit Anfang des ersten Jahrhunderts *Abba,* vielmehr ist, so wie wir es verstehen, zu diesem Zeitpunkt offenbar geworden, was er *schon immer* ist. Ebenso ist auch die Auferstehung vor Christus nicht in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden - *schon jetzt,* nicht erst als Erwartung für das Ende der Zeiten und *ganz,* nicht nur als Warten der Seele auf den Leib; was aber nicht heißt, dass Gott erst seit 2000 Jahren die Toten auferweckt.

In dieser brutalen Kürze mag diese umfassende Neuinterpretation in einigen Punkten ungewohnt erscheinen.[8] Ich glaube jedoch, dass man, wenn man sich dem Zauber der traditionellen Vorstellungen entzieht, unschwer erkennt, dass dies den Erfordernissen unserer kulturellen Situation entspricht und den Grundsatz des Konzils bestätigt: In der Auferstehung Christi wird wahrhaftig das Geheimnis unserer Auferstehung offenbar.[9] Christus ist „der Erstgeborene der Toten" (Kol 1,18; Offb 1,5), so wie er auch „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" ist (Kol 1,15); doch nicht aufgrund „einer zeitlichen Priorität, sondern einer Priorität des Rangs oder der Würde, der Herrschaft über alles, was existiert"[10].

II. Das grundlegende Paradigma: Christus, „Erstgeborener der Verstorbenen"

Auf diese für das Verständnis der Begräbnisliturgie entscheidende Auffassung stützen sich auch unsere nachfolgenden Überlegungen. Tatsächlich müssen wir, wie die Zwischenüberschrift andeutet, noch einen Schritt weiter gehen und uns zu folgender Übersetzung durchringen: „Erstgeborener der Verstorbenen". Denn Worte nutzen sich ab wie Münzen. Weil wir an die Formulierung „Erstgeborener der Toten" gewöhnt sind, kann es geschehen, dass uns ihr tiefer Realismus entgeht. Jesus ist *wirklich* gestorben. Er ist ein Toter unter Toten, und doch glauben wir, dass er wirklich lebt: „Ich war tot, doch nun lebe ich" (Offb 1,18). Er ist wirklich ein Verstorbener, denn - das wissen wir definitiv, und dieses Wissen verdanken wir ihm - „verstorben" ist jemand, der gestorben ist und doch lebt: In einem Stadium, einem Aspekt oder einer Dimension seines Lebens ist er gestorben, aber er ist eingegangen in das endgültige, mit Gott gleichgesetzte Leben.

Wir müssen noch ein wenig bei diesem Punkt verweilen, um die Konsequenzen

wirklich zu begreifen. Stellen wir uns vor, der Priester tritt an den Altar und verkündet: „Liebe Brüder und Schwestern, wir haben uns hier versammelt, um im Glauben und in der Hoffnung den Tod und die Auferstehung unseres verstorbenen Bruders Jesus von Nazaret zu feiern". Das Befremden wäre groß. Und doch wird die Gemeinde kurze Zeit später genau das wiederholen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit".

Deshalb, um diesen realistischen Gedankengang weiterzuverfolgen, ist es eher zu verstehen, wenn wir sagen, dass jede christliche Begräbnisfeier darin besteht, „den Tod und die Auferstehung unseres verstorbenen Bruders / unserer verstorbenen Schwester N. N. zu feiern". Der Unterschied zu Christus darf die grundlegende Gleichheit nicht verschleiern, die der heilige Paulus so sehr betont: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden" (1 Kor 15,16); und er darf auch die grundlegende Kontinuität nicht verwischen: Er ist nicht nur „Erstgeborener", sondern auch der „Erste" (*aparché:* 1 Kor 15,20.23).[11] Hier liegt zweifellos der Kern der Begräbniseucharistie. Von ihm her erstrahlt alles in seiner Wahrhaftigkeit oder wird in seiner Falschheit enthüllt. In ihr feiern wir einen der großen Titel Gottes: Erretter vom Tod. Deshalb preisen und feiern wir die Niederlage des „letzten Feindes" (vgl. 1 Kor 15,26). Wir erfahren es durch Jesus und verkünden es für uns selbst: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt" (Joh 11,25). Beispiel: Die „Auferstehung" des Lazarus. Wenn man sie wörtlich nehmen würde, wäre sie für unsere kritische Kultur nicht nur als Erzählung absurd, sondern überdies als Lehre nicht tröstlich; sie würde vielmehr eine Ungleichbehandlung voraussetzen: Die „Freunde" kehren ins Leben zurück, doch die anderen müssen auf dieses Privileg verzichten. Als Symbol dagegen ist es die großartige Verkündigung einer fundamentalen Wahrheit. In Anlehnung an Crossan könnte man sagen: „Die Auferstehung des Lazarus ist nie geschehen; die Auferstehung des Lazarus geschieht immer".[12] *Lazarus, das sind wir alle.*

Die Eucharistie bekennt diesen Glauben, bestärkt diese Hoffnung und muss ihren realistischen Charakter garantieren. Nichts ist weiter von der authentischen christlichen Hoffnung entfernt, als sich die Seligen als ätherische, entpersönlichte, den Beziehungen und Gefühlen ihres historischen Lebens entfremdete Wesen mit einer verschwommenen Identität vorzustellen. Das Gegenteil ist der Fall: „Dort angekommen werde ich wahrhaft Person sein (*ánthropos*)", wie Ignatius von Antiochia es so großartig formuliert.[13] In dieser Hinsicht werden auch die Worte Jesu:

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.

Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); 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 „Beten jenseits des Bittgebets" in Heft 1/2006. Adresse: Facultade de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

„Nach der Auferstehung werden die Menschen [...] sein wie die Engel im Himmel" (Mt 22,30) allzu oft falsch interpretiert. Diese Worte verkünden nicht etwa ein blutleeres und entpersönlichtes Leben, sondern ein Leben in unübertrefflicher Fülle: Liebe ohne Egoismus, ohne Rivalität oder Ausgrenzung, geteilte Freunde in grenzenloser Gemeinschaft. „Ihm ähnlich" (1 Joh 3,2).
Aus diesem fruchtbaren Zentrum heraus muss man das Verständnis organisieren und die Konsequenzen ausrichten.

III. Eine Feier „mit" dem Verstorbenen und nicht „für" ihn

Eine entscheidende Konsequenz liegt auf der Hand und erfordert äußerste sprachliche Sorgfalt: Wir feiern die Eucharistie nicht *für* unsere verstorbene Schwester, sondern *mit* ihr (ebenso wie wir sie nicht für Jesus, sondern mit Jesus feiern). Der Verstorbene ist keine bloße Erinnerung oder ein passives, für unsere Anwesenheit taubes oder blindes Objekt. *Wie Christus* ist er, wenn auch für unsere Augen unsichtbar, von Gott her verwandelte Gegenwart, totale Liebe.[14] Seinen Tod und seine Auferstehung feiern bedeutet, *wirklich* und in dem Wissen, dass er zuhört, mit ihm sprechen zu können; in dem Wissen, dass er mehr liebt als je zuvor, mit ihm zu verschmelzen; dasselbe Leben zu leben wie er: das Leben Gottes in allen.
Ferner ist die Eucharistie *als Sakrament* der bevorzugte Moment der Enthüllung der universalen Gegenwart: keine isolierte Parenthese, sondern Offenbarung der wahren und letzten Wirklichkeit: Von Gott her *sind unsere auferstandenen Toten immer und überall bei uns.* Es ist keine Täuschung, wenn wir mit ihnen sprechen, ihre Gegenwart erleben, uns an ihrer Glückseligkeit erfreuen, uns von ihrer Liebe begleitet wissen. Tatsächlich ist es genau das, was die christliche Frömmigkeit in ihrer Beziehung zu den kanonisierten „Heiligen" schon immer getan hat - und die Heiligen sind alle diejenigen, die in der Herrlichkeit des Herrn leben. Bei aller Nüchternheit und unvermeidlichen sprachlichen Schamhaftigkeit, mit der diese Materie behandelt werden muss, ahnt man doch die Erhabenheit und den Ernst dessen, was hier gefeiert wird. Gewisse Entstellungen werden automatisch demaskiert, und nicht wenige Praktiken verlieren all ihre Legitimität.
An dieser Stelle würde das kostbare Dogma von der *Gemeinschaft der Heiligen* (aller, nicht nur der kanonisierten Heiligen) eine ausführlichere und realistischere Darstellung verdienen. In all seinem konkreten Realismus und seiner Universalität spiegelt es die Wirklichkeit des ewigen Lebens als Wurzel wider, die, indem sie uns alle zu Söhnen und Töchtern Gottes macht, die Menschheit als echte Familie begründet und das brüderliche Zusammenleben, das „neue Gebot" der Liebe und des Dienens, zur höchsten Norm erhebt. Im Gegenzug muss, wie wir noch erläutern werden, das falsche Bild von den Heiligen als „Fürsprecher" bei Gott aus der Welt geschafft werden, um sie als vielfältige Spiegel zu sehen, die in ihrem partiellen Charakter verschiedene Aspekte des unendlichen göttlichen

Mysteriums widerspiegeln („seit meine Schwester gestorben ist, hat Gott für mich eine andere Farbe", sagte mir neulich eine Freundin mit einer tiefen religiösen Sensibilität); und ebenso als Pioniere, die uns - wie von Balthasar zu Recht betont - neue Wege der Theologie und des christlichen Lebens erschließen. Auf diese Weise organisiert sich der authentische Raum des Erlebens in seiner zweifachen Ausrichtung: auf Gott (und die Verstorbenen) und auf uns hin.

