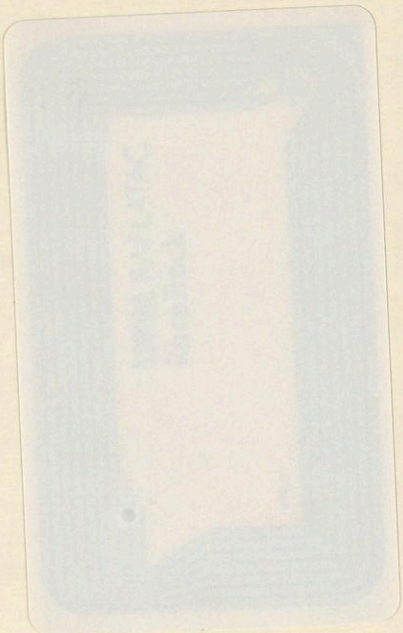


N12<524301014 021

ubTÜBINGEN

März 2007
43. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Die Theologie und die Pluralität der Religionen

Herausgegeben von Luiz Carlos Susin, Andrés Torres Queiruga und José María Vigil

T. BALASURIYA	Die Religionen im Angesicht der Zukunft
F. TEIXEIRA	Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen
J.M. VIGIL	Das pluralistische Paradigma: Aufgaben für die Theologie
P. SUESS	Von *der* Offenbarung zu *den* Offenbarungen
M. BARROS	Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen
L. BOFF	Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?
J. MELLONI	Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen
L. TROCH	Das Geheimnis in irdenen Gefäßen
J.A. ROBLES	Religion als Straßenkarte zum Heil?
P.F. KNITTER	Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma
A. TORRES QUEIRUGA	Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation
F. WILFRED	Christentum und religiöser Kosmopolitismus
P. CASALDÁLIGA / J.M. VIGIL	Spiritualität und Pluralität der Religionen
L.C. SUSIN	Nachdenken über den Weg: Eine Klage und ein Licht, das von überall her kommt
REZENSIONEN	Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 43. Jahrgang / März 2007 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
LUIZ CARLOS SUSIN
Zur Entstehung und Dringlichkeit eines neuen pluralistischen Paradigmas .....

I. ZUR SITUATION
TISSA BALASURIYA
Die Religionen im Angesicht der Zukunft. Überlegungen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums .....
FAUSTINO TEIXEIRA
Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen .....

II. UNTERSCHEIDUNGEN
JOSÉ MARÍA VIGIL
Das pluralistische Paradigma: Aufgaben für die Theologie. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Relektüre des Christentums .....
PAULO SUESS
Von *der* Offenbarung zu *den* Offenbarungen .....
MARCELO BARROS
Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen. Eine Theologie der Hierodiversität .....
LEONARDO BOFF
Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret? .....
JAVIER MELLONI
Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen .....
LIEVE TROCH
Das Geheimnis in irdenen Gefäßen. Das stammelnde Reden über Gott in den neuen Erfahrungen von Religion .....
J. AMANDO ROBLES
Religion als Straßenkarte zum Heil? Einige epistemologische Veränderungen .....

III. PRAKTISCHE PERSPEKTIVEN
PAUL F. KNITTER
Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma .....
ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation .....
FELIX WILFRED
Christentum und religiöser Kosmopolitismus. Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität .....
PEDRO CASALDÁLIGA / JOSÉ MARÍA VIGIL
Spiritualität und Pluralität der Religionen .....

ZUSAMMENFASSENDE ÜBERLEGUNGEN
LUIZ CARLOS SUSIN
Nachdenken über den Weg: Eine Klage und ein Licht, das [illegible] überall her kommt .....

REZENSIONEN .....
Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion
Marianne Heimbach-Steins/Heinz-Günther Schöttler/Heimo Ertl: Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam
Felix Wilfred: Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision

Redaktion: Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Andrés Torres Queiruga, Santiago de Compostela. José María Vigil, Panamá (EATWOT)

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

43. Jahrgang 2007

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: Die Theologie und die Pluralität der Religionen
(hg. von Luiz Carlos Susin, Andrés Torres Queiruga und José María Vigil, Seiten 1-126)
Luiz Carlos Susin: Zur Entstehung und Dringlichkeit eines neuen pluralistischen Paradigmas (Zu diesem Heft) 1
Tissa Balasuriya: Die Religionen im Angesicht der Zukunft. Überlegungen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums 7
Faustino Teixeira: Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen 15
José María Vigil: Das pluralistische Paradigma: Aufgaben für die Theologie. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Relektüre des Christentums 24
Paulo Suess: Von der Offenbarung zu den Offenbarungen 32
Marcelo Barros: Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen. Eine Theologie der Hierodiversität 41
Leonardo Boff: Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?
Javier Melloni: Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen 57
Lieve Troch: Das Geheimnis in irdenen Gefäßen. Das stammelnde Reden über Gott in den neuen Erfahrungen von Religion 64
J. Amando Robles: Religion als Straßenkarte zum Heil? Einige epistemologische Veränderungen 73
Paul F. Knitter: Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma 82
Andrés Torres Queiruga: Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation 90
Felix Wilfred: Christentum und religiöser Kosmopolitismus. Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität 100
Pedro Casaldáliga / José María Vigil: Spiritualität und Pluralität der Religionen 110
Luiz Carlos Susin: Nachdenken über den Weg: Eine Klage und ein Licht, das von überall her kommt 117
Axel Bernd Kunze: Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen (Rezensionen) 123

Heft 2: Landkonflikte - Landutopien
(hg. von Marie-Theres Wacker und Elaine Wainwright, Seiten 127-250)
Marie-Theres Wacker / Elaine Wainwright: Landkonflikte - Landutopien (Zu diesem Heft) 127
Oskar Wermter: Land: Gottes Gabe für alle. Simbabwes heftiger Streit über Landbesitz 136
Jean-Guy A. Goulet: Indigene Völker und angestammte Gebiete in Kanada. Der Fall der Dene Tha 145
Heiko Overmeyer: Der Streit um das „kanonische Territorium". Ein territorialer Konflikt zwischen katholischer und russisch-orthodoxer Kirche ohne Lösung? 154
Jean Bosco Tchapê: Die Landnahme Kanaans durch Israel im Buch Deuteronomium 163
Hannah Liron: Israel - von Utopie und Wirklichkeit 169
Mitri Raheb: Land, Völker und Identitäten: ein palästinensischer Standpunkt 174
Matthias Morgenstern: Fremde Mutter „Erez Israel" 181
Ilaitia S. Tuwere: Land - eine Fidschi-Perspektive 190
Christoph Gempp: „Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! In Ägypten ging es uns gut!" Umkämpfte und gefährdete Mutter Erde im Kontext der Mayas 198

Ivone Gebara: Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden? Eine ökologisch-feministische Reflexion aus Lateinamerika 206
Norman C. Habel: Das „Gelobte-Land-Syndrom". Josua, Gerechtigkeit und Ökogerechtigkeit 211
Marcelo Barros: Land und Erde - Kraft der Befreiung
Neil Darragh: Heimat, Paradies und Landschaft 219
Ulrich Engel: Nicht-Orte. Über Flüchtlingslager, Mobilitätspolitiken und eine Leerstelle im Gefüge der Macht 235
Rainer Zimmer-Winkel/Norbert Reck: Land: Hoffnung und Schmerz (Rezensionen) 245

Heft 3: Aids
(hg. von Regina Ammicht Quinn und Hille Haker, Seiten 251-378)
Direktionskomitee von CONCILIUM: Stellungnahme zu Jon Sobrinos Christologie 251
Regina Ammicht Quinn / Hille Haker: Aids (Zu diesem Heft) 253
Peter Piot: Grußwort 254
Lisette und Peter Eicher: Das „Tierchen der Liebe". Brasiliens Integration der mit HIV Lebenden 256
Anthony G. Reddie: HIV/Aids und schwarze Gemeinden in Großbritannien. Überlegungen eines praktischen schwarzen Befreiungstheologen 265
Isabel Apawo Phiri: Eine lebensbejahende theologische Reflexion aus Afrika über HIV und Aids 275
N. Matthew Samuel: Das HIV/Aids-Szenario in Indien. Die Prävention der Übertragung von der Mutter auf das Kind in einem ländlichen Bezirk in Südindien 282
Beatrice Were: Ein Nachruf 288
Frank Sanders: Aids - eine Strafe Gottes? Zur metaphysischen Überbeanspruchung eines biologischen Phänomens 290
James F. Keenan: Vier Aufgaben der theologischen Ethik in einer Zeit von HIV und Aids 300
Steve Dowden: Metaphern, Krankheit und Literatur. Oder: Frühstück mit Nikolaj Stepanowitsch 311
Carol Lindsay Smith: Das Erinnerungsbuch 321
Orla Guerin: Wenn du jetzt Lebwohl sagen willst, was würdest du dann sagen? 324
Lisa Sowle Cahill: Aids, globale Gerechtigkeit und die katholische Sozialethik 331
Gillian Paterson: Der Gender-Falle entkommen. Die Aufdeckung patriarchalischer Strukturen in Zeiten von Aids 342
Regina Ammicht Quinn/Hille Haker: HIV/Aids - ein Kommentar 352
Solidaritätsadressen für Jon Sobrino und Stellungnahmen zur Notifikation bezüglich seiner Werke. Ein Dossier (Dokumentation) 364
Olaf Derenthal: Gottesrede inmitten von Aids (Rezensionen) 374

Heft 4: Christentum und Demokratie
(hg. von Luiz Carlos Susin und Felix Wilfred, Seiten 379-508)
Luiz Carlos Susin: Christentum und Demokratie (Zu diesem Heft) 379
Eduardo Hoornaert: Lektionen aus einer gemeinsamen Vergangenheit 383
Jean-François Colosimo: Laós und Koinonía aus orthodoxer Sicht 391
John Witte jun.: Frühneuzeitliche protestantische Grundlagen der Demokratie 399
Agenor Brighenti: Die Katholische Aktion und der neue Ort der Kirche in der Gesellschaft 410
Gregory Baum: Die Kirche - für und gegen die Demokratie 421
Néstor O. Míguez: Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik. Das ent-eschatologisierende Reich, Ansprüche der Bevölkerung und messianische Zeiten 431
Jon Sobrino: Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her 439
Peter Kanyandago: Demokratie in Afrika: Herausforderungen für Staat und Kirche 454
José Comblin: Glaube und Politik - herausgefordert durch die Globalisierung 462
Felix Wilfred: Das Christentum und der globale demokratische Prozess 474
Maria Clara Lucchetti Bingemer: Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz. Oder: Die Herausforderung des Glaubens und die Arbeit an der Hermeneutik (Dokumentation 492)
Michael Brinkschröder: Demokratie von außen oder von innen? (Rezensionen) 504

Heft 5: Lebensalter und christliche Erfahrung
(hg. von Solange Lefebvre und Susan Ross, Seiten 509-622)
Solange Lefebvre / Susan Ross: Lebensalter und christliche Erfahrung (Zu diesem Heft) 509
David N. Power: Rituale für Lebensübergänge: ja oder nein? 514
Louis-Marie Chauvet: Neue Kultur - neue Wünsche nach Ritualen. Herausforderungen für die Kirche 525
Norbert Hintersteiner: Theorien von den Lebensstufen angesichts einer globalisierten Kultur 536
Jean-Baptiste Verité: Straßenkinder am Rande der „Kirche als Familie Gottes" in Afrika 547
Annemie Dillen: Zwischen Heldentum und Unzulänglichkeit. Herausforderungen für die Erforschung kindlicher Spiritualität von einem christlich-theologischen Standpunkt aus 558
Elaine Champagne: Spiritualität „aus dem Mund der Kinder und Säuglinge" 569
Friedrich Schweitzer: Auf der Suche nach eigenem Glauben. Das sich verändernde Jugendalter als Herausforderung an die christlichen Kirchen 577
Jesús Andrés Vela: Das Paradigma pastoralen Handelns in der Jugendarbeit 585
Anthony J. Blasi: Lebensalter und christlicher Glaube unter Ordensleuten und ehemaligen Ordensleuten 594
Claude Geffré: Die Sinnfrage am Abend des Lebens 607
Frieda Mangunsong: Frauen und Kinder vor sozialen Konflikten und Naturkatastrophen in Indonesien 612
Axel Bernd Kunze: „Die Lebensalter" von Guardini - immer noch aktuell? (Rezension) 619

ZB 191

AUTORINNEN UND AUTOREN

Ammicht Quinn R. 253, 352 - Andrés Vela J. 585 - **B**alasuriya T. 7 - Barros M. 41, 219 - Baum G. 421 - Bingemer M.C. Lucchetti 492 - Blasi A.J. 594 - Boff L. 49 - Brighenti A. 410 - Brinkschröder M. 504 - **C**ahill L.S. 331 - Casaldáliga P. 110 - Champagne E. 569 - Chauvet L.-M. 525 - Colosimo J.-F. 391 - Comblin J. 462 - **D**arragh N. 227 - Derenthal O. 374 - Dillen A. 558 - Dowden S. 311 - **E**icher L. u. P. 256 - Engel U. 235 - **G**ebara I. 206 - Geffré C. 607 - Gempp C. 198 - Goulet J.-G. 145 - Guerin O. 324 - **H**abel N.C. 211 - Haker H. 253, 352 - Hintersteiner N. 536 - Hoornaert E. 383 - **K**anyandago P. 454 - Keenan J.F. 300 - Knitter P.F. 82 - Kunze A.B. 123, 619 - **L**efebvre S. 509 - Liron H. 169 - **M**angunsong F. 612 - Melloni J. 57 - Míguez N.O. 431 - Morgenstern M. 181 - **O**vermeyer H. 154 - **P**aterson G. 342 - Phiri I.A. 275 - Piot P. 254 - Power D.N. 514 - **R**aheb M. 174 - Reck N. 247 - Reddie A.G. 265 - Robles J.A. 73 - Ross S. 509 - **S**amuel N.M. 282 - Sanders F. 290 - Schweitzer F. 577 - Smith C.L. 321 - Sobrino J. 439 - Suess P. 32 - Susin L.C. 1, 117, 379 - **T**chapé J.B. 163 - Teixeira F. 15 - Torres Queiruga A. 90 - Troch L. 64 - Tuwere I.S. 190 - **V**erité J.-B. 547 - Vigil J.M. 24, 110 - **W**acker M.-T. 127 - Wainwright E. 127 - Were B. 288 - Wermter O. 136 - Wilfred F. 100, 474 - Witte jun. J. 399 - **Z**immer-Winkel R. 245

DOKUMENTATIONEN

Solidaritätsadressen für Jon Sobrino und Stellungnahmen zur Notifikation bezüglich seiner Werke. Ein Dossier 364

Maria Clara Lucchetti Bingemer: Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz. Oder: Die Herausforderung des Glaubens und die Arbeit an der Hermeneutik 492

BESPROCHENE BÜCHER

Beenen-Tandler J.-R.: Zuwendungen. Sterben angesichts Aids *(Olaf Derenthal)* 377

Bernhardt R.: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion *(Axel Bernd Kunze)* 123

Brocker M. / Stein T. (Hg.): Christentum und Demokratie *(Michael Brinkschröder)* 504

Guardini R.: Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung *(Axel Bernd Kunze) 619*

Heidemanns K. / Moerschbacher M. (Hg.): Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika *(Olaf Derenthal)* 374

Heimbach-Steins M. / Heinz-Günther Schöttler H.-G. / Ertl H.: Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam *(Axel Bernd Kunze)* 125

Kashua S.: Tanzende Araber *(Rainer Zimmer-Winkel)* 245

Kashua S.: Da ward es Morgen *(Rainer Zimmer-Winkel)* 245

Loretan-Saladin A. / Bernet-Strahm T. (Hg.): Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat *(Michael Brinkschröder)* 507

Meissner U. / Metlitzky H.: Todestanz. Sex und Aids in Afrika *(Olaf Derenthal)* 376

Oz A.: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis *(Norbert Reck)* 247

Tertünte S.: Léon Dehon und die Christliche Demokratie. Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts *(Michael Brinkschröder)* 506

Wilfred F.: Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision *(Axel Bernd Kunze)* 125

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Abbott F.M. 363
Ackermann D. 350, 352, 375
Agamben G. 135, 238, 242f
Agossou T. 554, 556f
Akbar, ind. Kaiser 105, 109
Aldous J. 595, 605
Aleaz K.P. 96, 99
Alegre X. 453
Alfeev H. 158, 162
Ali, Kalif 389
Allievi S. 48
Amaladoss M. 5, 89, 99
Amichai J. 171, 173
Ammicht Quinn R. 253, 352
Ananias P. 227
Anderson B. 242
Anderson V. 267, 274
Andrade O. de 256
Andrés Vela J. 510, 512, 585, 593
Angelelli E. 473
Annan K. 220, 342
Arbenz J. 199
Arendt H. 476, 490f
Argue A. 597, 605
Aristoteles 303, 400
Arnold von Brescia 486
Arntz N. 502
Artemije Bf. von Raska-Prizren 394
Ashinolowo M. 272
Ashoka, ind. Kaiser 105
Astley J. 568
Aubert R. 64
Audinet J. 546
Augé M. 243
Augustinus A. 13, 53, 505
Autiero A. 298
Averroës (Ibn Rushd) 109

Baden S. 277, 281
Bakke O.M. 576
Balasuriya T. 5, 7, 118
Balducci E. 47f
Balfour A.J. 175
Ballestrem K. 506
Barros M. 41, 119, 134, 219, 226f
Barth K. 16, 409
Bataille G. 240, 243
Bate S.C 282
Bauer C. 243

Baum G. 421
Bauman Z. 4, 45, 48
Bayle P. 505
Beattie T. 347f, 351
Beck U. 545f
Becker P.E. 595, 605
Beckford R. 270, 274f
Beenen-Tandler J.-R. 374, 377
Begin M. 248
Beinert W. 56
Benard B. 614f, 618
Benedikt XV. 414
Benedikt XVI. 32, 37, 40, 42-44, 48, 82, 89, 99, 119, 372, 427, 449, 492, 502
Benjamin J. 346, 351
Berdyczewski M.J. 183, 188
Berger P.L. 576
Bernet-Strahm T. 504
Bernhard von Clairvaux 119
Bernhardt R. 14, 89, 123_125
Berryman J.W. 577
Betancourt R.F. 99.
Bevans S.B. 90
Beyrer C. 363
Bimson J.J. 169
Bingemer M.C. Lucchetti 492
Biser E. 619
Blair-Loy M. 595, 605
Blasi A.J. 510, 512, 594f, 598, 605
Blondel M. 419
Boff L. 49, 56, 121, 473
Bonaventura 33, 98, 504
Bonhoeffer D. 409
Bourdieu P. 465
Boyarin D. 188
Brelsford T. 271, 274
Breuer I. 184, 188f
Brighenti A. 410
Brinkschröder M. 507
Brocker M. 504f
Brown R. 575, 577
Brown Douglas K. 275
Brueggemann W. 191, 197
Bruno G. 390
Buber M. 175, 181, 183
Bucher A.A. 568
Buddha (Siddharta Gautama) 3, 51f, 54, 56, 88
Büttner G. 567f
Bunchua K. 491
Bunge M.J. 566f, 576
Burbridge A. 137
Burggraeve R. 577
Bush G.W. 333
Buttiglione R. 295, 298f

Cahill L.S. 303, 310, 331, 341, 361
Calderón M.R. 265
Calvin J. 404f
Câmara H.P. 55, 472f
Caravias J.L. 134, 226
Cardijn J. 411, 416
Cardoso Pereira N. 210
Casabianca R.-M. de 576
Casaldáliga P. 110, 115f, 381
Castanyé J. 98
Castro J. de 223
Cavalletti S. 577
Cazelles H. 169
Certeau M. de 243
Champagne E. 512, 569, 576
Chandhoke N. 491
Chaplin V. 156, 161f
Chauvet L.-M. 510f, 525
Chavez H. 468f, 471
Cheza M. 557
Chuang-tzu 54, 56
Cicero 400
Cimperman M. 306, 310
Cobb Jr., J.B. 87, 89f
Codina V. 368
Coelho P. 558
Cohen H. 189
Cohen J. 109
Coles R. 559, 567, 571, 577, 615
Collet G. 365
Colosimo J.-F. 391
Comblin J. 439, 442f, 448, 453, 462
Comin A. 116
Cone J. 275
Congar Y. 398
Connors M. 309
Conrad J. 582, 585
Corbí M. 32, 81
Cornille C. 546
Correa R. 469, 471
Cottier G. 294, 299, 307
Couture P.D. 576
Crémieux A. 170
Crider D.M. 596, 606
Cripps A.S. 137
Cunningham M. 353, 362
Cyprian 388

d'Costa G. 22
Dagron G. 393, 399
Dalai Lama (Tenzin Gyatso) 482, 491
Darcy-Bérubé F. 577
Darragh N. 134f, 227
Davidson B. 456, 462
Davidson R.B. 273
Denis P. 277, 281, 375
Derrida J. 244
Dickerson M. 153
Diepold P. 169
Dillen A. 512, 558
Diogenes 109
Dobbelaere K. 524
Dollar C. 272
Dowden S. 311
Dube M. 278, 282, 348f, 351f
Duffield I. 266, 274
Dupont-Sommer A. 169
Dupuis J. 5f, 22, 45, 48, 56, 99
Durkheim É. 43

Easterlin R.A. 273
Eckerle S. 567
Eicher L. 256, 265
Eicher P. 256, 265
Eid V. 294, 299
Eliade M. 81
Elias N. 390
Ellacuría I. 223, 439-441, 445, 447, 451-453
Engel U. 135, 235, 242f
Erikson E.H. 577, 579, 584
Ertl H. 123, 125
Euripides 314
Evagrius von Pontus 61, 64

Fanon F. 274
Farmer P. 301, 303, 309
Feige G. 161f
Fichter J.H. 596, 605
Filaret 161f
Finkelstein I. 189
Foreman M. 351
Forte B. 499, 503
Foster C. 271, 274
Foucault M. 238f, 243
Fowler J.W. 539-543, 546, 577, 584
Fox T.C. 90
Francis L.J. 274
Franziskus von Assisi 55
Franz Xaver 37-39
Freire P. 419
Freud S. 185
Fromm E. 188
Fryer P. 266, 274
Fukuyama F. 491
Fuller J. 304, 310

Gallo R. 291
Galloway A.D. 56
Galvão, A. de Sant'Ana (Frei Galvão) 465
Gandhi M.K. 55
Garcia Castro M. 265
Gates M. 308, 310
Gauchet M. 529f, 535
Gay P. 189
Gebara I. 133, 206, 210
Geffré C. 17, 22, 99, 116, 121, 243, 367, 510, 513, 607
Gempp C. 132f, 198
Giddens A. 546
Gmünder P. 539-543, 564
Gnilka J. 439
Good J. 301, 309
Gordon A.D. 183f, 188
Gordon E.W. 615, 618
Goulet J.-G. 129, 145
Greeley A.M. 595, 597, 605
Gregor VII. 388, 505
Gregor XVI. 430
Griffith-Dickson G. 48
Gruchy J. de 491
Grünbaum M. 182
Grünberg G. 206
Gründel J. 293, 296f, 298, 300
Guardans Cambó T. 81
Guardini R. 619-622
Guerin O. 324f
Gunderson G. 271, 274
Gutiérrez G. 473

Habel N.C. 133f, 211, 219
Habermas J. 490
Haight R. 19, 22, 93, 98
Haker H. 253, 352
Halevi Y. 182
Hay D. 559, 567, 576
Hauofa E. 192, 197
Hegel G.F.W. 239
Heidemanns K. 374
Heimbach-Steins M. 123, 125, 621
Heine H. 171
Heinrich IV. Ks. 388
Heller A. 241, 244
Heritier F. 535
Hermógenes J. 55f
Hervieu-Léger D. 528, 535
Herweg R.M. 189
Herzl T. 169, 171, 173, 185
Heschel S. 188
Hess M. 170
Hewitt Suchocki M. 89
Hick J. 56, 89
Hill Fletcher J. 89
Hinsdale M.A. 568
Hintersteiner N. 510-512, 536
Hirsch M. de 171
Hirsch S.R. 182, 184, 188
Hofmeister H. 595, 605
Holert T. 239, 243
Honig M.-S. 567
Hoornaert E. 383
Hopkins D.N. 275
Hoye W.J. 505
Hubbard C. 273
Hülsebusch B. 298
Hünermann P. 372
Huntington S. 42, 48, 476, 490
Hurley R. 571, 577
Husserl E. 62, 64

Ignatius von Antiochia 593
Innozenz III. 388
Innozenz X. 490
Irenäus von Lyon 446
Irigaray L. 346, 351

Jacques R. 576
Jakob B. 298
James W. 274
Jaspers K. 78
Jeanrond W. 109
Jehoschua A.B. 131, 184-186, 189
Jenks C. 561, 567
Jennings F. 145, 153
Johannes XXIII. 55, 338, 367, 372, 422, 425, 430, 450, 518
Johannes Chrysostomos 350
Johannes Paul II. 21, 84f, 94, 107, 261, 298, 300, 335f,

341, 345, 351, 393, 423-430, 459, 474, 490, 506, 557
Johnson D.R. 597, 605
Jonas H. 611
Jonsen A. 302, 309
Josephus Flavius 433f
Jung C.G. 56

Kant I. 109, 504
Kanyandago P. 454
Kanyoro M. 279, 282
Karl V. Ks. 407
Kashua S. 245
Kasper W. 155, 160-162, 336
Katongole E. 301, 309
Keenan J.F. 300, 309f
Kelly K. 307, 310, 344, 351
Kempinski A. 189
Kenniston K. 581, 584
Kermani N. 236, 242
Keupp H. 579, 584
Keynes J.M. 380
Khalidi R.I. 181
Khodr G. 396
Khoury A.T. 391
Kienzler K. 299
King M.L. 55
Kingdon R.M. 410
Klaasen W. 410
Klein S. 567
Knitter P.F. 23, 32, 56, 82, 89, 99, 120
Kobusch T. 504
Koder G. 215
Kohlberg L. 561
Kpiebaya G. 556
Kramer H. 294, 299
Kreinath J. 524
Kriesel S. 265
Krings M. 242
Krochmalnik D. 188
Krüger R. 438
Küng H. 19, 22, 116
Kunze A.B. 126, 622

Landauer G. 188
Landman C. 375
Lapid S. 133, 186f, 189
Larocque M. 577
Larraín M. 472f
Las Casas B. de 37, 40, 198
Lassalle F. 170
Laun A. 299
Le Bourgeois A.-F. 532
Le Saux H. 97
Lebouché B. 309
Lefebvre M. 368
Lefebvre S. 509
Lefort C. 239, 243
Légasse S. 576
Leo XIII. 335, 411f, 415, 427, 506, 604
Lercaro G. 450
Lévi-Strauss C. 526, 535
Levinas E. 119
Lewis S. 343, 351
Lindner E.W. 568
Liron H. 130f, 169
Locke J. 422
Lopes C.L. 56
Loretan-Saladin A. 504, 506f
Lovelock J. 227
Luckmann T. 514, 593
Lula da Silva L.I. 220, 470
Luther M. 400-402, 407, 478
Lyotard J.-F. 593

MacGarry B. 144f
Magesa L. 301, 309
Mahoney A. 615, 618
Maier H. 504f
Maimonides 109
Malraux A. 609
Maluleke T. 349, 352
Mandelstam O. 393
Manemann J. 243
Mangunsong F. 510, 513, 612
Mankell H. 353-355, 358, 360f, 363
Manley G.T. 169
Mann J. 302f, 309
Mann T. 313-315, 321
Mardones J.M. 593
Marguerat Y. 557
Maritain J. 416f, 419, 421, 430, 480, 490
Marsden M. 235
Marsilius v. Padua 486, 490
Martens E. 567
Marx K. 170, 419
Masten A.S. 615, 618
Matthews G. 562, 568
Maurras C. 421
Mayer R. 242
Mayor Zaragoza F. 447, 453
McDonagh E. 306, 310
McFague S. 194, 197
McKinney W. 581, 585
Meersch M. v.d. 371
Meissner U. 374, 376
Melanchthon P. 405Mello A. de 558
Melloni J. 57, 120
Mercer J.A. 563, 566, 568
Merino Abad J.A. 56
Merton T. 56
Messer D. 305f, 310
Metlitzky H. 374, 376
Meves C. 294, 299
Mieth D. 292, 298f
Míguez N.O. 431
Miller M. 301, 309
Miller-McLemore B. 566-568, 576
Milosevic S. 393
Mingardi M. 290
Moerschbacher M. 374
Mohanty M. 491
Moltmann J. 56
Morales E. 469, 471
Morgenstern M. 131, 181
Mounier E. 417, 419

Müntzer T. 403
Mugabe R. 142
Muhammad 383-386, 388f
Murphy R. 567
Mußner F. 168
Mveng E. 522-524

Nachman von Bratzlaw 182
Narokobi B. 192, 197
Neher A. 188
Neusner J. 189
Nichols J.H. 410
Niebuhr H.R. 409f, 541
Niebuhr R. 409f
Nietzsche F. 183, 188
Noah M.M. 171
Nubuasah F. 374f
Nussbaum M. 109
Nyathi A. 145
Nyatsanza W. 144
Nye R. 559, 567, 576
Nyeko J. 339

O'Connor J.J. 300
Oduyoye M.A. 281, 345f, 351
Oeldemann J. 161
Okure T. 343
Oleka S. 282
Oliveira P.R. 502
Ortega D. 469
Oser F. 539-543, 546
Osmer R.R. 584
Ottmann H. 505
Overmeyer H. 129, 154
Oz A. 131, 172-174, 247f

Pagnol M. 535
Palacio C. 32
Paltrinieri A.C. 48
Panikkar R. 5, 22, 64, 76, 81, 97
Pannenberg W. 16, 98
Pargament K.I. 615, 618
Pascal B. 610
Paterson G. 342, 351
Paul VI. 21, 335, 427f, 430, 490
Paz O. 443
Perikles 393
Perón Sosa J.D. 470
Perry E.J. 491
Petz I. 242
Phelan M.L. 152, 154
Philipott D. 490
Phillips M. 273
Phillips T. 273
Phiri I.A. 275, 282
Piaget J. 539, 543, 561
Piegsa J. 295, 299
Pieris A. 1, 5, 28, 56, 67-69, 73, 96, 99
Pinn A.B. 275
Piot P. 253f, 334, 341
Pius VI. 430
Pius IX. 391, 399, 430
Pius XI. 338, 414f, 421, 427

Plato 40, 387, 424, 446
Pohier J. 72
Pollefeyt D. 568
Porzelt B. 568
Posterski B. 567
Potter P. 196f
Power D.N. 510f., 514
Pressler M. 247
Pui-Lan K. 345, 351
Pufendorf S. 504

Raheb M. 131, 174, 214
Rahner K. 15f, 21, 88-90, 98, 561-563, 568
Ratcliff D. 567
Ratzinger J. siehe Benedikt XVI.
Rauschenbusch W. 409
Ravitzky A. 188
Rea W.F. 144
Reddie A.G. 265, 273-275
Redfield J. 558
Reijen W. van 243
Rendtorff R. 163, 167-169
Rhodes C. 136
Ricœur P. 20, 22, 501
Riddell R. 139f, 144
Rivière C. 557
Robinson J. 90
Robles J.A. 73, 81, 120
Rodrigues Maradiaga O. 465
Romero O.A. 223, 366, 446, 453, 473
Roof W.C. 581, 585
Rosen D. 336
Rosendale G. 217
Rosenzweig E.M. 188
Ross S. 509
Roth K. 505
Rothschild L.W. de 175
Rousseau J.-J. 483, 491, 579
Rovira Belloso J.M. 593
Ruiz Garcia S. 200
Rūmi J.u.-D. 20

Sabbah M. 169
Sachs J. 303, 309
Said E. 153
Salzberg S. 615, 618
Samartha S. 107, 110
Samuel N.M. 282
Sander H.-J. 243, 244
Sanders F. 290, 298
Sanon A.T. 556f
Sartre J.-P. 609
Savonarola G. 486
Schapp W. 362
Schillebeeckx E. 22, 98, 116, 557
Schiwy G. 56
Schlette H.R. 24, 31
Schmidt-Leukel P. 90
Schneiders S. 576
Schöttler H.-G. 123, 125
Schreiter R.J. 543-546
Schüssler Fiorenza E. 69, 349, 351
Schweitzer A. 91

Schweitzer F. 512, 577, 579, 582, 584f
Schwöbel C. 99
Segalen M. 535
Sen A. 42, 48, 110
Seniantha A. 150, 153
Sesboué B. 21
Sexson L. 67, 73
Shaftesbury E. 174, 176, 178
Siewerth G. 576
Silva L.B. da 265
Simmons J. 309
Simons M. 403
Singleton H.H. 275
Smith C.L. 321, 325, 330
Smith S. 235
Soares A. 99
Sobrino J. 5, 90, 223, 227, 251, 364-373, 439, 473
Sölle D. 206
Sokrates 37
Solschenizyn A. 398
Song L.D. 615, 618
Sontag S. 311f, 316, 321
Sperber M. 170, 173
Spinoza B. de 188
Städtler-Mach B. 567
Steere D.V. 144
Stein T. 504
Stoker B. 314f
Stolzenberg R.M. 595, 605
Stonehouse C. 567
Storstein Haug K. 109
Strauss L. 424, 430
Suárez F. 504
Suess P. 32, 98
Susin L.C. 1, 41, 117, 379
Swimme B. 56

Tagore R. 65, 108, 110
Tchapé J.B. 130, 163
Teilhard de Chardin P. 53, 56, 419
Teixeira F. 15, 22, 47f, 56, 118f
Teller F. 206
Teresa von Kalkutta 55
Terkessidis M. 239, 243
Tertünte S. 504, 506
Theobald C. 98
Thomas von Aquin 21, 303, 388, 421
Tillich P. 16, 20-22, 25, 32, 541
Tippett A. 197
Tocqueville A. de 475, 490
Tolstoi L.N. 316-321
Tonini E. 290
Torres Queiruga A. 27, 32, 90, 119
Toynbee A. 43, 48
Tracy D. 98
Troch L. 64f, 120
Troll C. 126
Trotzki L.D. 170
Tschechow A.P. 316, 318-321
Tschernichowsky S. 183
Turner V. 535
Tutu D. 459
Tuwere I.S. 132f, 190

Tylor E.B. 42, 48

Uertz R. 506

Vahanian G. 594
Valadier P. 430
Valente G. 162
Vanobbergen B. 567
Vattimo G. 594
Vaux R. de 169
Verité J.-B. 510f, 547, 557
Verweyen H. 98
Vidal G. 594
Vidal M. 299
Vigil J.M. 1, 22, 24, 32, 41, 56, 90, 99, 110, 115, 121

Wach H. 277, 281
Wacker M.-T. 127
Wainwright E. 127
Waite L.J. 595, 605
Wallerstein I. 206
Walzer M. 410, 490
Wasserstrom J.N. 491
Weber J. 490
Webster S.R. 576
Weigel G. 490
Weil S. 610
Weiss C.L. 188
Wells H. 56
Werbick J. 98
Were B. 288, 326, 329f
Wermter O. 129, 136, 145
Whiteside A. 351
Wieseltier L. 185
Wilfred F. 5, 100, 120, 123, 125, 474, 491
Williams D. 72f
Willits F.K. 596, 606
Wilson R. 206
Wimmer M. 206
Windisch H. 300
Witte jun. J. 399, 410
Wohlfahrt G. 56
Wolff C. 504

Yadin Y. 189
Yannaras C. 393
Yovel Y. 188
Yust K.-M. 567, 576

Ziegler J. 445, 453
Zielinski H.R. 300
Zimmer-Winkel R. 247
Zimmerman, J.F. 598, 605
Zimmermann M. 245
Zubillaga F. 40
Zwi S. 131, 171

BIBELSTELLEN
(ausführlicher behandelte Passagen)

Josua 13-21: 211-219
2 Sam 13,1-22: 350f
Mk 6,14-44: 433ff

Zur Entstehung und Dringlichkeit eines neuen pluralistischen Paradigmas

Luiz Carlos Susin

CONCILIUM ist eine Zeitschrift katholischer Tradition, in konziliarem und ökumenischem Geist. Die „Zeichen der Zeit" erfordern den Mut, nach neuen Tiefen der „Katholizität" und des ökumenischen Geistes zu suchen und sie zu ergründen. Durch die immer deutlicher in Erscheinung tretende Pluralität der Religionen zeichnet sich ein neues Paradigma ab, das mit größerer Kraft ausgearbeitet werden will, um neue Einsichten und eine neue Sprache zu finden. Die lateinamerikanische Theologische Kommission von EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians* - Ökumenische Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt) schlägt CONCILIUM eine partnerschaftliche Zusammenarbeit vor, in der die lateinamerikanische Theologie in ihre Tradition aufnimmt, was die angelsächsische Theologie ausgearbeitet hat: eine Theologie, die mehr ist als „religiöser Pluralismus", nämlich eine pluralistische Theologie der Befreiung, ausgehend von der Option für die Armen. Aloysius Pieris hat der Theologie der Befreiung die Herausforderung deutlich vor Augen geführt, zumal der religiöse Pluralismus in allem mit dem Leben der vielen Armen in den Völkern zu tun hat, wie José Maria Vigil in seinem Beitrag zeigt.

Nach einer Reihe von Veröffentlichungen der EATWOT[1] zeigt diese Ausgabe unserer Zeitschrift in partnerschaftlicher Zusammenarbeit zwischen EATWOT und CONCILIUM nicht nur die Bereitschaft zur globalen Zusammenarbeit, die ohnehin in unserer Zeit nahe liegt, sondern auch die fruchtbare Vereinigung von Befreiungstheologie und pluralistischer Religionstheologie. Es versteht sich von selbst, dass die Befreiungstheologie sich nicht den Fragen der vergangenen Jahrzehnte verschließt, sondern sich den neuen Fragestellungen als *pluralistische Theologie der Befreiung* öffnet.

Die „plurale Ausgangslage", die unsere Zeit bestimmt, die Differenz und die Vielfalt, der gegenwärtige „Pluralismus" als Interpretationskonzept: Ist das alles historisch neu oder ist es eine immer schon bestehende Tatsache des Lebens, von der wir aber neue Erkenntnisse mit wichtigen Konsequenzen gewinnen? Die These dieser Ausgabe von CONCILIUM ist, dass der Pluralismus ein Paradigma ist, das über das Einheitsdenken, den Universalismus und den „Absolutismus" des traditionellen Denkens, der Metaphysik und vor allem der Haltung des

Okzidents hinausgeht. Es geht um die Kenntnis der komplexen Wirklichkeit des Lebens auf allen Ebenen, einschließlich der sozialen, kulturellen und religiösen Bereiche. Die Komplexität der Wirklichkeit in ihrer pluralen Bedingtheit fordert heraus und verlangt nach der Gabe der Unterscheidung. Das erfordert ein „neues Erwachen", ein Erwachen aus dem *dogmatisch-religiösen Traum,* eine „neue Aufklärung" religiöser Art, ausgehend von Andersheit und Pluralismus. Es geht darum, sich der Subjektivität und der Identität vor dem Anspruch der exklusiven Universalität und der absoluten Einheit zu stellen. Das erfordert auch den Mut, die epistemologischen Veränderungen, die in unseren Tagen unwiderruflich geschehen, mitsamt ihren vielfältigen praktischen Konsequenzen und neuen Haltungen zur Kenntnis zu nehmen.

Einige Fragen haben die Herausgeber dieser Ausgabe von CONCILIUM begleitet: Sollte der religiöse Pluralismus lediglich eine Begleiterscheinung des Christentums auf dem Weg in die Moderne sein? Ist er ein westliches Phänomen, für das sich andere religiöse Traditionen nicht interessieren? Sind *alle* Religionen zu diesem Paradigmensprung aufgerufen? Und mit welchen Mitteln werden sie ihn verwirklichen? Begegnen wir in anderen religiösen Traditionen auch schon Elementen der Universalität und der Annahme des Pluralismus als Ausdruck dieser Universalität?

Angesichts des Pluralismus und der Komplexität unserer Zeit bestehen die gegenwärtigen Gesellschaften einerseits darauf, ihre Identität mit einem fundamentalistischen Akzent vor religiösem Hintergrund auszudrücken; andererseits zerbrechen sie in Fragmente ohne verbindenden religiösen Halt. Aber diese Auseinandersetzungen, die mit religiösen Begriffen geführt werden, haben ihren Ort in einer umfassenderen und vielleicht drängenderen Wirklichkeit als dem der eigentlichen Religionen: Ihr Ort ist die alles umgreifende Globalisierung des Marktes, die einen neuen Typ der globalisierten Apartheid bewirkt und dadurch die Masse der Armen und die Zukunft aller Lebensformen auf Erden bedroht.

Die Globalisierung kann auch Werte mit sich bringen, etwa die Betonung der Demokratie und der Menschenrechte. Aber aus der Sicht jener Regionen, in denen immer größere Teile der Bevölkerung zu den Ausgeschlossenen gehören, zwingt die Globalisierung die Völker, die von ihr misshandelt werden, dazu, sich ihre tiefsten Kräfte aus ihren religiösen Wurzeln zu holen, um mit ihrer Menschlichkeit zu widerstehen. Hier kann der religiöse Pluralismus sich auf zweierlei Weise auswirken: Einerseits kann er zu fundamentalistischem Widerstand und zu Gewalt führen aus dem Wunsch heraus, die eigene Identität zu bewahren. Andererseits kann er zu einem legitimen und echten Ausdruck einer *kulturellen Identität* werden, zum Ausdruck der religiösen Verwurzelung, der eigenen „Seele", mit dem Recht auf Verschiedenheit in der menschlichen Lebensvielfalt. So kann der erdrückenden Macht des Anspruchs auf Universalität widerstanden werden, eines Anspruchs, der dort erhoben wird, wo man das Privileg genießt, der Mächtigste zu sein. Unsere These betont dieses zweite, positive Verständnis des religiösen Pluralismus, indem sie versucht, Licht zu werfen auf die schöpferische, heilsame und rettende Absicht der unerschöpflichen göttlichen Kraft in der

Vielfalt des Lebens auf Erden. Und sie will den inklusivistischen und vereinheitlichenden Anspruch dekonstruieren, der sich, ausgehend von einem privilegierten Zentrum, dieser Vielfalt entgegenstellt. Natürlich ist dies, wie wir sehen werden, mit Schmerzen bei der Infragestellung christlichen Denkens verbunden.

Die religiösen und kirchlichen Institutionen zögern, den Weg des religiösen Pluralismus zu akzeptieren als ein Zeichen der Zeit und des lebendigen Gottes, als ein Zeichen der Achtung der kulturellen und religiösen Lebensvielfalt, der Gastfreundschaft und des Reichtums des Lebens. Diese Schwierigkeit ist vor allem bei Religionen mit universalem Anspruch anzutreffen. Wir wissen noch nicht, wie positiv auf den Pluralismus zu reagieren ist in Bezug auf die Mission, die Ökumene, die Gastfreundschaft gegenüber den Religionen, die Akzeptanz der kulturellen Lebensvielfalt, durch die sich die Religionen als tiefster menschlicher Reichtum in ihrer Begegnung mit dem Göttlichen ausdrücken.

Es ist jedoch gewiss, dass die religiöse Vielfalt als faktische und bleibende Wirklichkeit sich ausdehnen und noch komplexer werden wird. Wie viel Einsatz, Opfer und Gewalt wird diese zunehmende Komplexität einfordern? Was können wir in der Zeit davon verstehen? Werden wir allmählich mit der Gabe der Unterscheidung die religiöse Pluralität als göttliche Schöpfung begrüßen lernen und entsprechende Einstellungen dazu finden?

Als Christen wissen wir, dass eine große Herausforderung der religiösen Pluralität darin liegt, die Universalität der Offenbarung und des Heils in Jesus zu verstehen und gleichzeitig, ohne Abstriche, den offenbarenden, heilbringenden und universalen Wert der Religionen. Wir befinden uns ja bereits auf der Linie eines unilateralen „Inklusivismus", wenn wir sagen, etwas von der Gnade Christi und der Universalität des Atems des Heiligen Geistes sei auch in einem guten Buddhisten zu finden. Aber wie reagieren wir, wenn ein Buddhist behauptet, dass etwas vom Licht des Buddha auch in einem guten Christen ist? Sind wir bereit, den Inklusivismus der Anderen ebenfalls ernst zu nehmen? Oder anders gefragt: Ist es sinnvoll, am Inklusivismus festzuhalten?

Andererseits ist die Pluralität nicht in abstrakter Weise zu erfassen, indem die wirklichen, manchmal radikalen Unterschiede zwischen den Religionen gleichsam überflogen werden. Das käme einem unverbesserlichen Universalismus der Anpassung gleich, der durch Abstraktion die eigenen Besonderheiten einebnet. Dahinter verbergen sich ein Wille nach Macht und der Versuch der Kolonialisierung und Reduktion der Anderen. Das alles kennt der Okzident gut, und es verdient unsere ganze Kritik. Der Pluralismus - als Paradigma des Denkens, als einzunehmende Haltung - verlangt uns ab, den Anspruch aufzugeben, es gebe absolute und von allen einsehbare Wege, seien sie nun exklusiv oder einseitig inklusiv.

Ein bequemer „Henotheismus", der nur akzeptiert, dass jedes Volk und jede Kultur ihren eigenen Gott haben, wäre eine Haltung zwischen Toleranz und Gleichgültigkeit gegenüber den Religionen und eine Rückkehr zu einer archaischen Haltung, die der Komplexität der Beziehungen in unserer Welt nicht ausreichend Rechnung trägt. Die Gleichgültigkeit in einer Welt, in der die Unter-

schiede immer mehr aufeinandertreffen, offenbart sich als eine subtile Form der Gewalt. Der heutige Okzident ist geprägt durch die Fragmentierung der Individualitäten, und die neuen religiösen Erfahrungen neigen dazu, neue Synthesen oder Synkretismen zu hervorzubringen, die aus verschiedenen Quellen und Traditionen schöpfen. Führt das über den Pluralismus hinaus oder handelt es sich dabei nur um individuelle und kurzlebige Lösungen im Gefolge der Globalisierung, also in Wirklichkeit um eine der Formen von Gleichgültigkeit?

Wie alle großen Institutionen erleiden die Religionen heute auf institutioneller Ebene Veränderungen, die sich als immer globaler erweisen. Eine „flüchtige" Spiritualität - um ein Bild von Zygmunt Bauman zu gebrauchen -, gehalten von immer poröser und durchlässiger werdenden Wänden, mit sich immer mehr öffnenden Breschen, ist eines der Zeichen unserer Zeit. Ist eine Spiritualität ohne Religion möglich oder erweckt die Spiritualität neue Formen der Religion, die sich schon innerhalb eines pluralistischen Paradigmas bewegen? Gewiss erfordert der Pluralismus jedenfalls eine ihm entsprechende Spiritualität.

Zu diesen Fragen können die Leser und Leserinnen viele andere hinzufügen. Diese Ausgabe von CONCILIUM hat nicht den Anspruch, alle Fragen erschöpfend zu behandeln und fertige Antworten zu liefern. Sie beansprucht etwas Dringenderes in dieser Zeit, nämlich Analysen zu erstellen, Bezüge ausarbeiten, Aufgaben zu beschreiben und Ansätze zu skizzieren. Das ist nicht wenig, es ist eine Geburtsarbeit mit Wehen und Schmerzen bei dem Versuch, neue Kategorien zu entdecken und neue Begriffe zu erproben. Neue Wirklichkeiten brauchen eine neue Sprache mit den Risiken und Unannehmlichkeiten, die damit verbunden sind, angefangen bei den Missverständnissen. Den Autoren und Autorinnen unserer Artikel fehlt es nicht am Sinn für Humor, verbunden mit der Ernsthaftigkeit, mit der sie die Tradition, das Neue und die Verheißungen, die das neue Paradigma mit sich bringt, zu artikulieren versuchen.

Beginnen wollen wir mit der globalen Lage unseres gemeinsamen Hauses: mit der Erde und der Menschheitsfamilie. Die harte Wirklichkeit einer jahrhundertealten Geschichte und die Vorherrschaft des Okzidents führen uns in eine neue *Apartheid* in bisher nie gekanntem Ausmaß und in eine Sackgasse für die Erde und ihre Kinder. Es sind die Erde selbst und die Armen, die nach einem radikalen Neubeginn rufen. Zukunftsmöglichkeiten erwachsen nur aus einer großen Bereitschaft zum Lernen voneinander, zum Dialog, zur Gastfreundschaft und zu gemeinsamer Anstrengung bei der Erschließung neuer Ressourcen. Das pluralistische Paradigma stellt nicht nur Ansprüche an das Christentum. Es ist eine grundlegende Herausforderung, die alle Kulturen, Völker, Traditionen und Formen von Religion durchdringt und hinterfragt.

Der *zweite Teil* dieses Hefts setzt sich zusammen aus theologischen Beiträgen, die auf bestimmte Kulturen, Traditionen und ihre Sprachen Bezug nehmen. Hilfe finden wir vor allem auf der Ebene der Unterscheidung: zuerst, um in der rechten Weise den Kairós zu erkennen, die günstige Zeit und ihre Zeichen, die der Theologie zu denken, zu forschen und zu debattieren geben. Wie ist die göttliche Offenbarung einzuordnen angesichts der Vielfalt der Offenbarungen, der Spra-

chen und kulturellen Symbole? Wie können Universalität und konkrete Partikularität in der religiösen Erfahrung artikuliert werden? Wie ist das Besondere an Jesus, dem Christus und Sohn Gottes, gemäß dem christlichem Glauben, vor einem pluralistischen Hintergrund zu verstehen?

Auch wenn die lebendige Wirklichkeit der Glaubensgemeinschaften wichtiger ist als die Erkenntnistheorie, die in korrekter Weise von diesen Erfahrungen spricht, so sind dennoch epistemologische Reflexionen und neue sprachliche Ausdrucksformen für unser menschliches Erfahren wichtig. Es ist notwendig, ein Risiko einzugehen, sich zu verlieren und sich neuen Bildern und Konzepten zu stellen. Vor dem Hintergrund der verschiedenen Generationen und im Blick auf die Jugend, welche den Pluralismus bereits in sich trägt, wird es - vielleicht radikaler als neue Schläuche für neuen Wein - notwendig sein, sich um neue Schläuche für neuen Wein zu bemühen, wie es einer der Beiträge ausdrückt.

Im *dritten Teil* des Hefts behandeln wir einige praktische Konsequenzen, was die Haltung gegenüber der Mission, die Spiritualität und die Religion als solche angeht. Es hat Folgen, wenn wir die Welt, unser gemeinsames Haus, mit den Augen Gottes betrachten in einer Zeit der Annäherung der Religionen und anderer menschlicher Erfahrungen. Ob daraus ein fruchtbarer Segen oder eine Bedrohung durch Chaos entstehen, hängt in großem Maße davon ab, wie wir uns in dieser Situation entscheiden, wie wir antworten.

Wir widmen diese Ausgabe von CONCILIUM dem Andenken von Jacques Dupuis. Das Matthäusevangelium beginnt damit, dass es die „Religion der anderen" aufwertet durch den überraschenden Besuch von drei Weisen aus dem Orient, die dort, im Morgenland, einen Stern hatten leuchten sehen, also ein religiöses Zeichen, das die biblische Orthodoxie von damals verbannt hatte. In unserer Zeit kennt die Theologie andere Weisen aus dem Orient: Raimon Panikkar, Aloysius Pieris, Tissa Balasuryia; verbunden mit den dreien sind Michael Amaladoss, Felix Wilfred (Vorsitzender des Direktionskomitees dieser Zeitschrift) und andere. Jacques Dupuis machte sich zuerst auf den umgekehrten Weg, den Weg der Missionare, die vom Okzident kamen und in den Orient und die Länder der südlichen Erdhälfte gingen. Viele unter ihnen litten bitter unter dem „Schock der Differenz". Jon Sobrino (auch er gehört zum Direktionskomitee dieser Zeitschrift) nannte das den „epistemologischen Bruch" - nicht so sehr als theoretische Haltung und als Arbeitsprogramm, sondern als Folge einer Aporie - Skandal und Hässlichkeit - und im Suchen nach respektvoller Offenheit für die göttliche Transzendenz in der Gotteserfahrung anderer, die doch als Gnade empfangen werden müsste.