IV. Wir müssen Gott weder „überzeugen" noch „besänftigen"

Vor allem für die Ausdrucksweise unseres Betens bringt dies radikale Veränderungen mit sich. Die grundlegende Struktur der Liturgie versucht den Sieg der Liebe Gottes über unseren Tod zu feiern. Es ist sinnlos, ihn „anzuflehen" oder ihn gar „besänftigen" zu wollen und an seine Barmherzigkeit gegenüber dem Verstorbenen zu appellieren. Wenn man sich die grenzenlose Güte des „Gottes des Lebens" vor Augen hält, der alles getan hat und tut, um seine Söhne und Töchter dem Tod zu entreißen, dann ist es ein überraschender Gedanke, dass wir die Absicht haben könnten, ihn zu „überzeugen" - als wäre unsere Liebe zu den Verstorbenen größer oder unsere Sorge tiefer als die seine. Natürlich würde das niemand bewusst für sich in Anspruch nehmen, doch die Objektivität der Bitten und der Riten impliziert allzu oft, dass wir die Guten und Barmherzigen sind und alles tun, um einen grausamen, gerechtigkeitsfanatischen und furchtbaren Gott zu erweichen und zu „versöhnen".[15]

Eine breite Tradition hat dafür gesorgt, dass die Liturgie voll ist von Gebeten, die zwar sehr wertvoll sind, *mit ihrer wörtlichen Aussage* aber das Erbarmen Gottes von unseren Bitten abhängig machen und damit die herrliche Wahrheit seiner zuerst, ungeschuldet und unbedingt geschenkten Liebe trüben. Es fehlt im *Exsequien-Rituale* nicht an Formeln des Respekts und des Vertrauens, doch die häufigste Struktur ist: „Erhöre unsere Bitten [...] und gib, dass unser Bruder [...]". Das Ergebnis ist allzu oft schockierend: „Verschließe deine Ohren nicht vor unserem Flehen, und sieh uns barmherzig an [...]"; „hab Erbarmen [...], damit er keine Strafe erleidet"; „sei kein strenger Richter" ... Und auf der anderen Seite gibt es nach wie vor Gebete, die implizieren, dass Gott den Tod schickt, und damit eine Sichtweise bestärken, die, weil sie Gott ein Übel zuschreibt, heute unerträglich und traumatisierend wirken kann[16]: „den du aus diesem Leben gerufen hast", „auch wenn wir nicht begreifen, warum du uns auf so schmerzliche Weise der Gegenwart unseres Bruders hast berauben wollen" ...

Der Respekt vor der liturgischen Tradition sollte nicht darin bestehen, ihren Buchstaben für heilig zu erklären, sondern darin, ihren Geist zu erfassen. Was früher vielleicht kein Befremden auslöste, ist heute oftmals unerträglich (wer würde heute wie Augustinus erklären, dass die ungetauften Kinder in die Hölle kommen[17], oder wie Thomas von Aquin denken, dass die Freude der Gerechten in der Ewigkeit durch den Anblick der Qualen der Verdammten noch gesteigert

wird?[18]), und zwar umso mehr, wenn *der Buchstabe* vieler Gebete in einem buchstäblichen Verständnis der Offenbarung wurzelt, das die biblischen Texte gerne verabsolutiert hat, ohne die zeitlich bedingten Unterschiede zu berücksichtigen. Daher kann es geschehen, dass alttestamentliche Vorstellungen übernommen und nicht am Maßstab des in Jesus offenbarten Gottes korrigiert worden sind. Und so ist es auch der berühmten Textstelle 2 Makk 12,46 ergangen: Es ist heilig und fromm, für die Toten zu beten, „damit sie von der Sünde befreit werden". In den hoch ritualisierten Zeiten des zweiten Tempels, als sich das ausdrückliche Bewusstsein von der Auferstehung gerade erst entwickelte, waren diese Worte verständlich und stellten sogar einen großartigen Fortschritt dar. Doch seit dem Abba Jesu und der in seiner Auferstehung offenbarten Fülle verpflichtet uns nichts mehr dazu, an der buchstäblichen Bedeutung dieser Worte festzuhalten (auch wenn wir noch auf eine mögliche Interpretation zu sprechen kommen werden).

Die seelsorglichen Konsequenzen einer falschen Sichtweise sind, vor allem in bestimmten Kreisen, traurigerweise hinlänglich bekannt: Die Erlösung hat ihren Preis, und Klassen und Rivalitäten bleiben auch vor Gott bestehen. Glücklicherweise sind die skandalösen Begräbnisse erster und dritter Klasse weitestgehend aus der Welt geschafft, und die kommerzielle Sichtweise - je mehr Messen und Responsorien, desto sicherer ist die Erlösung - befindet sich auf dem Rückzug. Doch man kann nicht oft genug daran erinnern. Zum einen, weil diese Phänomene *strikt parallel* zu jenen Vorstellungen auftraten, die damit klar als falsch entlarvt sind. Und zum anderen, weil man nicht einfach davon ausgehen darf, dass solche Vorstellungen ausgeräumt sind, denn sie prägen auch weiterhin die kollektive Phantasie und können sogar neue und subtilere Formen annehmen. Aus einer strikt kommerziellen Logik heraus kämpfen die Begräbnisunternehmen gegen die Unentgeltlichkeit der Erlösung und negieren die absolute Gleichheit der Söhne und Töchter Gottes. Und eine Seelsorge, die nicht den Mut hat, sich sowohl in ihrer Verkündigung wie auch in der Gestaltung der Liturgie - Totengedenken am dritten und siebten Tag, gregorianische Messen und beliebig viele Jahrgedächtnisse - und der Verwaltung der Stipendien von Grund auf zu erneuern, kann leicht in die Falle gehen und im Schutz neuer Formen die alte Routine fortsetzen.

V. Liturgie zu unserem Heil

Das frühere Denken hat vor allem die ausgesuchte - und niemals ausreichende - Sorgfalt hervorgehoben, die wir aus Respekt vor seiner unendlichen Erhabenheit und Güte auf das Gespräch mit Gott verwenden müssen. Außerdem ist es immer vom Ideal, das heißt von der authentischen „Essenz" der Feier ausgegangen. Es ist nun an der Zeit, realistisch zu sein und einzugestehen, dass unser Tun unweigerlich unzulänglich und unser Glaube armselig und dunkel ist. Das Wunder, das wir feiern, ist ja da, hier, in seinem Mysterium - wir müssen uns nur

darauf einlassen und uns der Wirkung öffnen, die von ihm ausstrahlt. Und das vor allem in drei Dimensionen.

Den Tod unserer Verstorbenen eucharistisch zu feiern, heißt sicherlich in erster Linie, den Glauben zu bekennen und die Hoffnung zu leben. Gleichzeitig bedeutet es jedoch, *diesen Glauben zu nähren und diese Hoffnung zu stärken.* Denn die furchtbare Dunkelheit des Todes bringt die Gewissheit der Auferstehung beständig ins Wanken, und die raue Wirklichkeit der sichtbaren Welt stellt die diffizile innere Klarheit unseres Glaubens auf die Probe. Die Feier - mit dem lebendigen Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, mit der Kraft der biblischen Texte, mit dem lebendigen Licht ihrer symbolischen Ausdrucksweise und mit der Wärme der gelebten Gemeinschaft - stellt eine ständige Nahrung, ein notwendiges Viaticum auf dem nie endenden Weg zu einem festeren Glauben und einer stärkeren Hoffnung dar. (Und hieraus resultiert ein weiteres Mal die Notwendigkeit, sorgfältig mit den Formulierungen umzugehen und die Bedeutungen präzise zu klären).

Ferner ist da die Pflege der *Solidarität.* Gemeinsam zu feiern - das war schon immer eine Grundlage der verschiedenen Begräbnisriten - ist die beste Form, die direkt Betroffenen in ihrem Schmerz zu begleiten. Zunächst auf der eher psychologischen und unmittelbar menschlichen Ebene der körperlichen Nähe, indem man ihnen hilft, die Begegnung mit dem Tod, die immer traumatisch ist, zu verarbeiten. Und dann auch im unmittelbar religiösen Erleben, wenn diese Nähe durch das gemeinsame Gebet, das vereinte Glaubensbekenntnis und die Feier derselben Hoffnung über sich selbst hinauswächst und an Kraft gewinnt. Das hat das christliche Bewusstsein von Anfang an betont: „Tröstet also einander mit diesen Worten!" (1 Thess 4,18).

Diese Solidarität darf nicht auf den Moment des Todes oder die bloße liturgische Feier beschränkt bleiben, sondern muss sich auf die alltägliche Wirklichkeit ausdehnen. Die *meditatio mortis* hat schon immer ein helles Licht auf die Authentizität des Lebens geworfen und hat sogar für unsere Zeit an Bedeutung gewonnen. Das gilt in zuinnerst existentieller Hinsicht. Heidegger setzt die Annahme des *Seins zum Tode* als Bedingung für die Authentizität. Franz Rosenzweig lässt sein Hauptwerk mit folgendem Satz beginnen: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an", gelangt jedoch im Unterschied zu Heidegger bezeichnenderweise zu Worten des Lebens: „Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben."[19] Und das gilt in sozialer und historischer Hinsicht, was sich etwa daran zeigt, dass die politische und die Befreiungstheologie die Frage nach den Opfern stellt.[20]

Im Allgemeinen bietet die Feier des Todes, weil sie sich auf die letzten Werte bezieht und das Dasein als Teil der Gemeinschaft der Heiligen und der unergründlichen und solidarischen Liebe Gottes sieht, dem religiösen Bewusstsein sicherlich eine bevorzugte Gelegenheit, seinem persönlichen Leben Richtung zu geben und Gleichgültigkeit, Hass und Spaltungen aufzubrechen, die das gemeinschaftliche Zusammenleben blockieren.

In diesem Sinne gibt es noch einen dritten, subtileren und geheimnisvolleren

Aspekt: die *diesseitige Solidarität mit den Verstorbenen.* Es ist schon gesagt worden, dass die Bewegung der Verwandlung nicht nach oben gerichtet sein muss, um Gott zu „überzeugen" oder zu „besänftigen" oder dem verstorbenen Bruder oder der verstorbenen Schwester „Erleichterung" zu verschaffen, die doch schon in das göttliche Leben hineingenommen und in der göttlichen Liebe geborgen sind. Die Verwandlung muss lediglich „nach unten", auf diese Welt, auf die Erneuerung unseres Lebens gerichtet sein. Wir *können unseren Verstorbenen wirklich helfen,* ohne deswegen in übernatürlich-magische Vorstellungen zu verfallen. Sofern der Einfluss seines Lebens und seines Verhaltens - zum Guten oder zum Schlechten - weiter in den Personen oder Institutionen wirkt, bleibt der Verstorbene offen für die Geschichte und in gewisser Weise auch in unsere Solidarität eingebunden. Ein begonnenes und wegen seines Todes nicht zu Ende geführtes Projekt kann ein Appell an uns sein, es auf unsere Rechnung fortzuführen: Das ist der ganz und gar konkrete - leibhafte - Realismus der Gemeinschaft der Heiligen, und das kann der beste Beweis unserer Liebe, unserer Dankbarkeit und unserer Verbundenheit mit ihnen sein. Ebenso können unbezahlte Schulden und verhängnisvolle Folgen schlechter oder auch einfach unüberlegter Taten unsere Mitarbeit fordern: dass wir unseren Verstorbenen „helfen" - jetzt, da sie nicht mehr in die historischen Gegebenheiten eingreifen -, ihre Schulden zu bezahlen, Schaden wiedergutzumachen und sogar die Vergebung der Betroffenen zu erlangen.