Die Kontinente Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sind Zeugen dieser Verwandlung unzähliger Missionare, die zu Sprechern eines neuen theologischen Ortes geworden sind. Deren Leidenschaft wird genährt von der Überzeugung, dass Offenbarung und Heil wirklich Gnade sind, weil sie mit der Logik der Religion brechen und versuchen, stammelnd zum Ausdruck zu bringen, dass das, „was drinnen ist, draußen ist, dass die Höhe in der Tiefe ist, der Segen neben dem Fluch, und dass das Gericht über die Welt von den Geringsten ausgeht." Jacques

Dupuis kam nach Rom, ins Zentrum, zurück und erklärte nachdrücklich, dass das neue Paradigma kein Zentrum mehr habe. Seine christliche Theologie des religiösen Pluralismus hängt mit den Schritten zu der Umkehr zusammen, die eine „Dezentrierung" einforderte. In seiner trinitarischen Theologie des religiösen Pluralismus ist deswegen der Heilige Geist die Umarmung und der Kuss Gottes für die ganze Welt, die Katholizität, in der die Erde und ihr vielfältiges religiöses Leben Raum finden.

Jacques Dupuis wurde zu einem abrahamitischen Weisen, zu einem Meister, der Schritte tat und Wege öffnete und seine persönlichen Erfahrungen mit seinen Untersuchungen verband. Er starb unter Verdächtigungen, die andere, die seine Untersuchungen von innen her mittrugen, kannten. Aber „was sein muss, hat Stärke", und seine Weggefährten und Schüler gehen ihren Weg weiter und vollziehen neue Schritte. Diese Ausgabe von CONCILIUM ist in Zusammenarbeit mit dem Projekt der Theologischen Kommission der EATWOT entstanden und ehrt einen Weggefährten und Meister. Wir erweisen ihm die Ehre, indem wir neue Schritte versuchen, in der Treue zu dem gleichen Geist, der Freiheit gibt und Leben schenkt.

Als Herausgeber möchten wir jenen Kolleginnen und Kollegen danken, die mit Ratschlägen und hilfreicher Kritik das Entstehen dieser Ausgabe begleitet haben: Virgil Elizondo, Edward Farrugia, Claude Geffré, Rosino Gibellini, Maureen Junker-Kenny und Marie-Theres Wacker.

[1] Vgl. die Buchreihe *Por los muchos caminos de Dios*, 5 Bde., hg. von José María Vigil,Quito/Ecuador 2002-2007, im Internet unter www.latinoamericana.org/tiempoaxial; auf Portugiesisch, Spanisch und Italienisch veröffentlicht.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Armin Bernhardt

Die Religionen im Angesicht der Zukunft

Überlegungen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums

Tissa Balasuriya

In diesem Aufsatz möchte ich zwei grundlegenden Fragen nachgehen, die, wenn es um das Leben der Armen, der Erde und die Zukunft der Religionen geht, im Allgemeinen nicht angemessen bedacht werden. Die erste ist die nach dem Ursprung und Wesen des gegenwärtigen Weltsystems, das sich vornehmlich seit 1492 herausgebildet hat; die zweite betrifft dessen Verknüpfung mit dem lange vorherrschenden Paradigma der klassischen christlichen Theologie. Beide Fragen hängen eng miteinander zusammen. Die Allianz zwischen den westlichen Mächten und der/den Kirche/n half diesen Nationen bei ihrem Streben nach Wohlstand und Macht auf dem Wege kolonialer Expansion; auf der andern Seite gab diese Allianz den Kirchen auch Impulse zur Entwicklung einer Theologie, die ihrerseits zur Macht der christlichen Herrscher und Völker beitrug. Beide Faktoren sind von tieferer und langfristigerer Bedeutung als der neuere Prozess der Globalisierung und der gegenwärtige allgemeine Diskurs über interreligiöse Beziehungen.

Dementsprechend sind, um ein ungerechtes Weltsystem von innen her zu heilen, radikale Änderungen in der Weltstruktur erforderlich, die weit über gegenwärtige Ansätze einzelner Länder oder Volksbewegungen hinausgehen; und die Heilung christlicher Theologie verlangt nach einer radikalen Neuorientierung christlichen Denkens und Handelns, um wieder in Einklang zu kommen mit der wahren Jüngerschaft Jesu Christi. In beiden Fällen geht es um grundlegende und fundamentale Änderungen hinsichtlich der Weltordnung und des christlichen Lebens und Denkens. Ich gebe in diesem Beitrag aus Platzgründen nur einen knappen Überblick und überlasse es dem Leser, die Argumentation mit den hier nur angedeuteten Daten aufzufüllen.

Das Weltsystem

Mehr als ein Viertel der Menschheit heute ist arm und verfügt nicht einmal über das Minimum für eine gesunde und menschenwürdige Existenz. Die relativen Unterschiede im Lebensstandard und im Reichtum der Völker klafften in der Menschheitsgeschichte noch nie so weit auseinander wie heute.

Vor fünfhundert Jahren, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, als die indigenen Völker des amerikanischen Kontinents und Ozeaniens noch auf einer technologisch niedrigeren Entwicklungsstufe standen, hatten die Völker der anderen, miteinander in Handelsbeziehungen stehenden Kontinente, Eurasien und Afrika, einen ungefähr gleich hohen Lebensstandard.

Die Weltgeschichte zeigt einen stetig wachsenden Wohlstand und einen ständigen Machtzuwachs der europäischen Völker, insbesondere bei der Elite, während die überwiegende Mehrheit der Weltbevölkerung auf einem wesentlich niedrigeren Lebensstandard verharrte. Die Entwicklung von einer primitiven Agrarwirtschaft zu einer industriellen Wirtschaftsform vollzog sich zuerst in den unternehmerisch aktiveren Ländern Europas. Expandierende europäische Mächte wie Großbritannien, Frankreich, Holland, Belgien, Russland, Deutschland und Italien errichteten Kolonien in einem Großteil der restlichen Welt. Die Ressourcen der kolonisierten Völker, inklusive Land, Technologien und Fähigkeiten, wurden von den Kolonialmächten zum Nutzen der eigenen Wirtschaft und ihrer Entwicklung skrupellos ausgebeutet, wobei sie unter Anwendung politischer und militärischer Macht auch die Handelsbedingungen diktierten. Die Kolonien exportierten zu Bedingungen, die von den Märkten der Kolonialmächte vorgegeben wurden, und so wurden die Wirtschaftsstrukturen der Kolonien abhängig gemacht.

So produzierte Sri Lanka für britische Gesellschaften und Märkte Tee. Gutes, für den Ackerbau geeignetes Land wurde in Anbauflächen für Tee umgewandelt; unter Vertrag genommene Zeitarbeitskräfte aus Südindien wurden herbeigeschafft, um auf Tee- und Gummiplantagen, die den Briten gehörten, unter sklavenähnlichen Bedingungen zu dienen. In der Folge wandelte sich die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung in ihrem Kern so sehr, dass sie zu den späteren ethnischen Problemen im Lande beitrug.

Während der Dienstleistungsbereich in den Kolonien, zum Beispiel im Erziehungs- und Gesundheitswesen, vom kulturellen und technologischen Fortschritt profitierte, hatte sich die Wirtschaft an den Interessen der Herrschenden auszurichten. Die europäischen Mächte wuchsen in atemberaubendem Tempo an Wohlstand und Ressourcen, während die Wirtschaft der Kolonien relativ, ja selbst absolut gesehen, stagnierte. Daneben entstand bei den kolonisierten Völkern eine Eliteklasse, die kollaborierte. Dieses System war bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges 1945 das weltweit vorherrschende.

Nach Erlangung der Unabhängigkeit in den 40er, 50er und 60er Jahren begannen die früheren Kolonialvölker, ihre Gesellschaft nach eigenen Bedürfnissen aufzubauen und wirtschaftlich aus eigenen Kräften zu wachsen. Dabei waren ostasiatische Länder zum Teil erfolgreich, wobei China und Indien in den 90er Jahren zu bedeutenden globalen Wirtschaftsmächten aufstiegen. Die meisten früheren Kolonien sind jedoch nach wie vor von ausländischen Investitionen und Exportmärkten abhängig. Im globalen System, das so entstand, wurde die Weltkarte nach den Prioritäten der Sieger neu gezeichnet, vor allem, was den Landbesitz, die Verteilung der Bevölkerung und den Welthandel angeht. In Europa hat die

Europäische Union sich nach dem Zweiten Weltkrieg 60 Jahre lang eine Zeit relativen Friedens und kräftigen technologischen und wirtschaftlichen Wachstums sichern können. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1989 gingen die Vereinigten Staaten als einzige globale Supermacht aus der Konfrontation der Systeme hervor.

In der neuen Weltordnung behielten, unter der nominellen Weltführerschaft der Vereinten Nationen, die ehemaligen Kolonialmächte ihre privilegierten Positionen bis heute bei. Die UNO wird weitgehend von diesen früheren westlichen Kolonialmächten kontrolliert. Ihre privilegierte Position im Sicherheitsrat gibt den fünf Supermächten, den Siegern des Zweiten Weltkrieges, ein Vetorecht. Die reichen Westmächte wissen ihre wirtschaftliche und politische Macht in Organisationen wie dem Internationalen Währungsfond, der Weltbank und in der Welthandelsorganisation (WHO) wirksam zu nutzen.

Die globale Dominanz der Westmächte im Weltsystem ist ein Ergebnis der Expansion und der Herrschaft der europäischen Völker in den 500 Jahren seit 1492. Die Landverteilung unter den Völkern ist nahezu unverändert die gleiche wie 1945 nach fünf Jahrhunderten der europäischen kolonialen Expansion seit 1492. Heute besteht, zum Teil unter der Schirmherrschaft der UNO und ihrer Organisationen, ein System des neoliberalen Kolonialismus.

Nach Ausweis der Statistiken kam es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu bedeutsamen Veränderungen im Verhältnis der relativen Bevölkerungszahl der westlichen Länder zum Rest der Welt. So steht Ländern wie China und Indien trotz ihrer sehr hohen Bevölkerungszahl Land nur in begrenztem Maße zur Verfügung.

Ungerechtigkeit als Fundament des todbringenden Weltsystems

In den am wenigsten bevölkerten Gebieten wie auf dem amerikanischen Kontinent, in Russland und Ozeanien haben die europäischen Völker einen Großteil der zur Verfügung stehenden bebaubaren Erdoberfläche für sich in Besitz genommen. Sie beanspruchen diese Ländereien aufgrund von Eroberung oder des Rechts der ersten Besitzergreifung (*ius primae occupationis*). Sie beschränken die Einwanderung in diese Länder auf der Basis von Rasse, Wohlstand oder technischen Fähigkeiten, und manchmal lassen sie billige Arbeitskräfte für schmutzige, gefährliche und schwierige Tätigkeiten herein. Gegenwärtig sind die Weißen zahlenmäßig nicht in der Lage, diese zu bevölkern, weigern sich jedoch, ihr unrechtmäßig erworbenes Eigentum mit bedürftigen, ärmeren Familien anderer ethnischer Herkunft zu teilen.

Ohne eine gerechte und friedliche Lösung dieser Asymmetrie wird es für die Milliarden von Armen keine Garantie für Leben und Sicherheit geben, noch werden die reichen Länder den Bevölkerungsüberschuss aus dem Süden, der in ihre brachliegenden Flächen einströmt, aufhalten können. Der globale Kapitalis-

mus bietet nicht nur keine Lösungen für dieses Problem, er verschlimmert die Situation noch mit seiner Strukturanpassungspolitik und der liberalen Außenhandelspolitik der WHO. Auch ist die UNO in ihrer gegenwärtigen Konzeption und Struktur nicht in der Lage, für diese Unausgewogenheit sinnvolle Lösungen zu finden.

Weltapartheid

Diese Unausgewogenheit zwischen den vielen, die wenig Land, und den wenigen, die viel Land besitzen, ist gewissermaßen *die* fundamentale Ungerechtigkeit des gesamten heutigen Weltsystems und eine Hinterlassenschaft des Kolonialzeitalters. Ihre Beibehaltung sei, so meint man, für die Bewahrung von Frieden und Recht in der Welt unerlässlich. Man kann sie auch als globale Apartheid bezeichnen, und sie ist eines der größten strukturellen Übel, die sich von Generation zu Generation fortpflanzen. Im Folgenden nennen wir einige ihrer Merkmale:

a) Die globale Apartheid ist das Ergebnis von Gewalt und Landraub, der von den Siegern in Form von territorialen Grenzziehungen konsolidiert und über Generationen hinweg weitergegeben wurde. Sie beruht auf dem Satz „Macht geht vor Recht".

b) Sie ist extrem rassistisch, führt zur Furcht der Landbesitzer vor den benachteiligten Ethnien und von daher zu einem defensiven Militarismus.

c) Sie ist die grundlegendste Form von Ungleichheit und Enteignung, aus der andere Ungleichheiten im Einkommen, Wohlstand und in den Ressourcen hervorgehen.

d) Sie beraubt notleidende Menschen der Möglichkeiten, Arbeit zu finden, sich zu ernähren und ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

e) Die ungerechten Handelsbedingungen und Auslandschulden lasten schwer auf den Armen.

f) Sie trägt zur fortschreitenden Verschmutzung von Boden, Wasser und Luft bei; sie führt zur Verschwendung von Ressourcen durch Nachlässigkeit, Nichtbebauung und unter Umständen auch durch Überdüngung.

g) Sie ist gegen jenes Prinzip des „freien Marktes", das die Freizügigkeit aller voraussetzt; sie wird durch ungerechte Einwanderungsgesetze aufrechterhalten, führt zu illegaler Immigration und zu Flüchtlingsströmen. Sie ist eine wesentliche Ursache für soziale Konflikte in und zwischen den Ländern und trägt ihren Teil zu den Rüstungsausgaben bei; sie ist eine jahrhundertealte Form von Ungerechtigkeit, für deren Überwindung kein geeigneter Weg in Sicht ist. Sie macht Menschen unsensibel gegenüber den Nöten anderer und den Übeln der Vergangenheit als Folge früherer Gewalt.

h) Sie steht im Widerspruch zu den Grundwerten der Religionen, die dafür eintreten, dass die Erde in ihrer Gesamtheit allen Menschen zur Verfügung steht, und die lehren, dass Teilen eine grundlegende Tugend sei.

i) Auf die lateinamerikanischen Länder wirkt sie sich etwa in Fragen der

Beschäftigung und Migration aus, hilft ihnen aber insofern, als diese und ihre Bewohner zu den postkolonialen Landeigentümern und den Begünstigten des Weltsystems gehören.

Dieses Problem der globalen Apartheid wird von den Wirtschafts- und Politikwissenschaftlern, von Politikern, Planungsstrategen, Völkerrechtlern und Theologen vernachlässigt. Auch von Universitäten und internationalen Stiftungen wird es im Allgemeinen nicht untersucht. Es fällt auch nicht in den Kompetenzbereich der Religionen, vor allem nicht des Christentums. Da die demographischen Daten auf eine im Laufe des 21. Jahrhunderts sich verschlimmernde Situation hinweisen, steht die heutige Jugend vor der Herausforderung, am Zustandekommen einer gerechteren Welt mitzuarbeiten, indem man festgefahrene Einstellungen und globale Strukturen des Weltsystems verändert. Die meisten Lösungsansätze, die heute im Diskurs über Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden vorgebracht werden, sind Stückwerk und nur reformistisch, da sie das Fundament des Systems, die Ungerechtigkeit, unberührt lassen. Man kann es als *die Erbsünde der westlichen Welt* bezeichnen.

Die Völker des Südens wachsen an Zahl immer stärker an, sie sind jung, und in einigen Ländern gibt es einen akuten Mangel an landwirtschaftlich nutzbaren Flächen. Die Frustration der jungen Menschen droht in offene Revolution umzuschlagen, wenn sie sehen, welchem Schicksal ihre Länder durch das sozioökonomische Weltsystem und die Selbstsucht der reichen Länder wie der eigenen herrschenden Eliten ausgeliefert sind, die sich um die Bedürfnisse der Armen nicht kümmern. Der Druck aus dem Süden schwemmt bereits eine Flut von Migranten und Flüchtlingen in den wohlhabenderen und friedlicheren Norden. Ihm steht auf der anderen Seite die Anziehungskraft des Nordens mit einer alternden und im Verhältnis sinkenden Bevölkerungszahl gegenüber, die natürlich ausländische Arbeitskräfte auf der Suche nach Arbeit anlockt. Der wohlhabende Norden scheint politische Vorgehensweisen zu unterstützen, die die Armen des Südens der Ausrottung preisgeben: durch Bürgerkriege, Hungersnöte, Geburtenkontrolle und andere Wege, mit Wirtschafts- und Bevölkerungsproblemen fertig zu werden. In der gegenwärtigen Weltordnung nimmt die Gerechtigkeit gegenüber den Völkern des Südens nur einen geringen Raum ein.

Viele sind sich darüber im Klaren, dass diese Wirtschafts- und Sozialordnung mit ihrer Zerstörung der Natur und dem völligen Verbrauch nichterneuerbarer Res-

Der Autor

Tissa Balasuriya OMI, geb. 1924, studierte Theologie in Rom und Politische Ökonomie in Sri Lanka und Oxford, England. Er gründete 1971 das Zentrum für Gesellschaft und Religion (Centre for Society and Religion – CSR) in Colombo, Sri Lanka. Diese Nichtregierungsorganisation gewann schnell große Bedeutung auf nationaler Ebene. Der Autor ist einer der Mitbegründer von EATWOT. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens, der globalen Theologie und des interreligiösen Dialogs. Er genießt weltweite Anerkennung aufgrund seiner Zuammenarbeit mit vielen Nichtregierungsorganisationen und internationalen theologischen Vereinigungen.
Anschrift: CSR, 281, Deans Road, Colombo 10, Sri Lanka.
E-Mail: tissabalasuriya@hotmail.com.

sourcen *nicht zukunftsfähig* ist. Sie richtet sich ja gegen die Zukunft der Menschheit und der nachrückenden Generationen. Die Klimaveränderungen und die Verschmutzung der Erde treffen die armen Völker des Südens und Ostens am härtesten.

Das gegenwärtig vorherrschende Weltsystem ist in vielerlei Hinsicht heimtückischer als das Kolonialzeitalter. Es ist verführerisch, da es die ärmeren und schwächeren Bevölkerungsschichten in allen Ländern unterdrückt, deren Eliten aber zum großen Teil absorbiert, um seine Akzeptanz zu sichern. Es stellt sich selbst als unvermeidbar hin und wird auch so gesehen; eine Alternative dazu gebe es nicht.

Unter diesen Gesichtspunkten muss unsere Rhetorik von Weltgerechtigkeit, Menschenrechten, Frieden, Schuldentilgung und Hilfe neu bedacht werden. Der Dialog über Entwicklung, Menschenrechte, Völkerrecht und internationale Gerechtigkeit muss sich eine kritische Analyse gefallen lassen. Doch da die reichen Mächte und ihre Akademien und Medien mit ihrer Kultur den Denkhorizont für solche Fragen vorgeben, werden die gerechten Interessen der Armen in der Diskussion und den Entscheidungen, die die Reichen, wie auf der Gipfelkonferenz der G 8, unter sich fällen, nicht in Betracht gezogen. Nicht einmal im Diskurs unter den Regierungen der armen Länder, wie bei der Blockfreien-Bewegung, wird ihnen höchste Bedeutung beigemessen. Selbst Kirchen und Volksbewegungen setzen sich nicht ernsthaft mit dieser globalen Apartheid auseinander. Und die Diskussion und Planung über wirtschaftliche und politische Entwicklung hält das bestehende Weltsystem größtenteils für selbstverständlich und setzt es implizit als legitim voraus.

Unser globalethischer Ansatz wäre ein anderer: Dieses Weltsystem ist von Grund auf ungerecht und eine Folge der weltweit größten Ausbeutung anderer Völker und der Ressourcen der Erde, hauptsächlich durch die Völker europäischen Ursprungs. Es ist das Ergebnis von Gewalt, Raub, Landenteignung riesigen Ausmaßes und des größten Genozids in der menschlichen Geschichte. Dennoch wird diese Realität im heute maßgeblichen Völkerrecht nicht bedacht. So nimmt man die nationale Souveränität der bestehenden Mächte einfach als selbstverständlich hin.

Das Christentum und das Weltsystem

Wie hat sich die Errichtung dieses Kolonialsystems auf die Religionen ausgewirkt? Vor 1492 waren die Religionen hauptsächlich auf ihre kontinentalen Heimatländer beschränkt. Christen gab es vorwiegend in Europa und im Mittleren Osten, Hindus in Indien, Muslime und Juden im Vorderen Orient, Muslime zudem in Afrika und in Teilen Asiens. Der Konfuzianismus und Schintoismus waren in Japan verbreitet, und die Naturreligionen und die Religionen der indigenen Völker fanden sich fast überall. Es gab auch eine Beziehung zwischen dem Land und den Religionen, da sich mit den Migrationsbewegungen allmählich die geo-

graphische Verteilung der Religionen veränderte, so etwa bei der Ausbreitung des Buddhismus in Asien.

Nach 1492 änderte sich die globale Verteilung der einzelnen Religionen in ganz erheblichem Ausmaß. Das Christentum breitete sich auf den amerikanischen Kontinent und nach Ozeanien als das vorherrschende Glaubensbekenntnis aus, und westliche Missionare brachten es zusammen mit den Kolonialmächten in die afrikanischen und asiatischen Länder. Eine Weltkarte der Religionszugehörigkeiten zeigt, wie die meisten Gebiete der „Neuen Welt" nach 1492 zu Gebieten von Christen der verschiedenen Denominationen wurden.

Wie haben nun die Christen die *Botschaft Jesu,* dass seine Jünger Gott und den Nächsten wie sich selbst lieben sollten, in dieser Zeit kolonialer Expansion in der Theologie und pastoralen Praxis ausgelegt? Vorherrschend in der katholischen Kirche damals war die klassische Theologie, wie sie von Augustinus und das Mittelalter hindurch bis schließlich zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965 auf uns gekommen ist. Die im Hintergrund wirksame Voraussetzung war, dass die gesamte Menschheit aufgrund des Sündenfalls der ersten Eltern in der *Erbsünde* (*peccatum originale*) befangen ist, die durch Zeugung von Generation zu Generation weitergegeben wird. Die einzige Möglichkeit ewigen Heils für die Menschen kam von den Verdiensten des Kreuzestodes Jesu, die die Kirche durch das Sakrament der Taufe den Menschen vermittelte. Das war die *Sündenfall-Erlösungs-Theologie,* die menschliches Heil in einem exklusiven Sinne erklärte: Allein die Kirche vermittelt es: *extra ecclesiam nulla salus.* Andere Religionen, die diese Auffassung nicht teilten, wurden als irrig und als Gefahr für das Heil der Menschen angesehen.

Eine natürliche Konsequenz dieser Lehre war, dass, da der Glaube nach kirchlicher Lehre heilsnotwendig sei, die Verbreiter falscher Lehren oder Häresien auch das ewige Heil anderer gefährdeten. So wie die Autorität einer Gemeinschaft das Recht und die Pflicht hatte, jene, die das Leben anderer bedrohten, in die Schranken zu weisen, ebenso konnte auch die kirchliche Gemeinschaft, wenn notwendig, Gewalt anwenden oder die staatliche Macht anrufen, die Verbreitung von Häresien mit der daraus folgenden ewigen Verdammnis der Seelen zu verhindern. Auf dieser Basis wurde die Anwendung von Gewalt zur Verbreitung des wahren Glaubens und die Eliminierung irriger Religionen gerechtfertigt. So kam es auch zur Allianz zwischen den kolonialen Eindringlingen und den christlichen Missionaren, die sich in ihren militärischen, politischen und wirtschaftlichen Unternehmungen einerseits und im Verkündigungsauftrag andererseits gegenseitig bestärkten.

Auf diese Weise wirkten die Kirchen an der Ausbreitung der Kolonialimperien des Westens über den Rest der Welt mit, und die Kolonialherren unterstützten ihrerseits den Missionsauftrag der Kirche in den neuen Gebieten, die durch Reisemöglichkeiten und neue Eroberungswaffen erschlossen wurden, Territorien unbewaffneter eingeborener Völker, die Kolumbus und seine Nachfolger „entdeckt" hatten. Dieses Bündnis bestand mindestens bis zur Erlangung der Unabhängigkeit der kolonisierten Völker, in einigen Regionen sogar darüber hinaus.

Von christlicher Seite müssten die Kirchen gemeinsam - die protestantischen, orthodoxen und die katholische - über diese Anomalie verstärkt nachdenken, in der die christlichen Völker, anstatt Eigentum und Wohlstand aufrichtig zu teilen, mithalfen, die Ungleichheiten in der Welt zu vergrößern und zu konsolidieren. Das ist aus mehreren Gründen eine ernste Herausforderung. Die immer noch bestimmende traditionelle klassische Theologie beschritt mit ihrer exklusiven Inanspruchnahme eines Heilsmonopols einen Irrweg; das gleiche gilt für ihre Beurteilung anderer Religionen. Gegenwärtig spitzt der wachsende rechte Flügel des christlichen Fundamentalismus diesen Anspruch, das Heil komme ausschließlich durch Jesus Christus, tendenziell noch zu. Die globalen Medien und Erziehungsmethoden und auch die meisten theologischen Fakultäten stellen diese Probleme nicht in ihrer umfassenden historischen Perspektive dar. So neigt man bei den wohlhabenderen christlichen Völkern, die aus früherer Gewalt immer noch Vorteile ziehen, zu einem Gefühl der Genugtuung und Selbstzufriedenheit. *Die eigentliche Erbsünde der modernen westlichen Welt* besteht in der schwer sündhaften Weltordnung, die sich in den Jahrhunderten brutaler kolonialer Expansion seit 1492 konstituierte.

Die Inspiration, von der sich die gegenwärtige, hauptsächlich von der europäischen Expansion errichtete Weltordnung vornehmlich leiten lässt, ist nicht Jesus Christus und seine Botschaft, sondern das Streben nach Wohlstand und Macht. Das Gold, das aus der Neuen Welt des amerikanischen Kontinents herbeigeschafft wurde, und die Sklaven, die vorwiegend aus Afrika kamen, verhalfen den europäischen Völkern zu einem entscheidenden Vorsprung im Wachstum der modernen kapitalistischen Wirtschaft. Die zur Sünde degenerierte Weltstruktur wurde mit Waffengewalt konsolidiert und das Völkerrecht hat sie mit wenigen Begriffen und Normen legitimiert, die historisch erst nach den Eroberungs- und Weltkriegen des letzten Jahrhunderts eingefügt wurden. War es nicht, neben dem Kriegsgott Mars, hauptsächlich der Mammon, der den modernen Westen antrieb, mehr als die Inspiration durch die Botschaft Jesu?

Diese Geschichte, die sich auch vom Gedankengut des westlichen Christentums leiten ließ, hat von der ganzen Welt Besitz ergriffen und stellt heute eine Bedrohung dar, die als Erstes die Lebensbedingungen der Armen trifft. Und „in dieser Kriminalgeschichte des Christentums fällt die Verantwortung exakt auf eine Reihe theoretischer Aussagen, die eine solche Arroganz ermöglichten" (R. Bernhardt), und zwar in Form einer ausgrenzenden Theologie, die, oft um des Heiles der anderen willen, Invasion, Eroberung, Herrschaft und eine Kontrolle des Denkens, der Freiheit und des Lebens anderer rechtfertigte. Während vom westlichen Christentum der Lack abgesplittert bzw. der schöne Schein verblasst ist, hinter dem es seine wahre religiöse Struktur und die vielleicht eigentliche Wurzel der vom Westen angebeteten Gottheit - den Gott des Geldes und des Krieges - nicht länger verbergen kann, ist die bei den Armen verwurzelte religiöse Erfahrung Teil ihres Widerstandes und ihrer Würde.

Vor diesem Hintergrund ist ein authentisches Christentum, das gewiss auch im Westen lebendig war und weiter besteht, aufgerufen zu einer „Dekonstruktion"

jener uralten Theologie, sei sie nun exklusiv oder inklusiv, und zur Konstruktion einer neuen Theologie, die demütig ist, ohne den Nimbus der Überlegenheit, die das Paradigma des Pluralismus anerkennt, die sich selbst nicht für einzigartig hält, noch für den Mittelpunkt, die sich nicht als auserwählt und - mehr noch - als die alleinige und absolute Heilsmittlerin sieht, sondern die dieses Heil „mit anderen" vermittelt, sich selbst als eine neben anderen religiösen Traditionen betrachtet und die zusammen mit anderen unterwegs ist auf den vielen Pfaden Gottes. Authentisches Christentum ist auch zu einer „Rückkehr" aufgerufen, indem es die Lebensweisen der vielen Armen mit ihren unterschiedlichen religiösen Erfahrungen in den verschiedenen Religionen in ihr Herz einlässt.

Doch es ist nicht nur das Christentum, das sich hier engagieren muss. Alle religiösen Traditionen, vor allem die weit verbreiteten, stehen heute dieser gemeinsamen Herausforderung gegenüber: das Leben der Armen und das der Erde zu schützen. Ist doch in allen religiösen Traditionen das Leben das heiligste Prinzip, das Gott lobpreist. Das Christentum, das so sehr mit der verheerenden Geschichte des Westens verknüpft ist, hat nicht die Autorität, nicht die Kompetenz noch die Fähigkeit, diese Aufgabe allein zu übernehmen. Die große, durch die Erbsünde des Westens geschaffene Apartheid, die „Andere bestraft", kann nicht vom Westen überwunden werden. Es bedarf einer Öffnung zu den religiösen Kräften anderer Traditionen, um von ihnen zu lernen. Es gibt etwas allen Gemeinsames, das die Goldene Regel widerspiegelt, welche die Menschheit wieder zusammenbringen und retten kann: Compassion. Nur sie wird uns retten. Und Compassion kennt keine Grenzen der Religion noch Grenzen zwischen den Religionen: *Extra misericordiam nulla salus.*

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen

Faustino Teixeira

Nicht erst seit heute steht die christliche Theologie vor der grundsätzlichen Herausforderung durch die Pluralität der Religionen. Karl Rahner spricht in einem Vortrag, den er in Eichstätt (Bayern) im April 1961 gehalten hat, von der Notwendigkeit eines „offenen Katholizismus", der sich der unumgänglichen Wirklichkeit der Pluralität der Religionen stellt. Schon bei dieser Gelegenheit

betonte er, dass diese Pluralität nicht nur als gegeben anzusehen sei, sondern dass man sie mit Ernsthaftigkeit betrachten und in die weite und komplexe Einheit der christlichen Konzeption der Existenz stellen müsse.[1] Um viele Jahre nahm Rahner somit eine Überlegung voweg, die von Tag zu Tag entscheidender wird, und ging auf Distanz zu einer „in sich selbst verschlossenen Religion", welche die anderen Religionen zu „natürlichen Glaubensvorstellungen" reduziert. Er wies auf die Notwendigkeit hin, die „Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art" im Herzen jeder Religion wahrzunehmen. So war der Weg offen für eine Anerkennung der „Legitimität" der anderen religiösen Traditionen im Heilsplan Gottes.[2] Diese neue Perspektive ergab sich nicht nur unter römisch-katholischen Theologen, sondern auch bei Theologen wie Wolfhart Pannenberg und Paul Tillich. Kurz vor seinem Tod bezog Paul Tillich in einem Vortrag an der Universität von Chicago (USA) im Oktober 1965 gegen die theologische Sicht von Karl Barth Stellung und verteidigte mutig die offenbarende und erlösende Gegenwart Gottes in den anderen religiösen Traditionen. Er betonte, dass diese „offenbarenden Erfahrungen" eine menschliche und eine universelle Bedeutung haben.[3]

Aber dieser Fortschritt in der theologischen Reflexion wurde nicht mit der gleichen Offenheit vom römisch-katholischen Lehramt begleitet. Es ist wie die Beschreibung von Simon Petrus im Johannesevangelium nach der Auferstehung Jesu: Petrus rannte zusammen mit Johannes, aber Johannes lief schneller, um das Mysterium des leeren Grabes zu schauen (Joh 20,3-6). Es stimmt, dass das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) schon einen ersten Schritt der Öffnung zur Anerkennung des Wertes der anderen Religionen tat, aber das Bewusstsein der Gläubigen bleibt sehr geprägt von der Stärke und Verlockung des traditionellen Grundsatzes *„extra ecclesiam nulla salus"* (außerhalb der Kirche kein Heil). So sehr sich dieser Spruch im Konzil auch zu einer „undurchsichtigen Formel" gewandelt hat, verlor er dennoch nicht an Bedeutung, wie man am Versuch einer „positiven" Formulierung im *Katechismus der Katholischen Kirche* beobachten kann. In diesem Dokument steht die Formulierung, „dass alles Heil durch die Kirche, die sein Leib ist, von Christus dem Haupt herkommt"[5].

Die Dokumente des römisch-katholischen Lehramts und der von ihm unterstützten Theologie sind noch sehr geprägt von einer offensiven Sprache in Bezug auf die anderen religiösen Traditionen. Den anderen Religionen wird höchstens zugestanden, dass in ihnen eine „Erwartung" Gottes zu finden ist.[6] Als Grundgedanke bleibt, dass die „natürlichen religiösen Formen" in sich eine Dynamik des „Suchens nach Gott" beinhalteten, sich aber qualitativ vom Christentum unterschieden. Das Christentum sei der einzige Ort, der eine „authentische und lebendige Beziehung" zu Gott vermittle.[7] In radikalerer Form unterstreicht die Erklärung *Dominus Iesus,* dass die Anhänger anderer Religionen sich „in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilsmittel besitzen"[8]. Diese ausdrückliche Überzeugung in verschiedenen Dokumenten verweist darauf, „dass die Kirche der *eigentliche Weg des Heiles* ist und dass *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilsmittel ist" (RM 55) und dass sie

die „einzige wahre Religion" sei (DI 23), auf die die verschiedenen religiösen Traditionen „hingeordnet"[9] seien.

Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen

Es gibt also deutlich spürbare Schwierigkeiten und Hindernisse, welche ein neues theologisches Nachdenken über den Pluralismus der Religionen im Rahmen der christlichen Tradition, vor allem in der römisch-katholischen Tradition, erschweren. Mit den Argumenten, die an der traditionellen Sichtweise der „Notwendigkeit" der Kirche für die Erlösung festhalten, verbindet sich die Angst vor dem Pluralismus der Religionen als einem Phänomen, das die „Selbstverständlichkeiten der Rangordnung der Dinge" ins Wanken bringt und die Ausstrahlung eines Relativismus hat, der die einzelnen Identitäten bedroht. Wie Claude Geffré zeigt, verabscheut „das römische Lehramt [...] den Pluralismus, den es hauptsächlich als eine Ideologie versteht, die jedwede Wahrheit aufgegeben hat und zum Relativismus führt"[10].

Der gegenwärtige Zeitpunkt erfordert jedoch eine andere Sichtweise und eine offenere Sensibilität. In unserer Zeit des Pluralismus der Religionen gibt es keinen Platz für Narrative der Absolutheit und abwertende Ausdrucksweisen:

„Zu keiner anderen Epoche hatten die Menschen so viel Sinn für die Andersartigkeit der Anderen, für den Pluralismus der Gesellschaften, Kulturen und Religionen und das Gespür für die Relativität der Sichtweisen, das dadurch gefördert wird. Schon ist es nicht mehr möglich, die westliche Kultur und ihre Einstellung als die allen Überlegene, das Christentum als die höchste Religion oder Christus als die absolute Mitte im Vergleich mit allen anderen religiösen Traditionen zu sehen."[11]

Sich der Pluralität bewusst zu werden - nicht nur als einer konjunkturellen Gegebenheit, sondern als eines unersetzlichen Wertes - drückt die Entdeckung der Alterität aus, des unwiderruflichen Rätsels des Anderen, das so oft von den großen Narrativen ausgeschlossen wird. Die christliche Theologie befindet sich heute vor der entscheidenden Herausforderung eines „qualitativen Sprungs". Eine echte theologische *Metanoia* ist notwendig, um einen dreifachen Mechanismus der Reinigung auszulösen: eine Reinigung des Gedächtnisses, der Sprache und des theologischen Verstehens.[12] Die Logik der „Vergegnung" muss überwunden werden zu Gunsten der Suche nach einer neuen, dialogischen Beziehung; eine neue Sprache der Akzeptanz von Alterität

Der Autor

Faustino Teixeira wurde 1954 in Juiz de Fora/Brasilien geboren. Er ist Laientheologe und hat Philosophie, Religionswissenschaften und Theologie studiert. Promotion zum Doktor der Theologie 1985 mit einer Dissertation über die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Seit 1989 Professor für die Theologie der Religionen im Postgraduierten-Programm für Religionswissenschaften der Bundesuniversität von Juiz de Fora. Seit 1993 Koordinator dieses Programms. Veröffentlichungen u.a.: A gênese das CEBs [= Comunidades Eclesiais de Base] no Brasil (São Paulo 1988); Teologia das religiões: uma visão panorâmica (São Paulo 1995); Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil (São Paulo 1996). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Geschichten vom Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden" in Heft 3/2002. Anschrift: Rua Antônio Carlos Pereira, 328, Condomínio Tiguera, 36071-120 Juiz de Fora/MG, Brasilien. E-Mail: teixeira@ichl.ufjf.br.

muss entwickelt werden, geprägt von Feingefühl, Höflichkeit und dem Respekt gegenüber dem religiösen Vermächtnis der Anderen. Ein neues theologisches Verstehen muss gefunden werden, eine neue Weise, die Welt der Anderen zu begreifen und zu durchdenken. Die größte Gefahr in unserer Zeit liegt nicht in der Feier der Gemeinsamkeit, sondern vielmehr in der Haltung der Selbstverherrlichung und der Verteufelung der Anderen. Die grundsätzliche Herausforderung liegt in der Entdeckung neuer Wege, welche die Vernunft und den Blick weiten, um klarere Einsichten zu erlangen.

I. Der Pluralismus der Religionen als neues Paradigma

Die Pluralität der Religionen ist ein unbestreitbares Phänomen dieses 21. Jahrhunderts und stellt eine der grundsätzlichen Herausforderungen für die christliche Theologie dar. Diese ist zu einer radikalen hermeneutischen Kehrtwende aufgerufen, im Sinne einer kreativen Wiederaneignung oder Aktualisierung der christlichen Botschaft angesichts der nicht zu überbietenden Pluralität der geheimnisvollen Wege zur letzten Wirklichkeit. Es handelt sich dabei um eine schwierige, fordernde und provozierende Aufgabe: Je mehr die Kenntnis der Lehren und Praktiken der anderen religiösen Traditionen zunimmt, um so mehr wächst das Instrumentarium zur Entfaltung einer „schöpferischen Neuinterpretation" der Wahrheiten, die das wesentlich Christliche ausmachen.[13] Wir können diesen Pluralismus der Religionen als „neues theologisches Paradigma" in dem Maße betrachten[14], in dem es eine tiefe Verwandlung der Konzepte und Werte bewirkt.[15] Die Anerkennung des Pluralismus der Religionen als eines unwiderruflichen Wertes bringt eine wesentliche Veränderung in der „allgemeinen Konstellation" jener Normen und Grundüberzeugungen mit sich, in welchen eine Gemeinschaft ihr Selbstverständnis und die Dynamik ihrer Verbundenheit mit dem großen Mysterium ausdrückt. Es handelt sich um eine Überschreitung des Wirklichen bzw. des Möglichen in Richtung einer Erweiterung des „Vorrats an Glaubwürdigem" (*croyable disponible*).

Die Art, wie der christliche Glaube in unserer heutigen Zeit verkündet wird, trifft nicht immer auf die Zustimmung der konkreten Erfahrung der Einzelnen. Es besteht eine Diskrepanz zwischen dem zu verkündenden Inhalt, oft als Glaubensgut („depositum") bezeichnet, und den neuen Einsichten der Vernunft, die sich aus dem „Vorrat an Glaubwürdigem" ergeben. Dies zeigt sich auch darin, wie andere religiöse Traditionen gesehen werden. Von daher ist es von grundsätzlicher Bedeutung, die wirklichen Glaubensinhalte zu unterscheiden von dem, was man sich zu bestimmten Zeiten und bestimmten Situationen darunter vorgestellt hat.[16]

Die Offenheit und die Beziehung zum „Anderen" löst eine interpretative Dynamik aus, bisher nicht erfasste Wirklichkeiten auszudrücken, die bis jetzt der gewöhnlichen Sprache des Christentums entgangen sind: „Es gibt deshalb ‚wahre',

‚gute' und ‚schöne' - überraschende - Aspekte in den (in der Menschheit vorhandenen) vielfachen Formen des Einvernehmens mit Gott, Formen, die in der spezifischen Erfahrung des Christentums keinen Platz gefunden haben und finden."[17] Im Blick auf die vielschichtigen Veränderungen des im Christentum wirksamen Paradigmas stellt Hans Küng fest, dass unsere Gegenwart die Zeit der Entstehung des ökumenischen Paradigmas ist, welches das moderne, von der Aufklärung geprägte Paradigma, ablöst.[18]

Im Bereich des neuen Paradigmas wird es schwierig, das traditionelle Repertoire aufrechtzuerhalten, wonach etwa behauptet wird, dass das Christentum die einzig wahre Religion und die Kirche die Trägerin aller Wege zum Heil sei, wonach Jesus Christus als der grundlegende Faktor der universalen Erlösung gilt. Die besondere Wahrheit des Christentums soll nicht geleugnet werden, wohl aber sein Absolutheitsanspruch. Unter dem internen Prisma des christlichen Glaubens behält Jesus Christus seinen normativen Ort für die „christliche Aneignung der letzten Wirklichkeit"[19], aber das schließt die positive Wertung der Pluralität der Religionen nicht aus. Vielmehr wächst sogar das Verständnis für das Mysterium der Transzendenz und der vielfältigen Wege Gottes. Roger Haight hat es in folgender Weise ausgedrückt: „Die Anerkennung des heilbringenden, universalen Einflusses Gottes macht aus der Pluralität der Religionen eine positive Gegebenheit. Innerhalb ihrer kann man mehr über die letzte Wirklichkeit und die menschliche Existenz lernen, als wenn man sie nur von einer einzigen Tradition aus betrachtet."[20]

Die Anerkennung des Pluralismus als eines neuen Paradigmas für die verschiedenen Religionen bedeutet, den Wert und den Reichtum der Vielfalt wieder zu entdecken; sie bedeutet anzuerkennen, dass die Verschiedenheit den „Reichtum der menschlichen Erfahrungen" zum Ausdruck bringt und dass der Pluralismus für das menschliche Bewusstsein eine eine der bereicherndsten Erfahrungen ist.[21] Trotz mancher Widerstände, die in einigen Dokumenten des Lehramtes wie in *Dominus Iesus* (DI 4) zu finden sind, hat sich in der Theologie eine Haltung verbreitet, die den Pluralismus als Prinzip verteidigt. Es geht dabei um einen Pluralismus, der nicht an eine bestimmte historische Situation gebunden, sondern in den geheimnisvollen Heilsplan Gottes für die Menschheit eingebunden ist.[22] Dieses Mysterium übersteigt das menschliche Begreifen und ist in der sich selbst mitteilenden, liebevollen Dynamik Gottes verwurzelt.

Der offene Blick für den grundsätzlichen Pluralismus der Religionen macht es möglich, die universale und einladende Gegenwart des größten Geheimnisses in der Menschheit und der Schöpfung zu erahnen. Tatsächlich, so drückt es Roger Haight treffend aus, „müssen diejenigen, denen es nicht gelingt, die heilbringende Wahrheit der anderen Religionen anzuerkennen, implizit mit der Konzeption eines schöpfungsfernen Gottes arbeiten"[23]. Denn in der erweiterten Auffassung von Gott als Schöpfer erschließt sich die Anerkennung der verschiedenen Wege und religiösen Zeugnisse anderer Traditionen und der Zugang zu ihnen. Und das bedeutet auch den Bruch mit der negativen Vorstellung von Religionen, denen es an offenbarender Präsenz fehle und die von einem Mangel an Geist umgeben

seien. In Wirklichkeit waren die Menschen, bevor sie sich auf die Suche nach dem größten Geheimnis machten, schon umgeben von Gottes Gabe der Barmherzigkeit. In Wirklichkeit war es Gott, der „zuerst die Menschen suchte und für sie die Wege zur Begegnung mit ihm bahnte“[24]. Einer der großen sufistischen Mystiker, Jalal ud-Din Rûmi (13. Jahrhundert), sagte in seinem Buch *Masnavi,* dass nicht nur der Durstige das Wasser sucht, sondern dass das Wasser auch alle in der Welt sucht, die Durst haben (MI 1740). Es genügt, durstig zu sein, um strömendes Wasser um sich herum zu finden.

II. Die Annäherung durch die Tiefe

Das neue Paradigma des Pluralismus der Religionen stellt den Aufruf zur interreligiösen Gastfreundschaft in die Mitte der Debatte. Die Öffnung gegenüber dem Anderen lässt einzigartige Möglichkeiten entstehen, um Zugang zum vielschichtigen Geheimnis Gottes und zu den Reichtümern seiner unendlichen Weisheit zu finden. Die Gastfreundschaft ist die Eingangstür zur einmaligen Gelegenheit, „Gott wieder zu entdecken“[25]. Und dieses Wiederentdecken vollzieht sich nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe, wie es Paul Ricœur mit Bezugnahme auf Paul Tillich aufgezeigt hat. Das Bild der Kugel ist ausdrucksvoll, um diese neue Dynamik zu zeigen. So wie die Entfernungen größer sind, wenn als Bezug die Oberfläche der Kugel genommen wird, so verkürzen sie sich, wenn der Bezugspunkt zur Mitte festgelegt ist. Um es anders zu sagen: Die Vertiefung des Engagements und die Verwurzelung in Aufgaben schaffen neue Bedingungen, um dem Anderen zu begegnen.[26] Diese Spur der Annäherung in der Tiefe weist auf die Bedeutung der mystischen Perspektive hin, um sich dem Geheimnis nähern zu können, das in der Dynamik der religiösen Vielfalt verborgen liegt. Das hat Paul Tillich in seinen theologischen Reflexionen gut erfasst. Er verstand es, die Kraft der „Gegenwart des göttlichen Geistes“[27] als bereinigten Horizont zu bestimmen, um sich von der Zweideutigkeit der Religionen zu befreien: „Wo aber der göttliche Geist die Religion überwindet, überwindet er auch den Anspruch der Kirche und ihrer Glieder auf Absolutheit. Wo der göttliche Geist wirkt, ist der Anspruch einer Kirche, dass sie unter Ausschluss aller anderen Kirchen Gott vertrete, verworfen. Die Freiheit des göttlichen Geistes steht gegen einen solchen Anspruch.“[28]

Bei allen, die sich im Christentum mit der mystischen Dimension des Glaubens verbunden wissen, wird eine Überzeugung immer klarer: Je mehr man sich in die religiöse Erfahrung der eigenen Tradition vertieft und versenkt, um so mehr wächst das Bewusstsein, dass die erfahrene Wirklichkeit nicht auf die eigene Religion beschränkt ist. Auf dem Höhepunkt seiner theologischen Arbeit ging Paul Tillich dieser Frage in entschiedener Weise nach und sah den Weg der Vertiefung als die wesentliche Bedingung zur Überwindung der partikularen Begrenzungen des Christenums: Es ging ihm nicht um einen Weg, der die eigene religiöse Tradition verlässt, sondern um die Vertiefung der Kenntnis dieser Tradi-

tion durch das Gebet, die theologische Arbeit und die Aktion. Für Tillich gab es „in der Tiefe jeder lebenden Religion [...] einen Punkt, an dem die Religion als solche ihre Wichtigkeit verliert, und das, worauf sie hinweist, durch ihre Partikularität hindurchbricht, geistige Freiheit schafft und mit ihr eine Vision des Göttlichen, das in allen Formen des Lebens und der Kultur gegenwärtig ist."[29]

Wo das Paradigma des originären Pluralismus der Religionen ins Denken aufgenommen wird, sind die Folgen nicht zu übersehen. Es entsteht eine „neue und globale Hermeneutik des christlichen Glaubens", eine offene Hermeneutik, geleitet von der „Kunst des Einfühlungsvermögens". Alle grundlegenden theologischen Traktate erscheinen in einem neuen Licht und müssen einer Relektüre unter dem erweiterten Blickwinkel unterzogen werden. Das Verständnis der religiösen Wahrheit wird dadurch bereichert und jetzt in einem dynamischen Prozess gesehen: als eine „plurale Wahrheit", die im Laufe des interreligiösen Gesprächs sich immer mehr weitet. Der Pluralismus der Religionen schützt nicht nur die Einmaligkeit des Anderen, sondern auch den Sinn für das Mysterium und die Transzendenz Gottes.

[1] Vgl. Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen,* in: ders., Schriften zur Theologie V, Zürich 1962,136-158.

[2] Ebd., 153.

[3] Paul Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen,* in: Karl-Josef Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen, Darmstadt 1994, 51-64. In einer seiner vier Bampton-Vorlesungen, die er 1961 gehalten hat, erklärte Tillich, noch unter dem Eindruck eines Besuches in Japan, dass eine der wesentlichen Bedingungen für jeden interreligiösen Dialog die Anerkennung des Wertes der religiösen Überzeugung des Anderen ist und dass diese Überzeugung auf einer „Erfahrung der Offenbarung" gegründet ist: vgl. Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen,* Stuttgart 1964.

[4] Bernard Sesboué, *Hors de l'Église pas de salut,* Paris 2004, 355. Aber der Autor stellt fest, dass diese Formel im Denzinger eine „offizielle Formel der katholischen Kirche" bleibt und bei vielen sich fest im Bewusstsein hält: ebd, 365.

[5] *Katechismus der Katholischen Kirche,* Nr. 846. Ganz auf der Linie der Theologie der Selbstabschließung sagt der Katechismus über die anderen Religionen, dass in ihnen eine „Suche" nach dem unbekannten Gott zu erkennen ist und dass das Gute und Wahrhaftige „als Vorbereitung für die Frohbotschaft" verstanden werden kann: vgl. Nr. 843. Text im Internet unter: www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM.

[6] Johannes Paul II., *Redemptoris missio,* 1990, Nr. 45, (abgekürzt RM). Text im Internet unter: www.vatican.va/edocs/DEU0129/_INDEX.HTM.

[7] Paul VI., *Evangelii nuntiandi,* Apostolisches Schreiben vom 8. Dezember 1975, Nr. 53. Text im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html.

[8] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus,* Nr. 22 (abgekürzt DI).

[9] Der Ausdruck „Hinordnung auf das Volk Gottes" stammt aus der Enzyklika *Mystici corporis* (DH 3821), mit einer Grundlage bei Thomas von Aquin (STh IIIa, q.8, a.3, ad 1): vgl. Sesboué, *Hors de l'Église,* aaO., 232 und 315. Der protestantische Theologe Paul Tillich spricht von einer „latenten Geistgemeinschaft", in der die Angehörigen der anderen religiösen Gemeinschaften „unbewusst in Richtung auf [Christus] getrieben" werden durch die Begegnung mit

der missionarischen Praxis der christlichen Kirchen: vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart ²1978, 182.

[10] Claude Geffré, *Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, in: Concilium 41 (2005/3), 222-234, hier 228.

[11] Roger Haight, *Jesus, simbolo de Deus*, São Paulo 2003, 385 (engl. Originalausgabe: Jesus Symbol of God, Maryknoll 1999).

[12] Jacques Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Brescia 2001, 474.

[13] Claude Geffré, *Verso una teologia delle religioni*, in: Rosino Gibellini (Hg.), Prospettive teologiche per il XXI secolo, Brescia 2003, 367; Jacques Dupuis, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, in: Rassegna di Teologia 11 (1999/5), 692.

[14] Claude Geffré, *Croire et interpréter*, Paris 2001, 9.

[15] Vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990; Monique Aebischer-Crettol, *Vers un œcuménisme interreligieux*, Paris 2001, 649.

[16] Claude Geffré, *Profession Théologien*, Paris 1999, 108.

[17] Edward Schillebeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i.Br.1990, 214.

[18] Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994.

[19] Roger Haight, *Jesus, simbolo de Deus*, aaO., 468.

[20] Ebd., 485. In der Sichtweise von Haight wird die christliche Erfahrung dessen, was Gott in Jesus Christus gemacht hat, nicht geschmälert durch die Anerkennung des wahrhaftigen Gottes, der auch in anderen Religionen handelt. In Wirklichkeit baut in seiner Sicht „die Angst, etwas zu verlieren durch die Vorstellung, dass Gott in anderen Religionen handelt, auf einer Prämisse der Konkurrenz unter den Religionen" auf, vgl. ebd., 474 und 486.

[21] Raimon Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretien avec Gwendoline Jarczyk*, Paris 1998, 166.

[22] Edward Schillebeeckx, *Menschen*, aaO., 80 und 214; Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 518-520 (Originalausgabe: Toward a Christian Theology of Religious Pluralism, Maryknoll, NY 1997); Claude Geffré, *Croire et interpréter*, aaO., 94-95; ders., *De babel à pentecôte*, Paris 2006, 94. Das ist eine Perspektive, die auch in der lateinamerikanischen Theologie bestätigt wird: vgl. Faustino Teixeira, *La teologia del pluralismo religioso en América Latina*, in: José María Vigil/Marcelo Barros (Hg.) Por los muchos caminos de Dios, Bd. IV, Quito 2006, 20-22; José María Vigil, *Teologia del pluralismo religioso*, Quito 2005.

[23] Roger Haight, *Jesus, simbolo de Deus*, aaO., 479; Gavin d'Costa, *Cristo, trinità e pluralità religiosa*, in: ders. (Hg.), La teologia pluralista delle religioni: un mito?, Assisi 1994, 97; *Pluralidad religiosa y autocomprensión cristiana*, März 2005, 7 n. 24 (ein Dokument, das aus einem Studienprozess entstanden ist, der als Antwort auf die Anregungen aus einer Begegnung des Exekutivkomitees des CMI im Jahr 2002 begonnen wurde).

[24] Jacques Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, aaO., 468.

[25] *Pluralidad religiosa y autocomprensión cristiana*, aaO., 10, n. 36.

[26] Paul Ricœur, *Em torno ao politico - Leituras* I, São Paulo 1995, 188-189; Christian Duquoc, *L'unique Christ*, Paris 2002, 125.

[27] „Die Gegenwart des göttlichen Geistes, durch den der Einzelne im Akt des Glaubens ergriffen wird, transzendiert die individuellen Bedingungen, Voraussetzungen und Glaubensformen": Paul Tillich, *Systematische Theologie*, aaO., Bd. III, 183.

[28] Ebd., 280f.

[29] Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, aaO., 57, 173; vgl. Jean-Marc

Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions,* Paris 2003, 658 sowie 551-552; Paul Knitter, *Introduzione alle teologie delle religioni,* Brescia 2005, 252-253 (Originalausgabe: Introducing theologies of religions, Maryknoll, NY 2002).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Armin Bernhardt

Das pluralistische Paradigma: Aufgaben für die Theologie

Auf dem Weg zu einer pluralistischen Relektüre des Christentums

José María Vigil

Dieses Heft von CONCILIUM handelt von der Pluralität der Religionen als dem herausfordernden „kommenden Paradigma". In unserem Artikel geht es darum, insbesondere die Aufgaben und Herausforderungen anzusprechen, die dieses neue Paradigma für die christliche Theologie und für die wissenschaftliche Darstellung der Religionen im Allgemeinen in sich schließt.

Eher eine „pluralistische Theologie" als eine „Theologie der Pluralität der Religionen"

Wir reden hier von „Paradigma", einem bekannten Begriff, der aus der Welt der Wissenschaften kommt und von der Theologie und den Religionswissenschaften im Allgemeinen sehr gern übernommen wurde. „Paradigma" kann verstanden werden als das umfassende Modell, als das Vorverständnis, gemäß dem ein Ganzes sich selbst organisiert. Nun denn, die Hypothese, von der wir ausgehen, lautet: Historisch betrachtet sind wir in einen „Paradigmenwechsel" eingetreten, der sich in der Kultur im Allgemeinen vollzieht und der auch die Religionen betrifft, unter ihnen auch das Christentum und innerhalb von ihm logischerweise auch die Theologie.

Reden wir aber von einem Teilbereich der Theologie, dann ist die „Theologie der Pluralität der Religionen" tatsächlich in einer ersten Bedeutung dieses Wortes einfach nur ein neuer Name für die „Theologie der Religionen", deren Entstehung viele mit dem Buch von H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*[1], assoziieren.

Diese Theologie hat verschiedene Skalen zur Klassifizierung der verschiedenen Modelle, die man verwenden kann, wenn es um die Weise geht, wie die Beziehung der Religionen untereinander zu verstehen ist. Die einfachste und pädagogisch geeignetste Skala ist die dreiteilige von J. P. Schineller: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, drei grundlegende „Paradigmen", drei verschiedene Weisen, die Beziehung zwischen den Religionen zu verstehen, und deswegen auch drei Weisen, Theologie zu treiben: nämlich entweder auf exklusivistische, inklusivistische oder aber pluralistische Weise.

Was könnte dann also eine „pluralistische Theologie" sein? Dies ist eben nicht eine „Genitivtheologie" oder eine Teilbereichstheologie wie die Theologie „des" (oder über den) Pluralismus. Ihr Materialobjekt ist eben nicht die „Pluralität" der Religionen. Die pluralistische Theologie handelt „vom Ganzen", weshalb sie nicht nur „ein Zweig" ist: Sie ist vielmehr ein Typ, eine Art von Theologie, die ihre besondere Prägung durch das pluralistische Paradigma empfängt. Die pluralistische Theologie ist die neue Form, nach der das gesamte altüberkommene theologische Gebäude umgestaltet werden kann. Es ist das neue Paradigma, von dem her man „die gesamte Theologie neu schreiben kann", wie Paul Tillich einige Tage vor seinem Tod seinen Wunsch formulierte, und zwar in einem Vortrag, der zu seinem theologischen Testament wurde.[2] Es handelt sich hier eben nicht darum, eine Theologie des Pluralismus (d.h. der Pluralität) der Religionen zu entwerfen, sondern die gesamte Theologie neu zu schreiben, und zwar aus dem neuen Blickwinkel (oder mit dem Formalobjekt) des Pluralismus (als dem Paradigma, das dem Exklusivmus und dem Inklusivismus entgegengesetzt ist).
Das pluralistische Paradigma betrifft nicht nur die Theologien, die theoretischen Darstellungen aller Religionen, sondern die Religionen selbst. Es ist die Lebenswirklichkeit der Religion selbst und der Spiritualität, die exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch sein kann. Deshalb ist die Zukunft, nach der wir Ausschau halten, ein „pluralistisches Christentum", dem wir entgegengehen, indem wir das derzeitige inklusivistische Christentum überwinden, das seinerseits eine frühere Form des Christentums, nämlich die exklusivistische, abgelöst hatte. Die Umgestaltung, die von dem neuen pluralistischen Paradigma ausgelöst wird, ist allumfassend: Sie betrifft nicht nur die Theologie, sondern auch die Spiritualität, die Evangelisierung, die Seelsorge, das gesellschaftliche Leben bis hin zum politischen Handeln. Wir sind auf dem Weg zu einer allumfassenden neuen Wirklichkeit, dem „pluralistischen Christentum".

Die Aufgaben der Theologie

Was heutzutage über eine „Theologie der Pluralität der Religionen" als einen Teilbereich der Theologie hinaus in Bewegung gekommen ist, ist das Entstehen der Theologie des Pluralismus im Sinne der „pluralistischen Theologie", die sich nicht auf ein Teilthema beschränkt, sondern danach strebt, das ganze theologische Universum als Ganzes und in allen seinen Zweigen neu zu lesen. Was könnten dann die wichtigsten Aufgaben sein, welche die Errichtung dieses umfassenden theologischen Gebäudes mit sich bringt? Ich möchte die folgenden hervorheben:

1. Die ernsthafte Anerkennung des Pluralismus als Paradigma

Sowohl der Exklusivismus als auch der Inklusivismus waren selbstverständlich *per definitionem* dem Pluralismus entgegengesetzt. Dieser wurde - vor allem

implicite - für eine negative, sündhafte, gegen den Willen Gottes gerichtete Einstellung gehalten. Mythisch betrachtet, entstand er als eine Strafe des wahren Gottes für den Stolz des Menschen, als er die Sprachen verwirrte und als so (in Babel) die kulturelle und religiöse Verschiedenartigkeit entstand. Die Pluralität der Religionen wäre, so gesehen, die Frucht der Sünde, und es wäre nicht zu verstehen, dass er in Gottes Plan eine Rolle spielen könnte.

Der Entwurf einer pluralistischen Theologie schließt die Aufgabe der Theologie ein, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass der heutige Mensch die Pluralität als etwas Positives, als einen Reflex des unendlichen Reichtums Gottes empfindet. Konkret gesprochen, entspricht die religiöse Pluralität dem Willen Gottes und muss dankbar angenommen werden, statt abgelehnt und bekämpft zu werden.

Diese Aufgabe ist nicht nur Sache der Theologie, sondern etwas, das alle Aspekte des Lebens betrifft: Es geht darum, die positive Wertung des religiösen Pluralismus wirklich in das gesamte Leben der Gemeinschaft zu inkorporieren. Bei den katholischen Christen z.B. nimmt das Römische Messbuch als das Herz der offiziellen liturgischen Spiritualität die Pluralität der Religionen überhaupt nicht zur Kenntnis: Die anderen Religionen werden nicht einmal erwähnt in den Gebeten[3], außer in der „Messe für die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern", die diese als eine religiöse Pluralität darstellt, die zurückgeschnitten werden muss auf die Einheit einer „einzigen Herde unter einem Hirten".

2. Eine pluralistische Relektüre der Theologie der Offenbarung

Die Theologie der „Offenbarung" insgesamt benötigt aller Wahrscheinlichkeit nach eine theologische Überarbeitung, welche die Reste von Fundamentalismus beseitigt, die so viele Gläubige immer noch dazu verleiten, die exklusivistischen und inklusivistischen Aussagen der Bibel für Worte zu halten, die tatsächlich unmittelbar so von Gott gekommen und daher unantastbar seien und sich jeder Interpretation entzögen. Es bedarf einer Vertiefung und Bestätigung jener Neuinterpretation, die auf vielen theologischen Ebenen schon in Gang ist, die aber weder beim christlichen Volk noch in den institutionellen Strukturen der Kirche angekommen ist, die (aus eigennützigen Erwägungen) an den fundamentalistischen Interpretationen festhalten.

Eine pluralistische Interpretation der Offenbarung wird dieser ihren Platz anweisen im Rahmen des vielgestaltigen Handelns Gottes in allen Religionen, das nicht zu gering veranschlagt werden darf und das die menschlichen Prozesse der Reifung und der Bildung des Selbstbewusstseins im religiösen Leben der Völker anstößt und leitet. Die Kodifizierung jener Erfahrungen - in den heiligen Schriften - bringt uns in Kontakt mit dem religiösen Erleben, mit dem jene früheren Generationen auf das transzendente Mysterium geantwortet haben, auf das auch wir heute unsere eigene Antwort geben müssen, die ebenso schöpferisch und frei sein muss wie diejenige früherer Generationen, wobei wir auf die Hilfe zählen können, die ihr Zeugnis darstellt. Dabei sollten wir uns aber nicht von ihren

subjektiven Vorstellungen gefangennehmen lassen, indem wir diese für Gottes Wort halten und nicht für etwas, das auch von Menschen gemacht und/oder ein von selbst entstandenes historisches Phänomen ist. Die Erarbeitung einer pluralistischen Theologie der Offenbarung ist derzeit eine Aufgabe, deren Erfüllung immer noch ansteht.

3. Der Verzicht auf die Kategorie Auserwählung

Die Vorstellung, sich selbst gegenüber allen anderen als das Volk und/oder die Religion der von Gott Auserwählten halten zu dürfen, ist in den Religionen immer eine allgemein bekannte Illusion gewesen.

Der Verzicht auf die Lehre und das Bewusstsein des „exklusiven" Erwähltseins ist heute etwas, das uns weder überrascht noch ängstigt, denn obwohl dies neunzehn Jahrhunderte hindurch eine mächtig wirksame und mit der größten Unduldsamkeit geglaubte Lehre war (man denke nur an die von der Inquisition vollstreckten Todesurteile), und obwohl es zu hochgemuter Hingabe anfeuerte (man denke nur an den Bekennermut der Märtyrer), wird diese Lehre heute offiziell abgelehnt, ja, wir können sagen, dass sie in Vergessenheit geraten ist. In einer Gegenbewegung dazu gibt es heute aber auch einen großen Widerstand gegen den Verzicht auf die Lehre und das Bewusstsein der Auserwählung. Deswegen erweist sich der Aufruf, den Andrés Torres Queiruga an die katholischen Christen richtet, „auf den Begriff der Auserwählung zu verzichten"[5], als immer noch prophetisch und wirklich programmatisch.

Hier gibt es eine dringende theologische und sogar zivilgesellschaftliche Aufgabe, denn nur solche Religionen, die ihre Überzeugung überwinden, die „Auserwählten" zu sein, werden sich zu einer „Allianz der Zivilisationen" (und der Religionen) zusammenschließen können, um gemeinsam an die praktische Aufgabe zu gehen, die Menschheit und unseren Planeten zu retten.

4. Die Relektüre der Christologie in einer pluralistischen Epoche

Merkwürdig erscheint diese Beobachtung: Während Jesus von Nazaret und seine Botschaft, seine Verhaltensweisen und sein praktisches Handeln, so wie die Evangelien sie darstellen, für ein pluralistisches Christentum (oder einen pluralistischen Jesuanismus) keine Schwierigkeiten bieten, ist es letzten Endes das durch die Ausarbeitung des christologischen Dogmas im 4. und 5. Jahrhundert hervorgebrachte Christusbild, welches das *punctum dolens* des Entwurfs einer pluralistischen Christologie ist.

Ein erster Aspekt dieser Aufgabe ist die Revision des christologischen Exklusivismus, welcher der üblichen Interpretation des Inklusivismus zugrunde liegt. Logischerweise wurde das christologische Dogma innerhalb eines heute nicht mehr aufrechtzuerhaltenden exklusivistischen Horizontes erarbeitet. Viele Jahrhunderte lang deckte das Dogma der Christologie unter seinem schützenden Schirm den Exklusivismus, der dann praktisch auch für ein Dogma gehalten wurde. Das Christentum konnte sich von diesem „Dogma" erst trennen und den

Sprung in den Inklusivismus vollziehen, als gegen Ende des 20. Jahrhunderts der Exklusivismus im Allgemeinen kulturellen Bewusstsein nicht mehr glaubwürdig war. Auch der Sprung in eine pluralistische Christologie wird erst vollzogen werden können, wenn eine pluralistische Epistemologie tiefere Zustimmung im kulturellen Bewusstsein der Gesellschaft und von daher in den Religionen findet: Dies ist ein Prozess, der bereits in Gang ist und in nicht wenigen Kreisen schon zum Abschluss gekommen ist. Inzwischen besteht die unerledigte Hauptaufgabe der Theologie darin, die Öffnung von neuen Wegen oder Bahnen vorzubereiten für den Entwurf einer pluralistischen Theologie.[6]

Zweifellos ist die Christologie die unerledigte theologische Hauptaufgabe im Gesamtplan für die Aufgaben im Dienst des Entwurfs einer pluralistischen Theologie und eines pluralistischen Christentums.

5. Die Neuentwurf der Mission aus einer pluralistischen theologischen Haltung

Heute, da die pluralistische Theologie einräumt, dass alle Religionen im Grunde genommen gültige Antworten auf das göttliche Geheimnis sind und dass ihre Pluralität nichts Schlechtes ist, sondern dass sie dem Plan Gottes entspricht, behält die Mission weiterhin Sinn, aber einen anderen Sinn. Sie kann nicht mehr mit dem Anspruch auftreten, gegen die Pluralität der Religionen kämpfen und statt dessen Einheit schaffen zu müssen; und sie kann auch nicht mehr ausschließlich nur in einer Richtung arbeiten (hinzugehen und zu lehren, aber nicht zu hoffen, dabei selbst etwas zu lernen); sie kann auch nicht mehr Proselytismus oder Konversionen betreiben. Die pluralistische Mission verfolgt nicht die Absicht, die Mitglieder anderer Religionen zu bekehren, sondern sie will sehen, dass diese die Religion, in der Gott sie angesiedelt hat, mit tieferem Verständnis leben. Sie will nicht nur lehren, sondern sie wünscht auch selber zu lernen. Der Entwurf einer neuen pluralistischen Missiologie ist eine weitere unerledigte theologische Aufgabe.

6. Viele Arme, viele Religionen

Der religiöse Pluralismus ist auch eine Herausforderung für die kontextuellen Theologien und die Befreiungstheologien. Eigentlich müssten dies ja alle Theologien sein! Die lateinamerikanische Befreiungstheologie z.B. hat die Herausforderung, die Aloysius Pieris an sie gerichtet hat, anzunehmen versucht. Diese Theologie, die ihre frohe Botschaft so schön den Armen überbringt, bleibt aber letzten Endes, im Weltmaßstab betrachtet, sozusagen irrelevant, weil - demographisch gesprochen - viele Arme in der Welt keine Christen sind, sondern in einer ungeheuer großen Vielfalt von Religionen leben. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie, so hat Pieris gesagt, ist „der Luxus einer Minderheit". Wenn die Theologie zu den Armen sprechen will, muss sie es in den Sprachen der vielen Religionen der Armen tun ...

Es bedarf einer interreligiösen Theologie, die zu den Armen der Welt in ihrer je eigenen Sprache spricht, die sich einer interreligiösen Sprache bedient ... Diese

Herausforderung, die aus Asien kommt, hat dazu geführt, dass die EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians* - Ökumenische Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt) von Lateinamerika in den letzten fünf Jahren darangegangen ist, zu einer Begegnung zwischen ihrer Befreiungstheologie und der Theologie des religiösen Pluralismus[7] aufzurufen, die früher im lateinamerikanischen Umkreis unbekannt war. Wenn diese Bemühungen erst einmal verwirklicht sind, so müssen unseres Erachtens weitere Schritte getan werden. Es wird dann darum gehen,

- die Rettung der Armen und die Rettung der Erde zum Zielpunkt der Theologie zu machen;
- die Religionen einzuladen, dass eine jede von ihnen sich um diese doppelte Rettung bemüht und ihr in ihrer eigenen geistlichen Sprache Ausdruck verleiht;
- alle besonderen Elemente jeder Religion zusammenzutragen, damit sie Beiträge zur gemeinsamen Bemühung um diese doppelte Rettungsaktion einbringen können: eine „multireligiöse Theologie" der Befreiung;
- zu wagen, einen neuen Weg einzuschlagen, vor dem viele sich fürchten, den Weg zu einer „transreligiösen Theologie", das heißt: einer Theologie, die einerseits in jeder Religion angestrebt und gelebt werden kann, und bei der es andererseits darum geht, *im Geist der Gemeinschaft mit allen Religionen einen Lebensbereich, ein Terrain, eine Sprache, eine Reihe von Kategorien und eine Theologie ... zu schaffen, die gemeinsames menschliches Erbe sein sollten, die sich mehr als die Religionen selbst in einer „einfach menschlichen", „laikalen", „nachregionalen", transreligiösen Spiritualität ansiedeln ...*;
- weiterhin dafür zu sorgen, dass die Religionen gemeinsam an dem arbeiten, was derzeit die größte Dringlichkeit hat: das Leben der Armen und das Leben des Planeten zu retten und dies auf der ethischen Basis der „goldenen Regel" zu tun. Dies wird heute der wichtigste Ausdruck der Theologie des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs sein.

In engem Zusammenhang damit sind seit einiger Zeit innerhalb der EATWOT Stimmen zu hören, welche die Gründung einer neuen nicht mehr bloß ökumenischen, sondern interreligiösen Assoziation für nötig halten, und dies nicht nur für die Dritte Welt, sondern für die *ganze* Welt, auch wenn sie

Der Autor

José María Vigil, geb. 1946 in Zaragoza/Spanien, studierte Theologie in Salamanca und Rom sowie Psychologie in Salamanca, Madrid und Managua. 1971 wurde er zum Priester geweiht. Er war Theologieprofessor in Salamanca und in Managua. Gegenwärtig arbeitet Vigil in Panama, u.a. betreut er die „Servicios Koinonía" im Internet theologisch (http://servicioskoinonia.org). Er ist Herausgeber der Schriftenreihe „Por los muchos caminos de Dios" (2002–2007) und Mitglied der lateinamerikanischen Theologischen Kommission der EATWOT. Veröffentlichungen u.a.: La política de la Iglesia apolítica (1975); Espiritualidad de la liberación (zus. mit Pedro Casaldáliga, 1992); Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular (2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der Gott des Krieges und der Gott des gerechten Friedens" in Heft 2/2001. Anschrift: Apartado 9198, Zona 6 – Betania, Panamá, Republik Panama. E-Mail: koinonia@servicioskoinonia.org.

selbstverständlich von der Option für die Armen ausgehen sollte. Die Verwirklichung dieses Plans hat schon begonnen.

Was bedeuten diese herausfordernden Aufgaben?

Sie bedeuten vor allem eine theologische Revolution, wie es sie in den zwanzig Jahrhunderten des Christentums noch nie gegeben hat. Denn zwischen dem Exklusivismus und dem Inklusivismus gibt es immer noch viele Gemeinsamkeiten. Der Inklusivismus ist immer noch ein in seinen Formen gemilderter Exklusivismus, der zwar tolerant ist gegenüber den anderen Religionen, denen er zwar nicht völlig abspricht, dass in ihnen Heil gegenwärtig sei; aber dabei hält er daran fest, dass dem Christenum auf der Rangliste der Heilsgüter das ausschließliche Privileg des ersten Platzes zukomme. Im Gegensatz dazu setzt der Sprung vom Inklusivismus in den Pluralismus voraus, dass wir Abschied nehmen von diesem weit verbreiteten Standpunkt, der uns aufgrund eines Privilegs und einer Überlegenheit auf ein Podest stellt, von dem wir bis heute noch nicht heruntergestiegen sind. Die Bereitschaft, das Christentum auf eine pluralistische Weise zu verstehen, bedeutet die Bereitschaft, „auf eine andere Weise zu glauben": dabei vom Thron herabzusteigen, sich selbst zu erniedrigen, sich zu entäußern im Sinn der biblischen Kénosis; Christ zu sein, indem man den „Mythos der religiösen Höherwertigkeit"[8] aufgibt, das Bewusstsein, „die" wahre, absolute Religion zu haben, an deren Heil versprechenden Vorzügen alle anderen teilhaben, für die alle übrigen bloß eine *praeparatio Evangelii* sind, in die alle übrigen am Ende der Zeiten zusammenfließen müssen, jene Religion, welche die höchste menschliche Form der Religiosität und der größtmögliche Ausdruck religiöser Vernünftigkeit ist, jene Religion, außerhalb deren die Menschen sich in einer „schwer defizitären Situation", was das Heil betrifft, befinden ...
Dies ist wirklich eine theologische Revolution. Nicht eine Veränderung auf einem Nebenschauplatz, auf einem Teilgebiet, sondern eine totale Umkehr. Ist dies auch „ein neues Christentum"? Ein Postchristianismus? Sind es das exklusivistische Christentum und das inklusivistische Christentum, welche die bisherige Identität bewahren? Dies ist ein weiteres Thema, das in einem späteren Heft von CONCILIUM auch noch zur Debatte ansteht.

Dies ist nicht das Einzige, was auf dem Spiel steht

Obwohl das, was hier im Vordringen des neuen pluralistischen Paradigmas geschieht, sehr wichtig ist, gibt es viele andere Probleme, die hier zutage treten und große noch ausstehende Veränderungen fordern. Zum Beispiel[9]: Dass aus der „Jesusbewegung" eine institutionelle Religion und die Staatsreligion des Römischen Reiches geworden ist; dass sie ihr Wesen so sehr verändert hat, dass sie fast ausschließlich in eine Lehre und eine Institution umgewandelt wurde; dass

sie die mystagogische Dimension völlig vergessen hat und keine religiöse Erfahrung vermittelt hat, sondern eine Lehrkatechese; dass sie immer noch zwanghaft um Quantität und gesellschaftliche Macht besorgt ist statt um Qualität, selbst wenn diese in einer Minderheit gelebt wird; dass sie es nicht zuwege bringt, den Verlust gesellschaftlicher Macht zu akzeptieren, deren sie sich einmal als Erbin des Imperiums und als einzige offizielle Religion der Christenheit erfreute ...

Dies ist auch nicht der letzte Paradigmenwechsel

Es ist klar, dass der Übergang zum Pluralismus nicht der letzte Paradigmenwechsel ist, der uns bevorsteht, sondern dass ein weiterer Wechsel schon dabei ist, die Bühne zu betreten. Wir denken hier an das postregionale Paradigma. Die erschreckende religiöse Krise Europas nötigt uns zu einer theologischen Reflexion, gerade jetzt, da uns die anthropologisch-kulturellen Wissenschaften die Möglichkeit einer schärferen Fokussierung eröffnen, die sich von den Katastrophenmeldungen der offiziellen Interpretation unterscheidet. Was hier auf dem Spiel steht, ist eine gesellschaftliche Umwälzung, die in ihren Ausmaßen einer der traumatischsten und zugleich fruchtbarsten Momente in der Geschichte der Menschheit war. Damals entstand das neue religiöse Bewusstsein der Menschheit, und seit jener Zeit entstanden die großen Religionen, so wie wir sie auch heute noch kennen.

Die neue Interpretation der anthropologisch-kulturellen Wissenschaften[10] vermutet, dass die aktuelle Situation ihre Wurzeln hat in der Krisis dessen, was einmal das Modell der agrarischen Gesellschaften war. Die „Religionen" waren die Form, in der sich während der Ausgestaltung der agrarischen Gesellschaft die lange Zeit gleichbleibende Spiritualität des Menschen kristallisierte. Europa ist heute die erste Gesellschaft unseres Planeten, in der die letzten Spurenelemente der Agrargesellschaft im Verschwinden sind, und das ist der Grund, warum die Religionen sich dort in der Krise befinden.

Diese neue Interpretation wird sodann fordern, dass das Verständnis der Religion selbst neu definiert wird; denn diese wird nicht mehr als etwas erscheinen, das identisch und gleichwertig ist mit der Spiritualität des Menschen, sondern nur noch als eine ihrer Formen, die einmal einer Form des menschlichen Zusammenlebens, nämlich der Agrargesellschaft, entsprach, die heute im Verschwinden ist. Wenn es möglich ist, dass die Religionen verschwinden, dann müssen wir beginnen, die Veränderung zu bearbeiten, welche die menschliche Spiritualität nötigt, zu einer „postregionalen" Existenz überzugehen. Dies ist das nächste „kommende Paradigma", das in nicht wenigen Teilen unseres Planeten bereits im Kommen ist. Und die Internationale Theologische Kommission von EATWOT lädt CONCILIUM ein, sich ihm in einem der nächsten Hefte zuzuwenden.

[1] Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen"* (Quaestiones disputatae 22), Freiburg u.a. 1964.

[2] Paul Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen, Darmstadt 1994, 51-64.

[3] Dies habe ich das „Syndrom des einzigen Sohnes" genannt, in: José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología popular*, Cordoba/Quito 2005, 100.

[4] Ein qualifizierter Exponent dieser Neuinterpretation ist Andrés Torres Queiruga mit seinem Werk *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main u.a. 1996.

[5] Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, in: Joaquim Gomis (Hg.), El Concilio Vaticano II, Bilbao 2001, 67-84.

[6] In der Erklärung *Dominus Jesus* (Nr. 2 u. 14) sprach der damalige Kardinal Ratzinger die Einladung an die Theologen aus, sich einigen Problemen zuzuwenden, „die für weitere Vertiefungen offen bleiben".

[7] Siehe die Schriftenreihe *Por los muchos caminos de Dios* in der Sammlung „Tiempo axial", Quito: latinoamericana.org/tiempoaxial.

[8] Vgl. das Werk von Paul Knitter, *The Myth of Religious Superiority*, New York 2005.

[9] Carlos Palacio, *El cristianismo en América Latina. Discernir el presente para preparar el futuro*, in: RELaT, Revista Electronica de Teología, servicioskoinonia.org/relat/372.htm

[10] Vgl. Mariano Corbí, *Análisis epistemologico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca 1983; ders., *Religión sin religión*, Madrid 1996 und die Texte in der Bibliothek Koinonia (servicioskoinonia.org/biblioteca).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Von *der* Offenbarung zu *den* Offenbarungen

Paulo Suess

I. Von den Offenbarungen zur Offenbarung

Das theologisch-pastorale Interesse dieses Textes ist die Anerkennung der Armen-Anderen, ob sie nun Christen sind oder nicht - nicht nur als Staatsbbürger, sondern vor allem auf dem religiösen Feld der verschiedenen Spielarten des Christentums und der Religionen. Die Armen-Anderen sind nicht nur Adressaten des universalen Heils in Jesus Christus, sondern auch universale Träger der Offenbarung Gottes. Diese Anerkennung ist nicht ein äußerliches Moment an Verhaltensregeln des Christentums, also eine Art Strategie oder Taktik um die Sache der Armen und, in Lateinamerika, die der indigenen Völker glaubwürdig zu verteidigen, sondern ist untrennbar mit dem Auftrag des Evangeliums verbunden.

Christliche Glaubenswahrheiten sind eng mit sozialen Fragen verknüpft, und Sünde bedeutet immer auch Gleichgültigkeit angesichts der Ausbeutung und der Missachtung des Armen-Anderen.

Um diese Verbindung zwischen den Gekreuzigten in der Menschheitsgeschichte und den ethischen Imperativen des Evangeliums, die in der Erlösung und im Evangelium von Frieden und Gerechtigkeit ihre Grundlage haben, besser zum Ausdruck zu bringen, soll in diesem Text auf den historischen Prozess hingewiesen werden, der von *den* Offenbarungen zu *der* Offenbarung und dann wieder zurück zu *den* Offenbarungen führt, und der für Christen in den Schriften des Neuen Testaments seine systematische Widerspiegelung findet. Diese Offenbarung im Plural der biblischen Texte wird immer wieder neu in den Traktaten der Fundamentaltheologie systematisiert, die sich mit den verschiedenen geschichtlich belegten Offenbarungen, die in anderen kulturellen und religiösen Codes verfasst sind, auseinander setzt. Für die verschiedenen Offenbarungen und Systematisierungen ist die Kirche ein Ort der Unterscheidung und der gemeinschaftlichen Klärung auch über den heilsgeschichtlichen Stellenwert der anderen Wege für das Christentum; dabei weitet sich der Blick bis hin zu jenem eschatologischen Horizont, an dem die verschiedenen Gotteserfahrungen sich in einer einzigen und endgültigen Offenbarung Gottes, ohne institutionelle Vermittlung der Religionen oder Kirchen, bündeln werden.

Seit dem Beginn der Menschheit finden sich Erzählungen über einen Gott, der sich auf vielfache Weise der Menschheit geoffenbart hat, sei es auf dem Weg der Vernunft, sei es durch Intuition, durch Naturphänomene oder geschichtliche Ereignisse oder durch sein Wort, das er an einfache Menschen oder an Propheten, innerhalb und außerhalb Israels, richtete (vgl. Hebr 1,1f). In den meisten Religionen ist die Erfahrung Gottes eine Erfahrung von Offenbarung. Auf einer frühen Entwicklungsstufe wird die Stimme Gottes mündlich vernommen und weitergegeben. In der christlichen Tradition wurde der ursprüngliche Prozess der Selbstoffenbarung Gottes im Weg Israels geschichtlich aufgegriffen, so wie er im Alten Testament beschrieben ist und später in der Offenbarung von Gottes Projekt in Jesus Christus neu interpretiert wurde. Diese Offenbarungen wurden dann nachträglich schriftlich festgehalten, gemäß dem Verständnis und dem Kontext der verschiedenen Schriftsteller und Theologien des Neuen Testaments. Schließlich wurde diese Selbstoffenbarung immer wieder neu systematisiert in den verschiedenen Theologien der Offenbarung, wobei wir uns heute nicht nur mit einem Plural geschichtlicher Offenbarungen konfrontiert sehen, sondern auch mit sehr verschiedenen Systematisierungen dieser Offenbarungen.

Um diese Vielfalt von Offenbarungen zu unterstreichen, beziehe ich mich auf eine berufene Stimme, die behauptet, dass die Patristik und die Theologen des Mittelalters, wie Bonaventura, die Frage nach dem „Wesen der Offenbarung", wie sie in den Traktaten der Fundamentaltheologie verhandelt wird, nicht gekannt haben. *Die* Offenbarung ist immer eine systematisierte Abstraktion mehrerer konkreter Offenbarungen, die wiederum spezifische Formen der Gotteserfahrung sind. „Bonaventura weiß und handelt zwar von den *vielen* einzelnen Offenbarungen, die im

Lauf der Heilsgeschichte ergingen, aber fragt nie nach der *einen* Offenbarung, die in diesen vielen Offenbarungen geschah."[1] In diesem Zusammenhang ist Offenbarung ein konkreter Akt, ein Ereignis, in dem Gott sich einem Subjekt offenbart. Die Offenbarung Gottes, die sich an Personen richtet, liegt dem, was dann schriftlich erfasst werden konnte, nicht nur zeitlich voraus, sondern geht auch weit über die je aufgeschriebenen Wörter und Sätze hinaus.

Hier soll versucht werden, wenigstens andeutungsweise, zum Akt und den Subjekten jener Offenbarungen zurückzukommen, die konkret durch das „Wort" und die „Geschichte" geschahen und dann in verschiedenen kontextuell situierten Offenbarungstheologien ihren Niederschlag gefunden haben. In gewisser Weise geht es darum, die hermeneutische Arbeit, die durch die Schriften des Neuen Testaments geschehen ist, aufzugreifen und weiterzuführen. Paulus und Johannes beispielsweise berufen sich auf traditionelle Verständnisweisen der Offenbarung und erklären durch eine neue theologische Interpretation das heilbringende Handeln Gottes in Jesus Christus für eine bestimmte Leserschaft. Heute müssen diese Interpretation und das kirchliche Unterscheidungsvermögen selbst Rechenschaft geben über den Zusammenhang zwischen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den sehr verschiedenen Wegen der Fortsetzung der Offenbarungen in der Geschichte.

Unter den Bedingungen geschichtlicher Entwicklung verweisen heilbringende Universalität, die in der systematisierten Offenbarung verschlüsselt ist, und ihre historische Kontingenz auf den eschatologischen Horizont der Welt und der Offenbarung selbst. In dieser eschatologischen Perspektive muss man sich ja auch das Ziel und das Ende der Religionen und der Kirche selbst vorstellen. Jesus Christus ist ja nicht nur der, der gekommen ist, sondern auch der, welcher kommen wird, nicht nur Richter, sondern auch endgültiger Offenbarer des Vaters und Geber der Gnade der Einheit für die ganze Menschheit im Heiligen Geist, gemäß dem universalen Heilswillen Gottes. In der gleichen Perspektive muss man auch an die endgültige Erfüllung des tieferen Sinns der Offenbarung denken, der ja rein geschichtlich nicht eingelöst werden kann. Nur der kommende Gott wird den Schleier seines Geheimnisses hinwegnehmen. Alle werden Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und die absolute Transzendenz wird berührbar werden in absoluter Nähe.

II. Die Armen-Anderen – Empfänger und Subjekte der Offenbarung

In messianischem Jubel dankt Jesus von Nazaret für die Offenbarung, die sich durch die Missionspredigt der Jünger ereignet hat. Vom Heiligen Geist erfüllt wendet er sich an den Vater, der das Geheimnis des Himmelreichs den Kleinen geoffenbart hat: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast" (Lk 10,21, vgl. Mt 11,25). Was bedeutet „all das"? Die Kleinen, die Armen, die

Gekreuzigten in der Geschichte der Menschheit sind Träger der göttlichen Weisheit und haben schon die notwendige Offenbarung für die Mitarbeit am Reich Gottes erhalten. Sie haben die Offenbarung nicht wegen ihrer religiösen Zugehörigkeit, sondern wegen ihrer sozialen Stellung als „kleine Leute" empfangen. Erfüllt vom Heiligen Geist ruft Jesus Gott, den Schöpfer des Universums und Vater, an und jubelt vor Freude. Die Armen leben schon immer das trinitarische Geheimnis in ihrer Offenheit gegenüber dem Projekt Gottes. In diesem Abschnitt sind zwei Aussagen enthalten, nämlich dass Gott der Schöpfer des Universums ist und dass seine Offenbarung von Anbeginn der Menschheit nicht den „Weisen und Klugen", sondern den „Kleinen" galt. Die Größe Gottes findet nur im Nichts der Kleinen Herberge. Nach dem Plan Gottes ist die Grenze zwischen Erfolg und Misserfolg der Mission der Jünger und der Mission Jesu keine Grenze zwischen Guten und Bösen, Heiligen und Sündern, orthodoxen Juden und heterodoxen Samaritern, sondern zwischen der Ideologie der Eliten, die sich sehr gescheit darzustellen wissen, und dem ungeschliffenen Sprechen der Kleinen. Für die Unterscheidung zwischen Irrelevanz und Relevanz vor Gott gelten ganz neue „Richtlinien" (Lk 10,25f). Für Jesus von Nazaret liegt die Offenbarung in dem ungewöhnlichen Verständnis der Torheit Gottes als wahrhaftiger Weisheit. Die ganze Weisheit Gottes und ihre Offenbarung als Reich Gottes mitten unter uns, hat, trotz ihres konkreten historischen Bezugs, stets einen eschatologischen Horizont. Der Offenbarer selbst, Jesus von Nazaret, dessen historische Gegenwart zentraler, aber nicht endgültiger Punkt der Offenbarung ist, kann nur vor diesem Hintergrund der endgültigen Offenbarung in der Parusie, befreit von allen historischen und kulturellen Zwängen und Zufälligkeiten, verstanden werden. Konkret lässt sich behaupten:

- Von Anfang an ist die Offenbarung Gottes, des Schöpfers, in allen Völkern, Kulturen und Religionen anerkannt. „Gott [...] gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1,19-20)" (*Dei Verbum*, Nr. 3). Die nichtideologische Weitergabe der Offenbarung wird durch die Opfer der Geschichte garantiert.
- Die besondere Offenbarung in Jesus Christus, die in die verschiedenen Formen des Christentums eingegangen ist, wird historisch und kulturell weitergegeben und deswegen unter prekären und ambivalenten Bedingungen übernommen. Bei der Parusie wird das Wort, das Fleisch geworden ist, das Wort aller

Der Autor

Paulo Suess, geb. 1938 in Köln, studierte Theologie in München, Löwen und Münster, wo er in Fundamentaltheologie promovierte. Er arbeitete viele Jahre im Amazonasgebiet, war Generalsekretär des brasilianischen Eingeborenenmissionsrates (CIMI) und ist heute dessen theologischer Berater. 1987 gründete er das Studienprogramm für Postgraduierung in Missionswissenschaft in São Paulo, das er bis 2001 leitete. Von 2000 bis 2004 war er Vorsitzender der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS). Veröffentlichungen u.a.: Evangelizar desde los Proyectos Históricos de los Otros (1995), Travessia com esperança (2001), Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts" (2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Dreißig Jahre Indiomissionsrat (CIMI)" in Heft 2/2002. Anschrift: Caixa Postal 46.023, CEP 04045-970 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: suess@uol.com.br.

Sprachen sein. In diesem universalen Wort werden alle Religionen sich angesprochen fühlen, weil es auch ihr Wort ist, und auch das Christentum wird in ihm die Sehnsüchte der Religionen der anderen vernehmen und anerkennen. Mit dieser Perspektive wird die Frage nach der Wahrheit, die vor allem für die universalen Religionen wichtig ist, nicht beiseite gelegt, sondern hineingenommen in den apokalyptischen Horizont des Evangeliums, und das Christentum wird befreit von der Konfusion zwischen seiner historischen Besonderheit und einem absoluten und ahistorischen Exklusivismus.

- Die Offenbarung am Ende der Zeiten kann und muss erhofft werden als endgültige Offenbarung des göttlichen Geheimnisses, sowohl für die Christen, als auch für die Angehörigen anderer Religionen. Für die Christen hat das Subjekt der Offenbarung einen der vielen Namen, den die Menschheit Gott gegeben hat, Jesus Christus, was bedeutet, Gott, Retter und Messias. In der eschatologischen Perspektive, die als Ende der Zeiten und Ende der kulturellen Differenzierungen gesehen werden muss, kann von einer Aufhebung jener Gegensätze und Begrenzungen ausgegangen werden, die das Geheimnis Gottes undurchschaubar machen.

III. Verbindungslinien zwischen Wahrheit und Armut

Die Adressaten von Gottes Wort und die Wahl der Protagonisten seines Projekts lassen das Ziel dieses Projekts erkennen und zeigen seine konkreten Vermittlungen. Wenn in einer Welt der sozialen Ungleichheit und des Ausschlusses der Armen, der Kommerzialisierung oder des Vergessens der Anderen Offenbarung sich an irgendeine ethnische Gruppe oder beliebig ausgewählte Subjekte binden würde, dann bestünde die Gefahr, dass es sich bei dieser Offenbarung um die Ideologie eben dieser privilegierten Gruppe handelte. Es ist leicht, das an den Heiligtümern zu zeigen, die auf „private Offenbarungen" zurückgehen, seien sie nun von der Kirche anerkannt oder nicht. Für die jeweiligen „Seilschaften" wurden sie zu Orten des sozialen Aufstiegs und des politischen Prestiges.

Jesus von Nazaret wählte die Kleinen und Anderen als Protagonisten seines Vorhabens, eine Welt für alle zu schaffen. In seinen wichtigen Reden in der Synagoge von Nazaret (Lk 4), in den Seligpreisungen (Mt 5) und der Rede über das letzte Gericht (Mt 25) ist er sehr deutlich. Die ersten und bevorzugten Adressaten seines Wortes, die Protagonisten und der zentrale Kern seines Projekts, des Reiches Gottes, sind die Opfer und die „ganz natürlich" Benachteiligten. Aber die Opfer sind nicht nur Protagonisten oder Adressaten von Gottes Projekt, sie sind auch Stellvertreter Gottes in der Welt, und als solche Träger und Mittler seiner Offenbarung und Verheißung. Die Armen-Anderen als Protagonisten und Mittler des Reichs sind eine universale Kategorie, die über ethnische, nationale und kulturelle Grenzen weit hinausgeht.

Die Kirchen müssen lernen, dass der Messias von Nazaret weder den Ge-

schwächten religiöse Lasten auferlegt, noch die Armen ausschließt. Er bedroht auch nicht die Anderen mit Zwangsintegration. Jesus von Nazaret, der durch den Heiligen Geist gesalbte Messias, kritisiert die Enteignung der Armen-Anderen durch die Synagoge. Diese Enteignung bedeutet Enteignung Gottes von seinem eigenen Wort. So hat auch die Kirche eine hinreichend wahre Lehre nur in der Nähe zu den Armen. Es gibt Verbindungslinien zwischen Wahrheit und Armut.

In einem schönen Text zitiert der damalige Kardinal Ratzinger aus der *Apologie des Sokrates,* in der dieser seine Glaubwürdigkeit dadurch unterstreicht, dass seine Verteidigung Gottes ihm keine soziale oder materielle Belohnung bringt: „Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage: meine Armut."[2] Im Christentum ist dieser Zeuge die Armut Gottes in der Menschwerdung, in der Krippe, am Kreuz und im eucharistischen Brot. „Die Armut ist die wahrhaft göttliche Erscheinungsform der Wahrheit"[3], schrieb Ratzinger. In der lateinamerikanischen Theologie fügen wir hinzu: die Armut in ihrer Konkretheit der Armen. In ihnen erkennt die Kirche den Ort der Epiphanie und der Offenbarung Gottes, „das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war" (LG 8c). Das II. Vaticanum unterstreicht die Verbindung, die zwischen Solidarität und Menschwerdung besteht (cf. GS 32). Es sah auch in der begrenzten Anerkennung anderer Religionen als Heilswege eine solidarische Grundhaltung, die an den Armen nicht vorbeigeht (vgl. LG 16).

Die Pilger Lateinamerikas hören in den im Laufe der Geschichte Gekreuzigten die Stimme ihres gekreuzigten und auferstandenen Gründers. Im weit entfernten Valladolid erinnert sich Las Casas in seinem Werk *Historia de las Indias:* „Ich ließ in Amerika Jesus Christus, unseren Gott, zurück, gegeißelt, bekümmert, geschlagen und gekreuzigt, und das nicht nur ein Mal, sondern tausend Mal, durch die Spanier, die diese Menschen vernichten und zerstören [...]"[4] Das Schlussdokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla erkennt das Leidensantlitz Christi ganz konkret in der Welt der Armen und Ausgebeuteten von heute (vgl. Puebla 31f).

IV. Zurück zu den Offenbarungen

Das zweite Vatikanische Konzil fügte zum Paradigma der Territorialität der Mission, dem „Missionen-Haben", das Paradigma der missionarischen Natur pastoralen Handelns hinzu und betonte mit Nachdruck das missionarische Wesen der Kirche. Solange das „Missionen-Haben" betont wurde, war die institutionelle Abgrenzung zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Geretteten und Verdammten, zwischen Orthodoxen und Heterodoxen vorrangig. Vorbilder unter den Missionaren wie Franz Xaver (1506-1552) in Japan und José de Anchieta (1491-1556) in Brasilien teilten die offizielle Lehre der Verwurzelung der Christenheit in der Territorialität der Kirche. Diese Missionare kamen von Europa und wussten schon aus ihren theologischen Handbüchern, noch ehe sie im Missionsland ankamen, dass die Welt des Anderen, des Nichtkatholiken, eine Welt ohne

Gnade war, und dass sie ausgesandt wurden, um die Kirche in diesen Gebieten einzupflanzen. Die hermeneutischen Prinzipien dieses missionarischen Handelns sind bekannt: (a) Das Christentum in seiner katholischen Version ist die einzige Religion, die rettet. (b) Die Religionen der Anderen sind Götzendienst. Weil sie als Grundlage nicht die Offenbarung des wahrhaftigen Gottes haben, gibt es durch diese Religionen keinen Weg zum Heil. (c) Der Einsatz für die Erlösung der Seelen ist eine dringliche Aufgabe der Kirche. (d) Der interreligiöse Dialog dient dazu, den Anderen von seinen Irrtümern zu überzeugen und ihn zum Christentum zu bekehren. (e) Die Erlösung ist ein absolutes Gut und selbst bei physischen Schmerzen, wie in der Sklaverei, ist sie ein höheres Gut als die Freiheit außerhalb des Christentums.

Auf die Frage der Japaner nach dem Aufenthaltsort ihrer Vorfahren musste Franz Xaver antworten, dass alle in der Hölle seien und dass es keine geistlichen Mittel gäbe, sie zu erlösen.[5] In zwei Punkten hat das II. Vaticanum diese Lehre modifiziert: (a) Die Freiheit ist die Voraussetzung der Mission (DH 2), und (b) die, welche ohne eigene Schuld das Evangelium Christi nicht kennen, können durch ihre eigene Religion gerettet werden (LG 16 und AG 7a). Aber das II. Vaticanum hat auch festgestellt, dass Jesus Christus der einzige Mittler der Erlösung ist (LG 8a; 14a) und dass die „einzig wahre Religion" (DH 1b) in der katholischen Kirche verwirklicht ist. Also hinterlässt uns das II. Vaticanum zwei verschiedene Vorgaben. Ähnlich wie bei den ersten Konzilien gelang es auch beim II. Vaticanum nicht, die theologische Spannung der gestellten Fragen aufzulösen. In der nachkonziliaren Zeit errang eine der theologischen Strömungen über den Verwaltungsweg die Vormacht und versuchte, die offenen Fragen normativ zu beantworten.

In der Enzyklika *Redemptoris Missio* vom Jahr 1990 gibt es die beiden Aussagen des II. Vaticanums nicht mehr. Ein Weg wurde als *der* Weg vorgeschlagen (vgl. RM 9). Die Erklärung *Dominus Iesus* (DI) vom Jahr 2000 ist noch restriktiver und deutlicher in der Absicht, die Dialektik des II. Vaticanums zu überwinden: (a) Jesus Christus ist der einzige Erlöser. (b) Die Anhänger anderer Religionen können gerrettet werden, aber nicht durch ihre eigene Religion, da diese nicht göttlichen Ursprungs ist. (c) Diese Religionen haben nicht die Heilswirksamkeit *ex opere operato* der katholischen Sakramente (vgl. DI 21). (d) Die Erlösung in anderen Religionen kann nur durch eine besondere Gnade von Jesus Christus über die Mittlerrolle der katholischen Kirche erlangt werden.

In der Gemeinschaft der Theologen und der Ortskirchen, vor allem in Asien, gelang es *Dominus Iesus* nicht, einen Konsens aufzubauen. Der koloniale Nachgeschmack dieser Aussagen führte, im Gegenteil, zu einem allgemeinen Unbehagen vor allem in den Ortskirchen, die in einem interreligiösen Kontext leben. Außer einigen hermeneutischen Kunstgriffen fanden die Thesen von *Dominus Iesus* keine universalkirchliche Rezeption. Die Diskussionen auf der Grundlage des II. Vaticanums werden weitergehen, ebenso wie die Gotteserfahrungen weiterhin in den Religionen den Stellenwert von Gottes Offenbarung haben können.