Hierin liegt die - mögliche und legitime - tiefere Bedeutung der zitierten Stelle aus dem zweiten Buch der Makkabäer, die dazu auffordert, für die Verstorbenen zu beten, „damit sie von der Sünde befreit werden". Dies wörtlich dahingehend zu verstehen, dass man versuchen soll, stellvertretend für die Verstorbenen die göttliche Vergebung zu erlangen, würde Kants zorniger Kritik Tor und Tür öffnen, der mit Recht gegen eine „Genugtuung" protestiert hat, die keine innere Verwandlung in dem Betreffenden voraussetzt und damit seine Freiheit nicht respektiert.[21] Die hier vorgestellte Interpretation lässt dagegen das moralische Innere der verstorbenen Person, die in den liebevollen Händen Gottes ruht, unangetastet, öffnet die Auswirkungen ihrer historischen Gegenwart jedoch für die Solidarität ihrer Mitmenschen. Auf diese Weise wird die vertikale Ausrichtung der Gemeinschaft der Heiligen sozusagen durch eine horizontale Ausrichtung vervollständigt, die im wirklichen Leben der Gemeinschaft ihre segensreiche Wirkung entfaltet.

[1] Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium,* Nr. 81.

[2] Das kommt in der (von F. Sudati besorgten) italienischen Übersetzung einer meiner Arbeiten gut zum Ausdruck: *La risurrezione senza miracolo,* Molfeta 2006.

[3] Vgl. hierzu die neueren Monographien im katholischen Bereich, z.B. Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten,* Würzburg 1995; Thorwald Lorenzen, *Resurrection and Discipleship,* Maryknoll 1995; Franco Giulio Brambilla, *Il Crocifisso risorto,* Brescia ²1999; Michel Deneken, *La foi pascale,* Paris 1997; Erio Castellucci, *Davvero il Signore è risorto,* Assisi 2005. In der evangelischen Theologie wird dies sogar von Wolfhart Pannenberg, einem entschiedenen

Verfechter der Historizität des leeren Grabes, anerkannt (*Systematische Theologie,* Bd. 2, Göttingen 1991, 395-405; er hat mir diese Interpretation persönlich bestätigt).

[4] Es ist bezeichnend, dass James D. G. Dunn sich von der am weitesten verbreiteten Auffassung distanziert und das leere Grab für aussagekräftiger hält: „Man sollte beachten, dass ich die übliche Argumentation umkehre ..." (*Jesus Reconsidered,* Grand Rapids/Cambridge 2003, 840, Anm. 64).

[5] Das wird bei Norwood Russell Hanson besonders deutlich, der nur dann bereit wäre, an die Existenz Gottes zu glauben, wenn dieser sich als ein gewaltiger *Iuppiter tonans* zeigen würde, den man auf Video- und Tonband aufnehmen kann, vgl. *Lo que yo no creo,* in: *Filosofía de la ciencia y religión,* Salamanca 1976, 32; (Originalausgabe: What I do not Believe, and Other Essays, Dordrecht/Boston/London 1971).

[6] Hans Küng, *Christ sein,* München 1974, 348; vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens,* Freiburg 1976, 262: „in diese [die Auferstehung] hineinstirbt" und die Überlegungen von Kessler, aaO., 300.

[7] Kurz und prägnant formuliert bei Roger Haight, *Jesus Symbol of God,* New York 1999, 147.

[8] Eine ausführliche und detaillierte Grundlegung versuche ich in meinem Buch *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura,* Madrid ^{3}2004 (Original in galizischer Sprache Vigo 2002).

[9] Es lohnt sich, über die Worte von Karl Rahner nachzudenken: „Wir setzen die Einmaligkeit Jesu falsch an, wenn wir ihn nur als den Sohn Gottes betrachten, der Menschen gegenübertritt, die zunächst einmal mit Gott nichts zu tun haben, wenn wir ihn bloß als Boten aus einem göttlichen Jenseits sehen hinüber zu einer Welt, die mit Gott noch nichts zu tun hat. In Wirklichkeit sind wir aber in der ganzen Geschichte der Menschheit Kinder Gottes" (Karl Rahner, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik,* in: Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln/Köln 1970, 212).

[10] Luis F. Ladaria, *Antropología teológica,* Rom 1983, 23; vgl. 17-26, wo weitere Parallelstellen analysiert werden: 1 Kor 8,6; Hebr 1,2-3; Joh 1,3.10.

[11] In diesem Punkt stimmen James D. G. Dunn: „[Diese Metapher] kann nur von denjenigen geprägt worden sein, die die Auferstehung Jesu wirklich als den Beginn der (allgemeinen) Auferstehung der (gesamten) Menschheit betrachtet haben (1 Kor 15,21)", *Jesus Reconsidered,* aaO., 869, und John Dominic Crossan überein: „Jesus und die übrigen Sterblichen werden entweder gemeinsam verherrlicht oder gehen gemeinsam unter", *Jesús: biografía revolucionaria,* Barcelona 1996, 182 (Deutsche Ausgabe: Jesus. Ein revolutionäres Leben, München 1996); dieses Buch fasst Crossans wichtigste Werke noch einmal zusammen.

[12] „Den Weg nach Emmaus hat es nie gegeben. Doch man ist immer auf dem Weg nach Emmaus." (aaO., 213)

[13] Ignatius von Antiochia, *Brief an die Römer* VI,2.

[14] Dieses grundlegende Thema hat noch nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden, vgl. Hans Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?,* Freiburg 1980; Karl Rahner, *Was heißt Jesus lieben?,* Freiburg 1982; ders., *Wer ist dein Bruder?,* Freiburg 1991. Unsere Beziehung zu Christus orientiert sich am Evangelium, ist aber nicht physisch wie die seiner Jünger. Dennoch ist sie keine bloße Erinnerung und auch nicht weniger real. Sie gehorcht einer Art kantianischer Dialektik, in der die Erinnerung die Gegenwart erhellt (die ohne sie dunkel wäre) und die Gegenwart die Erinnerung erfüllt (die ohne sie leer wäre). Vgl. meine Äußerungen hierzu in *Repensar la Cristología,* Estella ^{3}2001, 291-298 und *Repensar la resurrección,* aaO., 285-292.

[15] Dies gilt für das Gebet im Allgemeinen (vgl. meinen Artikel *Beten jenseits des Bittgebets,* in: Concilium 42 [2006 /1], 55-67), erhält hier jedoch besondere Bedeutung.

[16] Gestatten Sie mir, auf meine eigenen Arbeiten zu verweisen: *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; *La inevitable y posible teodicea*, in: Iglesia Viva Nr. 225 (2006), 9-30.

[17] Tatsächlich verfügt das Konzil ausdrücklich: „Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten" (SC, Nr. 82).

[18] Thomas von Aquin, STh Suppl., q. 94, a.1-3: vgl. q. 99, a. 1, ad 4); er verweist auch auf den hl. Gregor den Großen, *IV Dialog.*, c. 44 (ML 77, 404).

[19] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main ^{3}1990, 3 und 472.

[20] Zu den Opfern vgl. u.a. Johann Baptist Metz (Hg.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz 1995; Ekkehard Schuster/Reinhold Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993; Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde la víctimas*, Madrid 1999.

[21] Vgl. z.B.: „Denn man sieht aus der gedachten Deduktion: dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindesten vermehren können" - Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, 96; überdies wird auf die Seiten 69-70, 85-86 und 157 in der spanischen Ausgabe (Madrid 1969) verwiesen, Anm. d. Ü.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Ich glaube an die Auferstehung

Pedro Casaldáliga

Ich habe Respekt vor allen Glaubensüberzeugungen, die - je auf ihre Weise - den Tod zu erklären und zu akzeptieren suchen, aber ich selbst glaube an die Auferstehung.

Aus der Perspektive meines christlichen Glaubens gesehen, stellt sich die Alternative folgendermaßen dar: lebendig oder auferstanden; hier lebendig und zugleich sterblich, „dort" lebendig als Auferstandene.

Ich kann den Tod - meinen Tod und den Tod von uns allen, die wir gemeinsam durch dieses Land der Zeitlichkeit gehen - nicht anders denken, hoffend erwarten und annehmen als unter dem Vorzeichen der Auferstehung.

Für meinen Glauben (und damit für meine Theologie) gibt es die Toten nicht. Sie sind durch den Tod hindurchgegangen und auferstanden; wir werden durch den Tod hindurchgehen und Auferstehung sein, erfülltes Leben, geheimnisvoll umgeben von der Fülle Gottes selbst. Alle Toten sind „jene Toten, die nicht sterben",

weil sie auferweckt wurden (eine Formulierung im „Passivum divinum" wie die Exegeten sagen).

Der Tod, den wir „durchschreiten" (jeder Tod ist ein Ostern bzw. Pascha, ein Vorübergang also), entspricht gewiss unserer Natur. Wir werden geboren, um zu leben, und dieses so wunderbare und gleichzeitig so zerbrechliche Leben geht durch den Tod hindurch. Wir sind aus Erde gemacht, und die Hinfälligkeit begleitet uns wie ein verhüllender Schatten. Die Auferstehung entspricht nicht unserer Natur: Sie ist nichts als ungeschuldete Gabe des Gottes des Lebens.

Wenn man an die Auferstehung glaubt, dann hört der Tod nicht auf, das „größte aller Übel" zu sein, wie es ein lateinisches Sprichwort formuliert. Alle Ängste des Menschen sind in letzter Instanz auf die Angst vor dem Tod zurückzuführen. Das Sterben ist immer ein Geheimnis voller Dunkelheit, ein Geheimnis des Bruchs, des existentiellen Traumas; ein radikales „Abenteuer", das radikalste von allen, „wie eine Felsenklippe, von der man sich mit geschlossenen Augen stürzen muss" - so drückte es der Theologe Díez-Alegría aus. Er fügte allerdings sogleich hinzu, dass er als bekennender Christ „dabei alles Vertrauen in Gott setzt und sagt: ‚Du weißt es besser als ich'", und geht „mit einer demütigen Hoffnung, dass ich die Augen öffnen werde".

Der tragische Prophet Miguel de Unamuno, bewundernswert in seinem humanistischen Rebellentum, fand sich damit nicht ab. „Wenn wir alle ganz und gar sterben, antwortete Don Miguel verängstigt, wofür das alles? Wofür? Ich will nicht sterben, nein; ich will es nicht und will es nicht einmal wollen! Ich möchte für immer leben, und ich möchte als Ich, als dieser Arme leben, als der, der ich bin und als der ich mich jetzt und hier erlebe." Dennoch, mit Verlaub - der Meister aus Salamanca, der sich bereits der Fülle des Lichts erfreut und lebt, möge es mir zu sagen gestatten: Fest steht, dass „wir ganz und gar sterben"; ich bin es, der stirbt, meine Person, nicht nur mein Körper. Ich bin in Leben und Tod eine Einheit. Das Leben ist personal, der Tod ist personal und ... die Auferstehung ist personal. „Wir sterben ganz und werden ganz auferstehen." Der christliche Personalismus (sogar unser Gott ist ein Geheimnis von Personen, die sich vollkommen vereinigen) kann nur an den Tod von Personen und an die Auferstehung eben dieser Personen glauben. „Ich selbst werde es sehen", lautete der Protest des alten, auf das Härteste auf die Probe gestellten Ijob.