Es muss immer wieder daran erinnert werden, dass die Analogie die einzige

Weise ist, wie Christen und Nichtchristen vernünftig von Gott reden können. Das gilt auch für die Konzepte christlicher und nichtchristlicher Offenbarung, mit ihrer Bandbreite zwischen natürlicher und positiver Offenbarung. Das innere Verhältnis zwischen Offenbarung und Glaube weist Christen immer wieder darauf hin, dass Offenbarung nur verstanden werden kann durch eine gewisse Vertrautheit mit der internen Logik und Hermeneutik des jeweiligen religiösen Systems.
Die Kontinuität der Offenbarung über den in der Fundamentaltheologie systematisierten Kern hinaus geschieht zunächst nicht durch neue Inhalte, sondern durch die immer neuen kontextuellen und historischen Erfahrungen des Schöpferischen Wortes, das weiterhin maßgebend ist. Andere Kontexte bringen andere Aspekte der Offenbarung ans Licht. Das geschieht nicht nur vor und nach der Inkarnation, nicht nur für Israeliten oder Christen, sondern auch für die, welche außerhalb der Glaubensgemeinschaft Israels leben, wie es die prophetische Praxis beispielhaft an der Witwe von Sarepta und am syrischen Leprakranken, Naaman, und die Parabel Jesu vom barmherzigen Samariter zeigen. Obwohl die Offenbarung Israels nicht alle Völker erreichte, so waren diese dennoch nicht ausgeschlossen vom Heilswirken Gottes. Analog dazu können Christen all jene Völker und Kulturen nennen, in denen es ihnen nicht gelungen ist, Fuß zu fassen. Aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes können wir uns ganz allgemein die Heilswege, welche die Religionen vorschlagen, als vorläufigen Zugang zum Heil vorstellen. Das gilt ebenso für die Kirche. Unter historisch-kulturellen Bedingungen kann das Absolute und Endgültige auch in ihr und durch sie immer nur vorläufig und unvollkommen erfahren werden. Dem eschatologischen Vorbehalt entspricht der Vorbehalt Gottes in seinem Heilswirken, das sich frei und über vielfältige Wege an die ganze Menschheit richtet, ohne dadurch die Erlöserrolle Israels oder der Kirche zu schmälern. Auch die apostolische Sukzession ist ein ordnendes, normatives Element in der katholischen Kirche und kein Instrument, das Gott in seiner Freiheit, Erlösung zu bewirken, einschränkt. An sich kann die Genealogie zwar Ekklesialität beweisen, aber nicht notwendigerweise die Orthodoxie des Glaubens. Glaube ist nie nur korporativ. Von Anbeginn der Menschheit bis heute beschreitet Gott Wege der Heilsvermittlung jenseits von Kirchen und der Religionen. Auch für die Kirche ist Wahrheit ein Horizont und kein Besitz (DV 8b).

V. Türen öffnen

Die Entwicklung vom Verständnis der Offenbarung als Gegenstand des Glaubens hin zum Verständnis der Offenbarung als Heilswirken Gottes in der Geschichte bis zur Selbstoffenbarung im II. Vaticanum, die Entwicklung vom Heilsmonopol der Kirche zur Zeit des Franz Xaver hin zu einem dialektischen Verständnis verschiedener Wege der Erlösung - das alles weist auf die Geschichtlichkeit des Lehramts der Kirche selbst hin. Diese Geschichtlichkeit erlaubt es uns, auf die Möglichkeit des gemeinsamen Glaubens und Lebens mit anderen Religionen zu

vertrauen. So gilt es, die Wahrheit des Glaubens nicht in gedankenschweren Kisten und mit fundamentalistischem Starrsinn durch die Welt zu tragen, sondern, erneut, wie am Anfang, in zerbrechlichen Gefäßen der Einfachheit der armen Fischer anzuvertrauen. Kirchen können Orte sein, an denen die zivile Anerkennung der Gleichen zusammenfällt mit der religiösen und kulturellen Anerkennung der Anderen.

Im Hören auf Gottes Wort sind wir alle ewig Lernende. So müssen wir es immer wieder lernen, der Überlegenheit Gottes Nachdruck zu verleihen, ihm, dem Erlöser der Menschheit, der ganz Mensch geworden ist in der geschichtlichen Wirklichkeit und gleichzeitig, ganz transzendental, diesseits und jenseits aller kulturellen, religiösen und geographischen Zufälligkeiten. Wir können einen Schritt tun von der Territorialität der Mission hin zum missionarischen Wesen der Kirche als Volk Gottes. Wir sind für den Vorrang der Praxis der Liebe vor der korporativen Orthodoxie, wie es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter zum Ausdruck kommt. Wir können uns freuen über die Offenbarung des Heils, das Jesus von Nazaret in seiner Rede über das letzte Gericht den Armen zuspricht. Wenn uns die Sehnsucht überkommt, die Spreu der Geschichte auszurotten, dann erinnert uns die Kirche an den eschatologischen Horizont aller Offenbarung. Wenn wir immer wieder neu auf die Stimme Gottes hören mit ihrer einzigartigen, heilbringenden Vernunft und gleichzeitig ihre vielfältigen Echos in anderen Religionen vernehmen, sind wir gewiss, dass wir Lernende bleiben im gegenseitigen Hören und Sprechen. Wir haben einen langen Weg zurückgelegt. Aber viele Echos und Wellen, die wir auf diesem Weg vernommen haben, sind großkirchlich noch nicht angekommen. Mauern, die schon gefallen waren, werden wieder aufgebaut. Zeit für Maurer? Da werden Zimmerleute gesucht, die wissen, wie man in diese Mauern Türen einsetzt, und die sie dann öffnen - wie der Zimmermann von Nazaret.

[1] Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, St. Ottilien 1992, 59.

[2] Plato, *Apologie des Sokrates* 31c, in der Übertragung von Matthias Claudius, Hamburg 1947.

[3] Joseph Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: IDEM, Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund, Bad Tölz ^{3}2003, 93-121, hier 116.

[4] Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 3 Bde., Caracas 1986, 3. Band (liv. Kap. 138), 510.

[5] Félix Zubillaga, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid 1968, hier Dokument 96,48.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Armin Bernhardt

Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen

Eine Theologie der Hierodiversität

Marcelo Barros

Als ich Anfang der 90er Jahre zum ersten Mal den afrobrasilianischen Tempel *Opô Afonjá* in Salvador besuchte, tat ich dies in der Absicht, die für mich „fremdartige" schwarze Seele Brasiliens besser zu begreifen, aber auch, um den Dialog mit der afrikanischen Kultur in meine Spiritualität zu integrieren: die Spiritualität eines Benediktinermönchs, der mitten unter den Armen lebt.

Heute bin ich, je mehr ich in die von den Yoruba geprägte afrobrasilianische Kultur einzudringen versuche, umso faszinierter von der Religion, die diese Gemeinschaft lebt und mit mir teilt. Diese Religion stellt in keiner Weise meinen christlichen Glauben in Frage, doch es kostet mich einige Anstrengung, sie ganz zu verstehen. Seit ich als Christ und als Mönch beschlossen habe, mich auf den Candomblé einzulassen, spüre ich, dass die religiöse Überzeugung mich wieder zu einer tiefen Gemeinschaft mit der Kultur geführt hat, die der Spiritualität als Ausdrucksform dient, jedoch weit über die Religion hinausgeht. Diese Erfahrung hat etwas Unaussprechliches. Dennoch bringt sie einige Überlegungen hervor, die ich brüderlich mit Ihnen teilen möchte.

Wie es in Lateinamerika üblich ist, beginne ich mit der Frage, wie sich dieses Verhältnis von Kultur und Religion in der Welt darstellt. Anschließend versuche ich, einige Konzepte zu erklären und lege eine theologische Vertiefung des Begriffs der Hierodiversität vor, den ich zum ersten Mal von José Maria Vigil und Luiz Carlos Susin gehört habe und der mir sehr geeignet zu sein scheint, um über einen neuen Weg nachzudenken, den zu leben die Menschheit in der gegenwärtigen Welt auf die eine oder andere Weise berufen ist.

I. Schreckgespenster der kulturellen und religiösen Verschiedenheit

Manche Schreckgespenster sind der Phantasie von Menschen entsprungen, die felsenfest davon überzeugt sind, dass sie diese Erscheinungen durch die Luft haben fliegen sehen. Andere Schreckgespenster sind dagegen schlichtweg erfunden, beginnen nach ihrer Erschaffung jedoch offenbar ein Eigenleben zu führen. Das Entsetzen und die Welle der Furcht, die einige Institutionen und Personen im Hinblick auf die Vielfalt der Kulturen und den religiösen Pluralismus ausgelöst haben, gehört jener zweiten Sorte an. Wir alle wissen, dass die Welt immer

pluralistisch gewesen ist. Seit dem Altertum besitzen die Völker unterschiedliche Kulturen, die zuweilen friedlich nebeneinander bestanden und zuweilen zu Konflikten geführt haben, wobei Letzteres in der Geschichte leider Gottes häufiger der Fall war. Nichtsdestoweniger hat dieses alte Phänomen der Vielfalt der Kulturen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts größere Proportionen angenommen und begonnen, auf andere Weise wahrgenommen zu werden. Der italienische Schriftsteller Ennio Flaiano sagt: „Wir leben in einer Epoche des Übergangs", um dann ironisch hinzuzufügen: „Wie immer."[1] Die zunehmende Ungerechtigkeit der internationalen Politik, die die Armut in der Dritten Welt verschärft, und die Migration tragen dazu bei, dass die kulturelle und religiöse Pluralität neue Formen annimmt und aktuellere Interpretationen erforderlich macht.

In den 90er Jahren hat Samuel Huntington seine These formuliert, wonach die Kriege zu Beginn dieses Jahrhunderts Konflikte zwischen den Kulturen sein würden.[2] Die kulturelle und religiöse Unterschiedlichkeit, die heute überall auf unserem Planeten herrscht, widerlegt diese Theorie. Amartya Sen weist beispielsweise darauf hin, dass Indien nach Indonesien und Pakistan das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung ist.[3] Schon 1965 sagte das Zweite Vatikanische Konzil, dass es falsch wäre, das Christentum mit der abendländischen Kultur gleichzusetzen. Es gibt eine Pluralität im Innern des Christentums (vgl. *Ad Gentes,* 22). In Lateinamerika zeigt ebenso wie in Afrika und Asien das Aufkommen zahlreicher indigener und ländlicher Bewegungen, die verschiedene Kulturen in sich vereinen, wie falsch diese pessimistische, im Grunde ethnozentrische und kolonialistische Theorie ist.

II. Jenseits der Konzepte

Nach der Definition von Edward B. Tylor ist Kultur „ein komplexes Gefüge, das Kenntnisse, Überzeugungen, Kunst, Moral, Recht, Brauchtum und jegliche andere Fähigkeit umfasst, die das menschliche Wesen als Mitglied einer Gesellschaft erwirbt"[4]. Kardinal Ratzinger hat dies so zusammengefasst: „Kultur ist die geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt der das Leben einer Gemeinschaft prägenden Erkenntnisse und Wertungen."[5]

Eine der am weitesten verbreiteten und wichtigsten Ausdrucksformen einer Kultur ist das, was sich auf das Verhältnis des Menschen zum letzten Geheimnis bezieht. In vielen alten Kulturen ist diese Dimension so zentral und in allen Aspekten des Lebens gegenwärtig, dass eine als eigener Bereich organisierte Religion im Grunde gar nicht existiert. Die Aktivitäten und Funktionen des Lebens sind geradezu durchtränkt von dieser Beziehung zum Mysterium. Der Kult ist ein wichtiges und im Hinblick auf Personal und Ritus besonderes, aber nicht exklusives Moment. Die spirituellen Traditionen haben sich fast immer in einer gewissen Osmose mit den Kulturen ausgedrückt. Oft ist es schwierig, Kultur und Religion auseinanderzudividieren. Wenn man sagt, dass jemand Jude

ist, dann kann das bedeuten, dass er dem jüdischen Volk oder dass er der jüdischen Religion angehört. Dasselbe gilt für Indios und andere Kulturen. Die Religionen der Clans, der Stämme, der Städte, der Reiche waren und sind noch immer ein fester Bestandteil jeder sozialen Symbolik. Zuweilen hat diese Beinahe-Fusion zwischen Spiritualität und Kultur soziale Systeme hervorgebracht, die vom Heiligen beherrscht sind und wo das Verständnis vom Göttlichen die bestehende Ordnung und Macht legitimiert. Anderen Gesellschaften, die ebenfalls vollkommen von dieser spirituellen Kultur durchdrungen sind, gelingt es dagegen, nicht in ein sakrales Regime zu verfallen.

Arnold Toynbee hat als einer der ersten darauf hingewiesen, dass die Begegnung zwischen Religion und Kultur oder „Zivilisation", wie er es nannte, innerlich und wesentlich ist.[6] Für die Anthropologie von Émile Durkheim ist „die Religion die Seele der Kultur". Kardinal Ratzinger bevorzugt den Begriff „Herz". Er schreibt über den Evangelisierungsprozess: „Nimmt man aus einer Kultur die ihr eigene, sie zeugende Religion heraus, so beraubt man sie ihres Herzens; pflanzt man ihr ein neues Herz - das christliche - ein, so scheint es unausweichlich, dass der ihm nicht zugeordnete Organismus das fremde Organ abstößt. Ein positiver Ausgang der Operation ist schwer vorstellbar."[7] Als Papst Benedikt XVI. entscheidet er gerade, das Päpstliche Sekretariat für den interreligiösen Dialog und das Päpstliche Sekretariat für die Kultur zusammenzulegen. Niemand würde behaupten, dass eine enge Zusammenarbeit dieser beiden Organe nicht wichtig wäre, doch es gibt Stimmen, die diesen Akt so interpretieren, als ob der Papst damit sagen wollte, dass zwischen den Religionen keine Einheit und vielleicht nicht einmal ein Dialog möglich sei. Das Beste, was man erreichen könne, sei ein friedliches Nebeneinander der Kulturen. Die lateinamerikanische Erfahrung des Makro-Ökumenismus, in dem die Religionen einander zum Dialog und zum gelebten Zeugnis im Dienst an ihrem Volk begegnen, widerspricht diesem institutionellen Pessimismus. Vor allem aber wollen wir hoffen, dass diese Entscheidung des Papstes keinerlei Überlegung impliziert, die den Islam oder eine beliebige andere Religion der Menschheit auf die allgemeinere Kategorie der „Kultur" reduziert. Es sei denn, auch das Christentum würde nicht mehr als Religion, sondern als bloße abendländische Kultur verstanden, die mit etwas ausgestattet ist, das wir als „christliche Spiritualität" bezeichnen können.

Zum einen vermischen sich die Gemeinschaften und Völker, zum anderen müssen die spirituellen Traditionen den Kulturen helfen, über sich selbst hinauszuwach-

Der Autor

Marcelo Barros, geb. 1944 in Camaragibe/Brasilien, ist Benediktiner und Bibelwissenschaftler. Nach seiner Profess 1965 wurde er 1969 zum Priester geweiht. Er ist Mitglied der lateinamerikanischen Theologischen Kommission von EATWOT und Berater von Pastoral de la Tierra und den kirchlichen Basisgemeinden. In den 80er Jahren hat er innerhalb der Befreiungstheologie die „Theologie der Erde" entwickelt. Seit seiner Eingliederung in eine Gemeinschaft afrikanischer Prägung engagiert er sich für den kulturellen und religiösen Pluralismus. Er hat 30 Bücher veröffentlicht. Zuletzt erschien „Dom Helder Câmara, profeta para nossos dias" (Goiás 2006). Anschrift: Avenida dos Ipês, Quadra 53 lote 11, Parque das Laranjeiras, 74855-390 Goiânia/GO, Brasilien. E-Mail: irmarcelobarros@uol.com.br.

sen, und aus diesen beiden Gründen streben alle großen Religionen, obwohl sie auch weiterhin der Kultur, aus der sie hervorgegangen sind, verbunden bleiben, nach größerer Freiheit und danach, sich selbst als interkulturell oder sogar als universal zu definieren. Zwar hält Papst Benedikt allem Anschein nach die Begriffe Christentum und Hellenismus für praktisch gleichbedeutend (vgl. seine Ansprache in Regensburg vom 12. September 2006), doch alle christlichen Kirchen betrachten die Katholizität als ein *notum ecclesiae*. Der Islam bezeichnet sich als universal. Eine *madre de santo*, eine Candomblé-Priesterin, hat mich einmal korrigiert: Ich solle nicht schreiben, dass die Religion der Orixas eine afrobrasilianische Religion, sondern, dass sie eine Religion afrikanischer Prägung ist. Tatsächlich gehören viele ihrer Gläubigen nicht der afrikanischen Kultur an. Kultstätten des Candomblé und des Umbanda gibt es auch in Spanien, der Schweiz und Italien. Selbst in Religionen, die (wie beispielsweise der tibetanische Buddhismus) sehr eng mit einer bestimmten Kultur verbunden sind, haben der Lauf der Zeiten und der Austausch mit anderen Zivilisationen dazu geführt, dass man mittlerweile zwischen der Religion im eigentlichen Wortsinn und einer Kultur unterscheidet. In gewisser Weise ist es das Abendland gewesen, wo sich die Gesellschaft am stärksten von der Religion emanzipiert hat. Die Unterscheidung zwischen Kultur und Religion hat die Laizität sozusagen erst möglich gemacht. Manche vertreten sogar die Ansicht, dass der Begriff „Religion" im Sinne einer spezialisierten Institution eine abendländische Erfindung ist.[8]

Keine Kultur ist statisch. Die Grenzen sind immer interkulturell und pluralistisch. Ebenso ist jede Religion an mehrere und nicht nur an eine Kultur gebunden. Das Christentum hat jüdische Ursprünge, eine semitische Seele, und doch war es die hellenistische Kultur, in der es sich entfaltet hat. Wir sind zurzeit bestrebt, ein weniger abendländisches und stärker lateinamerikanisches, afrikanisches, asiatisches oder ozeanisches Christentum zu leben. In Japan, Tibet und China gibt es heute mehr Buddhisten als in Indien, wo der Buddhismus entstanden ist. Immer mehr Muslime stammen nicht aus dem arabischen Kulturkreis. Welche Herausforderung und welcher Weg für die Menschheit verbergen sich dahinter?

III. Die Verschiedenheit als grundlegender Bestandteil jeder Gesellschaft

Die Vielfalt der Kulturen und der aus ihr resultierende religiöse Pluralismus sind eine unumgängliche Realität. Das Gesicht der gegenwärtigen Welt ist letztlich das einer Vielfalt von Pluralismen. Das ist kein unvermeidliches Übel, mit dem wir nun einmal leben müssen, im Gegenteil: Es ist eine Gnade Gottes, die gleichsam eine neue Offenbarung Gottes in sich birgt. Es geht nicht nur darum zu glauben, dass so, wie die Bibel die Niederschrift einer göttlichen Offenbarung für die jüdischen und christlichen Gemeinden enthält, der Koran dasselbe für die Muslime ist, die Veden für die Hindus und so fort. Es geht um viel mehr als das.

Es geht darum, dass ich in meiner Identität als Christ eine göttliche Offenbarung des Wortes empfange, das Gott an andere in ihrer Identität als Muslime, Buddhisten oder Gläubige indigener oder afrikanisch geprägter Traditionen gerichtet hat. Diese Offenbarungen sagen uns in der Tat etwas Neues über Gott und über uns selbst. Nicht um uns von unserer eigenen Religion abzubringen, sondern um unseren Glauben für die Vielfalt der göttlichen Worte zu öffnen, die der Menschheit aus Liebe geschenkt sind. Diese theologische Dimension der interkulturellen und interreligiösen Begegnung ist es, die wir als *Hierodiversität* bezeichnen könnten. Sie besteht darin, die religiöse Andersartigkeit und die Authentizität des jeweiligen spirituellen Weges nicht nur für den Einzelnen, der ihn gewählt hat, sondern für die gesamte Menschheit anzuerkennen. Dann aber bietet die Vielfalt der spirituellen Wege sich uns eben nicht als bunter Markt von religiösen Angeboten dar, auf dem wir uns mit jenem religionsübergreifenden Eklektizismus bedienen können, wie er heute so häufig ist. Ein kultureller und religiöser Pluralismus, der wirklich für die Hierodiversität offen ist, beinhaltet natürlich einen gewissen Synkretismus - insofern nämlich, als kein religiöses System alleine steht und immer eins das andere beeinflusst. Dennoch handelt es sich nicht um einen Synkretismus, der alles durcheinander wirft, und auch nicht um jenes Modell des Multikulturalismus, das heute in der Gesellschaft vorherrscht und das Zygmunt Bauman als „Kakophonie von Stimmen, Verwirrung und sogar Ideologie vom Ende der Ideologie“[9] charakterisiert. Dieser Multikulturalismus über den Kulturen ist von einem übersteigerten Individualismus und von der Unfähigkeit der Menschen gekennzeichnet, sich über irgendetwas zu definieren.

In einer so komplexen Gesellschaft wie der gegenwärtigen ist es weniger denn je angebracht, die Menschen vereinfachend nach einer einzigen und einheitlichen Identität zu klassifizieren, sei sie nun religiöser oder kultureller Art. Jeder von uns kann sich gleichzeitig mit der Stadt oder dem Land identifizieren, in dem er geboren ist oder wo er lebt, mit der Religion, der er angehört, mit einer philosophischen Gruppe, mit der er sich trifft, mit der sozialen Schicht, aus der er stammt, mit dem Beruf, den er ausübt, mit einer bestimmten Weise des sexuellen Empfindens usw. Die kulturelle Identität von einzelnen Personen wie auch von Gesellschaften ist in sich selbst immer differenzierter und vielfältiger. Früher bestand das gemeinsame spirituelle Ideal der klassischen Religionen darin, die „innere Vereinigung“ zu erreichen. Zu diesem Zweck schrieb der Weg der Mönche oder *Sanyasin* die gängigen Verzichtsübungen vor. Heute kann die spirituelle Weisheit nicht so sehr im Verzicht als vielmehr darin bestehen, diese göttliche Vielfalt in uns selbst, in den Religionen und in der Welt zu harmonisieren.

Pater Jacques Dupuis hat eine neue pneumatische Theologie vorgelegt, in der er über das Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Religionen und spirituellen Traditionen nachdenkt, um „zu entdecken, wie dieser Geist den anderen Wahrheit und Gnade über das hinaus offenbart, was für uns in der christlichen Tradition verfügbar ist“[10]. Eine Theologie der Hierodiversität erkennt diese den anderen zuteil gewordene Offenbarung an und versucht mit ihrer Hilfe das zu erkennen, was Gott uns, den Christen, an Neuem und Andersartigem zu sagen hat.

IV. Die Herausforderungen der Hierodiversität

Ein Denken im Sinne der Hierodiversität bedeutet vor allem anderen anzuerkennen, dass unsere Theologie und unser Diskurs über Gott unvollständig und fragmentarisch sind. Die Hierodiversität stürzt jede Art von Wahrheitstotalitarismus in eine Krise, gleichgültig, ob es sich dabei um einen anmaßenden Totalitarismus (wie er in gewissen amtskirchlichen Stellungnahmen und Erklärungen noch immer präsent ist) oder um einen diplomatischen und freundlichen Totalitarismus handelt, der aber deshalb nicht weniger davon überzeugt ist, im Besitz der Wahrheit zu sein.

Einige Konflikte, die bis heute innerhalb jeder religiösen Konfession bestehen, machen deutlich, wie schwierig es ist, die göttliche Gegenwart und das göttliche Wirken im Anderen anzuerkennen. Die zum Teil sogar gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppierungen ein und desselben islamischen Glaubens oder zwischen Christen der verschiedenen Kirchen im Kosovo oder in Irland haben soziale und politische Gründe, doch die Spiritualität, die, wenn sie sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, eigentlich ein Werkzeug des Friedens sein müsste, wird hier zu einer Quelle der Gewalt.

Solche Konflikte gibt es nicht nur in Gebieten wie dem Irak oder Ländern, in denen Krieg herrscht. In Brasilien und anderen Ländern des Kontinents wurde die schwarze Bevölkerung jahrhundertelang dazu gezwungen, sich taufen zu lassen. Dies führte dazu, dass viele Menschen katholisch oder evangelisch wurden, insgeheim jedoch weiterhin an afrikanischen Kulthandlungen teilnahmen. In den 80er Jahren sprachen sich einige Priester und Priesterinnen des Candomblé gegen diesen Synkretismus aus und verurteilten die doppelte Religionszugehörigkeit. Sie taten dies, um die afrikanische Kultur zu schützen und sich von denjenigen Teilen der katholischen Hierarchie unabhängig zu machen, die sie nicht akzeptierten. Dennoch gibt es nach wie vor zahlreiche Gläubige, die diese doppelte Religionszugehörigkeit praktizieren und nicht nur ihren Eltern ihre Zugehörigkeit zum Candomblé, sondern auch der *madre de santo* ihre Zugehörigkeit zur Kirche verheimlichen.

Daneben führen einige Priester pfingstlicher Kirchen einen wahren Kreuzzug gegen die Kulte afrikanischer Prägung. Sie kämpfen auch gegen den Karneval und jegliche Manifestation einer „weltlichen" Kultur mit Ausnahme der kapitalistischen Politik, an der sie sich beteiligen, „um das Reich Gottes auszubreiten".

Auf der 4. Synode der italienischen Kirche in Verona (Oktober 2006) hat Don Luigi Adami, ein Vorreiter der Ökumene, Folgendes erklärt: „Für den Dialog zwischen den Religionen sind zwei Kehrtwendungen erforderlich: Erstens den Anspruch aufzugeben, dass die eigene Sichtweise vollständig ist, zweitens von der Haltung des Beherrschens zu der des beständigen Suchens der Wahrheit übergehen. Nur auf der Grundlage dieser beiden Kehrtwendungen wird der Dialog im Sinne einer Pädagogik des Zuhörens möglich sein."

V. Eine Theologie und Spiritualität der Hierodiversität

Diversität ist etwas Gutes, denn das Leben, so wie es ist, ist diversifiziert. Der Artenschutzkonvention zufolge ist die „Biodiversität" nicht nur die Vielfalt der lebendigen Organismen, die auf dem Land, im Wasser und in der Luft existieren, sondern auch die Komplementarität und Beziehung, die zwischen ihnen herrscht. Das Leben entsteht, wenn verschiedene Mikroorganismen interagieren und sich zu einem komplexen Gefüge zusammensetzen, das den lebendigen Körper einer Pflanze oder eines Tieres bildet. Um leben zu können, hängt das Wesen von der Gesundheit seines Organismus, aber auch von einem Netzwerk des Lebens, dem so genannten „Ökosystem" ab.

Als wissenschaftliches Konzept ist die Biodiversität etwas Neues, doch schon seit alter Zeit glaubten die Kulturen unserer Vorväter an ein Einheit stiftendes Prinzip, das in der Vielfalt der Lebewesen gegenwärtig ist. Die Xingu-Indianer sagen, dass der Geist der Wasser im Wald ausruht und der Geist des Waldes im Fluss Erholung sucht. Afrikanische Gemeinschaften sprechen von *Axé,* der göttlichen Energie, die sich auf ganz unterschiedliche Arten als Quelle der Liebe und Freude manifestiert.

Eine Theologie der Hierodiversität wendet dasselbe Prinzip auf die Kulturen an. Keine Gruppe kann ohne das Miteinander mit anderen auskommen. Dieser Zusammenhang hat eine im anthropologischen Sinne spirituelle Dimension, eine Dimension, in der die Kultur nicht glaubt, dass sie sich selbst genügt, sondern sich selbst über die Verbindung mit anderen definiert. Die Religion kann als Methode dienen, uns menschlicher zu machen. Die Hierodiversität geht durch die religiösen Gemeinschaften hindurch und gleichzeitig über die Religionen hinaus: Man kann einem bestimmten Glauben angehören, ohne in ihn eingesperrt zu sein. Auf der anderen Seite bezeugt eine Theologie der Hierodiversität nicht nur, dass die Vielfalt der Kulturen und Religionen ein Raum ist, in dem sich das Göttliche manifestiert, sondern überdies, dass in dieser immer vielfältigeren Liebesbeziehung Gottes zur Menschheit die Göttlichkeit verschiedene Formen annimmt und mithin nicht nur die Einheit, sondern auch die Verschiedenheit zum göttlichen Attribut wird. Auf einem neuen Weg wird so die Ahnung der alten apophatischen Theologie bestätigt. Gott ist Mysterium oder, wie es die Alten formuliert haben: Alles, was wir über ihn sagen können, sagt mehr über uns aus als über ihn. Wir müssen unsere künstlichen Klassifizierungen überwinden, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden, und auf die patriarchischen Analogien des traditionellen christlichen Gottesbildes verzichten. Das ist eine große Herausforderung für die Religionen, die immer der Versuchung des Dogmatismus ausgesetzt sind. Der brasilianische Theologe Faustino Teixeira spricht in seinem wunderbaren Werk *Theologie der Religionen* von der „Einzigartigkeit des Christentums als einer Religion der Andersheit"[11].

Dieses Vorhaben setzt voraus, dass ich in meiner eigenen Kultur verwurzelt und gerade deshalb fähig bin, ein, wie Pater Ernesto Balducci es nennt, „planetari-

scher Mensch" zu sein. Er selbst erklärt dies so: „Ohne irgendetwas von dem, was ich bin, zu verleugnen, muss ich eine neue Identität als Gläubiger erspüren. Der planetarische Mensch ist insofern post-christlich, als sich auf ihn keine Definitionen anwenden lassen, die ihn von der Allgemeinheit der übrigen Menschen unterscheiden. [...] Der neutestamentliche Ausdruck, der meinen Glauben am besten in Worte fasst, ist der, der uns an mehreren Stellen im Buch der Apostelgeschichte und der Offenbarung aus dem Mund der Apostel und Propheten begegnet: ‚Ich bin nur ein Mensch.' [...] Das ist mein Glaubensbekenntnis in der Form der Hoffnung. Wer sich noch zum Atheismus oder Laizismus bekennt und einen Christen braucht, um die Reihe der Vorstellungen auf dem Proszenium der Kultur zu vervollständigen, soll mich nicht fragen. Ich bin nicht mehr als ein einfacher Mensch."[12]

[1] Vgl. Stefano Allievi, *Pluralismo*, Bologna 2006, 12.

[2] Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.

[3] Amartya Sen, *Identità e Violenza*, Rom 2006, 48 (Orig.: Identity and Violence, New York 2006; dt.: Die Identitätsfalle, München, erscheint im März 2007).

[4] Dies ist die klassische Definition, die Tylor 1871 in *Primitive Culture* vorgelegt hat, zit. nach Anna Casella Paltrinieri, *Oltre le Frontiere, Antropologia per avvicinare i popoli*, Negarine di S. Pietro in Cariano 2002, 38.

[5] Joseph Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 50.

[6] Arnold Toynbee, *Kultur am Scheidewege*, Wien 1949, Orig.: Civilization on Trial, London 1948.

[7] Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, aaO., 49.

[8] Vgl. Gwen Griffith-Dickson, *Religion - eine westliche Erfindung?*, in: CONCILIUM 39 (2003/4), 398-407.

[9] Zygmunt Bauman, *Comunidade: a Busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro 2003, 112 (Orig.: Community. Seeking Safety in an Insecure World, Cambridge 2001).

[10] Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll ²2000, zit. nach Paul Knitter, *Introduzione alle Teologie delle Religioni*, Brescia 2006, 188-189.

[11] Faustino Teixeira, *Teologia das Religiões, Visão Panorâmica*, São Paulo 1995, 218ff. Dieser Text ist als Artikel in „Relat" (Servicios Koinonia) auch im Internet allgemein zugänglich: www.servicioskoinonia.org.

[12] Ernesto Balducci, *L'Uomo Planetario*, Brescia 1985, 189.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?

Leonardo Boff

Der Prozess der Globalisierung stellt nicht nur ein Phänomen der Ökonomie, der Finanzwelt und der Kommunikationsmittel dar; es handelt sich darüber hinaus vielmehr um eine neue Phase in der Geschichte der Erde und der Menschheit.[1] Es ist nun der Zeitpunkt gekommen, an dem alle Ethnien einander begegnen, Weisheiten, Werte, spirituelle und ethische Traditionen miteinander austauschen und einen Dialog zwischen den unterschiedlichsten Kulturen und Religionen etablieren können.[2] Alle Systeme sind nun dazu gezwungen, sich zu öffnen, und können sich nicht mehr, wie es in der Vergangenheit vielfach der Fall war, abkapseln. Nach außen hin abgeschirmte Systeme schaffen sich ihre Weltanschauungen, ihre Wertehierarchie und ihre anerkannten Religionen, die sie im Allgemeinen für einzigartig oder zumindest für die besten halten. Heute kann das nicht länger so sein. Es würde einen Reduktionismus darstellen und wäre mangelnde Anerkennung dessen, was der Geist Gottes in der Geschichte dieser Völker bewirkt hat.

Die Menschheit wird sich dessen bewusst, dass wir wahrhaft menschlich, weise und religiös in unterschiedlichster Weise sein können. All diese verschiedenen Formen offenbaren Möglichkeiten, die im Menschen angelegt sind. Schließlich werden wir uns dessen bewusst, dass wir ein unabgeschlossenes Projekt sind und uns als solches in unbegrenzter Weise zum Ausdruck bringen sowie unsere Geschichte auf vielfache Weise gestalten können. Das einzige verborgene Ziel, das unserer Sehnsucht und unserem Streben nach Kommunikation und Liebe entspricht, kann nur das Sein selbst sein. Nur hier kommen wir zur Ruhe.

Diese neue Situation stellt das Christentum vor schwierige Fragen, besonders, was die Gestalt Jesu angeht, zu dem man sich im Glauben als den Christus und den eingeborenen, Fleisch gewordenen Sohn Gottes und als universalen Erlöser bekennt. Wie kann man den Weg des Christentums in Beziehung zu anderen spirituellen Wegen setzen, und wie bestimmt man das Verhältnis zwischen Jesus und den anderen, von ihren jeweiligen Völkern ebenfalls als Heilsbringer und Gnadenmittler betrachteten Gestalten?

Es ist wichtig zu sehen, dass sich das Christentum im Kontext des Mittelmeerraums herausgebildet hat und zwangsläufig die Begrenzungen dieses in sich geschlossenen Systems teilt. Nun aber steht es vor der Herausforderung, seine Botschaft in einer von der Globalisierung und der Einswerdung der Menschheitsfamilie eröffneten Perspektive neu zu bedenken; dabei ist ihm bewusst, dass wir Ergebnis und Ausdruck eines Kosmos in Evolution sind. Dies ist die gemeinsame Grundlage aller Phänomene.

Das Christentum ist kein Fossil, das in seinen Lehrformeln und geschichtlichen Ausdrucksweisen erstarrt und zu Stein geworden wäre. Es hat vielmehr den Charakter eines lebendigen Organismus, der wie alle Organismen wächst und reicher wird, indem er ausgehend von seiner eigenen grundlegenden Identität Werte und Wahrheiten mit anderen austauscht. Auf diese Weise hat er die Gelegenheit, in ihm bis heute schlummernde Fähigkeiten zu zeigen; diese können im Austausch mit anderen Religionen und spirituellen Gestalten zum Segen für die gesamte Menschheit - besonders für den Teil von ihr, der am meisten leidet - zum Klingen gebracht werden. Das Christentum muss eine gute Sache für die Schöpfung und die Menschheitsfamilie sein, und kein Problem oder gar ein Albtraum.

I. Universalistische Kategorien des Christentums

Innerhalb des Christentums gibt es einige theologische Kategorien, die es ihm ermöglichen, zu einem offenen, nicht in sich abgekapselten System zu werden. So wird zum Beispiel die Schöpfung als eine Form der fortschreitenden Selbstoffenbarung Gottes verstanden; das Reich Gottes wird als weltumspannender Heilsplan Gottes für die gesamte Schöpfung betrachtet; man geht vom universalen Angebot des Heils für alle zu allen Zeiten und unter allen Umständen aus (*mysterium salutis*); es geht um das Wort, das jeden erleuchtet, welches in die Welt kam (Joh 1,9), um den Geist, der das Universum erfüllt und der „Ursprung des Lebens" ist (Gen 6,17; Ex 37,10-14); zu erinnern ist auch an die kosmische Dimension des Christus, wie er im Epheser- und Kolosserbrief dargestellt wird. Diese Positivität des Christentums ist von seinem Wesen her universalistisch und nicht ausgrenzend. Wir möchten uns auf die Bedeutung des kosmischen Christus als eines Faktums des Evolutionsprozesses konzentrieren[3], um Jesus von Nazaret mit anderen Gestalten in Beziehung zu setzen, die sehr wohl ebenfalls Ausdrucksweisen dieses kosmischen Christus sein können.

II. Gefahr eines christlichen Kolonialismus?

Das Allerwichtigste ist es zunächst, jede Versuchung eines möglichen christlichen Kolonialismus auszuschließen. Wir müssen den Inhalten mehr Aufmerksamkeit schenken als den bloßen Worten. Ein bestimmter Inhalt kann bei anderen Religionen ebenfalls vorhanden sein, obwohl er in andere Worte gefasst wird. Wenn wir besondere Mühe darauf verwenden, einen solchen Inhalt jenseits der sprachlichen Ausdrucksweisen zu erfassen, gelangen wir mit Sicherheit zu überraschenden Übereinstimmungen.

Immer mehr gewöhnen wir uns zur Zeit daran, die kosmischen und biologischen Voraussetzungen der Fragen in Betracht zu ziehen, denn sie sind alle Ausdruck eines überwältigenden evolutionären Prozesses, der immer noch in Gang ist.[4]

Für alles, was existiert, gibt es irgendeine Form der Präexistenz. Ob Jesus, Siddhartha Gautama, Chuang-tzu oder andere: Bevor sie in der Geschichte erschienen, befanden sie sich im Mutterschoß des Universums. Aufgrund dessen, was sie taten, wurden sie Christus (im Falle Jesu) oder Buddha (im Falle Siddhartha Gautamas) genannt. Sie alle haben eine kosmische Dimension in dem Maße, als das gesamte Universum daran beteiligt war, ihr Erscheinen möglich zu machen. Was in ihnen aufbrach, wurde nicht zum persönlichen Monopol. Sie verwirklichten auf archetypische Weise im Universum angelegte Möglichkeiten. Und deshalb können wir sagen, dass Jesus als einzigartige Ausdrucksgestalt des kosmischen Christus erschien. In seiner Manifestation in Jesus - einem Menschen aus dem Mittelmeerraum mit seinen Begrenzungen und an eine bestimmte Zeit gebunden, erschöpft sich der kosmische Christus mit all seinen möglichen Formen nicht. Ähnliches gilt für Siddhartha Gautama, in dem sich auch nicht alle in Buddha angelegten Möglichkeiten erschöpfen. Es bedürfte einer radikalen (das heißt an die letzten Wurzeln gehenden) Theologie, andere Gestalten auszumachen, denen die Bezeichnung Christus zukommt, obwohl sie sich nicht Jesus von Nazaret nennen, oder die Buddha genannt werden müssen, obwohl sie nicht Siddhartha Gautama sind.

Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?

III. Ein Christentum, welches „das Christentum" übersteigt

Das Christentum führt uns zu einer Überbietung seiner selbst, die jede Exklusivität vermeidet. So gibt es zum Beispiel die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils: „[...] der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt" (*Gaudium et spes*, 22). Das will sagen: Jeder Mensch, keineswegs nur die Getauften und Christen, wurde vom Sohn Gottes berührt. Er hat mit jedem Glied der Menschheitsfamilie zu tun, ganz unabhängig von dessen Religionszugehörigkeit. Aufgrund seines Menschseins als solchen eignen ihm christliche Dimensionen.

Das Konzil von Chalkedon bekennt in einer dogmatischen Formel, dass Jesus Christus, der Gott ist, „vollkommen in seinem Menschsein, wahrhaft Mensch und eines Wesens mit uns dem Menschsein nach, in allem uns gleich, außer der Sünde" ist.

Diese Definition ist von anthropologischer Bedeutung. Im Grunde wird hier gesagt: Das, was von Jesus ausgesagt wird, kann von jedem Menschen

Der Autor

Leonardo Boff, geb. 1938, Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor emeritus für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität des Bundesstaates Rio de Janeiro. Boff ist Autor von mehr als siebzig Büchern. Eines seiner jüngsten Werke ist „O evangelho do Cristo cósmico" (Rio de Janeiro 2006). Auf Deutsch erschien zuletzt: Der Herr ist mein Hirte. Psalm 23 ausgelegt von Leonardo Boff (Düsseldorf 2005). Für CONCILIUM schrieb Boff zuletzt „Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche" in Heft 3/2002. Anschrift: Caixa Postal 92144, 25741-970 Petrópolis/RJ, Brasilien.

gleichermaßen ausgesagt werden, da er ja an der gleichen Natur teilhat, die sich über Milliarden von Jahren im Lauf der Geschichte des Kosmos herausgebildet hat.

Konkret gesprochen, sind in ihm alle Energien und physikalisch-chemischen Elemente gegenwärtig, die sich im Inneren der großen Sterne (der sog. „Roten Riesen") entwickelt haben, bevor diese explodierten und diese Elemente ins Universum hinausschleuderten. Diese Elemente flossen in die Zusammensetzung der Galaxien, der Sterne und der Planeten, und schließlich in unsere eigene Wirklichkeit mit ein. Das Eisen, das im Blut Jesu oder Siddhartha Gautamas floss, das Phosphat und das Calcium, das ihre Knochen und Nerven stärkte, der Stickstoff, der für ihr Wachstum sorgte, die 65 Prozent Sauerstoff und Wasserstoff und die 18 Prozent Kohlenstoff, aus denen sich ihr Leib zusammensetzte - dies alles machte aus Jesus und Siddhartha Gautama wahrhaft kosmische Wesen.

Da das Universum nicht nur Exteriorität, sondern auch Interiorität besitzt, können wir sagen, dass die psychische Tiefendimension von Jesus und Siddhartha Gautama von den einfachsten Bewegungen des unbewussten Kosmos, der Pflanzenwelt, dem Tierreich und des Menschen durchdrungen war. Sie manifestierten sich in den archaischsten Träumen, in den ursprünglichsten Leidenschaften, den am tiefsten verankerten Archetypen und den ältesten Symbolen.

Mit einem Wort: Jesus und Siddhartha Gautama sind gleichermaßen Ergebnis der großen Explosion am Anfang wie der darauf folgenden Entwicklungen. Ihre Wurzeln reichen bis zur Milchstraße zurück, ihre Wiege befindet sich im Sonnensystem, ihre Heimat auf dem Planeten Erde und ihr konkreter Lebensraum in Palästina (für Jesus) bzw. in Pali und Benares (Indien), was Siddhartha Gautama betrifft.

Sie gehören der Menschheitsfamilie an. Wie die anderen Menschen auch sind sie Lebewesen aus der Klasse der Säugetiere, der Gruppe der Primaten, der Familie der Hominiden und Art der Menschen von der Spezies Homo sapiens und demens. Jesus und Siddhartha sind auch Kinder der Menschheitsgeschichte und der Geschichte Israels bzw. Indiens. Beide repräsentieren die Kultur ihrer Zeit. In ihrem Denken und Handeln schöpften sie aus den Mitteln, die ihnen ihre jeweilige Kultur zu ihrer Zeit bereithielt.

Ohne diese kosmisch-geschichtlichen Voraussetzungen wären sie nicht in der Weise konkret, wie sie es waren. Jesus zum Beispiel wäre nicht der gewesen, der über die staubigen Straßen Palästinas wanderte, um seine Botschaft von einem neuen Bewusstsein zu predigen, demzufolge wir tatsächlich Kinder Gottes und Mitwirkende an einem Reich sind, das sich auf einer neuen Beziehung zu Gott gründet. Dieser wird Vater genannt und besitzt mütterliche Eigenschaften, er rückt die Armen, die Liebe, die weltweite Geschwisterlichkeit, das Mitleid und die bedingungslose Vergebung ins Zentrum.

IV. Zwei Weisen, die Menschwerdung zu verstehen

Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?

Verweilen wir für einen Augenblick bei Jesus von Nazaret, denn er gehört zu unserer eigenen spirituellen Tradition. Der christliche Glaube bekennt, dass dieser Mensch Jesus (als der Gesalbte) der Fleisch gewordene Gottessohn war. Dieses segensreiche Ereignis versuchte er auf zweifache Weise zu erklären: Die erste Betrachtungsweise geht vom Sohn aus, der sich in Liebe und Mitleid dem Menschen zuwendet und das Menschsein annimmt. Die zweite Betrachtungsweise geht vom Menschen aus, dessen Wesen darin besteht, dass er ein unabgeschlossener Entwurf und der vollkommenen Öffnung zu Gott hin fähig ist. Jesus hat sich auf so radikale Weise dem Sohn geöffnet, dass er mit ihm eins wurde. Er empfindet sich als der Sohn, wenn er Gott den gütigen Abba/Vater nennt.
Wenn nun Jesus im Sohn vergöttlicht und wenn der Sohn in Jesus Mensch wurde, in allem uns gleich, dann bedeutet das, dass Mensch gewordener Sohn und vergöttlichter Mensch zu sein zu den Möglichkeiten der Menschheit gehört. Andernfalls wäre es unmöglich, dass dieses segensreiche Ereignis stattgefunden hat. Jeder ist auf seine Weise, aber wirklich und konkret, dazu berufen *assumptus homo* zu sein, nämlich der Mensch zu sein, der ins Geheimnis des Sohnes selbst aufgenommen wird bzw. der zum aufnehmenden Schoß für den Sohn wird, der Mensch werden will.

V. Das „Christische" und das Christliche

Pierre Teilhard de Chardin hat diese kosmische Verwurzelung Jesu, die Christus genannt wird, gesehen, und prägte dafür den Terminus *„christisch"* im Unterschied zu *„christlich"*[5]. Schöpfung und Menschheit besitzen objektiv eine christische Dimension. Sie ist ein objektives Faktum, das eng verbunden ist mit dem Mysterium der Schöpfung im Prozess der Evolution/Ausdehnung/Selbstschöpfung. Dieses objektive Faktum verwandelt sich in eine subjektive Gegebenheit, wenn es im Menschen Jesus und seiner Nachfolger zum Bewusstsein kommt, die eine Schicksalsgemeinschaft um dieses neue Bewusstseinsstadium bildeten und noch immer bilden. Das „Christische" wird so zum „Christlichen"; dieses ist das bewusst gewordene, subjektiv und zum historischen Faktum gewordene „Christische".[6]
Diese Überlegung ruft uns das in Erinnerung, was der hl. Augustinus in seiner Antwort an einen heidnischen Philosophen (Brief 102) bzw. in seinen *Retractationes* (I, 13,13) sagte: „Das, was nun den Namen christliche Religion erhält, hat zuvor schon immer existiert und hat auch am Beginn des Menschengeschlechts nicht gefehlt, bis Christus dann im Fleische kam: Erst seither begann man, die wahre Religion, die schon immer existierte, die christliche zu nennen."
Mit anderen Worten: Der historische Jesus schöpft in sich nicht alle Möglichkeiten aus, die im Christischen enthalten sind. Das Christische kann in anderer Gestalt erscheinen. In Wahrheit erscheint es in jedem Menschen, in allen Lebe-

wesen, in jedem Sein des Universums, in der Materie, in der subatomaren Welt, in den Ur-Energien. Das Christische findet sich an der Wurzel allen Seins.

Um solche Aussagen zu verstehen, müssen wir das Wort „Christus" näher beleuchten.[7] Es ist kein Name, sondern ein Adjektiv, das von einer Person ausgesagt wird. Christus bedeutet im Griechischen „der Gesalbte", genau so wie das hebräische Wort „Messias".

„Gesalbt" ist die Person, die für die Erfüllung einer bestimmten Sendung geweiht und auserwählt wurde. Der König, die Propheten, die Priester wurden „gesalbt", geweiht, um eine besondere Funktion zu erfüllen: Der König, um in Gerechtigkeit zu regieren und dabei ein besonderes Augenmerk auf die Wertlosen zu haben; der Prophet, um das Wort zu verkünden; der Priester, um die heiligen Riten zu vollziehen. Doch jede einzelne Person ist in ihrer Einzigartigkeit ebenfalls „gesalbt", denn sie wurde von Gott bei ihrem Namen gerufen und nimmt ihren Platz in Gottes Ratschluss ein. Jesus wurde Christus, der Gesalbte, aufgrund seines Werkes der Erlösung und Befreiung genannt, das er auf exemplarische und archetypische Weise vollbrachte.

Halten wir die folgende Logik fest: Der Mensch Jesus wurde zu Christus, und Christus wurde zum Logos oder Sohn Gottes. Aus Christus wurde auf diese Weise die Manifestation des Logos oder Sohnes.

Der Buddhismus kennt einen ähnlichen Weg.[8] Zunächst existiert Siddhartha Gautama, die historische Person, die sechshundert Jahre vor Christus lebte. Im Lauf eines Prozesses der Verinnerlichung und Askese erlangte er die „Erleuchtung", die in einem radikalen Eintauchen in das Sein besteht. Seither wurde er „Buddha" genannt, das heißt „der Erleuchtete". Doch diese Erleuchtung - das Buddha-Sein - ist nicht das Monopol des Siddhartha Gautama. Es wird allen angeboten. Es gibt also die Buddha-Realität, nämlich jene transzendente Wirklichkeit, die sich auf vielfache Weise in der Geschichte der Menschen selbst mitteilen kann. Der Buddha ist eine Erscheinungsweise der Buddha-Realität, die das reinste Licht, das göttliche Licht und das unaussprechliche Wesen ist.

Es wird deutlich, dass der konkrete Inhalt von „Christus" und „Buddha" auf dieselbe Wirklichkeit zurückverweist. Beide offenbaren Gott. Siddhartha Gautama ist genauso eine Erscheinungsweise Christi wie Jesus von Nazaret. Und Jesus von Nazaret ist wie Buddha ein Erleuchteter. Beide wurden sie für diese Sendung „gesalbt".

Der Taoismus behauptet etwas Ähnliches. Gemäß dem Meister Chuang-tzu „gibt es keinen Ort, an dem das Tao nicht gefunden werden kann [...] Es ist groß in allem, vollständig in allem, universal in allem, ganz in allem"[9]. Das Tao ist der universale Weg, die kosmische Ordnung, die höchste Energie, das abgründige Geheimnis. Jedes Wesen (menschliche Person, Lebewesen, Stein) besitzt sein Tao, das heißt, es trägt es auf eine besondere Weise in sich und offenbart es so. Wenn wir uns im kosmischen Tao vereinen, dann stärken wir das Tao, das in uns ist, und tauchen tiefer in es ein.

VI. Andere Erscheinungsweisen des „kosmischen Christus" in der Geschichte

Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?

Besondere Erscheinungsweisen des kosmischen Christus, der Erleuchtung oder des Tao sind jeweils auf ihre Weise Gestalten wie Krishna, Franz von Assisi, Mahatma Gandhi, Papst Johannes XXIII., Dom Hélder Câmara, Martin Luther King, Mutter Teresa von Kalkutta und viele andere. Sie alle schöpfen die Möglichkeiten dieser höchsten Realität nicht aus. Diese gibt sich in allen. Doch in jenen Gestalten erreicht sie eine solche Dichte, dass sie zu orientierenden Bezugspunkten und Archetypen für die Masse der Menschen werden, die sich selbst als Kinder Gottes und Träger der Erleuchtung oder des Tao entdecken.

Eine andere Ausdrucksweise für den kosmischen Christus, die eine „Christianisierung" des Themas vermeidet, ist die *Weisheit/Sophia.*[10] Man stößt auf sie in den Überlieferungen aller Völker, die etwas auf ihre Meister und Weisen halten. Sie preisen die Weisheit als die formgebende Kraft des Lebens und des Universums in seiner harmonischsten Gestalt.

Das Alte Testament widmet der Weisheit ein ganzes Buch - das Buch der Weisheit. Darin wird aufgezeigt, dass durch die Weisheit alle Dinge erschaffen wurden. „Sie ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles [...] Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum andern und durchwaltet voll Güte das All." (Weish 7,27; 8,1) Diese Weisheit durchdringt die Welt und ruft Unversehrtheit, Harmonie, Glanz und Schönheit hervor. Jedes Wesen des Universums ist Frucht der Weisheit und ihr Sakrament. Es ist ein anderer Ausdruck für den kosmischen Christus, der Buddha-Realität und des Tao.

Vom Evangelisten Johannes und den ersten christlichen Theologen wurde auch die Kategorie *Logos* benutzt, um die Universalität des kosmischen Christus zum Ausdruck zu bringen. So komplex die vielfachen Bedeutungen von „Logos"[11] auch sein mögen: In seinem wesentlichen Gehalt will das Wort die Intelligibilität und Ordnung des Universums zum Ausdruck bringen, das seinen Bestand nicht einer unpersönlichen Kraft, sondern höchster Subjektivität und Bewusstheit verdankt.