Um diesen Glauben hinauszuschreien, um mich an diese Hoffnung zu klammern, wiederhole ich immer wieder das, was ich in Form eines Sonetts mit dem Titel *Ich*

Der Autor

Pedro Casaldáliga ist 1928 in Balsareny, Katalanien, geboren. 1952 wurde er in Barcelona zum Priester geweiht. Von 1971 bis 2004 war er Bischof der Diözese São Feliz do Araguaia in Brasilien. Seine Veröffentlichungen umfassen vor allem Gedichte mit theologisch-spirituellem Inhalt. Auf Deutsch ist eine Anthologie zugänglich: Auf der Suche nach dem Reich Gottes (Wien 1989). Eine gute biographische Hinführung bietet Teófilo Cabestreros Buch „Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien" (mit einem Vorwort von J.B. Metz, Wuppertal 1981). Für CONCILIUM schrieb Casaldáliga zuletzt: „Von der Enttäuschung der Unmittelbarkeit zur von Hoffnung genährten Utopie" in Heft 3/2005. Anschrift: Caixa postal 5, CEP 78670.000, São Félix do Araguaia, MT, Brasilien.

selbst werde es sehen geschrieben habe. Es lautet folgendermaßen:

Und wir werden wir sein, für immer,
so wie du der bist, der auf unserer Erde wandelte,
Sohn Mariens und des Todes,
Gefährte auf allen Wegen.

Wir werden für immer das sein, was wir sind,
aber in Herrlichkeit und wiederhergestellt,
so wie deine fünf Wundmale
gegen jede Annahme der Vernunft verherrlicht sind.

So wie du der bist, der du gewesen bist, Mensch und Bruder,
ganz der, als der du gestorben bist,
Jesus, derselbe und doch ganz anders.

So werden auch wir für immer genau die sein,
die wir gewesen sind und sind und sein werden,
durch und durch anders, aber so sehr wir selbst!

Dieser mein christlicher Glaube ist österlich: Er ist verwurzelt, er hat seine Grundlage und Rechtfertigung in der Auferstehung Jesu von Nazaret, „des Erstgeborenen unter den Toten". Er ist „die Auferstehung und das Leben". Wenn Christus auferstanden ist, dann werden auch wir auferstehen" - das ist die schlichte Gewissheit unseres christlichen Glaubens.

Mein Glaube ist nun aber ebenso persönlich wie gemeinschaftlich. Ich glaube an die Menschheit, ich glaube an die Kirche. Um diesen persönlich-gemeinschaftlichen Glauben konsequent zu leben, muss ich die Hoffnung auf die Auferstehung tatkräftig für meinen Nächsten bezeugen, und zwar genau hier und heute, im Auf und Ab der Geschichte, auf dieser geliebten, vergewaltigten Erde voller Fragen, voller Lüge und voll des Todes.

Der Gott der Auferstehung ist der Gott der Schöpfung und der Erlösung. Wir können das Geheimnis Gottes, seine Liebe, die in uns Fleisch geworden ist und die ganze Schöpfung „mit seiner Schönheit bekleidet", nicht sezieren und in einzelne Teile zerlegen. Niemand kann in aufrichtiger Weise seinen Glauben an ein anderes Leben, ein Leben als Auferstandene, bekennen, wenn er nicht zugleich für Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit in diesem Leben, mitten in unserer von Krämpfen geschüttelten, der Vergänglichkeit preisgegebenen Zeit eintritt. Der Glaube an die Auferstehung muss politisch sein. Um eines Tages, „an jenem Tag", die endgültige Gabe der Auferstehung zu erleben, müssen wir vorbehaltlos in diesem „Tag für Tag" der Geschichte leben und dabei dieses sterbliche Leben aufs Spiel setzen, das uns ebenfalls vom „Schöpfer des Lebens" gegeben ist. Weil ich auferstehen werde, muss ich selber auferwecken und Auferstehung bewirken. Nur wer sein Leben verliert, wird es retten. Im „Jenseits" ist alles Gottes Sache. Wir können vertrauensvoll hoffen. Hier, im „Diesseits", ist

alles unsere Sache, mit Gottes Gnade. Um den neuen Himmel und die neue Erde erleben zu können, müssen wir uns anschicken, diesen oft so trüben Himmel und diese so sehr vergewaltigte Erde radikal zu erneuern. Der schlechteste Dienst, den wir dem Glauben an das Leben und die Auferstehung, die uns einst zuteil wird, erweisen könnten, wäre es, uns verantwortungslos aus dem Engagement für dieses uns anvertraute Leben herauszuhalten. Jeder Akt des Glaubens an die Auferstehung hat eine Entsprechung in einem Akt der Gerechtigkeit, des Dienstes, der Solidarität, der Liebe.

Ich glaube also an die Auferstehung. Mit dem in kräftigen Farben gemalten Spruch an irgendeiner Wand in unserem Amerika bekenne ich leidenschaftlich: „Wenn es uns auch das Leben kostet - wir werden auferstehen".

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

Auferstehung: das Herz des Lebens und des Glaubens

Luiz Carlos Susin

Wenn wir abschließend ein wenig die Früchte von dem ernten, was in diesem Heft ausgeführt wurde, dann können wir zu allererst das festhalten, was am offensichtlichsten zutage liegt: dass die Auferstehung der Toten und konkret die Auferstehung Jesu, des Gekreuzigten, der auferweckt wurde, als *Horizont* und *Ereignis* das Herz des menschlichen Lebens und des christlichen Glaubens bilden. „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos [...] Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen." (1 Kor 15,13.14.19)

Die Auferstehung interessiert uns nicht - wie hier in verschiedener Form immer wieder betont wurde - in erster Linie als Element eines gut fundierten Lehrgebäudes oder Religionssystems. Sie interessiert und vor allem im Hinblick auf das menschliche Leben. Und nicht im Hinblick auf das Leben im Allgemeinen und abstrakt gesprochen, auch nicht im Hinblick auf ein ängstliches oder ein dem Konsum verfallenes Leben wie von jemandem, der keine Hoffnung hat - gemäß der scharfen Beobachtung des Apostels Paulus angesichts der mühsam verhüllten Verzweiflung, wie sie in der Redensart deutlich wird: „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." (1 Kor 15,32) Im Gegenteil, es geht um das in Freude und Leid gelebte Leben, das Leben, das man im Mitleid und im Nonkonformismus teilt - in der „Disziplinlosigkeit" des Protests der Gekreuzigten, wie es Marcella Althaus-Reid in diesem Heft formuliert -, um das geschenkte und verlorene Leben: Dieses Leben empfängt die „gute Nachricht" und bringt Früchte der Auferstehung hervor. Die Auferstehung ist also das Herzstück des Lebens und vollzieht sich gerade dann im Herzen des Lebens, wenn der Tod das Leben tödlich verletzt. Das starke Interesse zu leben kommt vor dem Glauben und der Hoffnung, es weckt den Glauben und die Hoffnung auf die Auferstehung, wenn auch unter anderem Namen. Und natürlich kommt es vor der Religion und der Lehre vom Leben, das stärker ist als der Tod.

Doch ist nicht der Glaube an die Auferstehung letztlich - angesichts der Diskretheit des Geheimnisses des Jenseits sowie des Geheimnisses der Schöpfung und Gottes selbst - narzisstisches Wunschdenken, das in einem sterblichen Herzen aufkeimt wie eine kurzlebige Blase, die sich sträubt, mit dem ersten Wind zu

vergehen? Deshalb will der Glaube, vor allem, wenn er bei diesem Herzstück des Lebens angekommen ist, verstehen. Die Beiträge der unterschiedlichen Autoren und Autorinnen dieses Heftes - in höchstem Maße theologische Beiträge - sind oder vermitteln Glauben, der die Auferstehung der Toten verstehen will.

Auferstehung: das Herz des Lebens und des Glaubens

Das Wort *Auferstehung*, dem die Würde zuteil wurde, zum zentralen Begriff des Glaubensbekenntnisses zu werden, ist zu armselig, um alles zu sagen. Und es kann sich herausstellen, dass es - wie die Sprache überhaupt - lauter Unklarheiten enthält. Jon Sobrino bemüht sich, so gut wie möglich das *Ereignis* zur Sprache zu bringen, und greift dabei in seinem Buch *La fe en Jesucristo*[1] auf die berühmten Grundfragen Kants zurück, die den Menschen interessieren: Wenn die Auferstehung also so entscheidend ist, mehr noch als dieses sterbliche Leben: „Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen?" Denn sie erweist sich als eine Quelle der *Erkenntnis*, der *Praxis* und der *Hoffnung* in dialektischer Beziehung zueinander.

Um ein letztes Mal all das, was hier gesagt wurde, aufzunehmen und zu reflektieren, beschränken wir uns hier - einer weniger strengen Logik folgend - auf drei „Ansatzpunkte": *die Sprache, die Erfahrung, die Beziehung.*

I. Die Sprache in Bezug auf die Auferstehung

In Anlehnung an Paul Ricœur können wir vielleicht sagen, dass die *Auferstehung der Toten* als Horizont und die *Auferstehung des gekreuzigten Jesus* als Ereignis in komprimierter Form den christlichen *Mythos* schlechthin darstellen. Dieser Mythos setzt sich aus Metaphern zusammen, ist mit Hilfe von symbolischen Versatzstücken, „Mythologemen", konstruiert, die innerhalb von Erzählungen voller Bedeutung in einen wohlgeordneten Zusammenhang gebracht wurden, und wurde mit den unterschiedlichsten Erzähltraditionen und kulturellen Symbolen im Lauf der Geschichte und rund um die ganze Welt vermengt - es genügt hier, bloß an die andine Tradition zu erinnern: Es ist ein großartiger, schöner und für die menschliche Existenz zentraler Mythos.