Der bekannte Yoga-Meister aus Brasilien, Hermógenes, hat - nicht aus einem leichtfertigen Synkretismus heraus, sondern ausgehend von einer tiefen spirituellen Erfahrung der Einheit mit dem Ganzen - folgendes „Gloria", „Ehre dem Einen"[12] formuliert:

„Ich bat Krishna um seinen Segen,
und Christus segnete mich.
Ich betete zu Christus,
und Buddha war es, der mich erhört hat.
Ich rief Buddha an,
und es war Krishna, der mir antwortete."

[1] Leonardo Boff, *Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur*, Düsseldorf 1994.

[2] Hier eine kurze Bibliographie zum Thema: Jacques Dupuis, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, São Paulo 2002; John Hick, *God has many names*, Philadelphia 1982; Paul Knitter, *Introducing Theology of Religions*, New York 2002; Claudinei Jair Lopes, *Pluralismo teológico e cristologia*, Petrópolis 2005; Francisco de Mier, *Salvados y salvadores. Teología de la salvación para el hombre de hoy*, Madrid 1998; José María Vigil, *Teología del pluralismo teológico*, Quito 2005; Faustino Teixeira, *Teologia das religiões*, São Paulo 1995; Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca 1991.

[3] Vgl. Leonardo Boff, *O evangelho do Cristo cósmico*, Rio de Janeiro 2006; Allan D. Galloway, *The Cosmic Christ*, London 1951; Harold Wells, *The Christic Center. Life-Giving and Liberating*, New York 2004; Denis Edwards, *Jesus and the Cosmos*, New York 1991; ders.; *Jesus the Wisdom of God. An ecological Theology*, New York 1995; Günther Schiwy, *Der kosmische Christus*, München 1990; Wolfgang Beinert, *Christus und der Kosmos*, Freiburg i.Br. 1974; Jürgen Moltmann, *Der kosmische Christus*, in: ders., *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh 1994 (Kapitel VI); Jacques Dupuis, *O Cristo cósmico nos primeiros padres*, in: ders., Rumo a uma teologia cristã, aaO., 83-122; Hans Jakob Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zürich 1965; Josef Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, Regensburg 1970; Robert North, *The Scotist Cosmic Christ*, in: De doctrina Johannis Duns Scoti, Bd. III, Rom 1968, 169-217; José Antonio Merino Abad, *Cristología escotista y creación*, in: Carthaginensia 25 (1998), 101-116.

[4] Brian Swimme/Thomas Berry, *The Universe Story*, San Francisco 1992.

[5] Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Texte in Boff, *O evangelho do Cristo cósmico*, aaO. 35-37. (Zum „kosmischen Christus" bei Teilhard de Chardin vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Wissenschaft und Christus*, Olten 1970; Anm. d. Übers.)

[6] Vgl. dazu Boff, *O evangelho do Cristo cósmico*, aaO.

[7] Vgl. Antonio Orbe, *La unción del Verbo*, in: Analecta Gregoriana 113 (1961), 67-71.

[8] Vgl. dazu die Kommentare in Jean-Yves Leloup/Leonardo Boff, *Terapeutas do deserto*, Petrópolis 1997, 148-151; vgl. auch C.G. Jung, *Jesus, archetypisch gesehen*, in: Gesammelte Werke, Bd. 11, Olten 1971.

[9] Vgl. Thomas Merton, *A via de Chuang-Tzu*, Petrópolis 1979 (auf Deutsch ist als Einführung zugänglich: Günter Wohlfahrt, *Zhuangzi*, Freiburg i.Br. 2002; Anm. d. Übers.)

[10] Vgl. Denis Edwards, *Jesus the Wisdom of God. An ecological Theology*, New York 1995; André Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Epitres pauliniennes*, Paris 1966.

[11] Eine detaillierte Erörterung der verschiedenen Bedeutungen von „Logos" findet sich in Dupuis, *Rumo a uma teologia cristã*, aaO., 83-113.

[12] José Hermógenes, *Canção Universal*, Rio de Janeiro 1991, 47.

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

Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen

Javier Melloni

I. Funktion der sakralen Texte

Jedes System von Glaubensüberzeugungen verfügt über Referenztexte, in denen die grundlegenden Ereignisse der eigenen Tradition verzeichnet sind. Durch den zunächst mündlichen und später schriftlichen Bericht entwickelt sich das Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft. Die heiligen Texte sind Abschluss und Neubeginn zugleich. Sie sind ein Abschluss, weil sie zwar auf die Ursprünge zurückgehen, ihre Abfassung jedoch verglichen mit den darin beschriebenen Ereignissen deutlich später erfolgt. Es sind interpretierte und zu einem bestimmten Zeitpunkt theologisierte Begebenheiten, was voraussetzt, dass der betreffende Glaube gereift ist und ein Selbstverständnis entwickelt hat. Von diesem Moment an etablieren sich heilige Schriften, die zu einem unverzichtbaren Bezugspunkt für die kommenden Generationen werden und gleichzeitig Ausgangspunkt sind, um zu neuen Horizonten aufzubrechen.

Die biblischen Berichte enthalten die grundlegenden Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition, die aus zwei *Paschas,* aus zwei Übergängen oder Durchgängen besteht: Das Alte Testament kreist um die Erfahrung eines aus der Sklaverei befreiten Volkes, wonach Gott die Initiative ergreift, eine unterdrückte Gruppe begünstigt und mit ihr einen Bündnispakt besiegelt, während der Kern des Neuen Testaments um den über sich selbst hinausweisenden Tod Jesu von Nazaret kreist. In beiden Fällen handelt es sich um eine Erfahrung der Befreiung, und in beiden Fällen wird diese als ein Einbrechen des Göttlichen in die Geschichte aufgefasst. Im Alten Testament handelt es sich eher um eine geschichtsimmanente und kollektive Befreiung, während das Neue Testament den geschichtsübergreifenden und persönlichen Charakter dieser Befreiung betont und sich gleichzeitig der Glaube an einen Gott herauskristallisiert, der sich in das Menschliche verstrickt - bis zu dem Punkt, dass Jesus sogar als die vollgültige und definitive Selbsthingabe Gottes gesehen wird.

Der Bund vom Sinai und das Paschaereignis sind zwei Epizentren, die sich in narrativer und dogmatischer Hinsicht in konzentrischen Kreisen entfalten. Alle übrigen Manifestationen Gottes werden von ihnen her gelesen und entschlüsselt. In beiden Fällen reift der Glaube mit dem Exklusivitätsanspruch, den die jeweili-

ge Gruppe für das zu ihren Gunsten eingetretene Ereignis erhebt (Ex 15; 23,20-33; Dtn 7,1-8; 26,18-19), oder mit der Behauptung der einzigartigen Mittlerschaft Christi (Joh 1,18; 14,6; Apg 4,12; 1 Tim 2,5) als Voraussetzung dafür, sich den Horizonten einer größeren Allgemeinheit zu öffnen. Dennoch ist dieser Prozess in den Texten nicht immer zu erkennen, weil hier sehr unterschiedliche Epochenübergänge und Situationen nebeneinander stehen, die eine solche Interpretation gleichzeitig erlauben und verbieten: Der Universalismus und die Offenheit des zweiten und dritten Jesaja (Jes 40-55; 56-66) kontrastieren mit den äußerst auf sich selbst bedachten Büchern der Makkabäer, die aus einer Zeit stammen, in der die jüdische Identität auf dem Spiel stand. Sie alle unterschiedslos als Wort Gottes aufzufassen - „Jede Schrift ist von Gott eingegeben" (vgl. 2 Tim 3,16) -, erschwert die Unterscheidung zwischen Situationsbedingtem und Wesentlichem. Die Kanonisation des biblischen Schriftkorpus ist in Zeiten der bedrohten Identität erfolgt. Ein erstes Abstecken dessen, was wir heute als Altes Testament kennen, geschah nach der Rückkehr aus dem Exil im 5. Jahrhundert v. Chr., und die zweite und endgültige Festlegung erfolgte zwischen dem 2. und dem 4. Jahrhundert nach Christus, also in einer Zeit, da die jüdische Gemeinschaft aus ihrem Land vertrieben worden war und sich sowohl von der hellenistischen Kultur als auch von den Christen abgrenzen musste. Aus diesem Grund wurden schließlich auch die stärker hellenisierenden Texte aussortiert, die man eine Zeitlang als Teil der biblischen Offenbarung betrachtet hatte. Die Auswahl war eindeutig vom Kriterium der Identität bestimmt: Bewahrt wurden nur die Texte, die in hebräischer Sprache und auf israelitischem Boden verfasst worden waren.[1] Was die Kanonisation des Neuen Testaments angeht, so waren es auch hier sehr komplexe Prozesse, die zur Unterscheidung zwischen den Texten geführt haben. Die Schwankungen reichten bis in die Zeit der Reformation, die, was das Alte Testament betrifft, schließlich den eingeschränkten hebräischen Kanon übernahm.

Insofern sie als *Wort Gottes* betrachtet werden - denn als solches werden sie in den liturgischen Feiern verkündet -, umgrenzen die heiligen Texte einen Offenbarungsraum von großer Dichte, den sie jedoch abzuriegeln drohen. Insofern sie die historischen Schicksale eines konkreten Volks in der Interpretation ebendieses Volks erzählen, laufen sie Gefahr, dass ihr Inhalt auf die Buchstäblichkeit einer ganz bestimmten einzelnen Geschichte reduziert wird und damit seinen universalen Anspruch verliert. Hier liegt die Stärke, aber auch die Begrenztheit des linearen und historizistischen biblischen Paradigmas: Es ist so wirkungsvoll, weil es so konkret ist, aber es lässt sich nur mit Mühe auf die Ebene des Symbolischen heben, die es uns ermöglichen würde, andere Eingriffe Gottes in anderen historischen Entwicklungen zu erkennen. Die Linearität der eigenen Geschichte erschwert es, über sie hinauszugehen, um die Rhythmen des Paschaereignisses (ein beständiges Sterben und Auferstehen) auch in der *Heilsgeschichte* der anderen Völker und Überlieferungen wiederzuerkennen. Aufgrund dieser linearen und historizistischen Mentalität ist der biblische Ausschließlichkeitsanspruch auf das Christentum und sein Verständnis von der Einzigartigkeit des Messias Jesus

übergegangen. Und dies wirkt sich auch auf die Dogmen und theologischen Systeme aus, die aus diesem Ausschließlichkeitsanspruch erwachsen.

II. Der Sinn der Dogmen und theologischen Systeme

Dogmen setzen den Schritt von der Narration zur Konzeption voraus. Trotz ihres konkreten Charakters enthält die Erzählung einen Mehrwert an symbolischer Bedeutung, den die Konzeption abschöpft. Wir benötigen eine gewisse konzeptionelle Sprache, um - immer in dem Bewusstsein, dass alles, was wir über Gott sagen können, nur Analogie ist - Wege der Bedeutung zu sondieren. Die *Analogie* erinnert, insofern sie ein „emporgehobenes", übertragenes oder über sich hinausweisendes Wort bezeichnet, an die radikale Unzulänglichkeit allen menschlichen Sprechens in Bezug auf Gott - auch dann, wenn man ihn als Letzte Wirklichkeit oder als persönliches, doch nicht auf menschliche Maßstäbe reduzierbares Sein begreift. Trotz allem können wir es, wenn wir uns auf Ihn - oder Sie - beziehen, nicht vermeiden, von dem auszugehen, was wir über das Menschliche wissen, und das wiederum ist immer kulturell und historisch bedingt.

Das Mysterium in Worte zu fassen ist ein menschliches Bedürfnis, das aber nur dann gerechtfertigt ist, wenn man ihm in dem - ehrfürchtigen - Bewusstsein nachgibt, dass jede Annäherung an die Sphäre des Göttlichen immer eine Reduzierung, eine Verminderung von etwas ganz und gar Unermesslichem sein wird, das nicht innerhalb unserer Reichweite liegt. Ihr Nutzen wurzelt in ihrem *symbolischen* Potential, wobei ich mich auf das Wort *Symbol* in seiner ursprünglichen Bedeutung (*syn-ballô*) beziehe: in ihrer Fähigkeit, verschiedene Bereiche zu vereinen - das Sichtbare und das Unsichtbare, das Berührbare und das Unberührbare, das Denkbare und das Offenbarte, das Festgestellte und das Erhoffte. Diese Verbindung, die gleichzeitig verhüllt und enthüllt, ist weder statisch noch eindeutig, sondern Gegenstand eines unaufhörlichen Ausrangierens. Das theologische Wort über das Mysterium bringt uns Ihm in dem Maße näher, in dem es überwunden wird. Das ist das Paradoxe, und daran müssen wir uns halten: Wir brauchen bestimmte Worte, um mit ihrer Hilfe über sie hinaus zu gelangen.

Der Autor

Javier Melloni SJ, geb. 1962 in Barcelona, Doktor der Theologie und Inhaber des Lizentiats der Kulturanthropologie, ist Professor für Spirituelle Theologie an der Theologischen Fakultät von Katalonien. Sein Arbeitsschwerpunkt ist der interreligiöse Dialog. Er ist Mitglied von „Cristianismo y Justicia" und Mitarbeiter des Exerzitienhauses „Cova Sant Ignasi" in Manresa. Veröffentlichungen u.a.: Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso (1999); La Mistagogía de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (2001); El Uno en lo Múltiple: Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones (2003). Anschrift: Casa d'Exercicis „Cova Sant Ignasi", C/ Cova s/n. (Apartat 12), E-08240 Manresa, Barcelona, Spanien.

Das große Problem der Dogmen besteht darin, dass sie eine menschliche - und damit immer kulturell und historisch bedingte - Sprache verwenden, um sich auf eine übermenschliche Wirklichkeit zu beziehen. Das heißt nicht, dass sie bedeu-

tungslos sind. Sie bedeuten sehr wohl etwas, und deshalb ist das kirchliche Urteilsvermögen, der *sensus fidelium*, so wichtig, wenn es darum geht, die geeignetste Formulierung zu finden. Dogma kommt von *dokeo*, das zweierlei heißt: zum einen „glauben", „meinen", und zum anderen „entscheiden", „verfügen". So erklären sich die zwei Bedeutungen, die das Wort im Altertum hatte: Im philosophischen Kontext bezeichnete es die Meinung eines Philosophen oder einer Schule und im politischen Bereich eine Anordnung oder einen Erlass vonseiten der rechtmäßigen Autorität. In der Apostelgeschichte wird der Begriff für die Entscheidungen der Apostel verwendet, die sich auf dem Konzil von Jerusalem versammelt hatten.[2] Im christlichen Sprachgebrauch enthält das Wort Dogma Elemente von beiden. Wenn man ausschließlich den juristischen Aspekt betont und es als Dekret betrachtet, wird man seiner eigentlichen Legitimation damit nicht gerecht. Denn das Dogma hat nur dann Sinn, wenn es als eine „Ahnung", eine „Richtungsangabe" gesehen wird. Wir brauchen solche Glaubensformeln, damit sie den Glauben in eine bestimmte Richtung lenken - doch nur unter der Bedingung, dass ihr epistemologischer Status richtig verstanden wird.

Wir haben es hier mit jenem „Halte mich nicht fest" zu tun, das Jesus nach der Auferstehung zu Maria sprach (Joh 20,17a). Diese Warnung gilt für alle Dogmen und theologischen Systeme: Weder die einen noch die anderen reichen an das Mysterium Gottes heran: Sie weisen nur darauf hin, und sie tun dies im Sinne der Worte, die Jesus gleich im Anschluss an Maria Magdalena richtet: „Geh aber zu meinen Brüdern, und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (Joh 20,17b). Seit diesem Augenblick geht Jesus hinauf, und wir alle sind in dieses Hinaufgehen mit hineingenommen. Und so gehen wir und ergänzen den Leib Christi, den wir Menschen bilden: die Vollendung, deren Fülle unser aller Aufgabe ist.[3] Gut denn: Leib Christi, das ist das christliche Wort für die von Gott manifestierte Wirklichkeit, für die Welt und das Menschliche, das gemäß der christlichen Weise, sich dem Mysterium zu nähern, in Christus Jesus zusammenfließt. Doch dies ist unsere gemeinsame Aufgabe, und wir werden zulassen müssen, dass unsere Brüder - die anderen religiösen Traditionen - uns ihre Erfahrungen und Ahnungen der Fülle in ihren eigenen Worten mitteilen, damit unsere und ihre Worte gemeinsam *hinaufgehen* und zur Vollendung gelangen.

III. Idole und Ikonen

Nur im Bewusstsein ihrer grundsätzlichen Unzuverlässigkeit und Unzulänglichkeit können die Dogmen in angemessener Weise verstanden werden. Sie verweisen auf eine mystische Dimension, und wenn wir von Mystik sprechen, wollen wir damit nicht die nebulöse Zusammenhanglosigkeit einer nicht überprüfbaren und wirren Sprache rechtfertigen, sondern lediglich daran erinnern, dass jedes menschliche Wort über Gott nur Gestammel und von Grund auf absolut unzureichend ist, dass es nur in der schweigenden Kontemplation der

Anbetung und des überwältigten Staunens Bestand haben kann und dass es nur seinen Zweck erfüllt, wenn es das Menschliche zu verwandeln vermag.
Dogmen können ebenso gut Ikonen wie Idole sein. Beide griechischen Wörter, *eikon* und *eidos*, bedeuten Bild. Idole sind gesättigte Darstellungen, die nur auf sich selbst verweisen und den Prozess des Überschreitens unterbinden. Die biblische Tradition ist, was die Anbetung von Idolen betrifft, sehr streng und bestraft diese Praxis sogar mit dem Tod.[4] Und es ist wirklich so: Die Anbetung eines Idols führt zum Tode, sie tötet die Dynamik des Herzens und des Denkens. Idole sperren ein, Ikonen schließen auf. Sie sind Durchgänge, eröffnen mit einem Minimum an Pinselstrichen und einem Maximum an Bedeutung Wege, über die man zu immer tieferen Räumen von immer größerer Transparenz gelangt. Und genau so verhält es sich mit den Dogmen jeder Tradition: Sie können in unserem Leben die Rolle von Ikonen oder von Idolen spielen. Alles hängt davon ab, wie man mit ihnen umgeht.
Worte, Symbole und Konzeptionen sind Träger psychischer Energie. Sie sind ein Behältnis für die mentale Energie, die wir in sie hineinlegen. Doch sie halten sie auch gefangen. Wir denken innerhalb eines Systems, das uns auch in sich einschließt. Als Konstellationen von Texten, Vorschriften, Riten und theologischen Ausarbeitungen bilden die Religionen wahre *semiotische Kathedralen*. Doch diese selben Kathedralen können sich in Kerker verwandeln, je nachdem, welchen epistemologischen Wert man ihren Zeichen und Symbolen zuschreibt.
Das heißt nicht, dass die Dogmen abgeschafft werden sollen. Wir brauchen sie als Wegweiser, aber wir müssen uns stets der Tatsache bewusst sein, dass sie nur Finger sind und auf einen Mond zeigen, der sich jenseits aller Fingerzeige befindet. Letztlich spricht der theologische Diskurs keine Worte über Gott, sondern *von* Gott und *vom* Menschlichen *aus*. Der Logos der Theologie macht Gott nicht zum Objekt seines Sprechens, sondern wird zum Gefäß des in ihm erfolgenden Sprechens von Gott. Im 4. Jahrhundert hat Evagrius von Pontus in der Ödnis der Wüste gesagt: „Wenn du Theologe bist, wirst du wirklich beten, und wenn du wirklich betest, wirst du Theologe sein."[5] In diese konzeptionelle Wüste, an diesen Ort der Entblößung, aber auch der Begegnung und Wiedergeburt, müssen wir zurückkehren. Der theologische Charakter jedes Wortes über Gott lässt sich an seiner grundlegenden Offenheit und Vorläufigkeit erkennen. Es ist Aussage und damit Anruf und Beschwörung, doch dahinter zieht es sich wieder zurück, denn die Offenbarung wächst mit dem Schweigen.

IV. Glaube und Glaubensinhalte, Noesis und Noemata

Eine der Chancen, die der interreligiöse Dialog uns bietet, besteht darin, dass er uns hilft, uns der theologischen, anthropologischen und kosmologischen Prämissen bewusst zu werden, die unsere Glaubensüberzeugungen stützen. Wenn wir in einen Dialog mit anderen Religionen eintreten, ist unser Zugang zu

anderen Vorstellungen (und Symbolen) nicht aseptisch, sondern von den Vorstellungen beeinflusst, die wir selber haben. Entscheidend ist, darüber nachzudenken und zu erkennen, bis zu welchem Punkt wir die sprachlichen Hüllen überwinden und zum Kern des Glaubens vordringen können, damit er auch von anderen Gottes-, Menschen- und Weltbildern her zugänglich und verständlich wird - in der Hoffnung, vielleicht einmal zu einem gemeinsamen und für die gesamte Menschheit nachvollziehbaren Bereich zu gelangen. So erklärt sich auch die grundlegende Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubensinhalt in dem Sinne, dass der Glaube den Akt des Vertrauens und der Hingabe an Gott (*fides qua*) bezeichnet, während die Glaubensinhalte die konkreten Aussagen dieses selben Glaubens sind (*fides quae*).[6] Bis zu einem gewissen Punkt können wir das eine nicht vom anderen trennen, doch wir können sie unterscheiden. Der Glaube bezieht sich auf die allumfassende - körperliche, physische und spirituelle - Energie, mit der wir uns auf eine bestimmte Sache oder einen Weg einlassen und dafür engagieren. Die Glaubensinhalte sind dagegen mentale Rückmeldungen, die wir aus unserer Umgebung empfangen und mit anderen Glaubensmodellen vergleichen können.

Ausgehend von Husserls Phänomenologie versteht man, warum es so schwierig ist, unsere eigenen Kategorien zu überwinden, um fremde zu erfassen. Unsere Annäherung an die Wahrheit erfolgt auf der Grundlage einer Korrelation zwischen einem intentionalen Akt (*Noesis*) und seinem Inhalt (*Noemata*). Das bedeutet, dass der Inhalt dessen, was wir erkennen und deshalb denken, zuinnerst mit dem intentionalen Akt des Erkennens in Beziehung steht: „Jeder Region und Kategorie angenommener Objekte entspricht phänomenologisch [...] eine grundlegende Art originär gebenden Bewusstseins [...] und, dem innewohnend, ein grundlegender Typus originärer Evidenz."[7] Folglich ist es unmöglich, die Kraft einer bestimmten religiösen Erfahrung von außen zu erfassen. Jede religiöse Überlieferung ist eine Annäherung an die Wirklichkeit, von der aus sie ihre Inhalte organisiert. Die theologischen Systeme sind Organisationen dieser *Noemata,* die nicht selten den substanziellen und absoluten Charakter ihrer Aussagen selbstverständlich voraussetzen, ohne hinreichend zu berücksichtigen, dass Gott in ihrem System als *Objekt* behandelt und in bestimmte Kategorien eingeordnet wird, die aber eben durch die Perspektive bestimmt sind, aus der diese Objektivierung erfolgt. Man macht sich nicht ausreichend klar, dass diese Objektivierung bereits eine durch die intentionale Perspektive (*Noesis*) bedingte kognitive Begrenzung ist. Mit dieser Erkenntnis jedoch steht jede Theologie und jedes theologische System im Freien - ohne den Schutz all seiner absolutistischen Festlegungen.

Doch was man an Sicherheit verliert, gewinnt man an Offenheit und Bereitschaft. Der interreligiöse Dialog macht deutlich, dass eine Religion eine Annäherung ist, das heißt eine Ausrichtung unserer Wahrnehmung auf Gott, die von unserem jeweiligen Blickwinkel abhängt.

V. Die dreifache Dezentrierung als Chance für jede Religion

Es sind nicht nur die jeweiligen Formulierungen über die Letzte Wirklichkeit, um die es in den Religionen geht. Das, was das Religiöse eigentlich ausmacht, ist seine Heilsdimension, wobei Heil im weitesten Sinne und entsprechend der in jeder Tradition unterschiedlichen Schwerpunktsetzung zu verstehen ist: Erlösung, Befreiung, Erleuchtung ..., kurz: die Fähigkeit, Wege zur Fülle des Menschlichen aufzuzeigen. Die Bedeutung der christlichen Dogmen und der verschiedenen daraus abgeleiteten theologischen Systeme beruht nicht darauf, wie brillant oder subtil sie formuliert sind, sondern auf ihrer Fähigkeit, das menschliche Leben zu erleuchten. Ihre Gültigkeit hängt davon ab, ob sie Rettung bringen können. Darin besteht die wahre Orthodoxie: die richtigen Haltungen und Handlungen gegenüber dem Leben sichtbar zu machen und damit zur Orthopraxie zu werden.

Die christlichen Dogmen gehen aus dem Leben Jesu hervor, aus der Qualität und Tiefe seines Daseins und aus der Fruchtbarkeit seiner Taten. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." (Joh 14,9) Wahrheit und Leben sind eins in Jesus. Die wahre Orthodoxie ist die, die uns dazu bringt, so zu leben wie er: für die anderen immer mehr zu jemandem zu werden, der aus Gott ist. Wodurch geschieht diese Einswerdung in Christus? Dieses Mysterium anzudeuten ist alles, was die christlichen Dogmen versuchen. Und sie tun es langsam, sie entwickeln sich vier Jahrhunderte lang, bis man zu den Formulierungen von Chalkedon gelangt, die besagen, dass Christus voll und ganz Gott und voll und ganz Mensch ist, das heißt, dass in ihm durch ein und denselben Akt, nämlich die Hingabe, das Göttliche ganz in das Menschliche und das Menschliche ganz in das Göttliche eingegangen ist. Wenn die Dogmen nicht in ein persönliches Engagement einmünden, haben sie ihren Zweck verfehlt.

Und das alles nicht aus einem Exklusivanspruch heraus, sondern von Grund auf offen. Der Glaube an Jesus setzt der Begegnung mit den anderen religiösen Überlieferungen keine Grenzen, im Gegenteil: Er setzt die Überwindung aller Grenzen voraus. Jesus starb als ein Verstoßener vor den Mauern Jerusalems, der messianischen Stadt *par excellence,* und machte damit deutlich, dass wir Menschen dazu neigen, Gott auf die Kategorien zu reduzieren, die wir selbst auf ihn projiziert haben. Die Dynamik des Glaubens, die Dynamik des *Pascha* ist ein beständiger Prozess des Todes und der Auferstehung unserer Kategorien im Hinblick auf Gott und im Hinblick auf seine Art, sich zu zeigen und zu offenbaren. Texte, Dogmen und Systeme sind wie Staudämme, die von dem, den sie einzudämmen versuchen, überflutet werden. Und letztlich sprechen sie doch alle nur von einem, und gerade das verbietet es ihnen, sich in sich selbst zu verschließen: dass Gott sich dort offenbart, wo das Ich ganz leer geworden ist. Christus Jesus ist die Ikone dieser doppelten Ausleerung: des Göttlichen in das Menschliche und des Menschlichen in das Göttliche hinein, um es in einen Weg nicht der Exklusivität, sondern der Erkenntnis zu verwandeln: Wo Hingabe geschieht,

offenbart sich das Göttliche, manifestiert sich die Letzte Wirklichkeit, die alle Dinge ins Sein ruft. Diese Hingabe ist das Zeichen dafür, dass man das Wort Gottes verkündet, das das Leben der Menschen erleuchtet - wie auch immer die konkrete Erzählung, die dieses Wort transportiert, beschaffen sein mag.

[1] Folgende Bücher wurden aussortiert: Tobit, Judit, Hinzufügungen zu Ester, Baruch, Jeremiasbrief, Jesus Sirach, Weisheit, 1 und 2 Makkabäer, 3 Makkabäer, 3 Esra und das Gebet des Manasse. Damit bestand der hebräische Kanon nur mehr aus 21 Büchern: den fünf des Pentateuch, acht prophetischen und elf historischen oder hagiographischen Büchern.

[2] Vgl. Apg 15,22.25.28; 16,24.

[3] Vgl. 1 Kor 12,27; Eph 4,12-13.

[4] Vgl. Ex 22,19; Dtn 13,7-16 ;17,3-7.

[5] Evagrius von Pontus, *Über das Gebet*, 61.

[6] Vgl. Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Löwen 1958; Jean Mouroux, *Ich glaube an Dich. Von der personalen Struktur des Glaubens*, Einsiedeln [2]1953; Raimon Panikkar, *La experiencia de Dios*, Madrid 1994, 25-28.

[7] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* I, México 1962, 332 (Orig.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Ges. Schriften, Bd. V, Hamburg 1992).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Geheimnis in irdenen Gefäßen

Das stammelnde Reden über Gott in neuen Erfahrungen von Religion

Lieve Troch

Lass dies Stimmen und Singen und Sagen des Rosenkranzes!
Wen betest du an in diesem einsamen, dunklen Winkel des Tempels,
in dem verschlossenen Tor?
Öffne die Augen und sieh, dein Gott ist nicht vor dir.
Er ist dort, wo der Pflüger den harten Grund pflügt,
wo der Steinklopfer Steine bricht.
Er ist mit ihnen in Sonne und Regen
und wo sein Kleid bedeckt ist mit Staub.
Leg ab deinen heiligen Mantel und komme herab mit ihm
auf den staubigen Boden.
[...]
Komm heraus aus deiner Betrachtung, lass Blumen und Weihrauch beisei-

te! Was schadet es, wenn deine Kleider zerreißen und fleckig werden. Geh ihm entgegen, stehe bei ihm in der Arbeit, dem Schweiß deiner Stirne.

(aus: Rabindranath Tagore, *Gitanjali*, Leipzig 1914)

Auf einer Teeplantage sah ich, wie eine Frau voller Sorgfalt zwei irdene Gefäße mit ungefähr drei Liter Wasser trug, das sie wie jeden Morgen vor Sonnenaufgang drei Meilen weit hergeholt hatte. Auf eine erfinderische Weise wurde dieses Wasser mit Hilfe dieser beiden Gefäße den ganzen Tag hindurch recycelt: Für die Zubereitung des Tees, zum Essen-Kochen, zum Waschen, zur Säuberung der Hütte... bis der letzte Tropfen aufgebraucht war. Wo Wasser knapp ist, werden die Gefäße wichtig, aber vor allem die sparsame Weise, wie sie verwendet werden, um dem Wasser so lange wie möglich seine volle Kraft zu bewahren. Und am folgenden Tag macht man sich wieder auf den langen Weg zu frischem Wasser.

(Lieve Troch)

Das Bewusstsein, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Religionen gibt, und die heutige politisch-soziale Situation haben bei vielen Gläubigen innerhalb und außerhalb der christlichen Tradition zu religiöser Toleranz geführt, aber auch zu einer Grundhaltung, die der Wahrheit einen weiteren Raum zugesteht, als er allein in der eigenen Religion gegeben ist. Eine pluralistische Sicht des Lebens ist für Gläubige in den monotheistischen Religionen nicht immer selbstverständlich. Innerhalb eines pluralistischen Denkrahmens ist die Theologie herausgefordert, sich von neuem Gedanken zu machen über die Benennung des Göttlichen. Wo und wie kommt das Göttliche in diesem neuen Kontext unterschiedlicher religiöser Identitäten und religiöser Praktiken zur Sprache? Das ist die Frage, die im Brennpunkt dieses Beitrags steht.

Obwohl eine Anzahl von Religionen ein Bilderverbot kennt, lassen kosmische und metakosmische Religionen das Göttliche in Erzählungen, durch Reflexion über Tradition und Erinnerung, in Riten und Interpretationen als gegenwärtig erscheinen. Jede Religion kennt Definitionen, die Festschreibung des Begriffs des Göttlichen, und gleichzeitig auch interne Korrekturen, die das Verständnis des Göttlichen immer aufs neue vor unstatthaften Beimengungen zu bewahren suchen. In den meisten Religionen werden Bilder und Begriffe zumeist als Hinweise auf Gott, auf die Erfahrung, die man mit dem Göttlichen gemacht hat, und nicht als Gott selbst erkannt. „Let God be God."

Derzeit sind - grob gesprochen - drei epistemologische Standorte zu unterscheiden, wo der Pluralismus Fragen an die besonderen Definitionen der eigenen religiösen Tradition aufwirft: der selbstverständliche pluralistische Bereich des täglichen Zusammenlebens, der erzwungene pluralistische Lebensraum des Flüchtlings oder des Migranten und schließlich der künstlich geschaffene Bereich des interreligiösen Dialogs. In diesem Beitrag will ich vor allem dem ersten und zweiten Bereich meine Aufmerksamkeit widmen.

I. Pluralismus und Metamorphose der Religionen

Pluralismus als religiöse Lebensweise ist in manchen Teilen der Welt ein neues Phänomen. In asiatischen Ländern wie z.B. Japan, Sri Lanka und Korea ist die Konfrontation mit unterschiedlichen Formen von Religion und Spiritualität schon seit langem selbstverständliche Gegebenheit im täglichen Leben. Männer und Frauen nehmen unterschiedliche Stellungen dabei ein, was auch Folgen für die institutionellen Religionen hat: von Synkretismus als Mischform verschiedener religiöser Praktiken und Spiritualität bis zur Synthese, wodurch eine neue Religion entsteht, welche die Identität der ursprünglichen Religionen übersteigt und zunichte macht. Asiatische Theologen denken bereits seit Jahrzehnten nach über die Pluralität. Das neuerdings im Westen wachsende Interesse an einer Theologie des Pluralismus der Religionen ist eher eine Folge der veränderten Funktion, der veränderten Gestalt und des veränderten Stellenwertes von Religionen in der westlichen Gesellschaft, und es ist eine Folge der Globalisierung und der durch Krieg oder wirtschaftliche Probleme verursachten Migration.

Es hatte den Anschein, dass die Religion im Verschwinden sei, aber nun taucht sie in anderen Formen wieder auf. Gläubige Menschen experimentieren inmitten von Agnostizismus und ausgesprochen atheistischen Einstellungen mit neuen religiösen Erfahrungen.

Eine Anzahl fundamentaler Entwicklungen verändert fortwährend die Verhältnisse innerhalb der pluralistischen Situation:

1. In Ländern des Westens unterlag die christliche Religion einer fundamentalen Metamorphose: Der Säkularisierungsprozess bewirkte den Abschied von einem fernen und fremden Gott, der als Lückenbüßer dienen sollte. Von Gott zu reden, war nicht mehr selbstverständlich, und die Religion war auch einer Funktionsveränderung in der Gesellschaft unterworfen.
2. Neue epistemologische Prozesse innerhalb der Religionen führten zu kritischen Formen der Annäherung an das Gottesbild, an einseitige Traditionsbildung, an Vorstellunen und Riten usw. Schwarze, feministische und indigene Theologien weisen hin auf neue Fundstellen für die Theologie und definieren die Beziehung zwischen dem Profanen und dem Sakralen, dem Transzendenten und dem Immanenten neu.
3. Die alltägliche, manchmal sich nachdrücklich bemerkbar machende Anwesenheit anderer Religionen als der christlichen zwingt zum Nachdenken. Es entsteht einerseits eine Metamorphose der traditionellen ausschließlich monotheistischen Gottesvorstellung hin zu einer größeren Offenheit, und andererseits entsteht vielerorts ein wachsender Fundamentalismus.
4. Kontakte mit mehreren Formen von Spiritualität und Religion führen viele Menschen zu Experimenten und Veränderungen in ihrem eigenen Leben. Manche basteln sich ihre eigene Religiosität. Das Göttliche hat verschiedene Gesichter, aber auch zu bestimmten Zeiten eines einzigen Menschenlebens kann es verschiedene Gesichter annehmen.

In manchen Ländern wie z.B. in den Niederlanden führt dies alles zu kompliziert-

ten Verhältnissen zwischen einer ausdrücklich agnostischen Gesellschaft und einem zum Teil sehr gläubigen Islam. In diesem Zusammenhang entstehen religiöse Gruppen, die versuchen, das Klima der Feindseligkeit zu durchbrechen und den Fundamentalismus zu überwinden.

II. Das Göttliche in irdenen Gefäßen. Die Relativität und die Bedeutung von Bildern

Der asiatische buddhistische Gelehrte und christliche Theologe A. Pieris weist auf drei Ebenen in jeder Religion hin: die heutige Erscheinung von Religion in Praktiken und Riten, die Geschichte und geronnene Erinnerung der Tradition und schließlich die Quellen, die Urerfahrungen (*primordial experiences*), aus denen diese Elemente entstanden sind. In der unmittelbaren Konfrontation und im Dialog der Gläubigen untereinander geschieht der erste Kontakt zumeist auf der Ebene der Riten und Praktiken. Zu den tieferen Schichten vorzudringen und darin mit Achtung vor der Identität und Verschiedenheit jeder Person einander zu begegnen und zu verstehen, ist für Gläubige und Theologen keine leicht zu bewältigende Aufgabe.

Die Pluralität von Religionen führt entweder zu Fundamentalismus oder aber zum Anerkennen der Bruchstückhaftigkeit und Begrenztheit jedes Redens über das Göttliche. Im letztgenannten Fall kann die Metapher von den irdenen Gefäßen, in denen die Vorstellung vom Göttlichen gefasst ist, dazu beitragen, Absolutheitsansprüche zu relativieren. In ihrem Buch *Ordinary Sacred*[1] weist Lynda Sexson darauf hin, dass in Religionen Gefäße und Behältnisse immer wichtige Attribute bei religiösen Riten waren. Sie bewahren die Geheimnisse und rühren an die Urerfahrung. Gefäße und Behältnisse scheiden zwei Räume voneinander, das unmittelbar Wahrnehmbare und dessen Binnenraum. Die „Nützlichkeit" des Gefäßes hängt ab von dem Leerraum und von denen, die sich dieser Gefäße bedienen können.

Die Autorin

Lieve Troch, geb. 1949, stammt aus Belgien und lebt in den Niederlanden, wo sie als Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Radboud-Universität in Nijmegen arbeitet. Außerdem ist sie Ordentliche Professorin am Ökumenischen Institut für Religionswissenschaften in São Paulo, Brasilien, und arbeitet als Gastprofessorin in einigen Ländern Asiens. Derzeit forscht sie feministisch-theologisch auf den Gebieten Interreligiosität und Interkulturalität. Veröffentlichungen u.a.: Verschiedene Artikel und mehrere Bücher zur feministischen Fundamentaltheologie; u.a. Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentaaltheologische thema's in een feministische discussie (1996). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Nach Gottes Bild: Theologische Arbeit an der Artikulation von Frauenrechten" in Heft 5/2002. Anschrift: Minister Nelissenstraat 19, NL-4918 HS Breda, Niederlande. E-Mail: L.Troch@theo.ru.nl.

Irdene Gefäße sind interessante Gegenstände. Wir kennen sie in vielerlei Arten: als Gegenstände des täglichen Gebrauchs, als Gegenstände, die wir in Museen anschauen, oder als alte Scherben, die für Archäologen und Anthropologen zur Herausforderung werden. Das Wirtschaftsleben der Vergangenheit kann daraus

abgeleitet werden. Die Gefäße und Scherben sind Erinnerungen an das ursprüngliche Wirtschaftsleben, sie liefern Elemente für die Interpretation früherer Gesellschaftsordnungen. So auch die Scherben und Gefäße der Religionen: Sie sind die Sprache der sozio-ökonomischen Wirklichkeit, die durch die Religion legitimiert oder herausgefordert wurde. Es gibt keine wertfreien Räume, keine farblosen Räume: Die Religion ist wirksam innerhalb von Machtverhältnissen, von gerechten und ungerechten Verhältnissen; sie legitimiert diese oder fordert sie heraus. In verschiedenen Religionen sind die sozio-ökonomischen Ordnungen, innerhalb deren Gottesbilder wirksam sind, der Kritik unterworfen, und viele Gefäße wurden zerschlagen, weil sie nicht brauchbar erschienen. Analysen aus schwarzen, feministischen und sozial-ökonomisch benachteiligten Gruppen haben verschiedenen Religionen Fragen gestellt nach der Art und Weise, wie Bilder des Göttlichen beigetragen haben zu Ausschließung und Marginalisierung. In der Kombination von Scherben und heutigen Gefäßen liegt eine Herausforderung an die Theologie, die sozio-ökonomischen religiösen Ordnungen zu analysieren, zu interpretieren und gegebenenfalls eine Veränderung der Verhältnisse zu ermöglichen. Dieses Verlangen nach Veränderung und Abkehr von Unrecht und Defiziten gehört zur Urerfahrung von Religionen.

Sich ein Bild vom Göttlichen, von Gott machen zu wollen ohne Fleisch und Blut, ohne den Leib einer Gemeinschaft und ohne ihre Tradition und ihre Wunschvorstellungen wäre, führte nur zu einer blutleeren Abstraktion. Das neue stammelnde Reden über Gott in einer pluralistischen Gesellschaft wird daher geschehen im Rückgriff auf Traditionen und Gemeinschaften, die einander in einem sie verbindenden gemeinsamen Projekt anerkennen. Über Gott zu sprechen, bedeutet vor allem zu sagen, was die „Anwesenheit" des Göttlichen bedeutet und bewirkt.

Wo sind die epistemologischen Orte in einer pluralistischen Welt, die „Transformation" bewirken und neue Bilder des Göttlichen erzeugen können?

III. Das dritte Magisterium

A. Pieris verweist auf drei Räume, in denen „Offenbarung" und authentisches Sprechen über das „Göttliche" Gestalt annehmen: Er unterscheidet drei Formen des Magisteriums, des Lehramtes[2]: Neben dem ersten Magisterium der Leitungsinstanzen in den christlichen Kirchen spricht er von einem zweiten Magisterium: dem Magisterium der westlichen Theologen und Wissenschaftler, die sich mittels Diskussionen über Exklusivismus, Inklusivismus und die Theologie des Pluralismus mit Verschiedenartigkeit befassen. Die Wechselwirkungen dieses ersten und dieses zweiten Magisteriums aufeinander sind eine prekäre Angelegenheit, wie an wiederholten Zusammenstößen zwischen Theologen und Instanzen der Kirchenleitung zu sehen ist. In ökumenischen Organisationen wie dem Weltkirchenrat, wo diese beiden Magisteria eng aufeinander bezogen sind, haben Jahrzehnte des Dialogs nur wenig verändert im Reden über Gott und über die Machtverhältnisse, die in diesem Reden zum Ausdruck kommen. Der Einfluss der verschie-

denen Kirchen aufeinander führt kaum zu einer erneuerten Sprache innerhalb der eigenen Gemeinschaften. Neue Theologien, die von Subjekten vorgetragen werden, die Hunderte von Jahren zum Schweigen gebracht worden waren, haben nur wenig Einfluss auf die offizielle Theologie. Was die Art und Weise betrifft, wie die christliche Religion Offenheit für ein pluralistisches Denken und Handeln schafft, sind dies keine hoffnungsvollen Entwicklungen.

Pieris plädiert selbst für ein drittes Magisterium. Das dritte Magisterium spielt sich ab in den von ihm beschriebenen *„basic human communities"*, also den „menschlichen Basisgemeinschaften": Orte, an denen Gläubige verschiedener Religionen mit Nichtglaubenden in Aktion und Diskussion zusammenarbeiten an der Befreiung der Marginalisierten und der Umgestaltung der Beziehungen. In diesen menschlichen Basisgemeinschaften spielt die religiöse Identität keine erstrangige Rolle, und der Dialog über Religion ist dort kein Ziel für sich. Die Einzigartigkeit dessen, was jeder und jede einbringen, tritt zutage in der Arbeit an der Befreiung, die eine Veränderung der Gesellschaft in Gang bringt. Diese Gemeinschaften sind *loci theologici,* Orte der Offenbarung, an denen das authentische Reden über das Göttliche neue Konturen gewinnen kann. Dieses dritte Magisterium ist eng verwandt mit der von Elisabeth Schüssler Fiorenza gebrauchten Metapher der *discipleship of equals,* der Gemeinschaft von Gleichen, welche die Grenzen von Religion, Rasse, Klasse, *gender* und Kultur in ihrer „ausschließenden" Wirkung zu überwinden versucht, ohne die Unterschiede zunichte zu machen. Die Gemeinschaft der Gleichen ist der Ort, an dem die befreienden, unterdrückenden und ausschließenden Mechanismen in der Gesellschaft benannt, ausgewertet und umgeformt werden, und zwar in einem fortwährenden Kampf für Gleichheit, unter Respektierung der jedem und jeder eigenen Identität und Verschiedenheit.

Diese diskursive Praxis, der konkrete Raum des dritten Magisteriums, erscheint bei beiden Autoren als ein pluralistischer Raum mit einer entscheidenden Autorität bezüglich des Redens über das Göttliche, ohne aber das Göttliche in uniformer Weise zu definieren. Es gibt ja keinen Grund, warum viele unterschiedliche religiöse Narrative nicht alle wahr sein könnten. Entscheidendes Kriterium ist, ob dieser Raum von Unterschieden ein fruchtbarer Arbeitsplatz wird für die Umwandlung von Unrecht zu Recht, von Armut und Ausschließung zu Gleichheit. Wenn ja, dann ist dieser Raum ein drittes Magisterium, eine entscheidende Instanz hinsichtlich der Offenbarung des Göttlichen in der Pluralität.

In diesem pluralistischen Raum sind weder der Synkretismus noch die Synthese der Weg. Pieris spricht von einer Symbiose, in der die verschiedenen Religionen in die Gesellschaft ihre eigene Identität einbringen und einander ihre eigene historische Erinnerung offenbaren. Diese Räume können Räume der Studien sein, die mit Praxis[3] verbunden sind, oder auch Räume, wo die Symbiose einfach geschieht und der Theologe noch an die Arbeit muss.

Das Reden und Handeln innerhalb dieses dritten Magisteriums erscheint mir derzeit die größte Herausforderung zu sein für ein erneuertes Reden über das

Göttliche. Wo aber sind Räume dieses dritten Magisteriums zu finden? Hier ein paar Beispiele:

a. Der miteinander geteilte Raum des Berges

In der Mitte von Sri Lanka befindet sich ein einzigartiger Berg. Er hat von verschiedenen Religionen verschiedene Namen erhalten. Am bekanntesten aber ist er als *Adam's Peak* geworden. Dieser Berg wird von den vier auf der Insel lebenden Religionen als heiliger Berg betrachtet: von Buddhisten, Hindus, Muslimen und Christen. Früher wurde der Berg als ein Gottesdienstort der Ureinwohner von Sri Lanka, der Weddas, betrachtet. Dieser pluralistische Ort wird täglich und vor allem an Festtagen einer der vier Religionen von Gläubigen aus den verschiedenen Religionen besucht. Vor allem an *Puja*-Tagen (Opfertagen), bei Vollmond, ist der Berg voll von Pilgern, die in einer meditativen Atmosphäre auf demselben Pfad hinaufsteigen und herunterkommen. Es ist nur wenig organisiert, es ist ein Ort für spirituelles Wandern, es finden keine Rituale statt, und der Berg ist nicht ausschließlich durch eine bestimmte Religion besetzt. Menschen, die hinaufgehen und herabkommen, wünschen einander das Beste und segnen einander. Westlicher Tourismus dringt leider immer mehr ein an diesem Ort, was zur Verdrängung des religiös-pluralistischen Charakters führt.

b. Grenzüberschreitung in einem Fest der Hoffnung

Die Slums in Colombo, Sri Lanka, weisen wie viele Slums in Asien eine Vielzahl von Kulturen, Religionen und ethnischen Gruppen auf. Armut hat für jeden Menschen denselben Geruch, und die normalen Gegensätze und Ausschließungsmechanismen sind hier weniger scharf als in der Gesellschaft außerhalb der Slums. Bei der Vorbereitung des in den Slums stets überschwänglich gefeierten Festes des heiligen Sebastian sah ich zu meiner Überraschung Muslime mit voller Hingabe die Bilder dieses Heiligen in den vielen Nischen an den Straßenecken waschen. Während in den schlammigen Straßen eine Eucharistiefeier zu Ehren dieses Heiligen stattfand, wurde von Muslimen und Hindus fortwährend dafür gesorgt, dass die Installation zur Beleuchtung und Beschallung funktionierte.

Religiöse Feste mobilisieren hier die gesamte pluralistische Gemeinschaft. Diese Beteiligung ist mehr als nur Teilnahme an einem „kulturellen" Ereignis, wie manche Theologen oder Vertreter der Kirchenleitungen zu ihrer eigenen Beruhigung behaupten. Der Muslim wird weder ein Verehrer des heiligen Sebastian werden, noch wird er ein katholisches Kirchengebäude betreten. Aber in der pluralistischen Gemeinschaft wird in einem besonderen religiösen Kontext gemeinsam gefeiert, um die Banalität und Tristesse des täglichen Lebens umzuwandeln, um für einen Augenblick die Hoffnung Wirklichkeit werden zu lassen.

c. Die Symbiose als Kraft zur Transformation in einer pluralistischen Praxis

Eine Gruppe von Frauen in Colombo, Freundinnen, die als Feministinnen dem

Islam, dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Christentum angehören, arbeitet schon seit Jahren zusammen, um die Stellung von Witwen in der Kultur zu verbessern. Witwen sind durch kulturelle Tabus bei verschiedenen öffentlichen Veranstaltungen an den Rand gedrängt. Diese Ausschließung erfährt eine besondere Legitimation durch die patriarchalische Prägung der verschiedenen Religionen. In einem Land mit Zehntausenden von Witwen - einer Folge jahrelanger Konflikte - arbeiten diese Feministinnen an der Beeinflussung von Medien, gründen kleine Betriebe mit Witwen und stellen die Unterdrückung legitimierenden Praktiken innerhalb der verschiedenen Religionen in Frage. Während eines Gesprächs mit westlichen christlichen Theologinnen und Theologen forderten die Frauen diese auf, über solche Aktionen als Formen des interreligiösen Dialogs nachzudenken.

Diese drei exemplarischen Orte möchte ich theologisch Magisterium und heiligen Boden nennen. Es sind Orte, an denen das Göttliche als transformierende Kraft in neuen Tongefäßen modelliert wird. Das Göttliche wird hier nicht ausdrücklich mit Namen genannt. Es wird auf dem Berg erfahren. Es wird gelebt in einem Ritual während eines besonderen religiösen Festes, das imstande ist, Trostlosigkeit zu überwinden und Alternativen zu mobilisieren. Es wird geschaffen in den transformierenden Aktionen von religiös pluralistischen Gruppen.

Es gibt auch erzwungene pluralistische Situationen. Viele Migrantinnen und Migranten sind infolge von Krieg, politischen Situationen oder Armut entwurzelt worden. Das Niemandsland, das Grenzland, wo sie schließlich gelandet sind und existentiell und materiell zurechtkommen müssen, fordert große Eindungskraft, um mit den Unterschieden von Kultur, Sprache und Religion zurecht zu kommen. Diese Orte werden entweder zu Brutstätten von Fundamentalismus oder aber zu heilsamen Orten eines Lernprozesses, eines dritten Magisteriums. In den Grenzbereichen und im Niemandsland können andere Bilder des Göttlichen sichtbar werden. Voraussetzung dafür ist, dass eine transformierende Bewegung gegen die negativen Auswirkungen von Globalisierung in Gang gebracht wird, und zwar von diesen Migranten und Migrantinnen zusammen mit denen, die sich entschließen, in jenen Grenzbereichen zu leben, wo die Transformation von sozioökonomischen Strukturen erkämpft werden muss.

Die hier beschriebenen pluralistischen Lebens- und Erfahrungsräume sind für die Theologie möglicherweise interessanter als die manchmal künstlich geschaffenen Orte für den interreligiösen Dialog und den wissenschaftlichen pluralistischen Diskurs. Es sind nämlich Orte der Religion, wo die „Verbindungen" zustande kommen.

Welche Bilder des Göttlichen treten zutage in diesen Situationen unterschiedlichster Art und an diesen symbiotischen Orten?

IV. Gott in Zeiten historischer Umbrüche und im täglichen Leben

Religion entsteht in Grenzsituationen, wo Mitleid und Urverlangen sich im Gleichgewicht befinden, wo von neuem Verbindungen gesucht werden: wo die ausschließenden Grenzen und Gegensätze, welche zwischen männlich und weiblich, weiß und schwarz, zwischen Kulturen und Religionen bestehen, in befreiende Verhältnisse umgewandelt werden. Religion entsteht immer aufs neue, wo liebende Menschen sind, wo liebevolle Beziehungen eingegangen werden. Dort entsteht die neue Sprache des Göttlichen, weil hier das Reich Gottes gegenwärtig ist.

Die schwarze Theologin Delores Williams weist in ihrem Werk über *godtalk* der biblischen Gestalt Hagar die zentrale Rolle zu.[4] Für die Ägypterin Hagar, die aus einer anderen Kultur und einem anderen ethnischen Hintergrund kam, war ihr Leben als Sklavin bei Abraham und Sara die einzige ihr zugestandene Rolle und der Platz, den sie in der dominierenden Gesellschaft einnahm. Hagar wird von Sara so sehr bedrängt, dass sie in dem Augenblick, da sie nicht mehr brauchbar ist, in die Wüste flieht. Im Leeraum der Wüste, von D. Williams „Wildnis" genannt, im Kampf ums Überleben, erfährt Hagar Gott als einen Gott, der fürsorglich „nach ihr schaut". Die Anwesenheit Gottes ist definiert als die Anwesenheit dessen, der sich fürsorglich umschaut nach demjenigen, der ausgeschlossen ist durch die dominierende Religion, der sich umschaut nach dem, der wegen seines „Andersseins" und weil er nicht mehr „brauchbar" ist, in ein Niemandsland geraten ist. In diesem Grenzland ist Gott der, welcher sich voller Mitleid nach dem Menschen „umschaut". Die Orte der Grenzsituationen sind die Orte, wo die Liebenden leben, diejenigen, die das Grenzdenken durchbrechen und die an den Grenzen Kontaktzonen schaffen, weil sie von der Sehnsucht nach dem unmöglich Scheinenden getrieben sind. Hier kommen neue Bilder zum Vorschein: Gott als derjenige, nach dem ausgeschaut werden soll, weil er/sie bereits da ist, weil er uns aufwartet ungeachtet des Unrechts und der Trennungen; Gott als ein lockender Horizont, in dessen Richtung die Geschichte vielleicht gezogen werden kann; ein Bild von Gott, dem Form gegeben wird in tönernen Gefäßen, die gemacht sind aus Scherben stets neu aufgebauter gesellschaftlicher Ordnungen von Gleichheit, die genährt werden vom Wissen der Unterjochten, das die Macht des herrschenden Wissens brechen kann; ein Gott in Fragmenten, um das Bild des französischen Theologen Jacques Pohier zu gebrauchen.

Theologen in unterschiedlichen Zusammenhängen sind in pluralistischen Lebensräumen herausgefordert, mehrsprachig zu sein: die Sprache der Religionen zu verstehen, die Sprache der Wissenschaft zu sprechen und das Leben an neuen Orten in Grenzbereichen mitzuleben. In Grenzbereichen geschehen überraschende Dinge, die uns aus dem Gleichgewicht werfen: wie wenn man eine Treppe hinuntergeht, die letzte Stufe verfehlt und ins Straucheln gerät, ehe man das Gleichgewicht wiederfindet. Zwischen dem Moment der Austreibung des Alten und dem Eintritt in eine neue Wirklichkeit ist erst einmal ein Leerraum.

Neue Metaphern können nur in diesem Prozess entdeckt werden und dann in neuen Gefäßen aufbewahrt werden. Es gilt, jeden Tag aufs neue das knappe frische Wasser holen, so wie es die Frau auf der Teeplantage tat, um das kostbare Leben in Gang zu halten: das Spiel von Wasser und Erde. Das ist eine Kunst und eine Anstrengung, die am besten beherrscht wird von den an den Rand Gedrängten und von denen, die Augen haben für das Leben in den Grenzbereichen, von denen, die sich nicht scheuen, ihre Kleider und Hände schmutzig zu machen und bei denen zu sein, die „den harten Grund pflügen in schwerer Arbeit und im Schweiß ihrer Stirne".

[1] Vgl. Lynda Sexson, *Ordinary Sacred*, Virginia 1982.

[2] Vgl. Aloysius Pieris, *Interreligious Dialogue and Theology of Religion: An Asian Paradigm*, in: Horizons 20 (1993/1) 106-114.

[3] A. Pieris bespricht dazu eine Anzahl glänzender Beispiele: Vgl. ders., *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity. Doing Interreligious Studies in the Reverential Mode*, Colombo 2005.

[4] Vgl. Delores Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist Godtalk*, New York 1993.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Religion als Straßenkarte zum Heil?

Einige epistemologische Veränderungen

J. Amando Robles

Wenn der religiöse Pluralismus im Hinblick auf die Wahrnehmung der Religionen so etwas wie ein neues Paradigma hervorbringt, ist es angebracht, die nicht ganz unerheblichen Veränderungen zur Kenntnis zu nehmen, die derzeit im Gang sind, und zwar vor allem die im direkten Sinne epistemologischen Veränderungen, denn sie werden sich wohl am stärksten auswirken. Am Ende könnten sich die Religionen im neuen begrifflichen Rahmen des religiösen Pluralismus trotz der Relativierung der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede auch weiterhin als Religionen verstehen: als Methoden und Straßenkarten auf dem Weg zu einem als volle menschliche Verwirklichung gedeuteten Heil. Aber werden sie das in diesem neuen begrifflichen Rahmen überhaupt noch sein? Werden sie dieses Selbstverständnis auch weiterhin aufrechterhalten können? Werden sie sich nach wie vor als „Religionen" reproduzieren und von uns auch so genannt werden können?

Solche und ähnliche Fragen liegen unseren Überlegungen zugrunde, in denen die folgenden Themen im Mittelpunkt stehen: einige der Veränderungen und/oder Elemente, die den neuen Wissensrahmen ausmachen; seine Auswirkungen und sein Einfluss auf die Religionen, vor allem auf die Heilsreligionen, so wie wir sie oben definiert haben; die Krise derselben; und die Religion im neuen Rahmen von Wissen und Kultur.

I. Dem neuen Wissensrahmen zugrundeliegende Veränderungen [1]

Eine dieser Veränderungen spiegelt sich in unserer neuen Art, die Zeit und sogar die Wirklichkeit selbst wahrzunehmen.

Noch bis vor einigen Jahrzehnten besaßen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in unserem kulturellen Verständnis eine zeitliche Dichte, waren Fortdauer, in der die Zukunft als Verlängerung der Gegenwart wahrgenommen wurde und Wissen bei der Gestaltung dieser Verlängerung wesentlich war: Wissen, das - ob ererbt oder entdeckt - in jedem Fall aus einer Wirklichkeit stammte, die vor uns bestanden hatte. Und wie die Wirklichkeit besaß auch das Wissen eine Dichte. Heute ist das nicht mehr so. Die Gegenwart ist reine Konstruktion; und die Zukunft und die Vergangenheit sind Hilfsmittel, um diese Gegenwart zu konstruieren, sie mit Daten und Perspektive auszustatten. Alles ist zum Rohstoff geworden, zum Mittel und Werkzeug - selbst das, was wir Wirklichkeit nennen, und sogar das Wissen selbst.

Keine Form des Wissens und erst recht nicht die Religionen oder die Religion haben diesen Wandel unbeschadet überstanden. Heute muss jedes Wissen zweierlei beweisen: dass es für die Konstruktion der neuen Gegenwart von Belang und dass es seinerseits „konstruiert", überprüft und überprüfbar ist. All das unter den Bedingungen der Freiheit und Kreativität, den Grundvoraussetzungen der Wirklichkeit als Konstruktion. Das empfangene Wissen ist nicht mehr gesellschaftsfähig - und erst recht nicht das offenbarte, geglaubte, ererbte oder „entdeckte" Wissen.

Mit anderen Worten: Das Wissen - und damit auch alles andere - ist praxisch geworden. Das Physische, das als naturgegeben Existierende hat aufgehört, real zu sein. Real ist das, was wir konstruieren, und die Realität existiert, insofern sie konstruiert ist. Und da es praxisch ist, ist das Wissen auch determinierend. Nicht mehr, weil es faktisch im Herzen und im Ursprung aller menschlichen Konstruktionen vorhanden ist, sondern weil seine systematische Schöpfung schon in der Gegenwart überlebensnotwendig geworden ist. Systematische Schöpfung von Wissen, beständige Anwendung desselben ... - letztlich ist es so, wie manche Autoren sagen: Unsere Gesellschaften leben vom Wandel.

Doch um kreativ sein zu können, muss das Wissen frei sein. Es kann keine Dogmen oder Glaubenssätze, kein Festhalten an nicht überprüften Wahrheiten oder Werten akzeptieren. Das Wissen in seinen verschiedenen Formen und

Registern kann sich nur selbst Grenzen setzen. Dogmen und Glaubenssätze würden der notwendigen Schöpfung und Selbstkorrektur im Wege stehen. Es ist de facto so, dass - zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte - das neue Paradigma oder Wissensraster diese Art von Werten nicht übernimmt, und das hat zwei wichtige Konsequenzen: Erstens wird sich die Religion nicht mehr wie früher über Werte artikulieren können, die das jeweilige Wissensparadigma begleiten; und zweitens müssen wir die Werte, auf die wir im Übrigen mehr denn je angewiesen sind, um das menschliche Projekt zu konstruieren, zu lenken und auszurichten, wie alles andere auch in einem Prozess von Versuch und Irrtum konstruieren.

Schließlich wird in diesem Zusammenhang das Wissen auf seinen verschiedenen Ebenen als spezifisch, nicht redundant und nicht gedoppelt postuliert. Für das Wissen, das für sich selbst in Anspruch nimmt, religiös zu sein, bedeutet dies, dass es diesem Anspruch gerecht werden muss: Es muss spezifisch, endgültig, grundlos, nicht philosophisch, nicht ethisch und nicht anthropologisch sein. In diesem Bereich erregen Dopplung und Redundanz bestenfalls den Verdacht, unnötiger Ballast, wenn nicht sogar träges und geglaubtes, das heißt nicht überprüftes Wissen zu sein. Im Prinzip steht fest, dass es für keine Art von Wissen irgendeine Grenze gibt oder überhaupt geben kann. Nichtsdestoweniger besteht die Forderung, dass es spezifisch sein und diesen seinen spezifischen Charakter auch beweisen muss.

II. Der Einfluss des neuen Bezugsrahmens auf die Religion

Wir haben zu Anfang gesagt, dass wir die nicht unerheblichen Veränderungen, die sich zurzeit vollziehen, zur Kenntnis nehmen müssen, weil sie auf die Religionen, so wie wir sie kennen gelernt haben, ebenfalls nicht unerhebliche Auswirkungen haben können. Auf die Fakten haben wir bereits verwiesen.

Die Themen Analyse und Reflexion, die die Theologien der theistischen Religionen und sogar einige Theologien des religiösen Pluralismus noch immer beherrschen, sind „objektive" Themen oder weisen zumindest dementsprechende Merkmale auf: Offenbarung, Gott, Heil, Sünde, Universalität und Einzigartigkeit Christi im Fall des Christentums usw. Im neuen Bezugsrahmen gibt es jedoch keine „objektiven" Themen mehr, und demzufolge sind sie als „objektive" Wirklichkeiten auch nicht mehr von Interesse. Es ist, als ob die Religion sich verwandeln und im Zuge dieser Verwandlung ihr bisheriges Wesen verlieren würde. Es besteht wohl ein Interesse an solchen Themen, doch nur in dem Maße, in dem sie Erfahrung und erfahrbar und keine „objektiven" Wahrheiten und damit Glaubensüberzeugungen sind. Die Objektivität mit ihren Ansprüchen offenbarter Wahrheiten bricht in sich zusammen.

Innerhalb des neuen Bezugsrahmens ist die Religion *praxisch*. Sie ist nichts, das schon vor uns da war, sondern muss konstruiert werden. Und zwar nicht auf

irgendeine beliebige Weise, sondern auf dem Wege der Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, die gemacht werden muss. Eine andere Objektivität hat sie nicht mehr. Deshalb konnte Raimon Panikkar über das Christentum sagen, dass das Christentum selbst den Verlust all seiner heiligen Schriften unbeschadet überstehen wird, solange die *Eucharistie* und die *persönliche Begegnung* mit Christus bestehen bleiben.[2] Denn die Religion, die wirklich genuin Religion ist, ist weder Schrift noch Wahrheiten. Sie ist auch kein aus Werten und Lebensformen zusammengesetztes Weltbild. Wenn es so wäre, dann wäre es sehr leicht, Christ zu sein oder Muslim oder Buddhist. Es wäre eine Frage der kulturellen Identität und/oder moralischen Übereinstimmung. Doch es geht hier um viel mehr als um eine bloße kulturelle oder moralische Zugehörigkeit. Es geht darum, sich restlos einzulassen, um die größte Arbeit, die man an sich selbst bewältigen kann, um ein neues Sein, ganz konkret darum, uneingeschränkt das zu sein, was man ist. Die scheinbar objektiven Themen der als Apparate oder Systeme verstandenen Religionen sind im besten Fall nicht mehr als Ausdrucksformen für einmal gemachte und deshalb lehrreiche religiöse Erfahrungen. Doch nicht die von anderen gemachte Erfahrung an sich und auch nicht die, die wir zu machen berufen sind. Ihr Wesen ist nicht objektivierbar, und es gibt auch keine Schriften, die es fassen könnten.

Diese praxische Realität muss spezifisch sein, und diese praxische Realität, die spezifisch, eigen und auf keine andere zurückführbar ist, ist die letzte Schöpfung, zu der das menschliche Wesen gelangen kann - die letzte im qualitativen, nicht im zeitlichen Sinne. So letztgültig, dass sie, obwohl sie eine menschliche Schöpfung ist, wenn sie sich ereignet, doch nicht als eine solche erscheint, sondern im Gegenteil als ein Sprung erfahren wird, als eine Gnade, als etwas Geschenktes. Sie erscheint als jenseits jeder Anstrengung und jeder Schöpfung. Sie ist wahrhaft das Letzte. Über sie hinaus gibt es keine Wirklichkeit. Sie ist die totale Wirklichkeit.

In diesem Sinne hat sich die Religion im Abendland, auch wenn sie vor allem in ihren kulturell besten Zeiten so viel Gebrauch von der Kunst gemacht hat, dennoch immer selbst eher als Weltanschauung und Philosophie denn als Kunst betrachtet, als welche sie sich von nun an wird betrachten müssen, weil sie in derselben Weise Wissen ist wie die Kunst, ein Erfahrungswissen, eine Schöpfung und die Symbolhaftigkeit der Sprache.

Und tatsächlich ist genau dies das neue Sein - oder vielleicht das älteste? -, das die Religion innerhalb des neuen Wissensrahmens entdeckt: die Seinsform eines kreativen Wissens und einer symbolischen Sprache wie in der Kunst. Allerdings mit einem großen Unterschied: dass nämlich dort, wo die Kunst - das Symbol und das Symbolische als Schöpfung - endet, die religiöse Erfahrung erst beginnt. Trotz all ihrer Erhabenheit drückt die Kunst sich im Symbol aus und bleibt in ihm. Darin besteht das Wesen der Kunst: dass sie im geschaffenen Werk ausgedrückt ist und deshalb hier gesehen oder gehört werden muss: in den künstlerischen Schöpfungen und nicht außerhalb oder jenseits derselben. Auch die Religion muss sich auf symbolische und nur auf symbolische Weise ausdrücken. Sie kann

nicht anders. Doch in ihr ist das Symbolische nicht das Ende: Es ist nicht mehr als die Bogensehne, von der der Pfeil auf die Erfahrung zuschnellt. Weil die religiöse Erfahrung nicht in dem ihr verliehenen symbolischen Ausdruck besteht, reicht sie unendlich weit darüber hinaus und in die Erfahrung selbst hinein. In der Kunst ist das Symbol dazu bestimmt, fortzubestehen, denn ohne es würde die Kunst verschwinden. Im Religiösen ist das Symbol ein Vorläufer und als Vorläufer dazu bestimmt, zu verschwinden.

Der neue Bezugsrahmen stellt die Religion vor die Herausforderung, die Symbolhaftigkeit ihrer Sprache wiederzuentdecken. Das ist eine Notwendigkeit. Andernfalls würde die Religion zu einer Philosophie und zu einer Ethik verkommen, das heißt zu einem redundanten, im Prinzip nicht notwendig auf der Erfahrung beruhenden, geschweige denn spezifischen und letzten Wissen - und die Religion ist, wenn sie diesen Namen verdient, immer und ausschließlich letzte Erfahrung.

Infolgedessen wird die Religion sich in Zukunft nicht mehr als Wissen und Trägerin von Wahrheiten, sondern als Erfahrung der Grundlosigkeit und als Wissen ohne Form und Boden betrachten müssen. Die Religion ist keine Weltanschauung, noch ist sie eine Philosophie oder eine Ethik. Ihr Zuständigkeitsbereich sind weder die Wahrheiten noch die parmenideische Sichtweise, die solchen Vorstellungen zugrunde liegt. Wenn die Religion darin besteht, eine Religion der Wahrheiten zu sein und sich als solche darzustellen, wird sie automatisch zu einer Religion der Glaubensinhalte. Denn solche Wahrheiten sind keine Erfahrung, geschweige denn letzte Erfahrung. Begriffe und Wahrheiten sind Werkzeuge und stehen tief unter der religiösen Erfahrung. Sie reichen nicht an sie heran. Ihr Zuständigkeitsbereich sind nicht die Wahrheiten - es ist die Erfahrung und das, was zur Erfahrung hinführt: die besten Symbole, die die bestmöglichen Fingerzeige geben. Wir brauchen Wahrheiten und Begriffe, um unsere Welt zu konstruieren, doch um sie bereitzustellen bedarf es anderer menschlicher Fähigkeiten und Dimensionen. Es ist keine kleine, ja, es ist eine grenzenlose Aufgabe, die die Religion innerhalb des neuen Bezugsrahmens für sich entdeckt und angesichts deren auch ihre Beiträge buchstäblich grenzenlos sein können und sein müssen.

Überdies eine Aufgabe, die zutiefst menschlich ist, die menschlichste Aufgabe, die es gibt, und mit demselben Recht auch eine zutiefst laikale und keine religiöse Aufgabe. Denn es handelt sich ebenso wenig um eine Sonderaufgabe wie um eine „Sonderrealität". Es ist die einzige Wirklichkeit und die einzige menschliche Aufgabe, die es zu bewältigen gilt, und beide müssen in all ihrer

Der Autor

José Amando Robles Robles, Doktor der Soziologie (Promotion 1991 an der Universität Löwen/Belgien) und Inhaber von Lizentiaten der Theologie (1970) und der Philosophie (1972), ist Professor an der Ökumenischen Schule für Religionswissenschaften an der Nationalen Universität in Heredia/Costa Rica. Er ist Mitglied des Forschungsnetzwerks PASOS und regelmäßiger Mitarbeiter der Zeitschrift „Toma de Pulso". Veröffentlichungen u.a.: La Religión, de la Conquista a la Modernidad (1992); Religión y Paradigmas. Ensayos sociológicos (1995); Repensar la Religión. De la creencia al conocimiento silencioso (2001). Anschrift: Apartado 237-3000, Heredia, Costa Rica, A.C. E-Mail: jarobles@racsa.co.cr.

Tiefe und in all ihrer Fülle entdeckt und gelebt werden. Deshalb gibt es in einer richtig verstandenen Spiritualität keinerlei Möglichkeit, zu entkommen oder zu fliehen. Denn von wo soll man entkommen und wohin soll man fliehen, wenn es keine andere Wirklichkeit gibt als die, die es gibt, in ihrer ganzen Tiefe und Radikalität? In diesem neuen Verständnis muss das Religiöse beweisen, dass es laikal ist, menschlich, zutiefst und ganz und gar menschlich. Deshalb sprechen einige von einer „Religion ohne Religion". Denn letzten Endes ist es auch hier nicht das Gewand, das den Mönch macht, es sind nicht die religiösen Bezüge, die dafür sorgen, dass etwas religiös ist - es ist die Grundbefindlichkeit dessen, was wir Mönch oder religiös nennen: die Grundlosigkeit als Erfahrung, Schatz oder Perle, und das ungeteilte Herz, mit dem man diese Erfahrung lebt.
Der Einfluss des neuen Wissensrahmens auf die Religion könnte größer nicht sein. Deshalb ist es notwendig, die Religion „neu zu denken".

III. Die Krise der Religion der Wahrheiten oder der Glaubensinhalte

Es versteht sich von selbst, dass Veränderungen wie die genannten nicht vonstatten gehen, ohne die Religionen der Vergangenheit in eine tiefe Krise zu stürzen. Wir wollen dies nicht weiter ausführen, denn von einer Krise und sogar von einer tiefen Krise in der Religion zu sprechen, ist bereits zum Gemeinplatz geworden. Dennoch wollen wir einige wichtige Unterschiede hervorheben, was die Gewichtung und die Deutung dieser Krise betrifft.
Die findigsten Autoren fühlen sich genötigt, die gegenwärtige Krise mit den religiösen Veränderungen der „axialen Epoche" oder der „Achsenzeit", wie Karl Jaspers sie nannte, zu vergleichen, das heißt mit den Veränderungen des ersten Jahrtausends vor Christus. Sie sehen sich - und das mit Recht - nicht in der Lage, in größerer zeitlicher Nähe vergleichbare Ereignisse auszumachen. Das ist ein klares Zeichen für die historische Bedeutung der Krise. Doch dieser Vergleich greift zu kurz, vor allem dann, wenn die Bewertung, wie bei den meisten dieser Autoren der Fall, überwiegend vom kulturellen Blickwinkel aus erfolgt. Er greift zu kurz, denn er wird den eigentlichen Ursachen nicht gerecht. Der Ursprung der Krise wird nicht angemessen bewertet, und dieser Mangel überträgt sich auch auf die Bewertung und Deutung der gegenwärtigen Krise. Das lässt sich daran erkennen, dass es Krisen wie diese einigen Autoren zufolge bereits in der Vergangenheit gegeben und das Christentum diese doch recht gut überstanden habe; und so werde es wohl auch diesmal mit einem blauen Auge davonkommen. Letzteres können wir zurzeit noch nicht wissen. Was wir aber wissen ist, dass wir, um eine ähnlich bedeutende Umbruchzeit wie die derzeitige zu finden, bis zur Revolution der Jungsteinzeit zurückgehen müssen, einer Revolution, die Phänomene wie die „Achsenzeit" hervorgebracht hat. Kennzeichen der Achsenzeit aber ist es, dass ihre Folgen noch nach Tausenden von Jahren spürbar sind und dass sie streng genommen mit keiner anderen Zeit verglichen werden kann: Sie

ist etwas noch nie Dagewesenes. Es genügt, sich bewusst zu machen, dass kein kulturelles Paradigma der Vergangenheit nicht mythisch-symbolisch gewesen ist, das heißt, seine jeweiligen Werte mit allen Konsequenzen aufgegeben hat. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit ist das Paradigma, das unser Leben möglich macht, nicht axiologisch: Die Werte, die wir benötigen, einschließlich der Religion, müssen erschaffen werden, so wie wir auch alles Übrige erschaffen.

Wir müssen auf die Revolution der Jungsteinzeit[3] zurückgehen, weil alle späteren kulturellen Veränderungen durch den damals erfolgten Wandel der Gesellschaft und der Arbeit bedingt waren; einen tiefen strukturellen Wandel in der Lebensweise, das heißt in den dem Leben zugrunde liegenden Ressourcen, in den Techniken zu deren Gewinnung und in der sozialen Organisation, die notwendig war, um als Gesellschaft mit dieser materiellen Grundlage zu leben. Dasselbe, was auch in unserer Epoche begonnen zu haben scheint und als Hypothese von uns formuliert werden muss. Mit kulturellen Veränderungen allein lässt sich in den Vergleichbarkeitsdimensionen, in denen wir uns hier bewegen, nur sehr wenig erklären.

Ein anderer Mangel der von uns kritisierten Sichtweise besteht darin, dass es innerhalb derselben sehr schwierig, wenn nicht unmöglich ist, sich vorzustellen, dass es das Paradigma selbst, dass es die Religion der Glaubenssätze und Inhalte ist, die diese Krise auslöst. Und wenn genau das geschieht? Vieles deutet darauf hin. Die Krise ist nicht nur eine Krise des Christentums, sondern aller Religionen, sofern sie auf Glaubenssätzen beruhen, und die Krise des Christentums ist nicht nur eine Krise des vom Hellenismus übernommenen Weltbilds. Alle „empfangenen" Paradigmen befinden sich mit all ihren Kategorien und Werten in einer Krise. Die Religionen als Systeme von Wahrheiten sind nicht mehr gesellschaftsfähig, die Religionen der Glaubenssätze, in denen sich die Religionen der Wahrheiten äußern, befinden sich in der Krise, weil sie mit ihren Ansprüchen der Objektivität und des Logos die von ihnen verkündete und verheißene religiöse Erfahrung unmöglich machen und blockieren. Die Krise ist eine Krise des Paradigmas, des agrarischen Paradigmas, in dem sich die Religion mehrere Jahrtausende lang erfolgreich artikuliert hat, das nun aber genau in dem Maß nicht mehr akzeptabel ist, in dem unsere Gesellschaften eben keine Agrargesellschaften mehr sind und sich auch nicht mehr als solche konzipieren lassen. Und die Herausforderung ist die des Evangeliums: neuen Wein und neuen Stoff in neue Schläuche und auf neue Kleider - nur umgekehrt: für neue Schläuche und Kleider neuen Wein.

IV. Die Religion im neuen Bezugsrahmen von Wissen und Kultur

Neuer Wein? So neu wohl nicht, denn schließlich ist es über 2000 Jahre her, dass Jesus von Nazaret davon gesprochen hat. In diesem Sinne, also was die Grundlage selbst betrifft, ist die neue Religion, von der wir sprechen und die heute nötig

ist, recht alt. Neu ist, dass es innerhalb des neuen Bezugsrahmens und Kontexts keinen Platz mehr für die alte Religion der Wahrheiten und Glaubenssätze gibt. Sie kann sich nicht länger aufgrund von Wahrheiten und Werten, sondern nur noch aufgrund ihrer selbst reproduzieren. Und wenn sie sich aufgrund ihrer selbst reproduziert, dann nur als Wissen und Erfahrung ohne Form und Boden.

Es gibt keinen Platz mehr für die alte Religion und deshalb auch nicht für die Koexistenz von beidem, wie es in der Vergangenheit der Fall war. Mehr noch, die neue Religion kann sich nicht mehr unterschiedslos derselben Sprache bedienen, wie sie für die Glaubenssätze charakteristisch ist. Wenn sie sie benutzt, dann nur, indem sie den von ihr transportierten Gehalt oder ihre glaubensinhaltliche Fracht von ihrem symbolischen Reichtum trennt und jene niemals mit diesem umkleidet, denn das religiöse Wissen ist ein Wissen ohne Form und Boden.

Die neue Religion kann sich also nicht wie zuvor aufgrund von Wahrheiten und Werten reproduzieren, seien sie nun griechisch oder modern. Denn es ist der Wahrheits- oder Wertcharakter, der Anspruch der „Objektivität", der das Problem darstellt. Verglichen mit der Religion der Vergangenheit ist diese Religion wirklich neu, so neu, dass man ihr eigentlich einen anderen Namen geben müsste. Unglücklicherweise aber haben wir keinen anderen Namen und müssen uns damit begnügen, so unbefriedigende Begriffe wie Spiritualität, religiöse Erfahrung, inneres Leben und innerer Weg oder Ausdrücke wie „Religion ohne Religion" zu verwenden.

Und sie wird auch nicht die Karte der Straße oder der Straßen sein, die zum Heil führen, wobei dieses als die Fülle der Verwirklichung verstanden wird, zu der das menschliche Wesen gelangen kann. In dem Moment, da sie ihre Bedeutung als Mittel zum Heil verloren haben, möchte man den Religionen eine darstellende Rolle als Karte der Straße oder der Straßen zuweisen, die zum Heil führen. Doch dies ist nicht möglich. Auch diese Funktion können sie nicht übernehmen. Denn sie sind, so paradox dies auch scheinen mag, nicht dafür konzipiert oder geplant, zur Fülle der Verwirklichung zu führen. Das wären wenig brauchbare Karten, die, ob man will oder nicht, an die Stelle der Wirklichkeit treten und nur zu sich selbst führen. Die Religionen, so wie wir sie kennen, Religionen der Wahrheiten und damit der Glaubenssätze, sind in der Praxis nur zu dem Zweck konzipiert und geplant, dass der Mensch an die Existenz des Lichtes glaubt und sich diesem Glauben entsprechend verhält, nicht aber dazu, dass Mann und Frau das Licht sehen oder besser noch, es sein können. Spirituelle Männer und Frauen aller religiösen Traditionen wussten sehr genau um diese Einschränkungen. Wie die mittelalterliche Glasmalerei vermögen die Religionen das Licht nur zu filtern, aber nicht zu ihm hinzuführen. Auch wenn sie es bezeugen, indem sie es filtern, und man so von seiner Existenz erfahren kann. Doch zum Licht muss man auf anderen Wegen und auf andere Art gelangen - nicht durch Filter.

Ohne Karte und ausgetretene Pfade bleibt der Pluralismus der Wege, der echte religiöse Pluralismus, im Prinzip gewährleistet, und das gilt auch für die laikalen, nicht religiösen Wege. Mehr noch, im Grunde werden es die religiösen Wege sein, die beweisen müssen, dass sie wahrhaftig sind.

Letzten Endes muss die Religion im neuen Paradigma und Kontext, in der neuen Kultur und Gesellschaftsform Erfahrung sein, allumfassende Erfahrung mit dem ganzen Sein und von dem ganzen Sein aus, das wir sind; die größte Erfahrung, die das menschliche Wesen machen kann, eine Erfahrung ohne Form und Boden. Und eben deshalb jeder anderen Erfahrung überlegen, spezifisch, nicht zurückführbar und somit nicht einmal religiös, sondern einzig und allein und im vollen Sinne menschlich.

[1] Hinsichtlich der Grundlegung und Entwicklung der in diesem und in den folgenden Abschnitten vorgestellten Thesen vgl. insbesondere die Werke von Mariano Corbí: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca 1983; *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Barcelona 1992; *Religión sin religión*, Madrid 1996; *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Barcelona 2001; außerdem: J. Amando Robles, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Heredia/Costa Rica 2001; die erst kürzlich eingereichte Dissertation von Teresa Guardans Cambó, *Indagaciones en torno a la condición fronteriza*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Oktober 2006; die Veröffentlichungen der „Encuentros anuales Can Bordoi" (Barcelona), die 2004 vom Zentrum für die Erforschung der religiösen Überlieferungen (Centro para el Estudio de las Tradiciones Religiosas, CETR) ins Leben gerufen worden sind, um die Themen Religion und Spiritualität in den Wissensgesellschaften zu vertiefen und zu entwickeln (CETR, Editorial, im Web unter: editorial.cetr.net); das Seminar für Theologen und Theologinnen *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología*, das vom 4.-6. April 2005 an der Ökumenischen Schule für Religionswissenschaften (Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión) der Nationalen Universität im costaricanischen Heredia stattgefunden hat; und die Zeitschrift Alternativas (Jahrgang 12, Nr. 29, Januar-Juni 2005), Editorial Lascasiana, Managua, über das Thema *Crisis de la religión en Europa: ¿Nuevo lugar teológico?*

[2] Raimon Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris 1998, 34. Analog dazu heißt es einige Seiten zuvor: „Die Schriften sind nützlich für die Glaubensinhalte, aber überflüssig für den Glauben." (29)

[3] Diese These, die Raimon Panikkar in vielen seiner Werke immer wieder formuliert hat, ist vielleicht nie mit größerem Pathos in Worte gefasst worden als vor 50 Jahren von Mircea Eliade. Er schreibt: „Was aber die Krisen der modernen Welt betrifft, so muss man bedenken, dass diese Welt einen völlig neuen Typus der Zivilisation darstellt. Ihre künftigen Entwicklungen lassen sich unmöglich voraussehen. Es ist aber nützlich, sich daran zu erinnern, dass die einzige Revolution in der Vergangenheit der Menschheit, die mit dieser verglichen werden könnte, nämlich die Entdeckung des Ackerbaus, Umwälzungen und geistige Umstellungen zur Folge hatte, deren Gewicht wir uns schwer vorstellen können." (*Schmiede und Alchemisten*, Freiburg 1992, 195f).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma

Paul F. Knitter

Im Leben von Individuen wie auch von Institutionen stellt sich das, was auf den ersten Blick eine Bedrohung zu sein scheint, häufig als Chance heraus. Ich glaube, das ist auch der Fall, wenn wir versuchen, das sogenannte pluralistische Paradigma für religiöse Vielfalt zum Missionsauftrag der Kirche in Beziehung zu setzen. Manche Kirchenvertreter betrachten die sogenannte pluralistische Religionstheologie als eine Art trojanisches Pferd, in dem sich Theologen versteckt halten, die die missionarischen Ressourcen der Kirche zerstören werden, sobald sie einmal in ihre Mauern eingedrungen sind. Ein prominentes Beispiel für diese Furcht ist Kardinal Ratzinger in *Dominus Iesus*. Man kann den Standpunkt vertreten, dass die vorherrschende Motivation für diese Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre, die auch in der Einleitung und im Schlussteil zum Ausdruck gebracht wird, darin besteht, dass „die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche [...] heute durch relativistische Theorien gefährdet" wird, die in den neuen pluralistischen Religionstheologien lauern.[1]

In den folgenden Überlegungen möchte ich zu bedenken geben, dass solche Befürchtungen zum einen auf einem Verständnis des pluralistischen Paradigmas beruhen, das dieses Paradigma fälschlicherweise mit dem Relativismus gleichsetzt, und zum anderen auf einem Verständnis des kirchlichen Missionsauftrags, der die Bekehrung fälschlicherweise zum ersten Ziel der Mission erklärt. Meine These ist, dass ein richtiges Verständnis des pluralistischen Modells zu einem berichtigten, veränderten und neu belebten Missionsverständnis führen wird. Was wie eine Bedrohung aussieht, ist in Wirklichkeit eine Chance.

I. Das pluralistische Paradigma: Vielfalt *und* Gegenseitigkeit

Kritiker der pluralistischen Theologen stellen diese als Verfechter der Pluralität und der *Ebenbürtigkeit* der Religionen dar. Hierin liegt eines der am weitesten verbreiteten und unglücklichsten Missverständnisse des pluralistischen Paradigmas der Religionen. Pluralistische Theologen - zumindest die, mit denen ich zu tun habe - sprechen sich für die Pluralität und die *Gegenseitigkeit* der Religionen

aus. Wenn sie die Vielfalt der Traditionen anerkennen und bestätigen, tun sie das nicht, weil sie etwa ein Interesse daran hätten, alle Religionen als ebenbürtig oder die Lehren einer jeden Religion als gleichermaßen gültig darzustellen. Die Pluralisten sind vielmehr bestrebt, die Unterschiedlichkeit der Religionen in einer Weise aufzugreifen und zu verstehen, die die Gegenseitigkeit der Religionen, das heißt die Notwendigkeit und Möglichkeit von Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften fördert, von denen das künftige Wohlergehen der Religionen und der Welt abhängt. Die primäre Absicht der pluralistischen Theologie ist, wenn man so will, der Dialog - mit dem Ziel, die Voraussetzungen für eine effektivere und belebendere Interaktion unter den Religionen zu schaffen.

Diese Präzisierung des pluralistischen Modells erfordert vonseiten der pluralistischen Theologen so etwas wie ein Bekenntnis. Die Grundlage oder Ausgangsbasis für eine pluralistische Theologie der Religionen ist, was Motivation und Kriterien betrifft, die Überzeugung, dass der Dialog unter den Religionsgemeinschaften der Welt sowohl notwendig als auch möglich ist. Diese Überzeugung wurzelt in ihrem christlichen Glauben, das heißt in ihrem Verständnis, dass Jesu Aufforderung, unseren Nächsten zu lieben, auch eine Aufforderung beinhaltet, mit unserem Nächsten zu sprechen, ihn zu respektieren, von ihm zu lernen und mit ihm zusammenzuarbeiten, gleich welcher Religion er angehören mag. Doch diese Überzeugung von der Notwendigkeit und der Möglichkeit des Dialogs gründet auch auf unserer gemeinsamen menschlichen Erfahrung von einer Welt, deren zügellose Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit nicht durch einen *Kampf der Kulturen,* sondern nur durch einen *Dialog der Kulturen* überwunden werden kann. „Dialog oder Tod", der Titel eines Buchs, an dem ich vor einigen Jahrzehnten mitgearbeitet habe, mag ein wenig reißerisch erscheinen, ist aber nichtsdestoweniger auf verstörende Weise wahr.[2]

Also betrifft die erste Anforderung in der Stellenbeschreibung eines pluralistischen Theologen die Erforschung und Entwicklung eines theologischen Verständnisses der religiösen Vielfalt und des Christentums, das als Grundlage für einen effektiveren und ehrlicheren interreligiösen Dialog dienen kann. Wann immer pluralistische Theologen in christlichen Lehren oder Praktiken auf etwas stoßen, das dem Dialog im Wege zu stehen scheint, müssen sie sich ihm mit einer „Hermeneutik des Verdachts" nähern. Alles, was uns am Dialog hindert, hindert uns letztlich zumindest implizit auch daran, das Gebot des Evangeliums zu erfüllen: unseren Nächsten zu lieben und mit ihm gemeinsam für das Reich Gottes zu arbeiten.

Demzufolge ist es nicht das Anliegen der pluralistischen Theologen, zu relativieren und alle Religionen als im Wesentlichen ebenbürtig darzustellen. Sie sind sich der tiefgreifenden und unabänderlichen Unterschiedlichkeit der Religionen durchaus bewusst. Und sie sind sich ebenso der Tatsache bewusst, dass eine solche Unterschiedlichkeit nicht nur zu glückseliger Harmonie, sondern auch zu unerquicklicher Zwietracht führen kann. Mit anderen Worten: Es besteht die Notwendigkeit, religiöse Unterschiede zu bewerten oder, wie ein bekannter Pluralist es formuliert hat, die verschiedenen religiösen Lehren und Praktiken „ein-

zustufen".[3] Doch damit dieses Ranking auf dialogische, offene und gewaltlose Weise durchgeführt werden kann, ist es das Ziel der pluralistischen Theologen, etwas zu schaffen, was wir vielleicht als gleiche Wettbewerbsbedingungen für den interreligiösen Dialog bezeichnen könnten. Und sie sind davon überzeugt, dass diese gleichen Wettbewerbsbedingungen nicht möglich sind, wenn eine Religion in dem Glauben und mit dem Anspruch aufläuft, dass sie von Gott oder von der Quelle aller Wahrheit die vollständige und endgültige Norm aller religiösen Wahrheit empfangen hat. Wie kann der Dialog fair sein, wenn ein Team, ehe das Spiel überhaupt begonnen hat, bereits vom Schiedsrichter privilegiert und zum Sieger erklärt worden ist?

In einer pluralistischen Theologie ist jeder Anspruch einer gottgegebenen religiösen Überlegenheit über alle anderen Religionen in hohem Maße suspekt. Das heißt nicht, dass derartige Ansprüche einfach abgetan werden dürfen - aber sie erfordern eine neuerliche Prüfung, Deutung und Zuweisung.[4]

II. Im pluralistischen Paradigma: Mission = Dialog

Wenn wir begreifen, dass das primäre Anliegen des pluralistischen Paradigmas für religiöse Vielfalt in der Förderung des Dialogs besteht, und wenn wir dann die Natur des Dialogs so untersuchen, wie sie insbesondere in den jüngeren Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche beschrieben worden ist, können wir die Schlussfolgerung ziehen, dass die Kirche durch das pluralistische Paradigma befähigt und herausgefordert wird, anzuerkennen, dass Mission Dialog *ist*.

Die 1990 von Papst Johannes Paul II. verfasste Enzyklika *Redemptoris Missio* (RM) und die begleitend dazu 1991 vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker herausgegebene Erklärung *Dialog und Verkündigung* (DV) haben, wie ich es ausdrücken möchte, einige Bomben platzen lassen und das traditionelle Verständnis von Mission wie auch von Dialog revolutioniert. Beide Verlautbarungen stellen fest, dass die „Evangelisierungsmission" der Kirche nicht nur (entsprechend dem traditionellen Missionsverständnis) die *Verkündigung* der Frohbotschaft Jesu Christi, sondern auch und ebenso sehr (und das ist die Bombe!) den Dialog mit den frohen Botschaften in anderen Religionen beinhalten muss. Missionare müssen nicht nur verkündigen und lehren, sondern auch zuhören und lernen![5]

Noch revolutionärer ist aber vielleicht das sowohl in RM als auch in DV vorliegende Verständnis von Dialog. In einem echten Dialog, so heißt es da, müssen alle Seiten für Folgendes offen sein: a) „wechselseitige Bereicherung" und „Fortschritt" - d.h. die Möglichkeit, etwas zu lernen, was sie vorher nicht gewusst haben[6]; b) gegenseitiges „Befragen" und „Herausfordern" - d.h. die Möglichkeit, Fehler zuzugeben[7]; und c) die Möglichkeit der „Entscheidung [...], eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden"[8] - das heißt, man muss im Dialog für die Möglichkeit offen sein, die Seiten

zu wechseln! Hier drängt der Vatikan nicht nur darauf, dass Buddhisten Christen, sondern auch, dass Christen Buddhisten werden können! In diesen offiziellen Verlautbarungen wird also der Dialog als Beziehung verstanden, in der alle Seiten ebenso der Notwendigkeit verpflichtet sind, ihre Sichtweise zu artikulieren, wie der Möglichkeit, ihre Sichtweise zu ändern.

Wenn dies nun aber der Dialogbegriff ist, den sich die Katholiken im Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt zu eigen machen sollen, dann würden pluralistische Theologen an dieser Stelle geltend machen, dass es zwischen „Mission" und „Dialog" keinen wirklichen Unterschied gibt. Papst Johannes Paul II. und die vatikanischen Kongregationen sagen uns, dass Mission beides enthalten muss: die Verkündigung der christlichen Wahrheit und die Bereitschaft, sich der möglichen Wahrheit in den anderen Religionen zu öffnen. Doch genau das ist die Definition von Dialog: sprechen und zuhören, Zeugnis geben und Zeugnis empfangen. Verkündigung gehört zum Wesen des Dialogs. Wenn man versuchen wollte, Verkündigung und Dialog voneinander zu trennen, könnte man genauso gut versuchen, Wasserstoff und Wasser zu trennen: Man würde Wasserstoff erhalten, aber man hätte kein Wasser mehr. So wie Wasser Wasserstoff und Sauerstoff erfordert, so erfordert der Dialog Verkündigung und Offenheit - die eigene Wahrheit aussprechen und der der anderen zuhören. Eine als Sprechen und Zuhören verstandene Mission ist Dialog.

Wenn das aber so ist, dann steht alles, was den Dialog behindert, auch der Mission im Wege. Im pluralistischen Paradigma kann demzufolge echte missionarische Arbeit nicht länger zu dem Zweck geleistet werden, die Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionen zu zementieren oder alle anderen religiösen Traditionen in der vollständigen und endgültigen Wahrheit der christlichen Kirche zu „erfüllen" oder „einzuschließen". Wenn man die als Dialog verstandene Mission auf die Überzeugung gründet, dass Gott den Christen die Fülle der Wahrheit und die ausschließliche und definitive Norm für alle Wahrheit gegeben hat, gibt man den christlichen Missionaren in der Tat die Möglichkeit, ihre Wahrheit zu verkünden; doch man gibt ihnen nicht die Möglichkeit, der Wahrheit anderer wirklich in dem Maße zuzuhören, dass sie - wie der Vatikan es fordert - bereit wären, sich herausfordern und berichtigen zu lassen und Neues zu lernen. Zu etwas „Vollständigem" kann man nichts „Neues" hinzufügen. An etwas „Endgültigem" kann man nichts mehr verändern. Die Motivation und den Zweck der Mission auf den Anspruch der christlichen Überlegenheit über alle

Der Autor

Nach 31 Jahren Lehrtätigkeit an der Xavier University in Cincinnati, Ohio, hat Paul F. Knitter kürzlich den Paul-Tillich-Lehrstuhl für Theologie, Weltreligionen und Kultur am Union Theological Seminary in New York übernommen. Lizentiat der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (1966), Promotion an der Universität Marburg in Deutschland (1972). In den vergangenen 20 Jahren war er Herausgeber der bei Orbis Books erscheinenden Reihe „Faith Meets Faith". Von 1986 bis 2004 war er Präsidiumsmitglied von CRISPAZ (Cristianos por la Paz: Christen für den Frieden) in El Salvador und ist derzeit im Kuratorium des Internationalen interreligiösen Friedensrats tätig. Anschrift: Union Theological Seminary, 3041 Broadway at 121st St., New York, NY 10027, USA.

anderen Religionen zu gründen heißt, den echten Dialog zu blockieren. Und das wiederum heißt, die wahre Mission der Kirche zu unterminieren.
Wenn aber der letzte Zweck der missionarischen Arbeit dem pluralistischen Paradigma zufolge nicht länger darin besteht, die christliche Kirche als die überlegene und endgültige Offenbarung und Religion über alle anderen zu stellen - worin besteht er dann?

III. Zweck der Mission *ad extra* und *ad intra*

Vom pluralistischen Standpunkt aus betrachtet ist der Zweck der missionarischen Aktivität zweigeteilt; er umfasst sowohl das, was Missionare *„ad extra"*, für die Welt, als auch das, was sie *„ad intra"*, für das innere Leben der Kirche, anstreben. Dabei ist Letzteres ein Mittel im Hinblick auf das Erstgenannte.

1. Ad extra

Die pluralistischen Religionstheologien würden mit dem übereinstimmen, was meines Erachtens die allgemeine Auffassung der christlichen und insbesondere der katholischen Mainstream-Missiologen ist: Der Zweck, die *ratio sufficiens* der Mission und des gesamten Lebens und Wirkens der Kirche ist eher regnozentrisch als ekklesiozentrisch.[9] Gewiss strebt die missionarische Arbeit, wie ich in den 50er und 60er Jahren gelernt habe, die „plantatio ecclesiae" an. Doch die Pflanzung der Kirche ist nicht der primäre Sinn oder Zweck der Mission, sondern nur ein Mittel im Hinblick auf das eigentliche Ziel. Das Ziel, das den Brennpunkt und die Norm aller missionarischen Arbeit darstellt, ist dasselbe, das auch den Brennpunkt und die Norm im Dienst und im Missionsauftrag Jesu dargestellt hat: die *Basileia tou Theou,* das Reich Gottes.
Bibelwissenschaftler und Erforscher des „historischen Jesus" stimmen nicht eben in vielen Punkten überein. Doch darin schon: dass das Herzstück und das zentrale Anliegen der Frohbotschaft Jesu die *Basileia* Gottes gewesen ist, was man im zeitgenössischen, nicht patriarchalischen Englisch vielleicht am besten mit dem Begriff *the Commonwealth of God* übersetzen könnte.[10] Jesu vorrangiges Anliegen, von dem er sich in seinem Sendungsbewusstsein hat leiten lassen, bestand nicht darin, eine Kirche zu gründen; es bestand nicht darin, dafür zu sorgen, dass alle Menschen ihn als den einzigen Erlöser und Gottessohn anerkennen würden; es bestand auch nicht darin, die Menschen zum Glauben an Gott als die Quelle allen Seins zu führen. Der bloße Glaube an Gott reichte nicht aus.[11] Es musste eine Art von Glauben nach der Art Gottes sein, die die Menschen dazu inspirieren und darin bestärken würde, bis in den Tod an den *Commonwealth* Gottes zu glauben und dafür zu arbeiten.
Eine der prägnantesten Beschreibungen überhaupt für das, was dieser *Commonwealth* Gottes für Jesus bedeutet, findet sich vielleicht in dem einfachen Satz des heiligen Irenäus: *„Gloria Dei vivens homo"*. Und, so möchten wir heute hinzufügen, *„vivens terra"*. Die Herrlichkeit und das Gemeinwesen Gottes bestehen im

dauernden Leben und Wohlergehen der Menschheit und der Erde. John B. Cobb Jr. bietet eine Beschreibung dieses *Commonwealth of God,* die sich enger an die Synoptiker anlehnt:

Kennzeichnend dafür war, dass die Kranken geheilt, die Gefangenen befreit und die Menschen von ihrer Schuld freigesprochen wurden. Die Durstigen bekommen Wasser, die Hungrigen werden gespeist, die Nackten bekleidet. Um zu einem Teil der Gesellschaft zu werden, die dem Gemeinwesen Gottes vorangeht, müssen die Reichen ihren Wohlstand teilen. Innerhalb dieser Gesellschaft sind die Grenzen, die die Menschen voneinander trennen, aufgehoben. Sünder - das sind Menschen, die das Gesetz nicht befolgen - essen an einem Tisch mit denen, die die Gesetze halten. Beziehungen der Liebe treten an die Stelle des Gesetzes als Kennzeichen des Gemeinwesens.[12]

Das also ist das primäre Ziel der als Dialog verstandenen christlichen Mission: andere Religionen und jeden Interessierten in einen Dialog miteinzubeziehen, der geeignet ist, das voranzubringen, was die Christen symbolisch als die *Basileia* oder das Gemeinwesen, den *Commonwealth* Gottes bezeichnen. In der Verkündigung Jesu war dieser *Commonwealth* im Wesentlichen eschatologisch: schon und gleichzeitig noch nicht, gegenwärtig und doch künftig. Deshalb bleibt er unvollendet, nicht völlig erkannt, und man kann nur im Dialog, mit vereinten Kräften und vielerlei Sichtweisen an ihm arbeiten. Und auch dies beschreibt wiederum die missionarische Herausforderung: das zu bezeugen, was wir durch Jesus von der *Basileia* wissen, doch auch das Zeugnis anzunehmen, das andere Traditionen und Spiritualitäten ablegen, wenn sie auf ihre Weise versuchen, das Wohlergehen der Menschen auf der Erde zu fördern.

An dieser Stelle werden postmoderne Kritiker den christlichen Missionaren und den pluralistischen Theologen vielleicht vorwerfen, dass sie gewissermaßen „in eigener Sache" arbeiten, wenn sie den *Commonwealth* Gottes als den primären Zweck ihres Dialogs mit anderen betrachten. Auf einen solchen Vorwurf kann ich als Missionar und Pluralist nur entgegnen: „Zum Glück schuldig!". In der Tat ist dies die Marschroute, die Christen in den Dialog einbringen, und vielleicht ist es ihr eigentlich charakteristischer Beitrag. Oder, vorsichtiger ausgedrückt, es ist die *gemeinsame Grundlage,* die Christen für den interreligiösen Dialog vorschlagen. Doch dieser Vorschlag ist *dialogisch.* Das bedeutet, dass er anerkennt, dass andere Religionen vielleicht andere Marschrouten und andere Vorschläge für gemeinsame Ausgangspunkte des Dialogs haben. Man muss sich nicht auf eine einzige, gemeinsame Grundlage verständigen! Zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten kann es durchaus verschiedene Ausgangspunkte und Marschrouten geben. Keine dieser Grundlagen muss die anderen notwendigerweise ausschließen, vielmehr müssen alle versuchen, einander einzuschließen. Wenn die Marschrouten oder primären Anliegen anderer Glaubenstraditionen wirklich wahr sind und von Gott stammen, wenn sie ethische Früchte des Friedens und des Mitgefühls hervorbringen, dann werden christliche Dialogmissionare damit rechnen, dass es auch noch weitere Wege gibt, jenes Wohlergehen zu fördern, das den *Commonwealth* Gottes ausmacht.