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 der Kommission für die theologische Reflexion der brasilianischen Religiosenkonferenz an. Themen seiner aktuellen Forschungsarbeiten sind das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften bzw. Ökologie. Er schrieb Beiträge auf dem Gebiet der Schöpfungstheologie und Eschatologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: Ecclesia ab Abel. Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Heft1/2006. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171 – 91520-100, Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Ricœur zufolge „gibt der Mythos zu denken", denn es handelt sich um eine Redeweise, die dem, was sich im Alltag im Dunkel verliert und in Widersprüchen verfängt, zum Verständnis und zur Integration der Erfahrung verhilft. Wie soll

man beispielsweise den Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt denken, in der der Mörder stets über das unschuldige Opfer triumphiert? Deshalb haben Oscar Cullmann und Paul Tillich[2] jeweils auf ihre Weise festgestellt, dass der Glaube an die *Auferstehung* und nicht bloß an die *Unsterblichkeit* nicht einfach nur auf unterschiedliche kulturelle Kontexte zurückzuführen ist. Die geistliche Aristokratie der Stoiker erhob sich über das an den Körper gebundene Reich der Bedürfnisse, beschränkte sich auf die Reinheit der Unsterblichkeit und rümpfte über die Verkündigung der Auferstehung des Leibes die Nase. Die breiten Volksmassen hingegen, deren Alltag darin bestand, mit dem Körper den Daseinskampf aufzunehmen, körperlich zu leiden und sich zu freuen, konnte sich den stoischen Luxus und die dualistische Illusion nicht gönnen. Die Auferstehung, dieses Wort, das so vielen anderen Metaphern wie *Entrückung, Erhöhung, Verherrlichung, Rechtfertigung,* zur Seite gestellt ist, und die ganze Poesie der Erzählungen, der Dialoge, der Gesten verankern die Hoffnung und den Glauben, dessen Zentrum der Leib ist, der leidet und stirbt, in der in Sterblichkeit und Schwachheit gelebten menschlichen Existenz. Das Glaubensbekenntnis hinsichtlich der Auferstehung der Toten sollte in der Kirche im Sinne der Auferstehung des *Fleisches* bekräftigt werden - genau jener Dimension der Hinfälligkeit, in der wir unsere wahrhaft vitalen menschlichen Erfahrungen leben.

Und so sollte der neue und großartige, aus der Subtilität und dem Realismus der Zeit entstandene Mythos seinen Weg machen. Doch der Mythos ist auch - auf den zweiten Blick - ein „geschaffenes" Denken, mit einem geschaffenen Gewand, ein Denken *prêt à porter:* in der Predigt, der bildenden Kunst, der Vorstellungswelt. Er wird vereinfacht, leichter verdaulich gemacht und zugleich gefährlich. Seine Gefahr besteht genau in dem, was seinen Erfolg ausmacht: Er dispensiert davon, von Neuem zu denken, nach-zudenken. Denn denken bedeutet ursprünglich, angesichts der Verletzungen der Existenz Abhilfe zu schaffen. Denken schmerzt wie ein ärztlicher Eingriff. Und nach-zudenken schmerzt von Neuem. Rudolf Bultmann stand für den Schmerz der Entmythologisierung und der neuen Suche nach der Bedeutung an der Wurzel der Erzählungen: Die Auferstehung ist der Sinn, die Würde, das, was es an Gutem im Leid des geschenkten Lebens, in Kreuz und Tod gibt. Sie ist ein Wort des Lebens, das den Tod übersteigt. Und Willi Marxsen hat - in eher praktischer Orientierung - diesen Sinn und diese Würde in die Sendung des Gekreuzigten verlegt, die lebendig bleibt und in die Sendung derer hinein auferstanden ist, die ihm nachfolgen. Doch der *Mythos* der Auferstehung lässt sich nicht auf das Verständnis des Sinns und auf die Kontinuität der Sendung reduzieren.

Wenn wir uns weiter an Ricœur orientieren, dann „gibt der *Mythos* zu fühlen". Er verhilft dazu, die konfusen und miteinander in Konflikt stehenden Gefühle, vor allem die abgründigen Gefühle bewusst zu machen. Die Auferstehung nimmt in sich sowohl das Gefühl der Trauer als auch das der Überraschung auf - eine Überraschung, die die Trauer für sich allein genommen nicht integrieren könnte. Es ist ein Gefühl, das nicht der Trauer selbst entspringt. Und deshalb bedarf es einer neuen Sprache, die über die Trauer hinausweist. Tatsächlich handelt es sich

um eine „Erfahrung", die Neuheit und neue Gefühle mit sich bringt, auf die ich später noch zurückkommen werde. Doch der *Mythos* „gibt auch zu tun", er orientiert auf ein neues Handeln hin, das den Vollzug eines Bruchs, eine neue, praktische und aktuelle Form von Tod und neuem Leben, voraussetzt. Angesichts der Nachricht des Petrus war die erste Reaktion der Menge, die sich für den Tod des Gerechten verantwortlich und vor das Gericht dessen gestellt fühlte, der ihn auferweckt hatte, - „ihn, den ihr getötet habt, hat Gott auferweckt" - die Frage: Was sollen wir tun? (Vgl. Apg 2,36-37). Gestorben und auferweckt, *um ein neues Leben zu leben:* Im dritten Teil dieses Heftes werden die Provokationen der Praxis eines auferweckten und auferweckenden Lebens neu in Erinnerung gerufen. Und schließlich „gibt der *Mythos* zu hoffen", er erschließt, verstärkt, erneuert oder verwandelt Horizonte und Wege im Lauf des menschlichen Lebens. Deshalb bestehen wir auf der Dialektik zwischen der Auferstehung der Toten und der Auferstehung Jesu als Horizont bzw. Ereignis.

II. Die Erfahrung der Auferstehung

Für die hier erwähnten Menschen aus der Andenregion, deren stärkste Erfahrung das „Auferstehen im Sterben" ist und die Feste und Tränen miteinander vermengen, ist ein Leben nach dem Tod als eine nebulöse Idee nicht genug. Dieses Leben muss man mit Festmählern und Gesten, die sich auf die Toten beziehen, feiern - eine körperlich-sinnliche Gemeinschaftserfahrung mitten im Leben, wo man füreinander Schoß des Lebens ist, *Medium* und Vermittler, Fürsprecher für das Leben. Die Erfahrung der Auferstehung im Gedächtnis, in der kollektiven gemeinsamen Erinnerung, in der Anrufung, im Segen und schließlich in der „Gemeinschaft der Heiligen", die die Macht besitzt, zum Leben zu erwecken, öffnet uns die Augen für diese praktisch universale Tatsache in Bezug auf das Menschsein. Die Auferstehung ist keine Lehre von höchster Würde, sie ist auch keine höchst sublime Redeweise, nein, sie ist Erfahrung.

Die Sprache, in der die Texte der Evangelien abgefasst sind, signalisiert uns, dass die Erfahrung der Jünger und Jüngerinnen Jesu überaus überraschend war. Sie „entdeckten" nicht (im Sinne von wissenschaftlichen Entdeckungen), sondern ihnen wurden die Augen geöffnet (im Passiv!), ihnen „widerfuhr" eine Erscheinung, eine Erfahrung. Aber obwohl sie Jesus in seiner Göttlichkeit sahen, erlebten sie kein göttliches Spektakel. Wie in der Tradition Israels handelt es sich um ein „Passivum divinum" (die grammatikalische Form des Passivs, die der Umschreibung des Gottesnamens dient; d. Übers.). Der biblische Gott lehnt es konsequent ab, ein Schauspiel seiner selbst zu bieten und in narzisstischer Manier ein Bildnis seiner selbst zu schaffen, im Gegenteil: Er offenbart mehr als sich selbst für die, die sein reines Geschenk annehmen. Es handelt sich um die Menschheit Jesu, die in göttlichem Glanz erstrahlt, die Menschheit des am Kreuz Gedemütigten, der nun zum *Herrn* und *Erstgeborenen* erhöht wurde, um seinen Weg des verherrlichten Menschseins mit dem Menschsein der

Gedemütigten zu teilen. Die Erfahrung bildet unzweifelhaft die Grundlage der Sprache. Nur auf diese Weise wird vermieden, dass sich die Sprache an einem Mythos abarbeitet, der die Wirklichkeit eher verhüllt und die Hoffnung betrügt. Wenn wir von der Sprache und der Botschaft zur Erfahrung übergehen, erfüllt die Sprache ihre echte *mythische* Funktion. Und in unserem Fall handelt es sich nicht um irgendeine Erfahrung, sondern um die Erfahrung vieler neuer Beziehungen.

III. Die Beziehungen der Auferstehung

Was an der Sprache und der Erfahrung der Auferstehung Jesu und der Gemeinschaft mit den Toten besonders bemerkenswert und faszinierend ist, sind die überraschend neuen Beziehungen, die stärker sind als der Tod. Selbst für Jesus ist die Auferstehung - Verherrlichung, Erhöhung etc. - etwas, was er als Gabe empfängt, als Antwort auf seinen Gehorsam. Sie nimmt ihren Anfang im verborgenen Quell des Schoßes Gottes selbst, dem Geheimnis und dem Plan des Lebens in Gott selbst. Darin engagiert sich der Vater als ursprünglicher Quell, der Geist als Lebenskraft und der Sohn selbst als Gehorsam und in der Kontinuität der Sendung, empfangend, um zu geben. Für Jesus als den auferweckten Herrn handelt es sich um die Weiterführung der Sendung, seines Messias-Seins ohne jeglichen Narzissmus, bis zur Verherrlichung des neuen Himmels und der neuen Erde, eine Verherrlichung, die die Fülle der Auferstehung der Toten mit sich bringt. Von der mythischen Redeweise, in der die Auferstehung Jesu von Gott her ausgesagt wird, bis zur mythischen Redeweise, die, ebenfalls von Gott her, die eschatologischen Horizonte des neuen Himmels und der neuen Erde mit einem neuen Jerusalem entwirft, das von einer neuen Menschheit bewohnt wird - eine Stadt mit offenen Toren, des Zusammenlebens, der Plätze und nicht mehr der Tempel und Opfer: All das wird ermöglicht durch eine kreative und ansteckende Welt *neuer Beziehungen.*

Die Auferstehung ist etwas, das man als Gabe empfängt und das in derselben Ungeschuldetheit als Dank abgestattet wird. Sie ist keine Errungenschaft, kein Verdienst, kein Recht, entspringt nicht der Natur. Sie ist die vollkommenste Erfahrung der Gnade, der Erlösung durch Gnade. Sie ist eine vollkommene Gnade, denn es handelt sich um eine vollkommene Erlösung und nicht bloß um die einer „Seele", was ja - wie Moltmann in einem kostbaren Vortrag sagt - die Erlösung von etwas wäre, was nie gelebt hat. Es genügt nicht, von der Auferstehung des *Fleisches* zu sprechen. Dieses kann nur verklärt werden im Zusammenhang der Verwandlung von Himmel und Erde in einen neuen Himmel und eine neue Erde, in wahrhaft und kreatürlich heiliger Gemeinschaft, der Gemeinschaft der Heiligen. Wenn der Mensch elementar ein Knoten im Netz von Beziehungen ist, dann vollzieht sich Auferstehung genau in diesen Beziehungen, die das Menschsein verwandeln. Sie wird vorweggenommen in der Gastfreundschaft Abrahams, dessen Schoß groß genug ist, um einen Lazarus aufzunehmen. Maria

Magdalena, die der Herr gastfreundlich aufgenommen hat, wird zur Verkünderin der Botschaft, sie gibt das weiter, was sie empfangen hat.