Wo aber, so werden manche christlichen Kritiker fragen, bleibt dann das Thema der Bekehrungen? Lässt die als Dialog verstandene Mission noch Raum für den Versuch, andere zu bekehren? Natürlich tut sie das. Dialog besteht, wie wir gesagt haben, sowohl aus dem „Wasserstoff" als auch aus dem „Sauerstoff" des Verkündens und Zuhörens. Und wenn man seine religiösen Überzeugungen verkündet, gibt man sich nicht mit dem bloßen Teilen von Informationen zufrieden. Man wünscht sich vielmehr, dass die Informationen in den Verstand und das Herz des Dialogpartners einsickern, ihn überzeugen und erleuchten. Man will, dass der Dialogpartner die Wahrheit, die das eigene Leben beseelt, sieht, fühlt und von ihr ergriffen wird. Und das ist Bekehrung - im weiteren, aber auch im tieferen Sinne des Wortes.

Die Wahrheit, die man bezeugt, soll das Leben des Dialogpartners verändern; diese Veränderung wird aber normalerweise nicht zwangsläufig auch zu einem Wechsel der Religionsgemeinschaft führen. Sie wird jedoch diese religiöse Identität vertiefen, klären, modifizieren und vielleicht sogar umgestalten. Der Buddhist oder Muslim, der die Botschaft Jesu vom *Commonwealth* Gottes gehört und sich zu ihr bekehrt hat, wird danach ein „besserer" Buddhist oder Muslim sein - nicht anders als der Christ auch ein besserer Christ werden kann, weil er erfahren hat, welche Bedeutung Buddha der Meditation beimisst oder wie wichtig die Verbindung zwischen Glauben und Politik für den muslimischen Gläubigen ist.

Es kann aber auch geschehen, dass das im Dialog gegebene Zeugnis von der Frohbotschaft Jesu zu jener Art von Bekehrung führt, die eine Person dazu veranlasst, wie *Dialog und Verkündigung* es formuliert, „eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden."[13] Der Buddhist entscheidet sich vielleicht, Teil der christlichen Gemeinschaft zu werden (oder der Christ entscheidet sich, der buddhistischen *Sangha* beizutreten). Solche Konversionen sind nicht das erklärte Ziel. Doch wenn sie geschehen und solange sie frei und integer geschehen, sind sie willkommen. Sie sind das Ergebnis menschlicher Freiheit, besonderer persönlicher Bedürfnisse und der unsichtbaren Regungen des Geistes.

2. Ad intra

Solche Konversionen von einer religiösen Gemeinschaft zu einer anderen sind ein Aspekt - und nur *ein* Aspekt - des zweiten Ziels der als Dialog verstandenen Mission. Dieses Ziel weist gewisse Ähnlichkeiten mit dem auf, was in der Vergangenheit als die *Pflanzung* der Kirche in neue Kulturen bezeichnet worden ist. Sehr viel genauer und verpflichtender ist es aber, es als die *Befreiung* der Kirche von einer Kultur und ihre *Inkarnation* in eine andere zu beschreiben.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist unter Ekklesiologen und Missiologen viel über das gesprochen worden, was Karl Rahner „die Weltkirche" genannt hat. Rahner glaubte, dass die Väter des II. Vaticanums nach rund 1500 Jahren Kirchengeschichte die lehramtlichen Türen wieder aufgestoßen und die Kirche dazu befähigt hätten, sich von der römisch-katholischen Kirche in die wirklich

katholische Kirche zu verwandeln (wobei, wie Rahner hinzufügt, den Bischöfen sicherlich nicht ganz klar war, was sie da taten, denn sonst hätten sie sich zurückgehalten!).[14] Indem sie den Wert anderer Religionen und Kulturen bestätigten und anerkannten, dass die Kirche von diesen anderen etwas lernen kann, indem sie liturgische und dogmatische Ausdrucksformen in und durch diese religiösen Kulturen verlangten, riefen die Väter des II. Vaticanums nicht so sehr dazu auf, die Kirche in neuen kulturellen Boden einzupflanzen; sie ermutigten vielmehr das Wachstum neuer Arten des kirchlichen Lebens in neuen kulturellen und religiösen Umgebungen. Sie schlossen die Türen dessen auf, was als die „lateinische [oder europäische]" Gefangenschaft der Kirche bezeichnet worden ist[15], und ermöglichten es den befreiten Gefangenen, wirklich zu einer afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Kirche zu werden. Das ist keine Implantation des Alten: Es ist die Inkarnation von etwas Neuem.

Und diese Befreiung, diese Inkarnation „neuer Arten" der einen Kirche wird sich hauptsächlich durch die als Dialog verstandene Mission der Kirche vollziehen. Wenn sie sich auf einen genuinen Dialog mit anderen Religionen und Kulturen einlassen, werden die Missionare - vor allem diejenigen, die in diesen Kulturen aufgewachsen sind - die Kirche in die Lage versetzen, zu lernen und somit „neue Formen des Kircheseins" zu entwickeln.[16] Die Missionare, so könnte man sagen, sind die Hebammen, die bei Rahners Vision von einer echten Weltkirche Geburtshilfe leisten.

So möchte ich Kardinal Ratzinger, dem jetzigen Papst Benedikt XVI., in aller Demut zu bedenken geben, dass seine Befürchtungen wohl übertrieben sind. Das pluralistische Paradigma der als Dialog verstandenen Mission ist nicht die Zerstörung, sondern die Umgestaltung des kirchlichen Missionsauftrags; es ist eher Chance als Bedrohung. Es ist geeignet, künftige Generationen von Missionaren zu inspirieren, damit sie eine Weltkirche großziehen, die gemeinsam mit anderen Religionen effektiver als bisher am *Commonwealth* Gottes bauen wird.

[1] Vgl. *Dominus Iesus*, Nr. 4 und 23. Vgl. hierzu auch Paul F. Knitter, *The Abiding Task of the Church to Proclaim the Uniqueness of Jesus*, in: Thomas Malipurathu/L. Stanislaus (Hg.), The Church in Mission: Universal Mandate and Local Concerns, Gujarat Sahitya Prakash 2002, 117-119 (116-146).

[2] John B. Cobb Jr./Monika Hellwig/Leonard Swidler/Paul F. Knitter, *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, Philadelphia 1990.

[3] John Hick, *On Grading Religions*, in: Religious Studies 17 (1981), 451-467.

[4] Wie dies im Einzelnen zu geschehen hat, kann in diesem Aufsatz natürlich nicht erläutert werden. Beispiele für Versuche, eine orthodoxe christliche Theologie der Religionen zu entwickeln, die über die Schlagwörter „Inklusivismus" oder „Erfüllung" hinausgehen, sind: Alan Race, *Interfaith Encounter: The Twin Tracks of Theology and Dialogue*, London 2001; John Hick, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogue on Religious Pluralism*, London 1995; Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll 1996; Michael Amaladoss, *Making Harmony: Living in a Pluralist World*, Delhi 2003; Marjorie Hewitt Suchocki, *Divinity and Diversity: A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Nashville 2003; Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005; Jeannine Hill Fletcher, *Monopoly on Salvation? A Feminist Approach to Religious*

Pluralism, New York 2005; Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005; José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso: Curso sistemático de teología popular*, Quito 2005.

[5] Dieses revolutionäre Verständnis von Dialog als einem wesentlichen Teil der Mission hat sich schon 1984 angedeutet, als das Vatikanische Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen das Dokument *The Attitude of the Church toward the Followers of Other Religions* herausgab, vgl. insb. die Abschnitte 13 und 29.

[6] RM 55, 56.

[7] DV 32; RM 56.

[8] DV 41.

[9] Stephen B. Bevans/Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll 2004, Kapitel 10 und 12.

[10] Vgl. John B. Cobb Jr., *Commonwealth and Empire*, in: David Ray Griffin u.a. (Hg.), *The American Empire and the Commonwealth of God: A Political, Economic, Religious Statement*, Louisville 2006, 137-150.

[11] Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward a Political Holiness*, Maryknoll 1988, 83-84.

[12] Cobb, *Commonwealth and Empire*, aaO., 145.

[13] S. Anm. 8.

[14] Karl Rahner, *Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, in: Theological Studies 40 (1979), 716-727.

[15] John Robinson, *Truth Is Two-Eyed*, Philadelphia 1980, x.

[16] Vgl. Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*, Maryknoll 2002.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation

Andrés Torres Queiruga

Die Problematik des Pluralismus - der Begegnung und wechselseitigen Beeinflussung der unterschiedlichen Religionen - hat es schon immer gegeben. Heute aber stellt sie sich uns in einer bisher nicht gekannten Intensität, was darauf hindeutet, dass sie in ein neues Stadium eingetreten ist. Im Christentum - das trotz seiner derzeitigen Öffnung zum Anderen hin dennoch den Ausgangspunkt für die vorliegenden Überlegungen bilden soll - ist der moderne Bruch ebenso sehr durch eine intensive *innere* Kritik wie durch die Tatsache bedingt, dass man die reale Begegnung mit den anderen Religionen ernst nimmt. Doch angesichts

der Größe der Veränderungen und des institutionellen Widerstands kam es nicht zu einer grundlegenden Neupositionierung, sondern stattdessen lediglich zu Teillösungen und isolierten *Ad-hoc*-Maßnahmen, die immer nur dann ergriffen wurden, wenn die jeweilige Herausforderung sich gerade stellte. Das führte dazu, dass die Antworten sich vervielfältigten; infolgedessen sind die inneren Begründungen, auf die sie zurückgreifen, bemerkenswert asynchron: In korrekter Weise aktualisierte Ideen stehen neben anderen, die schon längst überwunden sind. Und es kann sogar geschehen, dass aktualisierte Ideen dennoch weiterhin nachhaltig von den alten Prämissen beeinflusst werden.

Die neuen Voraussetzungen: die Idee der Offenbarung

Die Auswirkungen des Pluralismus betreffen nichts weniger als den Kerngedanken: die *Offenbarung*. Die traditionelle Sichtweise war untrennbar mit der Vorstellung von einer als göttliches Orakel oder „Diktat" empfangenen, wunderbaren Offenbarung verbunden. Und das wiederum beinhaltete notwendigerweise die Idee eines „auserwählten" Mittlers und seines „auserwählten" Volkes: Die Offenbarung wurde zum „exklusiven" Vorrecht. Der *göttlichen* Offenbarung und Inspiration des *auserwählten* Volkes stand das *menschliche* religiöse Bemühen (wenn nicht gar das „Werk des Dämons"), der *übernatürlichen* Religion standen die *natürlichen* Religionen gegenüber. Außerhalb der Bibel „konnte" es keine Offenbarung geben - und außerhalb der Kirche kein Heil.

Glücklicherweise gehört diese Vorstellung heute der Vergangenheit an.[1] Die Aufklärung hat durch ihre Kritik der heiligen Texte - A. Schweitzer zufolge „das Gewaltigste" und Gewagteste, was das religiöse Bewusstsein jemals vollbracht hat - die unvermeidliche menschliche Vermittlung der Offenbarung deutlich gemacht. Und wurde diese einmal nicht mehr mit dem Buchstaben der Bibel gleichgesetzt, war es möglich, sie auch in anderen Religionen zu finden: Mit der Buchstabentreue bricht auch der Exklusivitätsanspruch in sich zusammen. Doch dies zu verinnerlichen setzt eine echte Revolution voraus, deren Konsequenzen wir bis heute noch nicht vollständig ermessen können. Bis zum II. Vaticanum hat sie - trotz allergrößter Behutsamkeit! - nicht in die offizielle Theologie Eingang gefunden. Und auch heute ist diese Präsenz noch immer sehr zurückhaltend und hat die mentalen Schemata nicht wirklich verändert. Deshalb bedarf es einiger Hinweise.

Es genügt nicht, den Intrinsezismus der Offenbarung zu bejahen - man muss an ihre letzte Wurzel gehen: die *Schöpfung aus Liebe*. Als *creatio continua* ist sie tragende und fördernde, immer aktive Gegenwart: Gott hat sie nicht *in illo tempore* geschaffen und dann im deistischen Sinne auf der Erde ihrem Schicksal überlassen, während er selbst im Himmel geblieben ist. Von keinerlei Notwendigkeit und keinem Mangel getrieben, erschafft Gott einzig *aus Liebe:* Er erschafft Männer und Frauen als seine Söhne und Töchter, nicht „zu seinem eigenen Ruhm

oder Dienst", sondern damit sie die größte mögliche Verwirklichung erlangen. Deshalb liegt sein entscheidendes Interesse darin, sich ihnen zu zeigen und ihnen zu helfen, sich ihnen zu offenbaren und sie zu retten. Gibt es irgendeinen guten Vater oder eine gute Mutter, die nicht dasselbe für ihre Kinder will? Und selbst wenn eine menschliche Mutter ihre Kinder vergessen würde - Gott vergisst sie nie (vgl. Jes 49,15). Und da seine Liebe „größer ist, als man denken kann"[2], können, wenn es in diesem Prozess Einschränkungen gibt, diese weder von seiner Zurückhaltung - und auch nicht, selbst wenn dieser Gedanke sich einer gewissen Modernität erfreut, von seinem Schweigen! - noch von seiner mangelnden Freigiebigkeit herrühren.

Die Offenbarung verliert somit ihren Charakter als isolierter, wundersamer oder willkürlicher Prozess. Kein Gott mehr, der seine Wahrheiten einigen wenigen „diktiert" und die übrigen sich selbst überlässt; der spät und verzerrt das offenbart, was er früher und deutlicher hätte offenbaren können. Die Offenbarung erscheint weit eher als der unermüdliche „Liebeskampf" Gottes, der alles tut, um erkannt zu werden und das Widerstreben seiner verblendeten Kreatur zu überwinden. Und auf der Seite des Menschen als ein „Bewusstwerden" dieses Gottes, der in der Wirklichkeit, in der Geschichte und im Leben zu uns spricht. Wohlgemerkt: Wir werden uns seiner bewusst, weil wir die *Realität* seiner Gegenwart entdecken[3]; nicht weil wir ihn, der sich verbergen will, wie in einem kindlichen Versteckspiel überraschen, sondern weil Er sich uns zeigen *will:* „Der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht!" (Gen 28,16).

Deshalb hat es *niemals* jemanden gegeben, Mann oder Frau, Individuum, Gesellschaft oder Kultur, der ohne seine bedingungslose Liebe geboren worden wäre und dem er sich nicht in der größtmöglichen Fülle offenbaren wollte. Deshalb gibt es die Religionen, die rechtmäßig im - mehr oder weniger vollkommenen - Erfassen und Aufnehmen dieser Gegenwart bestehen. Deshalb betrachten sie alle sich als offenbart. Und streng genommen sind sie es auch: Die mangelnde Bereitschaft, dies zu akzeptieren, - die zum Teil auch noch auf dem II. Vaticanum vorhanden war, das nur von religiösen *Werten,* nicht aber von *Offenbarung*[4] spricht - drückt sich in der Gewohnheit aus, auch weiterhin von *der* Offenbarung zu sprechen und dabei - durch tautologische Zuordnung - nur an *die* biblische Offenbarung zu denken. Dabei genügt es, den Begriff einfach in den Plural zu setzen und von *Offenbarungen*[5] zu sprechen, um zu begreifen, dass sie in allen Religionen geschehen, sofern diese in der menschlichen Aufnahme der realen und offenbarenden göttlichen Gegenwart bestehen. Vom Standpunkt des Glaubens aus genügt es, an die atheistische Leugnung zu denken, um die grundlegende Konsequenz zu erkennen: Alle Religionen sind wahrhaftig. Nicht weil alles an ihnen - einschließlich der biblischen - wahr ist, sondern in dem Maß - dem *realen* Maß -, in dem sie die Gegenwart aufnehmen.

Asymmetrischer Pluralismus

Die Schlussfolgerung ist so entscheidend, dass man ihr eigentlich eine detailliertere Analyse widmen müsste. An dieser Stelle kann jedoch nur auf zwei grundlegende Konsequenzen hingewiesen werden, die R. Haight formuliert hat. Die erste ist im direkten Sinne theologisch: Wenn niemand jemals der Schöpfer- und Erlöserliebe entbehrt hat, kann man nicht umhin, einen wirklichen religiösen Pluralismus zu akzeptieren, denn „die in den Religionen gegenwärtige Offenbarung Gottes besitzt eine historische Autonomie, die zum Christentum und zu den anderen Religionen nicht in eine Beziehung der Abhängigkeit, sondern in eine dialektische Beziehung eintritt". Die zweite gehört in den Bereich des reinen historischen Realismus: „Das bedeutet nicht, dass alle Religionen gleichermaßen offenbarend sind"[6]. Denn die Liebe *Gottes* ist in jeder Hinsicht uneingeschränkt, doch die *menschliche* Wahrnehmung ist unweigerlich verschieden: sowohl innerhalb der Geschichte jeder Religion - deshalb gibt es Fortschritt -, als auch zwischen den verschiedenen Religionen - der *subjektive* Respekt kann nicht über unübersehbare *objektive* Unterschiede und „Abstufungen" hinwegtäuschen.[7] Es muss keine unverantwortliche Laune sein, sich für eine bestimmte Religion zu entscheiden.

Deshalb spreche ich, da ich die Notwendigkeit einer pluralistischen Basis akzeptiere, lieber von einem *asymmetrischen Pluralismus*. Auch diese Kategorie ist, da es sich um eine noch nicht abgeschlossene Frage handelt, zwangsläufig unvollkommen, doch sie ermöglicht es uns, a) Realismus und Respekt miteinander zu vereinen, und postuliert b) die Notwendigkeit des Dialogs. *Respekt*, weil sie, ohne die Unterschiede zu leugnen, die reale Offenbarung in jeder Religion unmissverständlich anerkennt. *Dialog*, weil sie hinter der „horizontalen" Asymmetrie zwischen den Religionen die grundlegendere „vertikale" Asymmetrie zwischen allen Religionen und Gott anerkennt. Kein religiöses Gebilde kann den unendlichen Reichtum des *Deus semper maior* ausschöpfen, der alles einzelne Begreifen übersteigt und ihm im allgemeinsamen Mysterium eine neue Mitte gibt. Um dieses Mysterium aufzunehmen, muss man alle Lichtquellen nutzen, die eigenen zur Verfügung stellen und die fremden hinzuziehen. Der Reichtum des anderen macht nicht ärmer, sondern reicher. Der Dialog ist echte Treue und Kriterium einer aufrichtigen Suche. Alles andere wäre Hochmut oder „dämonische"[8] Raffgier.

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 „Auferstehung und Begräbnisliturgie" in Heft 5/2006. Anschrift: Facultade de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

So gesehen halte ich es auch für gerechtfertigt, von einem *jesuanischen Theozentrismus* zu sprechen, der Gott als absolute Mitte anerkennt und ihn, wie Jesus es getan hat, als den bekennt, der die entscheidenden und vollkommensten Schlüssel zu seinem Mysterium *in der Geschichte* verfügbar gemacht hat. Ich hebe die Worte „in der Geschichte" hervor, weil sie es uns ermöglichen, das von Jesus Offenbarte als unübertrefflichen Gipfel zu betrachten, ohne dass wir deshalb auf Hilfsmittel wie den „kosmischen Christus" zurückgreifen müssten (eine Möglichkeit, die sogar in kulturellen Entdeckungen wie der Unrechtmäßigkeit der Sklaverei aufscheint). Übrigens ist in dem Begriff Gipfel schon *enthalten,* dass man das, was andere Propheten oder Gründer entdeckt haben, ebenfalls als etwas Offenbartes anerkennt. Und ebenso ist darin der Appell enthalten, es anzunehmen, denn jede historische Umsetzung ist zwangsläufig unvollkommen und ergänzungswürdig: Das Christentum muss all das von ihnen lernen, was das Verständnis und die Verwirklichung des in Jesus Offenbarten vervollständigen kann. Und damit letztlich allen das grundsätzliche Recht zuerkennen, von ihrem eigenen „Theo- oder Mysteriozentrismus" zu sprechen, denn Wahlfreiheit kann nicht bedeuten, die eigene Wahrheit *a priori* vorzuschreiben oder die Wahrheit im anderen auszuschließen, sondern *a posteriori,* nach eingehender Prüfung und Diskussion der verschiedenen Argumente, die eine der anderen vorzuziehen.

Von der „Inkulturation" zur „Inreligionation"

Diese in grausamer Kürze skizzierten Überlegungen waren notwendig, um das eigentliche Anliegen deutlich zu machen: die Notwendigkeit, die „Inkulturation" um die „Inreligionation" zu ergänzen. Zu ergänzen, nicht zu ersetzen, denn ich glaube, dass die Inkulturation einen großen Fortschritt und eine unverzichtbare Forderung darstellt.

Die Tatsache der kulturellen Vermittlung bewirkt, dass es niemals eine Offenbarung „im Reinzustand" geben kann, sondern dass jede Offenbarung von einem historischen Kontext her und in bestimmten kulturellen Kategorien interpretiert wird. Es gibt nur inkulturierte Religion. Jeder Umbruch setzt eine kulturelle Neugestaltung voraus. Das ist auf äußerst tiefgreifende Weise in den Anfängen mit dem Eintritt der biblischen Überlieferung in die hellenistische und römische Welt geschehen; und das ist mit jedem Vordringen des Christentums immer wieder geschehen: „Ein Glaube, der nicht zur Kultur wird, ist ein Glaube, der nicht völlig angenommen, nicht gänzlich gedacht, nicht gänzlich gelebt worden ist" (Johannes Paul II., 1982).

Bei der Verdeutlichung dieses Sachverhalts stellte der Begriff der *Inkulturation* ohne Zweifel einen riesigen theoretischen Fortschritt dar, der auch für die reale Begegnung der Religionen sehr wichtige Konsequenzen hatte. Man versteht gut, dass diese „sprachliche Neubildung"[9] nicht nur bei den Theologen, sondern auch beim kirchlichen Lehramt großen Anklang gefunden hat: „Durch die Inkultura-

tion macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert."[10]
Trotz alledem ist in wichtigen Punkten auch Kritik geübt worden. Die Hauptvorwürfe sind, dass sie a) zum Imperialismus einer Kultur - normalerweise der abendländischen - über die anderen führen könne[11] und b) „eine universale Theologie" voraussetze, „die an und für sich in einer nicht inkulturierten Form bestände"[12]. Die Gefahr liegt also zusammenfassend darin, dass die semantische Kraft dieses Wortes suggerieren könnte, dass die Begegnung die Kultur respektieren, die Religion aber unterdrücken (oder ignorieren) müsse. Diese Gefahr war durchaus real und ist in der kollektiven Phantasie noch immer sehr lebendig.[13]
Die Geschichte erweist sich in diesem Sinne als grausame Lehrmeisterin: Verfolgung von Gläubigen und Priestern, Verbrennung von heiligen Schriften, Zerstörung von Tempeln, Bemühungen, religiöse Vorstellungswelten auszulöschen und wiederholte Versuche, die Traditionen auszurotten.
Dennoch wäre es ein nicht wieder gutzumachender Verlust, wenn um des möglichen Missbrauchs willen auch das Brauchbare vernichtet würde. Wir tun gut daran, es zu bewahren, indem wir es korrigieren und ergänzen.

Die Inreligionation

Das ist möglich und sogar notwendig für das neue Verständnis. Wenn man die Realität der Offenbarung in jeder Religion anerkennt, liegt es auf der Hand, dass es nicht darum gehen kann, sie abzuschaffen: Dann nämlich würde man eine reale Gegenwart Gottes abschaffen oder leugnen. Die Begegnung ist der einzig legitime Weg, eine bessere zu empfangen und/oder zu geben: etwas anzubieten, von dem wir annehmen, dass es dem anderen helfen kann (und/oder vom anderen das zu empfangen, was uns helfen kann). So hätte ein christlicher Missionar beispielsweise Folgendes zu *bieten:* einen wichtigen, dem anderen noch nicht bewussten Aspekt (der personale Charakter Gottes), eine Berichtigung (Menschenopfer sind falsch) oder eine noch nicht entdeckte Tiefe (Gott als reine Liebe und bedingungslose Vergebung). Und im Gegenzug würde er auch etwas *erhalten:* allergrößte Wachsamkeit hinsichtlich der zu bewahrenden Einheit und Souveränität Gottes (vom Islam), eine nicht „aktivistische" Annahme der Gnade (vom Hinduismus) oder die Unaussprechlichkeit des göttlichen Mysteriums (vom Buddhismus).
Es liegt auf der Hand, dass es immer der Andere ist, der begreifen, urteilen und das Angebotene für sich annehmen muss. Die „Inkulturation" weist darauf hin, dass dies nicht auf dem Wege einer Verneinung, sondern immer nur innerhalb und auf der Grundlage der eigenen *Kultur* geschehen kann. Nun geschieht aber mit der *Religion* etwas exakt Paralleles: Der Zuhörende ist ein religiöser Mensch, der von seiner eigenen Religion aus das annimmt und erkennt (oder zurückweist),

was ihm verkündet wird. Das will der Begriff der „Inreligionation" nahe legen, ein vielleicht nicht unbedingt schönes Wort, das aber eine Botschaft der Großmut und Brüderlichkeit in sich trägt. Es erhellt und begünstigt eine authentische Haltung des Entgegennehmens wie auch des Schenkens.

Entgegennehmen: Wer wirklich mit Gott lebt, kann sich nicht so ohne Weiteres von der Überlieferung, die seine religiöse Erfahrung gespeist und geprägt hat, lossagen. Sie ist zwangsläufig die Grundlage und der Rahmen seines Begreifens und Differenzierens, seines Annehmens und Zurückweisens. Somit bedeutet Entgegennehmen nicht, dass man die eigene Religion ohne Weiteres aufgibt, sondern *von ihr aus* eine Ergänzung oder sogar eine Berichtigung akzeptiert. Gott bleibt derselbe, nur unser Verstehen und Leben erfahren eine Bereicherung. Es geht also nicht darum, die eigene Religion auszumerzen und einer solchermaßen bereinigten „Kultur" *ex novo* ein neues religiöses Angebot aufzupfropfen. Sondern die eigene religiös-kulturelle Identität zu bewahren und von ihr aus das in sie hineinzunehmen - zu „inkulturieren" und zu „inreligionieren" - was sie besser machen kann.

Schenken: Man kann Gott nicht gegen Gott verkündigen, sondern muss in jedem Fall versuchen, die Art und Weise zu verbessern, wie seine Gegenwart im Leben erfasst wird, sich ausdrückt und wirkt. Schon viel zu lange ist mit dem intoleranten Totalitarismus des Alles oder Nichts Missbrauch getrieben worden: Wenn meine Religion richtig ist, dann ist deine falsch; wenn du meine annimmst, musst du deine zerstören.[14] In allen Religionen ist *derselbe Gott* gegenwärtig, und deshalb gibt es nur eine mögliche Einstellung: Meine Religion ist richtig, deine aber auch; und weil Gott immer größer ist als unser Begreifen, müssen wir einander ergänzen. Das Beste aus meiner Überlieferung gehört dir genauso wie mir; deshalb schenke ich es dir, wenn es dich überzeugt; und ich nehme auch das Beste aus deiner Tradition entgegen, denn ich empfinde es ebenfalls als etwas, das mir gehört. Wir müssen die ausgetretenen Wege der Exklusivität und Intoleranz verlassen und wieder neu die große Wahrheit der Liebe lernen: Alles gehört allen, denn Gott möchte für alle derselbe und einzige sein.

So klar dieses Prinzip ist, muss es doch leider mit der praktischen Schwierigkeit und dem Realismus der Unterschiede rechnen: Der Dialog kann zwischen den großen Religionen nicht derselbe sein wie der zwischen bestimmten ethnischen oder Stammesreligionen. Doch der Geist des Respekts, des Dialogs, des Angebots und der Entgegennahme kann und muss jede Begegnung prägen.

(Implizite) Präsenz der Inreligionation

Das *Wort* ist neu und wirkt sicherlich ein wenig seltsam. Ich persönlich habe es, von der weiten Verbreitung bei den Befreiungstheologen[15] abgesehen, nur zweimal bei A. Pieris[16] und K. P. Aleaz[17] erwähnt gefunden, die die Begriffe „enreligionization" und „en-religionazation" verwenden.

Der *Inhalt* dagegen ist allgegenwärtig. Angefangen beim heiligen Paulus, der die

Beziehung zwischen Judentum und Christentum als „Einpfropfung" charakterisiert (Röm 11,16-24): Bei einer Einpfropfung wird der Baum nicht zerstört, sondern um ein neues Element bereichert, das seinerseits einen Lebensraum und einen Saft erhält, den es zuvor nicht besessen hat. Die Reihe der betreffenden Zitate ließe sich fortführen[18], und sie sind ohne jeden Zweifel wichtig für die verschiedenen Versuche, die übertriebene Dichotomie von Exklusivismus und Inklusivismus zu überwinden - mithilfe von Begriffen wie „pluralistischer Inklusivismus", „wechselseitiger Inklusivismus", „inklusivistische Reziprozität", „wechselseitige Befruchtung" ...

De facto ist Inreligionation immer geschehen und geschieht immer, und zwar mit besonderer Intensität in den heiligen Büchern selbst: Wie viele Begriffe, Gebete, Psalmen und Institutionen sind nicht von außen in die Bibel hineingelangt, aus Mari, aus Ägypten, aus Babylon ...? Ist nicht das Prophetentum selbst anfänglich ein Importartikel? Und sie geschieht weiterhin: Wie viel hat nicht der Islam von anderen „Buchreligionen" übernommen, und wie sehr hat er das Christentum und das Judentum beeinflusst? Sind das Judentum und das Christentum von heute - und dasselbe gilt für den Buddhismus und den Hinduismus - überhaupt denkbar ohne ihre intensive gegenseitige Beeinflussung? Gibt es einen einzigen Missionar, dessen Glaube nicht von denen beeinflusst worden wäre, die er oder sie beeinflusst hat?

Andererseits neigt die religiöse Gemeinschaft auf dem Gipfel der religiösen Erfahrung - der Mystik - in ihrem tiefsten Inneren sogar dazu, die kulturellen Unterschiede zu verwischen. In diesem Zusammenhang ist ein *praktisches Phänomen* von allergrößtem spirituellem und theologischem Tiefgang zu nennen: jene Menschen, die ganz und gar von zwei religiösen Traditionen durchdrungen sind und beide als ihre eigenen leben. Diese doppelte Religionszugehörigkeit ist sicherlich (noch) eine Ausnahme, doch sie wird aller Voraussicht nach in Zukunft häufiger auftreten und uns noch viel zu denken und zu leben geben. Das gilt etwa für Menschen wie Raimon Panikkar oder Henri Le Saux, die sich selbst als Hindu-Christen betrachten. Gewiss wirft das Fragen auf, die einer eingehenden Prüfung bedürfen[19] - doch ihrer Bedeutung tut dies keinen Abbruch.

Als noch wichtiger wird sich in diesem Zusammenhang vielleicht die Existenz einer *realen Ökumene* erweisen, in der die verschiedenen Konfessionen einander - zuweilen sogar unbemerkt - befruchten. Besonders einleuchtend ist dies aufgrund ihrer größeren Nähe und ihres intensiveren Kontakts bei den christlichen Konfessionen. Doch die Geschichte sorgt dafür, dass alle Religionen einander mit zunehmender Geschwindigkeit näher kommen; so dass die Einflüsse sich vervielfältigen und eine ebenso stillschweigende wie fruchtbare Verwandlung bewirken. Zwischen dem Orient und dem Christentum ist dieses Phänomen offensichtlich. Was den Islam betrifft, führen die politischen Konflikte zwar dazu, dass eine ungetrübte Beeinflussung zurzeit eher schwierig ist, doch der Kontakt und die Zeit arbeiten eindeutig für die wichtige Rolle, die das Phänomen in Zukunft spielen wird. Im Hinblick auf die ethnischen Religionen in Afrika, Asien und Amerika erscheint die - in den Missionen gelebte und in den theologischen

Forschungen ausgearbeitete - „Inreligionation" von Tag zu Tag unstrittiger und fruchtbarer.

Natürlich muss man realistisch sein. Dies hindert uns aber nicht an der Hoffnung und schon gar nicht daran, für die Hoffnung zu arbeiten. Es ist nicht wenig, wenn die Mentalität der ausschließenden Rivalität und Zerstörung unter den Religionen einer Haltung der respektvollen Anerkennung und brüderlichen Zusammenarbeit weicht. Obwohl ich einsehe, dass es notwendig ist, die formalen Unterscheidungen zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus möglichst genau zu fassen, müssen wir meines Erachtens auf elementarere und verständlichere Kategorien zurückgreifen. Die Notwendigkeit der „Inkulturation" erkannt zu haben ist schon eine große Hilfe, und durch die „Inreligionation" kann sie, wenn man einige Missverständnisse ausräumt, noch fruchtbarer werden. In jedem Fall aber sind wir bereits in der Lage, die ungeheure Bedeutung dieser realen Ökumene - *in actu exercito* - abzuschätzen, die der beständige und wachsende Einfluss zwischen den verschiedenen Religionen darstellt. Ein im strengen Sinne *religiöser* Einfluss.

[1] Karl Rahner, Edward Schillebeeckx und Wolfhart Pannenberg sind einige der bedeutendsten Autoren, deren Arbeit viele Nachahmer gefunden hat, vgl. z.B. David Tracy, *The Analogical Imagination,* New York 1981; Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort,* Regensburg ^{4}2000; Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten,* Freiburg u.a. 2000; Christoph Theobald, *La révélation,* Paris 2001; außerdem mein eigenes Buch *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen,* Frankfurt am Main u.a. 1996, das in Kürze in einer überarbeiteten Fassung erscheinen wird.

[2] So hat Bonaventura das große anselmische Prinzip übersetzt. „Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest" (*Itinerarium mentis in Deum* VI, 2).

[3] Nicht „als eine bloß subjektive Wahrnehmung", wie es die Pastoralinstruktion *Teología y secularización en España* (30. März 2006) interpretiert; einige Klarstellungen hierzu in meinem Aufsatz *Revelación como "caer na conta": razón teolóxica e maxisterio pastoral,* in: Encrucillada 149/30 (2006), 357-373.

[4] „Elemente von Wahrheit und Gnade"; „alles Gute"; „die Reichtümer"; „das, was wahr und heilig ist"; „Abglanz jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet"; „spirituelle, moralische und soziokulturelle Werte" ... Eine detaillierte Untersuchung findet sich in Josep Castanyé, *Diàleg interreligiós i Cristianisme,* Barcelona 2005, 25-69.

[5] Vgl. hierzu den Artikel von Paulo Suess. Im Folgenden verweise ich, um den dogmatischen Anschein eines allzu künstlichen Ausdrucks abzumildern, auf mein Buch *Diálogo das relixións e autoconciencia cristiá,* Vigo 2005, Kap. II 2 (spanische Übers. Santander 2005; die italienische erscheint in Kürze).

[6] Roger Haight, *Pluralist Christology as Orthodoxy,* in: Paul F. Knitter (Hg.), The Myth of Religous Superiority, Maryknoll, New York 2005, 157. Diese Übereinstimmung mit Haight beruht auf derselben Grundlage: der Erlösungsschöpfung. Eine ähnliche Übereinstimmung habe ich auch im Hinblick auf die Auferstehung gefunden: Wie Haight in *Jesus Symbol of God,* New York 1999, 147, versuche auch ich in meinem Buch *Repensar la resurrección,* Madrid 2003, 213-224, zu begründen, dass die Auferstehung Jesu kein chronologisches, sondern ein Ereignis im Anfang und endgültige Offenbarung ist: Gott erweckt schon immer alle von den Toten.

[7] Vgl. John Hick, *On Grading Religions,* in: Religious Studies 17 (1981), 451-467. Diese

Anspielung soll nur der Veranschaulichung dienen; eine eingehendere Diskussion findet sich in meinem Buch. In jedem Fall gilt der Appell von Paul Knitter, Kriterien zu suchen, „die einen angeborenen inneren Schutz gegen die Möglichkeit besitzen, sich [in] Werkzeuge der Ausbeutung zu verwandeln, und die in der Welt der Akademien und im Bereich der interreligiösen Begegnung allgemein konsensfähig sind" („Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", in: José María Vigil [Hg.], *Por los muchos caminos de Dios I*, Quito 2003, 107).

[8] Vgl. Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003, 148-152.

[9] *Catechesi tradendae*, 53.

[10] *Redemptoris missio*, 52.

[11] Raúl Fornet Betancourt, *Sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004.

[12] Aloysius Pieris, *Universalität und Inkulturation in unterschiedlichen theologischen Denkmodellen*, in: CONCILIUM 30 (1994/6), 526.

[13] Nach Joseph Ratzinger, der zuweilen gerne die Solidarität zwischen Kultur und Religion herausstreicht, stellten „die Verkünder des Christentums [...] sich auf die Seite der Philosophie, der Aufklärung, gegen die Religionen" (*Glaube - Wahrheit - Toleranz*, Freiburg 2003, 184).

[14] In der biblischen Tradition wurde dies zudem durch das *henotheistische Schema* verstärkt, das dem Monotheismus voranging (einen strengen Monotheismus gab es erst seit dem Exil): *mein* Gott gehört mir, die anderen haben *ihren* eigenen. Deshalb muss ich meinen Gott gegen sie verteidigen und ihren leugnen und, wenn nötig, auch bekämpfen und vernichten. Dies könnte sogar - man stelle sich das vor! - der ursprüngliche Sinn des wichtigsten Gebots gewesen sein: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit ganzen Herzen ..." (Dtn 6,5). Diese Schemata sind tief im menschlichen Denken eingewurzelt und nicht so leicht auszurotten: Ihr Einfluss dauert fort. So ist zum Beispiel auch beim *Beten* der Psalmen größte Vorsicht geboten.

[15] Insbesondere Alfonso Soares und José María Vigil; ebenso in der hervorragenden Reihe *Por los muchos caminos de Dios* I-IV, Quito 2003-2006, die von der Asociación de Teólogos del Tercer Mundo („Vereinigung von Theologen der Dritten Welt") herausgegeben wird.

[16] Ich habe die betreffende Stelle in Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso* (117) gefunden, wo auf *Asian Theology of Liberation*, New York 1988 (52) verwiesen wird. Zum ersten Mal erscheint der Begriff, wie mir sein spanischer Übersetzer von Japan aus mitgeteilt hat, in *Western Models of Inculturation: How far are they applicable in non-semitic Asia?*, hg. vom East Asia Pastoral Institute, Manila 1985, 116-124.

[17] K. P. Aleaz, *Pluralism calls for Pluralistic Inclusivism*, in: The Myth of Religous Superiority, aaO., 172. Keiner von beiden hat den Begriff in das Stichwortverzeichnis aufgenommen.

[18] Zum Beispiel Michael Amaladoss: „Sich von einer volkstümlichen religiösen Tradition in eine große Religion zu verwandeln heißt nicht, das erste für das zweite aufzugeben, sondern auf die eine oder andere Weise das eine in das andere zu integrieren" (*El evangelio al encuentro de las culturas*, Bilbao 1988, 41; Orig.: A la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les églises, Paris 1997).

[19] „Sollte es irgendwann einmal nicht mehr paradox sein, zu sagen, dass es eine christliche Art gibt, ein Hindu, ein Buddhist oder ein Konfuzianer zu sein?" (Claude Geffré, zitiert nach Geneviève Comeau, *Grâce à l'autre*, Paris 2004, 147-148). „Müssen wir uns fragen, ob und bis zu welchem Punkt es möglich ist, zwei Arten des religiösen Glaubens zu teilen und sich dabei beide zueigen zu machen und beide zugleich im eigenen religiösen Leben zu praktizieren?" (Jacques Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, 332).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Christentum und religiöser Kosmopolitismus

Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität

Felix Wilfred

So wenig es das Vorrecht nur einer einzelnen Kultur sein kann, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so wenig kann es das Privileg einer einzigen Religion sein, über eine Vorstellung vom künftigen Schicksal der Menschheit und ihrer Einheit zu verfügen. Noch nie war deren Zukunft so kritisch und schwer fassbar wie heute, wo sie die Mobilisierung aller verfügbaren Kräfte für ihre gemeinsame Gestaltung erforderlich macht. Und noch nie in der Geschichte wurde über menschliches Zusammenleben so leidenschaftlich diskutiert wie das heute der Fall ist - was eine Folge der Tatsache ist, dass es so viele, vom modernen Leben hervorgebrachte Formen gibt, in denen Menschen sich begegnen. Angesichts einer Flut von Herausforderungen, die auf die Menschheitsfamilie zurollt, erscheinen die Ansprüche von Religionen auf die eigene, jedoch andere ausschließende Identität ebenso real und ernsthaft wie der Spaß, den Kinder haben, wenn sie im Sand am Meer ihre Burgen und Festungen bauen. Während Kriege und Massenmorde, verhungernde Menschen und neue Formen der Ausgrenzung die Spaltungen Tag für Tag vertiefen, ist die einzige und dringlichste Frage, die sich stellt, die nach dem *Schicksal der Menschheitsfamilie und ihrer Rettung.*

Es ist dieser Blick auf die Zukunft der Menschheit als Ganzer, der das Christentum heute erfassen und der zum Leitgedanken werden sollte, um von ihm aus die Beziehung zu anderen religiösen Traditionen zu bestimmen. Allzu lange waren christologische, soteriologische und ekklesiologische Fragen die Knotenpunkte für eine Bestimmung dieser Beziehung, wobei das Christentum zu einer *„religio incurvata in seipsum"*, einer in sich selbst verkrümmten Religion verkümmerte. Viel Zeit und Kraft mussten aufgewandt werden, um diesen vom Christentum selbst geschlungenen Knoten wieder zu lösen, was in der Folge zum Umsichgreifen von Religionstheologien führte - gleichsam Wasser auf die akademischen Mühlen. Die Herausforderung besteht jetzt darin zuzulassen, dass der Gesprächsfaden mit anderen religiösen Traditionen weiter geknüpft wird, hinein in die endlose Weite der Zukunft, vor der die Menschheit steht.

Die universale Bestimmung jeder Religion

Wenn wir tief genug schürfen, würden wir einen sich „überschneidenden Konsens" entdecken: dass nämlich in Wahrheit alle Religionen mit der gesamten

Menschheit verbunden sind und keine die Gemeinschaft ihrer Gläubigen unmittelbar besitzt. Über diese Grundlagen sollten wir aus christlicher Perspektive einmal intensiver nachdenken. Die Geschichten vom Sündenfall in der Genesis-Erzählung (Gen 3,17-24), die Beschreibung der Zeiten Noahs (Gen 6,11-13), der Turmbau zu Babel (Gen 11,3ff.) - sie alle beziehen sich doch auf eine über Nationen und Rassen hinausgehende gemeinsame Erfahrung der Menschheit.

„Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt" (Ps 24,1); so sind in der Tat alle Religionen der Menschheit zugehörig, die selbst der göttlichen Vorsehung unterstellt ist. Keine Religion kann ein uneingeschränktes Eigentum an ihren Glaubensüberzeugungen und Praktiken beanspruchen. Schließlich ist Eigentum nach christlicher Tradition nur dann gerechtfertigt, wenn es dem Zweck der *autarkia* und *koinonia* (der eigenen Unabhängigkeit und Gemeinschaft) dient.[1] Einer Religion anzugehören heißt nicht, alle Türen hinter sich zuzuschlagen; die Zugehörigkeit zu einer Religion gewinnt nur insoweit einen Sinn, als sie gemeinschaftsstiftend ist. Was das Verständnis von Religionen angeht, so bieten diese, gerade weil sie und ihre Schriften Eigentum der Menschheit sind, ein weites Feld für Interpretationen. Die klassische hermeneutische Tradition Indiens verglich Texte mit einer Frau und sagte, die Tatsache, dass ein Vater eine Tochter gezeugt hat, bedeute nicht, dass er ihre Schönheit auch am besten beurteilen kann; am besten könnte das vielleicht ihr Verehrer, ihr Liebhaber oder Gatte. Die moderne hermeneutische Tradition der Autonomie von Texten könnte man mit einigem Nutzen auch auf religiöse Traditionen übertragen, deren Interpretation nicht unbedingt der Gruppe von Gläubigen vorbehalten sein muss, sondern, da unabgeschlossen, auch anderen freisteht.

An erster Stelle gehören alle Religionen - und zwar *in einem primären Sinne* - der Menschheit als Ganzer, während eine bestimmte einzelne Religion der begrenzten Gemeinschaft ihrer Gläubigen zuzuordnen ist, und zwar in einem *sekundären und abgeleiteten Sinne.* Das wäre vergleichbar mit der universalen Bestimmung der irdischen Güter, von der die christliche Tradition sagt, sie gehe dem Recht auf Privateigentum voraus. Von diesem Ansatz her ergeben sich zwei Dinge: Jede Religion muss sich selbst so sehen, dass sie die Menschheit als Ganze anspricht. Folglich könnte jeder Mensch in dem Maße aus dem Erbe der Menschheit schöpfen, als dieses sein Leben spirituell bereichert und auf sein Suchen eine Antwort gibt.

Zweitens besitzt keine bestimmte einzelne Religion das Geheimnis, um das es in allen Religionen geht, für sich allein. Dieses Geheimnis gehört der Menschheitsfamilie als Ganzer, die an ihm Anteil hat und die seine Herrlichkeit in ihrem Leben und in der Vielfalt ihrer - auch religiösen - Ausdrucksformen sichtbar macht. Offensichtlich kann keine Religion den Anspruch erheben, jenes allumfassende Geheimnis auszuschöpfen, geschweige denn zu besitzen. Sie würde sich damit gegenüber der Menschheit versündigen, weil sie etwas für sich beansprucht, was in Wirklichkeit allen gehört. Außerdem bedeutet Gläubigsein, ein Zeuge zu sein. Einer religiösen Gruppe anzugehören verleiht kein Recht auf den Besitz dieser bestimmten Religion, denn Glaubensvollzug ist ein Zeugnisablegen

von den Erfahrungen des Geheimnisses, die man gemacht hat. Daraus folgt, dass das, was der Zeuge erfährt, ihn selbst und den Bereich der Gemeinschaft bzw. religiösen Gruppe überschreitet, wo dieses Zeugnisablegen stattfindet.
Drittens sind die verschiedenen in den Religionen gemachten Erfahrungen - Glaubensbekenntnisse, Rituale usw. - nicht Zweck an sich, sondern lediglich Mittel zum Zweck. Selbst die Schrift ist nach Augustinus nur ein Mittel; so unterscheidet er zwischen *gebrauchen* (uti) und *genießen* (frui) - und meint mit Letzterem die Erfahrung Gottes.[2] Religion ist eine vorletzte, nicht die letzte Wirklichkeit. Sie ist nur Mittel für etwas, das größer ist als sie selbst - und dieses Größere ist das Geheimnis, das uns alle umgibt. Denn das Geheimnis ist das, was alle Religionen eint und ihnen Sinn und Bestand verleiht. Die Erfahrung und die beseligende Schau des letzten Geheimnisses, zu der die gesamte Menschheitsfamilie berufen ist, bezieht ihre Nahrung aus einer breiten Vielfalt von Quellen, welche die Religionen anbieten, doch keine hat die volle Verfügungsmacht über den spirituellen „Nahrungsaustausch" dieser Erfahrung und Beseligung, die das Geheimnis schenkt.

Die Gemeinschaft aller Menschen – der Auftrag aller Religionen

Nach dem Dreißigjährigen Krieg bot sich der Nationalismus als mögliche Lösung religiöser Konflikte und Religionskriege an, da nach seinem Selbstentwurf die nationale Identität (der Staatsbürgerschaft) die Identität der einzelnen Religionen übergreife. Was dann als Ironie der Geschichte herauskam, war ein Nationalismus *im Namen von Religion und religiösen Identitäten.* Der Säkularismus war ein weiterer Vorstoß, die Religionen und ihren schlimmen Einfluss zurückzudrängen. Doch dann führte er zu einer Trennung von öffentlichem Leben und privaten Angelegenheiten, wobei die Religion dem privaten Bereich zugeordnet wurde. Ungeachtet dieser Entwicklungen behauptete die Religion weiter ihren Platz als Quelle sittlichen Wissens und als ein System, das, wenn auch nicht fachspezifisch, dennoch auf Fragen von großer Tragweite für die Menschheit eine Antwort geben konnte - Fragen, die in anderen Sozialsystemen nicht aufgegriffen wurden oder unbeantwortet blieben. Eine dieser entscheidenden Fragen ist die nach dem Schicksal der Menschen, d.h. nach ihrer Zukunft, ihrem Überleben und ihrer Einheit usw. Dieses Problem muss von allen Religionen gleichermaßen aufgegriffen werden.
In den Religionen wird über Fragen der Offenbarung und Absolutheit, der Universalität usw. heftig gestritten. Was jedoch die wesentliche Frage nach dem Schicksal der Menschheit angeht, so gibt es, außer über die eigene, kaum eine Debatte über die Bestimmung anderer Religionen. Das Ziel, dem sich die verschiedenen Religionen kraft ihres Auftrags mehr und mehr annähern sollten, wäre die künftige Gestalt der menschlichen Gemeinschaft und ihr Wohlergehen. Im Wissen um die Aufgabe anderer Religionen und im Bewusstsein, sich auf

einem gemeinsamen Weg in eine gemeinsame Zukunft zu befinden, kann auch der Aufbau einer Gemeinschaft aller Menschen zu einer einzigen Familie gelingen. Die Achtung vor anderen Religionen schließt notwendig auch die Achtung vor der Aufgabe ein, die zu erfüllen sich die Menschen einer einzelnen religiösen Gruppe berufen fühlen, vor allem dann, wenn diese Aufgabe zur Einheit und zum Wohl der Menschheitsfamilie etwas beizutragen hat. In diesem Zusammenhang ist das Problem, das der Absolutheitsanspruch und dessen Pochen auf ein Wahrheitsmonopol aufwerfen, ebenso sehr eine Frage nach der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen wie eine Frage nach der Wahrheit und wie man sie erkennt.

Universalität in beiden Richtungen

Um das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer Gemeinschaft fördern zu können, muss das Christentum eine Universalität auch in umgekehrter Richtung praktizieren. Lassen Sie mich erklären, was ich damit meine. Schon ganz am Anfang ließen die Christen ihr Heiliges Buch in alle Sprachen übersetzen, womit sie praktisch die Universalität der Menschheitsfamilie anerkannten. Dann entsandte das Christentum Missionare in alle Welt - womit es wiederum die Universalität des Menschseins praktisch bestätigte. Doch beide Formen von Universalität sind unvollständig. Das Christentum muss sich auch selbst - umgekehrt - von dem her deuten und umgestalten lassen, was diese Völker mit ihren Kulturen und religiösen Traditionen über menschliches Sein und menschliche Bestimmung zu sagen haben. Solange diese umgekehrte, in den christlichen Glauben Eingang findende Universalität, im Gegensatz zu der von ihm ausgehenden, nicht stattfindet, solange ist das Christentum nur zur Hälfte eine universale Religion und insofern unvollständig.