Die Beziehungen sind also der mögliche Ort der Auferstehungserfahrung, der Ort ihrer Vorwegnahme, der *Prolepsis*, und ihrer Widerstandskraft, ihrer Kraft zum Aufstehen, zur Erhebung. Die Beziehungen, *von anderen her und auf andere hin geknüpft*, sind auch der Raum des *eschatologischen Vorbehalts*. Die Beziehungen sind der Ort des Gedächtnisses, der kollektiven gemeinsamen Erinnerung, der jugendlichen Frische des Wunders, der Festigung und endgültigen Gestalt der Weisheit und des mutigen Handelns für die Zukunft. Schließlich ist die Auferstehung in der Art, wie sie neue Beziehungen empfängt und hervorbringt, ein endgültiger Sieg, denn sie ist ein Sieg ohne Besiegte, ein Sieg, der durch Vergebung und durch die Neuheit der Beziehungen auch den Mörder, den Feind, ja den Tod selbst mit aufnimmt und ihn vom großen Gegner zum Knecht macht.

Vielleicht ist die beste Sprache, die uns heute, nach der Kritik der Moderne und angesichts der Probleme der Moderne, zur Verfügung steht, um über die Auferstehung der Toten zu sprechen und sie zur Erfahrung zu bringen, die Sprache und die Erfahrung von *neuen Beziehungen* in vielfache Richtungen hin: mit den Toten, mit der Erde, mit dem Fremden, letztlich mit dem Anderen.

[1] Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensaio desde las víctimas*, Madrid 1999.

[2] Vgl. Oskar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart 1963; Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Berlin 1991.

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

Die Migration von Afrika nach Spanien

Rafael Lara

In den Monaten Mai und Juni ist die Zahl von Immigranten, die aus Schwarzafrika in Spanien ankamen, weiter angestiegen. In seinem dokumentarischen Teil bringt dieses Heft von CONCILIUM einen analytischen Beitrag über die Tragödie der heimlichen Einwanderung und den Afrika-Plan der spanischen Regierung. Stand: 1. Juli 2007.

Der Afrika-Plan, der Gipfel von Rabat und die „Krise" der Migration

Das Drama der Migration spitzt sich zu. Annähernd 3000 Personen sind in den letzten sieben Monaten auf der Route zwischen Afrika und den Kanarischen Inseln ums Leben gekommen. Auf erschreckende Weise hat sich die Zahl der Opfer der heimlichen Einwanderung vervielfacht.

Es handelt sich hier nicht um etwas, das rein zufällig so eintrat. Die Situation ist im Augenblick das Ergebnis der Einwanderungspolitik der jetzigen Regierung Spaniens: Kontrolle und Schließung der Grenzen, Ausländergesetze, die die Einwanderung in der Praxis behindern, Externalisierung (Abweisung an den Grenzen) und die Verknüpfung mit Fragen der Sicherheit.

Auf unerbittliche Weise haben sich die Schauplätze des Dramas immer mehr verlagert, ebenso ist es immer schwieriger geworden, die Grenzkontrollen zu umgehen: von Cádiz nach Granada und Almería, dann nach Ceuta, Melilla und Marruecos. Danach von der Sahara, Mauretanien und nun vom Senegal aus.

Die Wegstrecken sind jetzt viel weiter (1500 Kilometer von Mauretanien, die doppelte Entfernung vom Senegal) und gefährlicher geworden, aber mit zunehmender Transportkapazität der Schiffe (Holzboote) und nachlassenden mafiosen Machenschaften haben sie sich auch verbilligt.

Auf das Anwachsen der Migrationsströme reagierte die Regierung mit einem noch schärferem Anziehen der Schrauben in der gleichen Richtung wie in den letzten Jahren: schärfere Kontrollen und Schließung von mehr Grenzübergängen, Ergreifen von im Grunde polizeilichen Maßnahmen, den Einsatz des Heeres inbegriffen, Externalisierung und Druck auf die Herkunfts- oder Transitländer der Emigration.

Die Zahlen der Tragödie

Es erweist sich als unmöglich, zahlenmäßig die Größe des Dramas zu erfassen, das seit sechs Monaten die afrikanischen Küsten auf den Migrationsrouten zu den Kanarischen Inseln heimsucht.

Nach Regierungsangaben sind in den ersten fünf Monaten 2006 rund 8000 Personen in Holz- und Fischerbooten (*cayucos*) auf den Kanarischen Inseln gelandet und haben so die Zahl der im gesamten Jahr 2005 aufgegriffenen Personen bereits verdoppelt. Zugleich stellt es sich als sehr schwierig heraus, auch nur annähernd in Erfahrung zu bringen, wie viele Menschen ihr Leben verloren haben bei dem Versuch, von den afrikanischen Küsten der Sahara, Mauretaniens oder nun vom Senegal aus zu emigrieren.

Am 20. März hat die Regierung zugegeben, dass ihr der Nationale Geheimdienst (*Centro Nacional de Inteligencia* - CNI) von einem Massensterben von etwa 1200 bis 1700 Immigranten in den Monaten November und Dezember 2005 berichtet hatte. Die Zahl war von der *Guardia Civil* seit Dezember gehandelt worden und galt nach dem Verteidigungsministerium (das für den Geheimdienst verantwortlich ist) als geheim und vertraulich. Der *Rote Halbmond* von Mauretanien war bereits von dieser Zahl ausgegangen, als er Anfang März darüber informierte, dass in den sechs Monaten davor zwischen 1200 und 1300 Immigranten bei dem Versuch umgekommen seien, von Afrika aus die kanarischen Küsten zu erreichen. Im Mai bestätigte das Rote Kreuz, dass, auf das Jahr hochgerechnet, der Atlantik, der die westafrikanische Küste von den Kanaren trennt, an die 1500 Menschen aus den Gebieten südlich der Sahara unter seinen Wassern begraben hat.

Nach Erkenntnissen der *Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía* (APDHA) wird man zu den etwa 1200 bis 1700 Personen, die zwischen November und Dezember 2005 nach Angaben des CNI ihr Leben verloren haben, mindestens weitere 1500 Personen in den ersten fünf Monaten des Jahres 2006 hinzurechnen müssen. Das erhöht die Gesamtzahl von Personen, die in den letzten sieben Monaten auf der Route zu den Kanaren ihr Leben einbüßten, auf annähernd 3000. Wir sprechen hier von einer beispiellosen humanitären Katastrophe.

Der Autor

Rafael Lara ist Vorsitzender des andalusischen Menschrechtsverbandes APDHA (Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía), einer Nichtregierungsorganisation auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die von der UNO 1948 proklamiert wurde. Homepage: www.apdha.org. Anschrift: c/o APDHA, Calle Blanco White nº 5, 41018 Sevilla, Spanien. E-Mail: andalucia@apdha.org.

Der Afrika-Plan dient nicht afrikanischem, sondern europäischem Interesse

Der Afrika-Plan wurde von der Regierung als Neuorientierung der Prioritäten in der Außenpolitik verkauft, mit dem Ziel, einen neuen, tieferen und globaleren Rahmen in den Beziehungen mit den Ländern südlich der Sahara herzustellen.

Der Plan bringt zwar einige positive Maßnahmen, da man anfängt, die Bedürfnisse des gesamten afrikanischen Kontinents zu begreifen. In Wahrheit jedoch handelt es sich um einen Plan, der vor allem die Absicht verfolgt, die Probleme Europas mit den Migrationsbewegungen loszuwerden. Sein spezielles Ziel ist es, diese zu kontrollieren und die Migranten zurückzuweisen.

Tatsächlich bleiben die Ziele der Festigung der Demokratie, der Sicherung des Friedens oder der Förderung der Menschenrechte einfache, vage Absichtserklärungen. Demgegenüber werden sicherheitsrelevante Fragen oder solche, die mit dem Kampf gegen den Terrorismus zusammenhängen, sehr viel konkreter behandelt.

Was die Kooperation angeht, so ist diese mit der Globalität des Planes verknüpft, das heißt mit der Migrationskontrolle seitens der Herkunftsländer. Der Kampf gegen die Armut, den man angeblich führen will, wird von Maßnahmen begleitet, die von dem, was die Schwere der afrikanischen Situation wirklich erfordert, weit entfernt sind. So sind zum Beispiel für das Jahr 2006 ganze 400 Millionen Euro eingeplant, was ein Tropfen auf den heißen Stein ist und etwa den Kosten des Baus einer Brücke in der Bucht von Cádiz entspricht. Viele der aufgezählten Hilfen sind für multilaterale Organisationen bestimmt (die auf Weltebene arbeiten und nicht spezifisch afrikanisch sind, wie zum Beispiel der *Globale Fonds zur Bekämpfung von Aids, Tuberkulose und Malaria,* die *Iniciativa Via Rápida* - Bildung für alle, der *Nothilfe-Fonds* der UNO), und sie waren im Haushaltsplan bereits enthalten.

Und - wie könnte es anders sein - die Hilfen werden so dargestellt, als gehe es dabei um Probleme, die etwas mit der Entwicklung Afrikas zu tun hätten. Das trifft jedoch nur relativ gesehen zu, denn in Wirklichkeit handelt es sich um die Unterstützung des spanischen Fischfangs oder um die Sicherheit der Energieversorgung des Landes, indem sie die Beteiligung an den „Möglichkeiten" des Kohlenwasserstoffsektors (*sic* und ohne Kommentar) fördern.

Andererseits sind die im Afrika-Plan vorgeschlagenen Maßnahmen, die am konkretesten sind, größtenteils dafür bestimmt, die Migration stärker zu kontrollieren und die afrikanischen Länder zu verpflichten, ihre Auswanderung in den Griff zu bekommen. Man braucht dazu nur die Liste der erklärten Ziele anzuführen:

a) Aufstockung der Attachés für Inneres in den Botschaften und Konsulaten bestimmter Länder,
b) Kontrollmaßnahmen an unseren Grenzen,
c) Mechanismen der Informationsbeschaffung über die Routen und die benutzten Mittel durch die Netze des Geheimdienstes (CNI),

d) Beschleunigung von Verfahren einer unmittelbaren Rückführung irregulärer Immigranten in die Heimatländer,
e) Vervollständigen des Netzwerkes von Kooperationsverträgen über Migration und Wiederaufnahme,
f) Einbeziehung von multilateralen Organisationen und Institutionen Afrikas wie der Europäischen Union in die Anstrengungen des Kampfes gegen die illegale Zuwanderung.

Um gerecht zu sein: Der Plan enthält unter Punkt b) auch einen kleinen Nachtrag: *Maßnahmen einzuleiten, die auf die Integration der Einwandererkollektive gerichtet sind.* Ein sehr wenig konkretes Postskriptum, das zu Wenigem verpflichtet und das Ganze schönen soll, ohne etwas zu erreichen.

Die Euro-Afrikanische Konferenz von Rabat vom 10. Juli

Die Orientierung an polizeilichen und repressiven Maßnahmen ist außerdem durch den in Dakar am 7. Juni vorgelegten Aktionsplan auf Vorschlag Spaniens, Frankreichs und Marokko weiter verschärft worden. Dieser Plan wird mit großer Sicherheit auf der Euro-Afrikanischen Konferenz, die demnächst am 10. Juli in Rabat stattfinden wird, gebilligt werden.

Die genannte Konferenz verfolgt exakt das Ziel der Kontrolle der Migrationsströme. Obwohl der angesprochene Plan sich von der Intention leiten lässt, die Entwicklung der Herkunfts- und Transitländer anzukurbeln, und obgleich einige Maßnahmen gefördert werden, die im Prinzip einen positiven Eindruck machen (zum Beispiel, dass die Geldüberweisungen billiger werden), so steht doch fest: Diese positiven Maßnahmen werden, wie Professor Mehdi Lalou festgestellt hat, weder konkretisiert noch im Staatshaushalt ausgewiesen, weshalb an ihrer Umsetzung Zweifel angebracht sind.

Grundlegend für den Plan ist jedoch sein abschreckend-repressiver Charakter gegenüber der Immigration, wie alle Medien (*El País, Le Monde*) mit Informationsbeiträgen über Abschreckung, die Kooperation von Polizei und Justiz und insbesondere die Unterzeichnung von Rückführungsverträgen zwischen afrikanischen Ländern und der Europäischen Union erkennen ließen.

Argelia hat die Konferenz einer scharfen Kritik unterzogen und forderte, dass der eigentlich zuständige Gesprächspartner die Afrikanische Union sein müsse und nicht eine Auswahl von Ländern im Dienst europäischer Strategien. Deshalb wird diese an der Konferenz nicht teilnehmen.

Kurz gesagt, mit dieser wichtigen Offensive kommt die spanische Regierung mit Rückendeckung der Europäischen Union und ganz besonders von Frankreich immer wieder auf das gleiche zurück: zu verhindern, egal wie, dass Migranten in unser Land kommen, die zurückzuschicken, denen die Überfahrt gelang, und vor allem Druck auf die ärmsten Länder Afrikas auszuüben, damit „sie die Auswanderung ihrer Bürger unterbinden". Auf diese Weise fordern sie diese Länder zu

einer offensichtlichen Verletzung der Charta der Menschenrechte auf. Oder sagt die *Allgemeine Erklärung* in Artikel 13 etwa nicht: „Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen sowie in sein Land zurückzukehren"?

Aus dem Spanischen übersetzt von Franz Schmalz

Migration auf dem amerikanischen Kontinent und aus der Karibik

Alberto López Pulido

Die ständigen Wanderungsbewegungen von Menschen zwischen den Gebieten Latein- und Mittelamerikas, Mexikos und der Karibik einerseits und den Vereinigen Staaten andererseits führen uns in der Geschichte des amerikanischen Kontinents eine wesentliche Ausdrucksform menschlicher Existenz vor Augen. Zwischen 1990 und 2000 sind die Zahlen von Immigranten aus diesen Ländern in die Vereinigten Staaten signifikant angestiegen, wobei die meisten mit eindrucksvollen 130 Prozent aus Mexiko kamen. Laut verschiedenen Untersuchungen haben über die Hälfte der Haushalte im Staat Zacatas, Mexiko, tatsächlich persönliche Beziehungen zu jemandem in den Vereinigten Staaten. Die Einwanderung aus Lateinamerika hat um 86 Prozent zugenommen, die aus Mittelamerika um 79 und aus der Karibik um 52 Prozent.

Noch bevor die Europäer mit dem amerikanischen Kontinent in Berührung kamen, gab es unter den indigenen Gruppen eine Geschichte von Wanderungsbewegungen mit dem Ziel, ihre Kultur und ihre Traditionen zu bewahren und weiterzugeben. Der zeitgenössische mexikanische Schriftsteller Miguel Méndez hat das in seinem Roman *Peregrinos de Aztlán* ganz wunderbar eingefangen. Er beschreibt diese Wanderungen als eine zyklische Pilgerschaft, auf der die Pilger, vom Geist der alten Götter gesalbt, in ihre ursprüngliche Heimat geführt werden, die heute in den Wüsten der Vereinigten Staaten liegt. Er schildert sie als stolze Rasse von Nomaden mit ihren in Jahrhunderten langer Pilgerfahrt wundgelaufenen Füßen – ein Symbol für marginalisierte und unterdrückte Einwanderer, die aufgrund ihrer historischen Bindungen an bestimmte Länder Bürgerrecht und Gerechtigkeit erlangen.

Die Geschichte dieser voneinander abhängigen Regionen enthüllt eine historische Vergangenheit des Expansionismus und Imperialismus, die sich von den politischen und wirtschaftlichen Interessen Europas und der Vereinigten Staaten leiten ließen. So kommt es, dass diese Migrationsbewegungen für die meisten dieser Nationen einzigartige politische Akte darstellen: Sie verletzen Grenzen und betreten politisch belastete Regionen, die einmal Teil der Geschichte und des Erbes dieser Gemeinschaften waren. Die heutigen Migrationen sind das Ergebnis von wirtschaftlichen und politischen Praktiken der Elite, die Nationen und kleine Gemeinschaften wirtschaftlich zugrunde richteten; sie sind einem Mangel an ökonomischen Ressourcen zuzuschreiben, eine Folge von Krieg oder Verfolgung oder von Asyl suchenden Menschen. Das Hauptziel der heutigen Pilger ist mit den Zielen ihrer Vorfahren identisch: Sie wollen ihre kulturellen Traditionen bewahren und weitergeben, indem sie den Versuch wagen, ihren Selbstwert und ihre menschliche Würde neu zu behaupten. Leider sind in der heutigen Welt solche menschlichen Ausdrucksformen zu geheimen Unterfangen in Sperrgebieten geworden. Damit wird direkt die strukturelle Gewalt gegenüber denen angesprochen, die am verletzlichsten sind und noch immer ausgebeutet werden.

Die Sperrzone an der Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten ist zum Kriegsgebiet geworden: Dazu gehören der von der Regierung angeordnete Ausbau der Grenzbefestigung, Programme wie die Operation *Gatekeeper* („Schrankenwärter"), der Einsatz der Nationalgarde und die Installation von technisch hochentwickelten Überwachungsanlagen. Das Ganze hat zum Ziel, die Sicherheit des Landes nach dem 9. September aufrechtzuerhalten und es vor Terroristen zu schützen. Das hatte eine verheerende Auswirkung auf die Menschenrechte von Immigranten. Anders als die europäischen Immigranten, die von der US-Regierung mit offenen Armen aufgenommen werden, werden wir mit der grausamen Realität steigender Todesopfer von Latino-Immigranten konfrontiert, da sie bei dem Versuch, von Mexiko und anderen mittel- und lateinamerikanischen Ländern aus das Ziel der Vereinigten Staaten zu erreichen, in die Wüsten und Berge abgedrängt werden. Der Verlust von Menschenleben als Folge solcher Praktiken liegt bei annähernd 3600 Migranten - mit wenig Aussicht, dass diese Realität sich ändert.

Der Autor

Alberto López Pulido ist Professor für ethnische Studien sowie stellvertretender Direktor des Center for the Study of Latino Catholicism an der Universität von San Diego. Der Schwerpunkt seiner zahlreichen Veröffentlichungen liegt auf den Schnittpunkten von Ethnie, Religion und Gemeinschaft. Zu seinen neueren Publikationen gehören eine Studie über die Katholische Soziallehre und ethnische Untersuchungen über die katholische höhere Bildung sowie ein Buch über die „Penitentes" von Neu-Mexiko. Gegenwärtig arbeitet er mit an einer vergleichenden Studie über religiöse Ausdrucksformen mexikanischer Immigranten in San Diego und New York City. Anschrift: University of San Diego, Ethnic Studies Program, 5998 Alcala Park, San Diego, CA 92110, USA.

Als Reaktion auf eine koordinierte Anstrengung, Tausenden von Latino-Immigranten-Gruppen, die eine gerechte und menschliche Einwanderungspolitik anstreben, eine Struktur zu geben, kam es zu einem ständigen Anwachsen von

Selbstschutzgruppen gegen die Immigration wie etwa den *Minutemen* oder den *Immigrantenjägern.* Sie versuchen, arbeitssuchende Frauen und Männer einzuschüchtern mit der Taktik, jede ihrer Bewegungen zu fotografieren und auf Video aufzunehmen. Ihre Methoden sind drastisch und schüren noch die immigrations- und fremdenfeindliche Einstellung gegen die Latino-Immigranten. Als Reaktion darauf bildete die Latino-Gemeinschaft in allen größeren Städten der Vereinigten Staaten Pan-Latino-Koalitionen, welche die Durchsetzung der Menschenrechte der Immigranten durch geeignete staatliche Stellen und Beamte verlangen, die sich um die Einhaltung der Gesetze zu kümmern hätten. Gegenwärtig ist eine Bewegung im Entstehen, eine größere Anzahl von Zufluchtsstädten für Immigranten einzurichten wie Houston (Texas), Baltimore (Maryland) und Boston (Massachusetts). Das Ziel solcher Städte ist es, die Rechte der Immigranten zu schützen und sie mit der Würde zu behandeln, die sie verdienen.

Ein weiteres sehr wichtiges Problem im Zusammenhang mit der amerikanischen Immigration in die Vereinigten Staaten sind die sozialen und kulturellen Herausforderungen, vor die sich dann bestimmte Länder gestellt sehen. Die Einwanderung hat zur Entwurzelung Tausender von erwachsenen Männern und immer mehr Frauen geführt, die in vielen Familien verheerende Schäden anrichtete. Laut der mexikanischen Kulturanthropologin Olivia Ruiz werden 60 Prozent der Haushalte in Mexiko von Alleinverdienern geführt, d.h. in der Mehrheit von Frauen. Das hat gravierende Auswirkungen auf die traditionelle mexikanische Familienstruktur in Form einer Feminisierung der Armut und in Form von Schuleschwänzen, Drogenkonsum, Depression und Selbstmord unter Jugendlichen. Aufgrund der Schwierigkeit, in den Vereinigten Staaten ein Bleiberecht zu erhalten und wegen des Risikos der Grenzüberschreitung stellt die Wiedervereinigung von Familien für die kommenden Jahre ein schweres Problem dar.

Als Ergebnis der US-amerikanischen Außen- und Wirtschaftspolitik gegenüber den Ländern Latein- und Mittelamerikas sowie der Karibik und Mexiko, zu denen enge historische Bindungen bestehen, hat sich eine gegenseitige wirtschaftliche und politische Abhängigkeit fest etabliert. Am besten bezeugen das heute die Geldüberweisungen, geläufiger ist die Bezeichnung *migradolares* („Migranten-Dollars"), die für die Tatsache stehen, dass manche Länder von ihren Bürgern, die im Ausland leben, Dollars erhalten. Mexiko ist hier führend; dem Land sind letztes Jahr über 20 Milliarden Dollar zugeflossen. Ähnlich beeindruckende Zahlen kommen aus den Ländern Mittel- und Lateinamerikas und aus der Karibik. Diese Zahlen mögen eindrucksvoll sein, weil sie für diese Länder einen Zugewinn an Kapital bedeuten, dennoch sind diese Gelder nur kurzfristige Lösungen für die dort anstehenden systembedingten Probleme. Außerdem wird so die Sorge für die Zukunft dieser Ländern denjenigen aufgebürdet, die am verwundbarsten sind.

Migrationsbewegungen spielen sich nicht in einem Vakuum, sondern in einem naturgegebenen und geographischen Umfeld ab. Um die Migration auf dem amerikanischen Kontinent wirklich zu verstehen, bedarf es deshalb einer sorgfältigen historischen Analyse dieser sich ständig ändernden Region. Wir müssen zur

Kenntnis nehmen, dass die Grenzregion in den Vereinigten Staaten ein jüngeres Phänomen im Rahmen einer weiter zurückreichenden Geschichte darstellt. Ursprünglich war die Grenzregion ein weites Territorium einiger für sich lebender indigener Gemeinschaften. Sie ging dann für 300 Jahre in den Kolonialbesitz des spanischen Imperiums über. Die so entstehende Mestizo-Region wandelte sich für kurze Zeit zum nördlichen Teil von Mexiko, bevor sie von der nach Westen gerichteten amerikanischen Expansion aus wirtschaftlichen und politischen Interessen entlang des Pazifischen Ozeans kolonisiert wurde. Die neueste Geschichte ist die der NAFTA und des freien Handels für die Wirtschaftselite. Die vielen Jahrhunderte davor waren Zeiten ständiger Veränderung und Transformation. Diese Region wird sich mit Sicherheit weiter ändern; den zentralen Anteil daran werden die Migrationsbewegungen aus Lateinamerika haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Geschichte wagen"

Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg: Herder 2006, 274 S., € 24,90

„Geschichte wagen" lautet eine kleine Zwischenüberschrift (48) in Johann Baptist Metz' neuem Buch *Memoria Passionis*. Die Aufforderung kann auch als der rote Faden begriffen werden, an dem entlang sich das thematisch vielfältige Buch erschließt.

Sehe ich recht, kreist Metz um zwei gedankliche Zentren:

Zum einen definiert er Geschichte nicht abstrakt als Geschichtlichkeit und nicht empirisch oder philosophisch von einem Begriff der Historie oder der Universalgeschichte, sondern vom biblischen Zeitdenken her, das geprägt ist durch die prophetische Wahrnehmung der Grenze von Geschichte, des Endes der Zeit. Dieses Denken wurzelt in Israels „eschatologisch orientierte[r] Gottespassion" (9). Deshalb tragen „alle biblischen Seinsaussagen einen Zeitvermerk" (22) - und sind, weil vom Ende her gedacht, apokalyptische Aussagen. „Zeitansage, zu sagen, was ist, war einmal Sinn und Auftrag der Apokalyptiker." (69)

Zum anderen nimmt die gegenwärtige Zeitansage dessen, was ist, ihren Ausgang beim Zivilisationsbruch Auschwitz. Denken, Erinnern Gottes in der Geschichte kommt hinter dieses Datum nicht mehr zurück. Es bleibt deshalb uneinlösbare Theodizee, die sich nur im Schrei und im Gebet adäquat ausdrücken kann. Von hier aus entwickelt Metz seine prekäre Zeitdiagnose des gegenwärtigen Christentums, das sich nicht mehr sicher sein kann, ob die eschatologischen Zusagen des Neuen Testaments wirklich noch ihm gelten (39). Dieser Zweifel reicht „bis an die Wurzeln der christlichen Identität" (41). Metz sieht, dass ihn die bisherige „Theologie nach Auschwitz" noch nicht wirklich ausgeschritten ist. Auch seine „Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz" (50-62) tun dies m.E. noch nicht. Das mag daran liegen, dass Auschwitz für Metz zwar singulärer Abgrund der heutigen Memoria Passionis von Christen ist, dann aber doch wieder sehr schnell in die allgemeine Theodizeefrage und den Ruf nach einem Gott, der „auch die Vergangenheit nicht in Ruhe lässt" (43), einbezogen wird. Gewissermaßen zwischen der Wahrnehmung von Auschwitz und diesem Maranata müsste theologisch wohl doch noch mehr konkrete Geschichte gewagt werden.

Metz' Buch gliedert sich in zwei ungleiche Teile:

Vier Fünftel zeigen die Konfrontation der Gottesbotschaft mit der Welt, aus der die Memoria Passionis entspringt (§§ 1-13). Von den Grundthemen der biblischen Geschichtswahrnehmung und der Erschütterung von Auschwitz her entwickelt Metz hier auch so etwas wie eine theologische Kulturkritik, die sich mit der gegenwärtigen Gotteskrise, dem Gedächtnisverlust des Zeitgeistes und mit der Globalisierung beschäftigt. Metz' Vision gilt einer christlichen Gegenkultur der Compassion, die im ausufernden Projekt einer sozusagen zeit-losen Moderne der Stimme der Opfer Gehör verschafft und von da aus politisch wird. Hier entfaltet Metz das Gespräch einer politischen Theologie mit den bestimmenden Kräften „in pluralistischer Gesellschaft" (wie es im Untertitel heißt). Er wird deshalb konkret bis zum Plädoyer für den Gottesbezug in einer künftigen europäischen Verfassung.

Seine kulturkritischen Diagnosen lassen solche Konkretion - im Ansprechen von Entwicklungen etwa der Biotechnologie oder der Folgen von Globalisierung - meist vermissen. Diese binnensprachliche Formulierung der Gesellschaftskritik hat das Echo der neuen politischen Theologie in der nicht-theologischen Öffentlichkeit bisher wohl mehr abgeschwächt, als ihre Einsprüche es verdient haben.

Ein kurzer Schlussteil (§§ 14-18) entwickelt eine Art Hermeneutik der Memoria Passionis. Sie erscheint dabei als dialektische, anamnetische, narrative und politische Vernunft. Metz entfaltet damit konzentriert - und streckenweise in erhellender Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas - die steuernden Denkformen seines Theologisierens. Für dessen Kenner mag das - wie das Buch insgesamt - nichts wirklich Neues bieten. Aber *Memoria Passionis* ist doch so etwas wie ein konzentriertes Kompendium von Metz' Denken auf dem letzten Stand, eine gelungene Summe seines Ansatzes und so wohl auch ein Vermächtnis des inzwischen 78-jährigen Stichwortgebers einer ganzen theologischen Generation.

Redigiert hat das Buch Johann Reikerstorfer, Metz' Kollege und Freund aus Wien. Ein ausführlicher Nachweis (158-169) dokumentiert, dass es sich um ein Kompendium aus vielen, zum Teil bisher nur schwer auffindbaren Veröffentlichungen Metz' und auch einiger noch nicht gedruckter Vorträge handelt. Die Formung in die Systematik eines gut lesbaren Buches ist gelungen. Leider sind ein paar Unausgeglichenheiten stehen geblieben. So geistert neben der Bezeichnung „frühjüdisch" noch der wirklich lang überholte Terminus „spätjüdisch" (129, 136) für die gleiche Epoche durch den Text.

Berührt hat mich, welch großen Raum in diesem Spätwerk eine theologische Würdigung von Karl Rahner einnimmt (108-122). Dabei lässt das Buch keinen Zweifel daran, wie scharf Metz' biblisch-apokalyptische Dialektik den transzendental-anthropologischen Ansatz von Rahners Theologie auch gebrochen hat. Zugleich schließt sie sich seinem theo-zentrischen Humanismus der Vernunft jedoch an, und dieser kritische Anschluss macht viel von der besonderen Färbung und der Reflexionshöhe der Metzschen Theologie aus.

Gregor Taxacher

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Joseph Ratzinger: *Das Geheimnis von Tod und Auferstehung. Betrachtungen zur Fasten- und Osterzeit,* St. Benno 2006, 59 S., € 9,90

Claudia Janssen: *Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor. 15,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 358 S., € 34,95

Medard Kehl: *Und was kommt nach dem Ende?* Kevelaer: topos plus 2005, 206 S., € 9,90

Franz-Josef Nocke: *Liebe, Tod und Auferstehung. Die Mitte des christlichen Glaubens,* München: Kösel 2005, 278 S., € 14,95

Jörg Zink: *Auferstehung. Am Ende ein Gehen ins Licht,* Stuttgart: Kreuz-Verlag 2005, 99 S., € 12,95

Hans Kessler: *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften,* Darmstadt: WBG 2004, 364 S., € 64,00

Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ^{2}2002, 351 S., € 24,90

Reinhard Göllner (Hg.): *Auferstehung und ewiges Leben. Zwischen Projektion und Glaube,* Münster: Lit 2002, 200 S., € 14,90

Hans Kessler: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi,* Kevelaer: topos plus 2002, 526 S., € 14,90

Luzia Sutter Rehmann/Sabine Bieberstein/Ulrike Metternich (Hg.): *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ^{3}2002, 224 S., € 22,95

Frank J. Tipler: *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten,* München: Piper ^{3}2001, 604 S., € 13,90

Wolfgang Beinert: *Tod und jenseits des Todes,* Kevelaer: topos plus 2000, 148 S., € 8,90

Günter Ewald: *Gibt es ein Jenseits? Auferstehungslaube und Naturwissenschaften,* Kevelaer: topos plus 2000, 112 S., € 7,90

Ingo Baldermann: *Auferstehung sehen lernen. Entdeckendes Lernen an biblischen Hoffnungstexten,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 148 S., € 14,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.