Die Vorstellung vom Christentum als einer Mission, die alle Menschen als die Empfänger der Frohen Botschaft umspannt, ist im Punkt Universalität einseitig; sie muss, um in einem umfassenderen Sinne universal zu sein, um den Gedanken der Multilateralität erweitert werden, das heißt, das Christentum muss zulassen, dass die eigene Botschaft auch von dem her gelesen und gedeutet wird, was die verschiedenen Völker über die Bestimmung der Menschheitsfamilie zu sagen haben. Ist die vom Christentum ausgehende Universalität göttlichen Ursprungs, so auch die in es

Der Autor

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Professor an der Schule für Philosophie und religiöses Denken der Universität 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.: Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Theologie an der modernen Universität" in Heft 2/2006. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

eingehende: Ihr muss das Christentum bei sich ein Heimatrecht gewähren. Es ist der Dogmatismus und die Bevorzugung einer christlichen Identität mit hierarchischen Strukturen, die eine Annahme dieser hereinkommenden Universalität erschweren. Dabei ist diese doch nichts anderes als der Prozess, in dem die Menschheit sich den christlichen Glauben als Teil der eigenen Identität zu eigen macht.

Eine Möglichkeit, diese gegenläufige Universalität lebendig zu erhalten, ist, danach zu fragen, was denn jede einzelne der von uns vertretenen Lehrmeinungen der Menschheit als Ganzer zu sagen hat. Dies ist ein wichtiges Kriterium, das die Religionen davor schützen wird, sich in interne Diskussionen zu verstricken und in Textanalysen und exegetischen Fragen zu verlieren. So ist zum Beispiel die Frage, was der Polygenismus oder Monogenismus mit der Menschheit zu tun hat, wichtiger als dass man sich für einen von beiden entscheidet, nur um die Autorität der Bibel zu wahren. Am Polygenismus festzuhalten und dennoch an die Einheit der Menschheitsfamilie zu glauben ist wichtiger als den Monogenismus zu bewahren und einen Rassismus zu praktizieren, so als ob die Menschen nicht eine einzige Familie bilden würden und manche Völker und Rassen gleicher wären als andere. Wenn der Monogenismus mit einer rassistischen Praxis zusammen gehen konnte und der Polygenismus mit einer Bejahung der Einheit der ganzen Menschheitsfamilie, so zeigt das nur, wie dringend notwendig sich religiöse - auch christliche - Lehrmeinungen selbstkritisch fragen müssen, was sie für den Aufbau einer menschlichen Gemeinschaft und ihr Wohlergehen beizutragen haben. Der große Mönch des Thai-Buddhismus, Buddhadasa, hat diese Wahrheit erkannt, wenn er sagt:

„Wenn die Interpretation irgendeiner Aussage in irgendeiner Religion zur Uneinigkeit führt und das Wohl der Vielen nicht positiv fördert, dann ist eine solche Auslegung als falsch zu betrachten, das heißt als gegen Gottes Willen gerichtet oder als Wirken Satans oder Maras."[3]

Religiöser Kosmopolitismus

Was wir über die der Menschheit als Ganzer zugehörigen Religionen und die gegenläufige Universalität gesagt haben, ließe sich auch mit dem Begriff des *religiösen Kosmopolitismus* umschreiben. Während der Diskurs über den Kosmopolitismus auf der politischen Ebene und im Rechtsbereich stattfindet, wird über ihn in Verbindung mit Religion nur wenig gesprochen. Einer der Gründe dafür könnte der Eindruck sein, Religion stehe im Widerspruch zum Geist des Kosmopolitismus. Ein Kosmopolit zu sein bedeutet ja für viele, sie müssten die Verbindungen zur Religion abbrechen. Der Kosmopolitismus betrachtet die Religion mit Argwohn und wird den Verdacht nicht los, er verliere die Perspektiven des Universalismus, wenn er sich mit ihr einlasse.

Religiöser Kosmopolitismus meint eine Grundhaltung und die damit verbundene Handlungsweise, die in Betracht zieht, dass alle Religionen ein Erbe der Mensch-

heit sind. Er ist eine Lebensform, in der jemand die Fähigkeit besitzt, sich in die religiöse Welt des Anderen hineinzuversetzen. Ein religiöser Kosmopolitismus ist eine zutiefst menschliche und spirituelle Haltung. Ist ein politischer Kosmopolitismus in der jeweils einzelnen Nation verwurzelt, zugleich aber offen für andere, so gilt das gleiche vom religiösen. Er macht ja im Grunde nichts anderes, als dass er eine religiöse Seinsform in Frage stellt, die mit Lehren, Gesetzen und Vorschriften identifiziert wird, gerade so wie ein politischer Kosmopolitismus die nationale Seinsform hinterfragt. Ein religiöser Kosmopolitismus baut tendenziell Brücken zwischen den Religionen als Gemeinschaft von Gemeinschaften.

Ein zweifacher Sinn von Kosmopolitismus

Es könnte eine *bürgerliche* Theorie des Kosmopolitismus geben[4], die mit der Globalisierung, mit transnationalen Projekten, dem westlichen klassischen Altertum[5] und nicht zuletzt mit dem Kapitalismus ganz gut zurecht kommt. Heute, unter dem kapitalistischen System, ist der Kosmopolitismus zur Tugend derer geworden, die man als die „Vielflieger" bezeichnen könnte, die quer durch die Kulturen und über ethnische Grenzen hinweg mit Menschen verhandeln, die in die gleiche Art von Produktion, Verteilung und Konsum von Gütern und Dienstleistungen eingebunden sind.

Auf der anderen Seite ist der *kulturelle* und *humanistische* Kosmopolitismus in das konkret Einzelne eingebettet und solidarisch mit der lokalen Wirklichkeit. Das Einzelne könnten dann sein: die eigene Nation, Ethnie und Kultur, die geographische Region oder die Sprache usw., und diese stehen nicht notwendig im Gegensatz zum Kosmopolitismus, wie oft irrtümlich angenommen wird. Die kosmopolitische Transzendenz besteht nicht darin, diese ursprünglichen Realitäten menschlicher Gruppen beiseite zu schieben, sondern zusammen mit *anderen Gruppen, anderen Völkern und Kulturen* nach alternativen Lebensformen zu suchen und dadurch die individualistische Theorie des Kosmopolitismus liberaler Prägung mit ihrem Anspruch auf universale Vernunft in Frage zu stellen. Dieser humanistische und gemeinschaftssensible Kosmopolitismus ist keine politische Theorie, sondern eine Praxis, die kulturelle Wurzeln hat. Und er bietet auch den Rahmen, um einen religiösen Kosmopolitismus zu verstehen und in praktisches Handeln umzusetzen.

Wir hören von Kaisern und Herrschern, mit deren Hilfe die Religion eine Blütezeit erlebte. Nur selten hören wir von Kaisern, die von der Idee eines religiösen Kosmopolitismus und einer Koexistenz der Religionen beseelt waren. Zu Letzteren gehören die indischen Kaiser Ashoka (304-232 v. Chr.) und Akbar (1542-1605).[6] Sie stellen ein Gegen-Paradigma zum Rechtsgrundsatz des *cuius regio, eius religio* (wessen Gebiet, dessen Religion) dar. Obwohl Buddhist, besaß Ashoka eine solche Weitsicht, dass er in einem seiner Edikte bekannt gab, jeder, der einer anderen Religion Schaden zufüge, schädige auch die eigene. Von der

gleichen Einstellung ließ sich auch Akbar leiten, wenn er sich für engere Kontakte mit Christen und Hindus aussprach.[7]

Ein Kosmopolitismus muss von *Solidarität* getragen sein, da der Beitrag der Religionen zur künftigen Gestalt der Menschheit und deren Schicksal davon abhängen wird, in welchem Maße sie fähig sind, nach und nach ein Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtungen entstehen zu lassen, zu fördern und es nachhaltig zu stärken. Ohne Solidarität wird der Kosmopolitismus in einen bloßen kontemplativen Pluralismus abgleiten, der die Vielfalt von Kulturen, Ethnien usw. bewundert, aber an Interaktion, die bereichert, wenig zu bieten hat. In einem von solidarischer Haltung erfüllten Kosmopolitismus gibt es dagegen einen Sinn für gegenseitige Verpflichtung, die wir weder bei einem kontemplativen Pluralismus noch bei einem Synkretismus, der keine Unterschiede kennt, noch in einer Mischung aus beiden vorfinden.

Kosmopolitismus – Verwurzeltsein gegen Abstandhalten

Der Kosmopolitismus enthält eine Dialektik von Identität und Transzendenz, die man mit zwei Bildworten zum Ausdruck bringen könnte: *verwurzelt sein* und *unterwegs sein*. Leben heißt Wurzeln schlagen; in gleicher Weise ist freilich wahr, dass alles Leben eine Reise darstellt. Beide Metaphern scheinen einander zu widersprechen. Doch sehr oft brechen die erhabensten Wahrheiten in Form von Widersprüchen in unsere Horizonte ein. Eine solche Widersprüchlichkeit ist die menschliche Existenz: Sie ist verwurzelt, situationsbezogen, eingegrenzt und dennoch ein Unterwegssein. Das Vorhersagbare wie das Unvorhersagbare begegnen sich und tauchen in den Strom des Lebens ein. Unsere religiöse Erfahrung und Zugehörigkeit zeigen diesen Grundcharakter menschlicher Existenz. Sich eine Enklave einzurichten, um die eigene Identität zu bewahren, heißt sich vom Lebensstrom anderer loszulösen, und das ist ebenso wenig wünschenswert wie die Auflösung der Identität im Meer eines missverstandenen Kosmopolitismus.

Den meisten Menschen erscheint es, wenn es um Religion geht, nur natürlich, im eigenen Glauben und seiner Tradition verwurzelt zu sein. Nur selten kommt es Gläubigen in den Sinn, dass man der eigenen Religion gegenüber zugleich Distanz wahren sollte. Der religiöse Kosmopolitismus hat genau in dieser Dialektik zwischen Verwurzelung und Abstand seinen Platz. Von dieser Perspektive her wäre ein religiöser Kosmopolitismus der Versuch, eine kollektive, nicht stammesbezogene, sondern die einzelne religiöse Gruppe übergreifende Identität aufzubauen. Auch das Christentum hat, wie andere Religionen, seinen Ort, wo es Wurzeln geschlagen hat, und seine Zeiten, wo es unterwegs war. In dem Maße, in dem eine religiöse Tradition diese Spannung zwischen Verwurzelung und Unterwegssein auszuhalten vermag, wird es auch in der Lage sein, mit anderen religiösen Traditionen und Erfahrungen zu kommunizieren und den eigenen Reichtum zu teilen. Religiöser Kosmopolitismus ist eine Lebensform, die sich für die

Reichtümer des Anderen ebenso öffnet wie für dessen Anderssein, während er den abgekürzten Weg einer Mischform ablehnt.

Eine Bedingung für den Aufbau von Gemeinschaft

Gibt es zwischen den Religionen weder Anknüpfungs- noch konvergierende Zielpunkte, sind sie innerlich zerrissen und ohne Kontinuität untereinander, dann ist echte Gemeinschaftsbildung wenig wahrscheinlich. Religiöse Haltungen, die auf Diskontinuität gegenüber anderen Religionen setzen, behindern das wichtige Ziel, Gemeinschaft herzustellen, zu der sie alle berufen sind. Wenn Christen und christliche Würdenträger am gemeinsamen Beten mit Menschen anderer Glaubensbekenntnisse Anstoß nehmen (wie das nach dem Treffen Papst Johannes Pauls II. mit Führern anderer Glaubensrichtungen der Fall war), welche Art von Gemeinschaft sollen wir dann noch pflegen? Solches Verhalten kann christliche gemeinschaftsstiftende Anstrengungen nur in Misskredit bringen. Der Beitrag des Christentums zum Aufbau von Gemeinschaften kann die politischen Anstrengungen und andere Initiativen auf dieses so dringend notwendige Ziel hin ergänzen. Stanley Samartha hat die Bedeutung dieser Rolle klar herausgestellt, wenn er sagt:

„Die Kirche ist in Gefahr, als der von der zurückweichenden Flut des Kolonialismus zurückgebliebene Schutt angesehen zu werden, wenn sie aus Furcht vor einem Synkretismus zum Nachbarn tendenziell auf Distanz geht. Für Indien stellt sich das Problem so: Wie kann in einer multireligiösen, multi-ethnischen und vielsprachigen Gesellschaft echte Gemeinschaft so gefördert werden, dass die Nation Fortschritte macht? In Pakistan und Sri Lanka, Malaysia und Indonesien stellen sich die gleichen Probleme."[8]

Ein Synkretismus bringt keine Märtyrer hervor, Religionen mit unterscheidbarem Profil jedoch sehr wohl. Heute besteht die Herausforderung für die verschiedenen religiösen Traditionen darin, ob sie für die Menschheit und ihre Zukunft offen genug sind, Zeugen und Märtyrer hervorzubringen, die jene Eintracht zu bewahren wissen, von der ein Synkretismus nur ein armseliger Abklatsch ist. Auf der anderen Seite spalten Absolutheitsansprüche und das Pochen auf ein Wahrheitsmonopol die menschliche Gemeinschaft und mindern ihre Aussichten auf Einheit, zu der sich alle Religionen erklärtermaßen verpflichtet fühlen.

Was die Gemeinschaft bedroht: reduzierte Identität und selektive Rationalität

Im Lichte des Gesagten ist die Feststellung sinnvoll, dass Religionen nicht für diese eine einzelne Gemeinschaft, sondern für die Menschheit als Ganze da sind. Dies könnte sie vor einer Polarisierung schützen, die gerade darauf beruht, dass

man Identität auf die Identität der eigenen Religion reduziert. Genau hier liegt eine der tieferen Wurzeln für Gewalt und Terror weltweit: Man reduziert die komplexe und vielschichtige Identität von Menschen auf die vereinfachte Identität nur einer Religion und bezeichnet sie danach. Das aber ist für die Einheit der menschlichen Gemeinschaft alles andere als hilfreich.

Sieht man Menschen allein von ihrer religiösen Zugehörigkeit her, so verzerrt man nicht nur die vielfältigen Facetten, aus denen sich die Identität einer Person zusammensetzt, sondern man ignoriert auch die Tatsache, dass die gleiche religiöse Tradition je nach ihren verschiedenen geographischen, sozialen, kulturellen und historischen Strukturen ja ganz unterschiedlich gelebt wird. Liest bzw. deutet man noch dazu die Geschichte durch die Brille der religiösen Identität, so könnte das Zusammenspiel von sozialen, ökonomischen und kulturellen Faktoren, die bei der Entstehung von Geschichte mitgewirkt haben, leicht übersehen werden. Als zum Beispiel Mahmud von Ghazni (979-1030) vierzehn Mal in Indien einfiel, plünderte er Hindu-Tempel, u.a. den wundervollen Somnath-Tempel (1024), nicht deshalb, weil es Stätten der Verehrung von Hindus, sondern weil sie märchenhaft reich waren: an Gold, Diamanten und wertvollen Edelsteinen.

Der Anspruch, die eigene Religion sei aufgrund ihrer Glaubensinhalte, privilegierten Offenbarung, ihrer Schriften usw. anderen überlegen, war schon immer ein Hauptgrund für Konflikte mit anderen Traditionen. Heute besteht für die interreligiöse Verständigung und den Weltfrieden eine neue Bedrohung: Man beansprucht Rationalität für die eigene Religion, hält jedoch andere für irrational oder im Punkt Rationalität für defizient. Eine solche Geisteshaltung lässt uns mit dem indischen Dichter Tagore die Frage stellen, ob „der klare Strom der Vernunft noch nicht im öden Wüstensand toter Gewohnheit versickert ist."[9] Nicht selten könnten „tote Gewohnheiten" und Traditionen im Gewand der Rationalität daherkommen und eine gefährliche Konfrontation mit anderen religiösen Traditionen heraufbeschwören.

Schlussbemerkung

Keine einzelne Religion kann allein das Schicksal menschlichen Seins, der Menschheit und ihrer Einheit bestimmen. Alle haben bei der Rettung der Menschheit ihre Rolle, die sie glaubwürdig nur gemeinsam erfüllen können. Damit dies auch geschieht, bedarf es einer Kultur des religiösen Kosmopolitismus und einer Universalität in umgekehrter Richtung. Der interreligiöse Dialog ist dafür keine sachgerechte Kategorie noch ein geeignetes Mittel. Deshalb brauchen wir einen Wechsel hin zum Begriff und zur Praxis eines religiösen Kosmopolitismus. Der Bezugspunkt beim interreligiösen Dialog sind religiöse Existenzformen - Lehrsätze, symbolische Codes, ethische Vorschriften, rituelle Praktiken usw. Im religiösen Kosmopolitismus dagegen ist der Bezugspunkt der *Andere*, von dem die umgekehrte bzw. in die eigene Religion eingehende Universalität ausgeht. Die Differenz, die den Anderen konstituiert, wird mit einem bloß ästhetischen Plura-

lismus, der die Vielfalt gutheißt, nicht angemessen gewürdigt; diese Würdigung leistet nur ein Kosmopolitismus, der vom Geist der Solidarität getragen und in entsprechende Praxis umgesetzt wird.

Ein religiöser Kosmopolitismus wird sehr häufig an der Basis und in ausgesprochen lokalen Situationen am wirksamsten praktiziert. Denn er überbrückt den Gegensatz zwischen dem Globalen und Lokalen. Sein Kompetenzbereich und sein moralisches Anliegen enden nicht an den Grenzen der eigenen Religion, der man angehört, da beide die ganze Menschheit umfassen. Es kann jemand der Mannigfaltigkeit religiöser Welten ausgesetzt sein und dennoch ein engstirniger Chauvinist bleiben, dessen Blick auf die eigene begrenzte religiöse Gemeinschaft fixiert ist. Auf der anderen Seite könnten sich auf der Ebene lokaler Traditionen und im kleinsten Winkel eine religiöse Praxis und Lebensformen finden, die wahrhaft kosmopolitisch sind.

Die Idee eines religiösen Kosmopolitismus wird uns helfen, den historisch unhaltbaren Mythos zu entlarven, dass einige religiöse Traditionen rational seien, andere aber nicht - eine Position, die heute eine neue Bedrohung für den Weltfrieden und die Verständigung unter den verschiedenen religiösen Traditionen darstellt. Ein religiöser Kosmopolitismus lässt kein alleiniges, alle übergreifendes Verständnis dessen zu, was universal und rational ist, sondern fordert uns zu gegenseitiger Pflichterfüllung auf und den Anderen zur praktischen Ausübung seiner Religion - Pflichten und religiöse Praxis, die auf den Anbruch einer neuen Menschheit hoffen lassen.

[1] Vgl. Charles Avila, *Ownership. Early Christian Teaching*, New York 1983.

[2] Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, New York 1991, 22-23.

[3] Zit. nach Kari Storstein Haug, *Christianity as a Religion of Wisdom and Kamma: A Thai Buddhist Interpretation of Selected Passages from the Gospels*, in: Bulletin, The Council of Societies for the Study of Religion 35 (2006/2), 43.

[4] Heute spricht man in der politischen Theorie von transnationaler Weltbürgerschaft. Dabei geht man von Kants Theorie eines Weltbürgerrechts aus, wie Habermas sie in seinen Arbeiten mit radikalen Anstößen neu aufgegriffen hat. Solche theoretischen Gedankenspiele mögen der transnationalen Europäischen Union Legitimität verleihen, wie weit sie aber auf andere Weltregionen übertragbar sind, bleibt eine ernsthafte Frage.

[5] Martha Nussbaum und andere haben den politischen Kosmopolitismus weiter entwickelt und griffen dabei auf das westliche klassische Altertum zurück. Wir werden an Diogenes erinnert, der gesagt hat: „Ich bin ein Bürger der Welt." Vgl. Martha Nussbaum/Joshua Cohen, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston 1996. Zu diesem klassischen Erbe müssen wir auch das von der islamischen Kultur geschaffene kosmopolitische Umfeld in Cordoba und Granada in Spanien (8.-15. Jahrhundert), in Ägypten und im Ottomanischen Reich hinzufügen. Unter dem Islamischen Kosmopolitismus erlebten große Denker ihre Blüte wie etwa Ibn Rushd (Averroës), der dem Westen die Reichtümer des klassischen Altertums zugänglich machte. Der kulturelle Aufschwung des Kosmopolitismus begünstigte das Auftreten interkulturell orientierter Denker wie Maimonides im 13. Jahrhundert.

[6] Ein Zeitbericht zeigt, dass Akbar ein echter religiöser Kosmopolit war und mit verschiedenen religiösen Gruppen einen regelmäßigen Dialog führte und mit ihnen diskutierte. Im Bericht

kommen auch christliche Missionare vor. „Und später an jenem Tag kam der Kaiser zu Fathpur. Dort verbrachte er in der Halle der Gottesverehrung gewöhnlich viel Zeit in Gesellschaft gelehrter Männer und Scheichs [...] wenn er aufrecht sitzend die ganze Nacht hindurch religiöse Fragen, seien sie grundlegend oder nebensächlich, diskutierte [...] Gelehrte Mönche aus Europa, die sich *Padre* nannten und ein unfehlbares Oberhaupt namens Papst haben [...] brachten das Evangelium, und legten Beweise für die Dreieinigkeit vor. Seine Majestät glaubte fest an die Wahrheit der christlichen Religion, und da er die Lehre Jesu verbreiten wollte, befahl er Prinz Murad, sich unter günstigen Vorzeichen im christlichen Glauben unterrichten zu lassen; auch beauftragte er Abul Fazl, das Evangelium zu übersetzen." W.M. Theodore de Bary u.a. (Hg.), *Sources of Indian Tradition*, Delhi 1988, 39-41.

[7] Vgl. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London 2006, 64.

[8] Stanley Samartha, *Courage to Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationship*, WCC, Genf 1981, 27.

[9] Rabindranath Tagore, *Gitanjali*, Freiburg 1958, 43.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Spiritualität und Pluralität der Religionen

Pedro Casaldáliga und José María Vigil

Theoretisch gesehen haben wir jene archaischen Dichotomien überwunden: Leib und Seele, Geist und Materie, Spiritualität und Aktion. Wir sind ziemlich einhellig überzeugt, dass das geistige Wesen, wie es auch in der Spiritualität eines Menschen zum Ausdruck kommt, der tiefe Sinn seines Lebens und der Urgrund seiner Existenz ist. Wir glauben, dass die Spiritualität das wahre Leben jedes Menschen ist. Ich *bin* meine Spiritualität. In unserem Buch über die *Spiritualität der Befreiung*, vor allem in der Einleitung dazu[1], haben wir diese Tiefendimension der Spiritualität in verschiedene Dimensionen aufgegliedert, die für eine Spiritualität der Befreiung wesentlich sind. Die Option für die Armen ist so wesentlich wie das Gebet, die Solidarität so wesentlich wie die Ökologie, die Kampfbereitschaft so wesentlich wie die Mystik. Alle diese Dimensionen miteinander machen die ganzheitlich gelebte Spiritualität aus.

Die Theologie der Befreiung hat Quellen wiederentdeckt und zur Geltung gebracht, die zunächst noch nicht so betont wurden: die Dimensionen des Geschlechtes, der Kultur, die neu auf den Plan tretenden Subjekte (die indigenen Völker, die afrikanische Bevölkerung).

Schließlich wurde noch ein neuer Faktor zur Herausforderung - und sogar zum

Paradigma - für die Theologie der Befreiung und logischerweise auch für die befreiende Spiritualität: der religiöse Pluralismus. Man kann die Pluralität der Religionen nicht mehr als etwas betrachten, das uns nichts anginge. In unserem Zusammenleben werden wir ständig mit substantiellen Unterschieden konfrontiert. Das ist nicht mehr ein bloß intellektueller, Lehrfragen betreffender Dialog über friedliche Koexistenz. Wir sind alle einbezogen in die Aufgabe, ein echtes Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen, ein Zusammenleben, das in seinem Innersten eine religiöse Dimension hat. (Der Agnostizismus und sogar der Atheismus sind ebenfalls religiöse Optionen.)

Der jetzt entdeckte Pluralismus mit allen seinen Herausforderungen, gegenüber dem man sich nicht damit aus der Affäre ziehen kann, dass man ihn ignoriert, legt der Religion, der Theologie und der Spiritualität eine besondere Verantwortung auf. Glücklicherweise versucht die Theologie derzeit schon, einen Großteil ihrer Aussagen neu zu formulieren.[2] Die Reihe *Por los muchos caminos de Dios* [Auf den vielen Wegen Gottes][3] betont „die Herausforderungen, welche die Pluralität der Religionen für die Theologie der Befreiung darstellt", sie gibt einige erste Antworten und versucht, eine erste Synthese dessen zu erarbeiten, was eine „lateinamerikanische pluralistische Befreiungstheologie" und eine „interkontinentale Befreiungstheologie der Pluralität der Religionen" sein könnte.

Konkret gesprochen: Was bedeuten diese Herausforderungen für die Spiritualität? Welche neue Weise, die Spiritualität zu leben, ist gefordert, wenn man die unterschiedlichen Identitäten in einen wirklichen und bejahten Pluralismus aufnehmen will?

Wahrscheinlich werden unsere Vorschläge von manchen als „Synkretismus" getadelt werden. Erstens aber wird man wohl zugeben müssen, dass es einen Synkretismus gibt, der nicht von Übel ist. Tatsächlich enthalten alle Religionen Synkretismus, sowohl in ihrer Symbolsprache als auch in gewissen Praktiken. Außerdem haben wir immer darauf bestanden, dass wir unsere Identität auf eine offene Weise erleben sollten. Wer auf keinerlei Weise religiös ist oder wer nur auf eine unbestimmte Weise, ohne persönliche Entschiedenheit religiös ist, kann hier keinen ernsten Dialog führen und keine echten Beiträge leisten oder solche Beiträge anderer entgegennehmen. Wir müssen sagen können: „Ich bin meine religiöse Identität."

Die Religion ist ebenso wie die Kultur - welche die Seele der Kultur ist - dynamisch, prozesshaft. Sie ist etwas, das sich geschichtlich entwickelt; und dies trotz institutioneller Strukturen, die vielleicht versteinert sind. Jede Institution neigt zu Selbstverteidigung, zu Stabilität, zu Zentralismus, zu Kontrolle. Dies gilt auch für die religiösen Institutionen.

Angesichts all dieser Herausforderungen legen wir hier einige Anregungen vor, und wir vertrauen darauf, dass wir immer mehr zu Menschen werden, die ihre Spiritualität in einer pluralistischen Haltung leben. Und wir glauben, dass diese Anregungen erste Markierungszeichen und Startbahnen sein könnten.

Eine pluralistische Spiritualität zu leben und zu fördern ist nicht bloß eine weitere Aktivität neben anderen, von der man auch absehen könnte. Wir glauben

vielmehr, dass dies etwas ist, das heutzutage für eine echte und ganzheitliche Spiritualität wesentlich ist. „Mehr noch: Noch vor der Schaffung einer Theologie der Pluralität der Religionen und als ihre verborgene Antriebskraft gibt es die Spiritualität der Pluralität der Religionen, die auch ohne Bücher und Theologien atmet und sich ausbreitet: gleichsam durch Osmose, durch Intuition, als Wirken des Heiligen Geistes, „auf den vielen Wegen Gottes“[4].

Konfessionelle Demut

Jahrhunderte lang haben wir unseren christlichen Glauben gelebt, indem wir ihn verteidigt und propagiert haben, manchmal, in bestimmten Zeiten, in einem Geist der Selbstgenügsamkeit, des Dogmatismus und des Proselytismus. Zu manchen Zeiten haben wir uns höchstens zu einem ökumenischen, ja sogar zu einem makroökumenischen Akt bequemt, wobei wir im Grunde genommen glaubten, die volle Wahrheit zu haben; und solche Gesten vollzogen wir sogar im Sinne einer kultivierten Herablassung. Wir lebten diese Gesinnung nicht als Frucht und Forderung des Heiligen Geistes.

Neben den theologischen Diskussionen und Aggressionen - die manchmal auch die Form physischer Gewalt annahmen - übten wir im täglichen Leben Toleranz. Wir lebten unsere Spiritualität nicht in dem ausdrücklichen Bewusstsein, anerkennen zu müssen, dass sie eine Spiritualität unter vielen Spiritualitäten sei. Ein wenig karikierend könnten wir sagen, dass wir uns praktisch wie jemand verhielten, der dachte, seine Spiritualität sei nicht nur die beste, sondern die einzig gültige. Wir gingen sogar so weit zu sagen, außerhalb der Kirche gebe es keine Spiritualität; so wie wir so weit gingen, den Satz zu definieren, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil. Unsere Spiritualität und die Heiligkeit unserer Heiligen waren übernatürlicher Art; die Tugenden der Nichtchristen waren natürliche Tugenden, bloße Ethik.

Wenn wir die konfessionelle Demut, die wir empfehlen, lebten, würden wir Vorurteile überwinden, würden wir unseren religiösen Blick weiten, würden wir uns bereichernde Beiträge aller Religionen zu eigen machen können.[5] Von „Demut“ zu sprechen, bedeutet nicht, Hemmungen zu bekommen. Im Gegenteil: Wir glauben, dass die Spiritualität, dass jede Spiritualität und in diesem Fall auch die christliche Spiritualität auf eine erwachsene, freie, mitverantwortliche Weise gelebt werden muss. Nur wenn man die eigene Spiritualität in aller Klarheit lebt, kann man den Dialog mit anderen Spiritualitäten führen und mit ihnen zusammenleben.

Die konfessionelle Demut entspricht jener allgemeinen Situation der wissenschaftlichen Demut, der epistemologischen Demut. Der Glaube - und das müssen wir heute einfach anerkennen - ist keine Evidenz. Die Ungewissheit, ja sogar der Zweifel gehören zur Religion. Jede echte Religion ist ein ebenso leidenschaftlicher wie demütiger Suchprozess. Wir glauben, aber wir sehen nicht. Gott offenbart sich uns in den Wechselfällen unseres persönlichen und gemeinschaftlichen

Lebens. Wir verteidigen unseren Glauben weder mit Kreuzzügen noch mit Bannflüchen. Wir leben ihn dankbar und als unverdiente Gnade, und wir wollen ihn zusammen mit anderen leben, indem wir andere Glaubensweisen respektieren und willkommen heißen.

Geistliche Offenheit

Jene selbstgenügsame Haltung, auf die wir hingewiesen haben, ist die Wurzel und zugleich die Frucht von Distanzierungen, ob wir uns deren bewusst sind oder nicht. Wie es auch in gewissen sehr fundamentalistischen Gemeinschaften geschieht, haben auch wir den Kontakt mit Menschen anderer Bekenntnisse gemieden. Wir müssen noch einen langen Weg zurücklegen, um die Verletzungen zu heilen, die im Lauf der Geschichte durch die von den Religionen begangenen Gewaltakte entstanden sind, und um uns in unserer Spiritualität, in unserem Herzen und in unserem Geist zu reinigen.

Ein erster Schritt wäre, bereit zu sein zu lernen, zu unterscheiden und zu relativieren. Ein zweiter Schritt wäre, zu lesen und zu studieren. Ein dritter Schritt wäre, einander zu begegnen, miteinander größere Herausforderungen anzunehmen, menschliche Wirklichkeiten wahrzunehmen, die für uns, die wir an den Gott des Lebens glauben, göttliche Wirklichkeiten sind. Schließlich muss in Publikationen und Begegnungen immer aufs Neue daran erinnert werden, dass es in der Welt nur dann Frieden geben wird, wenn es auch zwischen den Religionen Frieden gibt; und dass es zwischen den Religionen nur dann Frieden geben wird, wenn sie untereinander den Dialog pflegen. Der interreligiöse (ökumenische und makroökumenische) Dialog ist Spiritualität. Und er wird dies immer mehr sein, wenn wir die Globalisierung, diese unvermeidliche und zugleich providentielle Problematik, auf spirituelle Weise zu leben versuchen.

Diese geistliche Öffnung ist gefordert, weil wir die Vergangenheit überwinden müssen und dessentwegen, was wir in diesem wachsenden und beschleunigten menschlichen Zusammenleben in Angriff nehmen müssen. Die Welt gehört allen und ist für alle da, und was in der Welt mit der Religion geschieht, geht ebenfalls alle an. Es genügt nicht, mit dem Messbuch in der Hand oder mit der Bibel unterm Arm durchs Leben zu laufen. Die Bibel, das Messbuch, der Koran ... das sind alles nur

Die Autoren

Pedro Casaldáliga Pla, geb. 1928 in Balsareny bei Barcelona, Katalonien. Mitglied der Kongregation der Claretiner. 1952 zum Priester ordiniert. Seit 1968 lebt er in der Region von São Félix do Araguaia, Brasilien. 1971 zum Bischof der Diözese São Félix do Araguaia ordiniert. Mitbegründer des Eingeborenenmissionsrates (Consejo Indigenista Misionero – CIMI) und der Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). Als Dichter und Schriftsteller hat er viele Prosa- und Verswerke in spanischer, portugiesischer und katalanischer Sprache verfasst, von denen mehrere in andere Sprachen übersetzt worden sind. Persönliche Website: www.servicioskoinonia.org/pedro.

Anschrift: Avenida Dr. José Fragelli, 1310, Vila Nova, 78670 São Félix do Araguaia/MT, Brasilien. E-Mail: araguaia@alternex.com.br.

José María Vigil: siehe Seite 29.

religiöse Mittel im Dienst des Reiches Gottes oder des Planes Gottes für die Menschheit und das Universum. Die Kirchen sind im Begriff, sensibler zu werden für das Testament Jesu („dass alle eins seien", Joh 17,21); sie müssen aber auch immer sensibler werden für die *Dringlichkeit* dieser Einigung nicht nur der Christen, sondern der ganzen Menschheit.

Solidarisches Engagement

Die Solidarität, so sagen wir, ist das eigene persönliche Leben in seiner Tiefendimension, das zugleich immer ein Leben in Gemeinschaft sein muss. Den Pluralismus werden wir leben, wenn wir in jenen wichtigen Angelegenheiten, welche die Christen als Sache des Reiches Gottes definieren, solidarisch handeln mit allen ebenfalls solidarischen „lebendigen Kräften".

Wir plädieren für eine pluralistische und befreiende Spiritualität. Wir gehen aus von der Spiritualität der Befreiung. Wir glauben, dass die großen Kennzeichen dieser Spiritualität in einem wirklich echt menschlichen und humanisierenden Pluralismus gelebt werden müssen. Die Spiritualität der Befreiung war ursprünglich lateinamerikanisch. Kommunitäten, Bewegungen, Zusammenkünfte, Kongresse, Theologen ... haben begonnen, den Horizont dieser Spiritualität auszudehnen und sie anzureichern mit besonderen Elementen, die andere Kontinente zu ihr beitragen können. Damit wird die Befreiungspraxis immer mehr zu einer pluralistischen, interreligiösen Praxis. So ist Gott größer geworden, weil er nicht mehr nur „mein Gott", „unser Gott" ist; er ist Gott schlechthin, der Gott aller nur möglichen Namen; und er ist immer der Gott der Armen, der den Schrei der Unterdrückten hört und der herabsteigt, um sie zu befreien.

Die Barmherzigkeit, die das Kennzeichen des Gottes Jesu ist, wird immer spürbarer angesichts des Leidens und des Kampfes in allen Weltgegenden. Von unserem punktuellen Standort her umarmen wir spirituell die Welt. Alle Religionen haben proklamiert, dass der höchste ethische Grundsatz lautet, „dem Nächsten nichts Böses zu tun, das wir für uns selber nicht wollen, und dem Nächsten das Gute zu tun, das wir für uns selber wünschen". Die religiöse Spiritualität ist solidarisch, sie ist tatkräftig, sie ist jene Liebe, für die es sogar zu der größten Probe kommen kann, von der Jesus gesprochen hat: Sie setzt das Leben aufs Spiel, und wenn die Stunde gekommen ist, gibt sie das Leben hin. Die Märtyrer sind die besten Zeugen einer pluralistischen Spiritualität im Dienst der Befreiung. Das Blut der Märtyrer ist von universaler Bedeutung, es wirkt über alle Grenzen hinweg.

Die Spiritualität, von der wir träumen, ist die Praxis der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit wirkende Liebe. Die Option für die Armen ist nicht bloß eines von vielen Kennzeichen der echten Spiritualität. Sie ist eine wesentliche Option, die den Unterschied zu allem anderen ausmacht und das Kriterium für die Wahrheit und für echte religiöse Praxis darstellt. „Die Wahrheit, Pilatus, besteht darin, sich auf die Seite der Armen zu stellen."[6] Wenn es Spiritualitäten gibt, welche der

schweigenden Kontemplation oder der ökologisch gestimmten Bewunderung der Schöpfung Vorrang zuerkennen, so halten wir die Option für die Armen in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe für die erste Pflicht der Religion. Es liegt auf der Hand, dass das Ideal für uns eine holistische Spiritualität ist, in der alle jene Dimensionen in ihrer Vielfalt und als einander ergänzend gelebt werden. Das „schwierige Ganze" ist besser als „der bessere oder beste Teil"[7].

Spiritualität im Alltag

In der Alltagspraxis leben wir diese Spiritualität,

- indem wir den anderen Religionen in unserem Gebet und in unseren Liturgiefeiern Raum geben;
- indem wir uns regelmäßig lesend und studierend mit der Geschichte der Religionen, mit ihren heiligen Büchern und der für jede einzelne charakteristischen Spiritualität befassen;
- indem wir an makroökumenischen Kursen, Begegnungen und Feiern teilnehmen und indem wir neue Foren der interreligiösen Begegnung zum Austausch über die Theologie, die Spiritualität und die Pastoral (oder über das, was ihr in der jeweiligen religiösen Tradition entspricht) fördern;
- indem wir nicht zulassen, dass die anderen religiösen Praktiken in unseren Kreisen missachtet werden, und indem wir abschätzige Äußerungen, Zeichen oder Gesten vermeiden;
- indem wir in unseren jeweiligen Kirchen beginnen, der Achtung und der Liebe dieses pluralen, größeren, universalen Gottes und aller seiner Namen ohne jede Ausnahme Eingang verschaffen und indem wir dem Bewusstsein Eingang verschaffen, dass er der Gott der Liebe, der Hoffnung und des Friedens ist.

Die Fähigkeit, die Pluralität der Religionen gelten zu lassen, befreit uns weder von der Pflicht zur Selbstkritik noch von der Pflicht zur kritischen Betrachtung der Religionen. Immer müssen wir dafür sorgen, dass Sein Name nicht unseretwegen geschmäht wird. Wir müssen unseren Gemeinden den Auftrag erteilen, fundamentalistische, exklusivistische und abergläubische Einstellungen, die nicht mehr auf der Höhe der Zeit sind, zu überwinden. Die echt pluralistische Religion muss frei sein und der Befreiung dienen; denn die schlimmste Versklavung ist die Versklavung durch die Religion, weil sie am radikalsten ist.

[1] Vgl. Pedro Casaldáliga/José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Quito 1992, 1. Kapitel. Im Internet abrufbar unter servicioskoinonia.org/pedro.

[2] Auf dieser Linie hat José María Vigil ein ähnliches Vorhaben vorgestellt mit seinem Buch *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Cordoba/Quito 2005.

[3] Vgl. die EATWOT-Schriftenreihe *Por los muchos caminos de Dios*, 5 Bde., Quito 2002 ff.

[4] Vgl. José María Vigil/Luiza Tomita/Marcelo Barros, *Por los muchos caminos de Dios*, Bd. IV, Quito 2006, 264.

[5] „Infolge von alldem können, dürfen und müssen wir sagen, dass mehr (religiöse) Wahrheit *in*

allen Religionen zusammen ist, als in einer einzelnen Religion, was auch für das Christentum gilt": Edward Schillebeeckx, *Menschen - Die Geschichte von Gott*, Freiburg u.a. 1990, 215. „Es gibt mehr ‚religiöse' Wahrheit in der Summe aller Religionen als in einer Religion für sich, das Christentum selbst eingeschlossen": Claude Geffré, *O lugar das religiões no plano da Salvação*, in: Faustino Teixeira, O dialogo inter-religioso como afirmação da vida, São Paulo 1997, 121.

[6] „Ein Satz von Van der Mersch ist für uns zum Motto der Aufgabe des Intellektuellen geworden: ‚Die Wahrheit, Pilatus, ist dies: Sich auf die Seite der Gedemütigten und der Leidenden zu stellen.' Dieser Satz hat mir zu verstehen geholfen, dass die Wahrheit fordert, Partei zu ergreifen für die Armen, die Unterdrückten, für die Verfolgten; kurzum: dass der Dienst an der Wahrheit verlangt, sich zusammen mit ihnen zu engagieren. Dies sind die historischen Dimensionen der Wahrheit: Sich auf die Seite der Gedemütigten und Leidenden zu stellen, die Wahrheit nicht vom Studierzimmer aus zu verteidigen, sondern auf eine engagierte Weise an der Seite derjenigen, die unter ungerechten Verhältnissen leiden": Alfonso Comin in: Misión Abierta 70 (März 1977), Rückseite des Einbandes.

[7] Pedro Casaldáliga, *El dificil todo* (Gedicht), in: Antología Mariana, Madrid 1991, 76. Abrufbar unter: servicioskoinonia.org/pedro/poesia.

[8] Vgl. Hans Küng, *Spurensuche: Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 2001.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Nachdenken über den Weg: Eine Klage und ein Licht, das von überall her kommt

Luiz Carlos Susin

Am Ende des zurückgelegten Weges mit den verschiedenen Stimmen in diesem Heft können wir die prägenden und häufiger vorkommenden Merkmale der Texte zusammentragen und darüber hinaus auf einige neue Ansätze aufmerksam machen, die zum Weitergehen einladen.

Zuerst sei *via negationis* gesagt, dass der Sprung ins Paradigma des Pluralismus weder Luxus noch Mode ist. Der Weg, den die Religionen bisher gegangen sind, kann - ohne auf die Funktion der Religion in der Evolutionstheorie zurückzugreifen - theologisch ganz innerhalb der Ökonomie der Offenbarung und der Erlösung im Kontext einer jetzt zu Ende gehenden Achsenzeit verstanden werden. Dieser Weg löst sich von einer Epoche, und es ist festzustellen, dass die „großen Religionen" in ihrem vor allem agrarischen Umfeld, in dem sie bis heute gelebt und sich konstituiert haben, allmählich erstarren. Es ist verständlich, dass die Behauptung oder Hypothese vom „Ende der Religionen" eine hitzige Debatte ausgelöst hat, weil es gleichzeitig Argumente gibt, die, wenn sie auch ihrerseits angreifbar sind, eine „Rückkehr zur Religion" behaupten. Wenn wir die fünf Jahrhunderte der vom Abendland geprägten Moderne analysieren und wenn wir diese Analyse ausweiten auf die fünfundzwanzig Jahrhunderte des Aufbaus und des Triumphs des Okzidents und die gleichzeitig stattfindende Reform des Mittleren Orients und der buddhistischen Reform in Asien mit einbeziehen, dann ist die heutige Landkarte von einer „großen Transformation" in einer Achsenzeit geprägt, die einschneidende Auswirkungen auf die Formen von Religion hat. Leonardo Boff untersucht die gegenwärtige Transformation sogar im zeitlichen Horizont des Universums und des Lebens auf dem Planeten Erde.

Auf den ersten Blick zeichnet sich das Christentum durch seine „Modernität" und seine uneigennützige und schöpferische Anpassungsfähigkeit neben seiner eschatologischen Charakteristik aus. Gleichzeitig trägt es auf dem Weg in die Zukunft das tragische Erbe seiner conquistadorischen, kolonisatorischen, zerstörerischen und Tod bringenden Ausbreitung mit sich, die heute alles Leben auf der Erde bedroht. Die „konstantinische Wende" hat aus dem Christentum allmählich eine Religion des Imperiums gemacht und prägt somit den weiteren Verlauf des christlichen Abenteuers. Gewiss wäre die Menschheit ohne das

Christentum ärmer. Auch sind die christlichen Werte weiterhin ein Leitfaden und eine Stütze, die, zum Beispiel, Gandhi und Tagore begeistert haben. Aber die Zweischneidigkeit seiner Mission, die in diesem Heft Tissa Balasuriya aus Sri Lanka thematisiert, verpflichtet das Christentum dazu, seine Einstellung zu den anderen Traditionen und Religionsformen neu zu überdenken. Der beste Beitrag des Christentums wird in der heutigen Zeit der sein, mitzuhelfen, die erforderlichen inneren Haltungen für eine gerechte Anerkennung dieser Religionen und ihrer Orte mit ihrer vielfältigen göttlichen Offenbarung und Erlösung zu finden. Ein dringend nötiger Dialog wird von den „anderen" Völkern „anderer" Religionen eingefordert. Es ist gewiss kein Zufall, dass diese Aufforderung von den armen Völkern der Erde kommt. Es soll ein Dialog mit der entsprechenden Achtung und Glaubwürdigkeit gegenüber den Traditionen der armen Völker der Erde sein. Die akademische Theologie wird fruchtbar, wenn sie auf die religiöse Erfahrung der armen Völker und ihrer Zeugen eingeht.

Wir sind in der Lage zu verstehen, dass der Grund für den Pluralismus der Religionen nicht in der Unvollkommenheit liegt und dass unser Umgang damit über Gesten der Toleranz hinausgehen muss. Noch belastet uns die hellenistische Vorstellung, dass „das Vielfältige" Verfall und Mangel bedeutet, während „das Eine" auch das Ganze sei („unum est totum"). Dagegen lehrt uns das alte Volk der Guarani im Herzen Lateinamerikas: „Wenn wir uns unter dem Einen befinden, ist das schlecht." Die Naturvölker lieben die Vielfalt und den Reichtum der Farben. Es geht um eine Vielfalt, die vom Schöpfungsplan Gottes ausgeht, der die Unterschiede liebt und fruchtbare Lebensvielfalt entstehen lässt. In der Logik der göttlichen Schöpfung werden Klonen und Uniformität verabscheut. So lässt sich theologisch der Sprung in die Lebensvielfalt und ihre wachsende Komplexität verstehen, die das Universum in ein Wunderwerk verwandeln.

Die menschliche Lebensvielfalt wird durch Sprachen und Kulturen symbolisiert; sie ist auch abhängig von unseren Entscheidungen und unseren schöpferischen Fähigkeiten. Sie kann Verwirrung und Gewalt mit sich bringen; doch das liegt nicht in ihrer ursprünglichen Absicht und ist nicht das letzte Wort, wenn wir versuchen, die Vielfalt theologisch zu entziffern. In dieser Logik sind religiöse Traditionen mächtig und heilig zugleich. Es gibt einen „ursprünglichen" Pluralismus der Religionen, den Faustino Teixeira darstellt. Die Einheit verwirklicht sich nicht in der Uniformität, sondern im Versuch der Annäherung und der Kommunion, die in der Mystik ihre Tiefe und Höhe finden - *Deus intimor et superior religione mea* - und in der Gott gelobt und ihm gedient wird, in dem „reinen und makellosen Dienst vor Gott", der nach Jakobus darin besteht, „für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Korruption durch die Welt zu bewahren" (Jakobus 1,27).

Eine implizite und immer wiederkehrende Frage steht am Anfang allen Nachdenkens über die Religion, so wie in der Philosophie stets die Frage gestellt wird, was Philosophie eigentlich wirklich ist: Was ist, im Letzten, Religion? Die Wissenschaften, die Geschichtsschreibung, die Anthropologie, die Literatur, die Psychoanalyse, sogar die Interessen des Marktes befassen sich mit der Frage nach dem

Sinn der Religion. Auf der Ebene der menschlichen Kultur betrachtet ist die Religion die „Seele" der Kultur, wie es in der Instruktion *Dialog und Verkündigung* des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog geschrieben steht (Nr. 45). Im Blick auf Benedikt XVI. greift Andrés Torres Queiruga in diesem Heft dessen Wort vom „Herz der Kultur" auf. Wir finden es richtig, von der Vielfalt der Kulturen und demzufolge von den „Herzen" in der Mehrzahl zu sprechen. Marcelo Barros und die Gruppe EATWOT schlagen vor, mit dem Neologismus der „Hierodiversität" zu arbeiten, um neben der biologischen Lebensvielfalt diese „heilige Vielfalt" der Herzen der Kulturen auszudrücken. Das erinnert ein wenig an die Wandmalereien mit „heiligen Herzen" im Volkskatholizismus. Die Kommunion in der „Perichorese" der Herzen ist möglich mit einem kontemplativen Blick auf das „Heilige der Anderen" und durch die Gastfreundschaft von Herz zu Herz. Es lohnt sich, diesen Versuch zu machen und das Risiko einzugehen, wie es Marcelo Barros ausführt. Er ist als Mönch mit den afrobrasilianischen Kulthandlungen vertraut und geht den Weg der christlichen Mystiker, die sich zutiefst den Traditionen der Hindus, Buddhisten und der Urbevölkerungen angenähert haben.

Gewiss können wir Religion nicht losgelöst von Offenbarung und Erlösung betrachten. Die Religionen sind Wege der Offenbarung und der Erlösung, also symbolische Wege, die sich sogar in teuflische Wege verkehren können, so wie Ikonen zu Idolen werden können. Eine andere Metapher dafür sind die Brunnen, die helfen, zur Quelle zu finden; Landschaften mit vielen Wegen und Quellen, so wie es uns Paulo Suess mit seiner Erfahrung der verschiedenen Völker der Indios in Brasilien aufzeigt. Es ist wichtig, Wege zu bahnen.

Vor allem bei den Religionen, die sich durch ihren missionarischen Charakter hervorgetan haben, kann man feststellen, dass jedes Mal, wenn mit der klassischen Grundeinstellung der „Auserwählten" vorgegangen wurde, sich in Wirklichkeit Wege verschlossen haben und die Verfolgung des Anderen durch Ausschluss und Verurteilung die Folge war. Emmanuel Levinas legt den Begriff der „Erwählung" in positiver Weise aus als *Verantwortung*, Erfahrung der Einheit und Unersetzbarkeit in einer gleichsam mütterlichen Beziehung zu den Anderen. So wie der Heilige Bernhard ausgerufen haben soll: „Quia amati, amamus!" Die *Salbung* ist ein synonymer Begriff für Messianismus. Im Bezug darauf warnen die Autoren dieses Hefts vor den historischen und diabolischen Verirrungen und der permanenten Gefahr, die vom Messianismus und demzufolge vom Christentum schlechthin ausgeht. Christus und die Christen, mit dem Missionsauftrag, in der Welt zu sein, stehen, wie der Islam, im Zentrum dieser Frage; wir werden noch auf sie zurückkommen.

Andrés Torres Queiruga benutzt die Wortschöpfung *Inreligionation*, womit er einen viel tieferen und heikleren Schritt als *Inkulturation* ausdrückt. Die Inreligionation bezieht sich nämlich auf das Herz der Kultur und ihre Annahme von Herz zu Herz! Dieser Schritt beinhaltet eine größere Herausforderung, weil er, noch mehr als die Inkulturation, vom Dialog der Kulturen, der die Herzen belebt, nicht zu trennen ist. In diesem Sinne sind besonders die Sprache, die Ikone, die Erzählungen, der Ritus, die Norm und das Dogma - alle Wege und kulturell

offenen Symbole - zugleich eine Einladung, über sie hinauszugehen, im selben Maße, wie sie hilfreich und anregend sind.

Die Notwendigkeit der Überprüfung der Sprache, wie sie Javier Melloni, Amando Robles und Lieve Troch ansprechen, das Ernstnehmen der Epistemologie und ihrer Grenzen und vor allem der Versuch, neue Bilder zu verwenden, sind dringend notwendig in unserer Zeit. Nötig ist eine umfassende Dekonstruktion, damit der Fundamentalismus nicht aus der Religion eine allmächtige Waffe macht, die zu einem Chaos führt, dessen Symptome wir heute schon feststellen.

Aus epistemologischer Sicht schlugen die Herausgeber dieser Ausgabe Amando Robles vor, der Behauptung nachzugehen, dass jede Religion in erster Linie eine Art „Straßenkarte zum Heil" ist und nicht selbst der Ort der Offenbarung und Erlösung. Robles beschäftigt sich mit dieser Metapher und vergleicht das religiöse Wissen mit dem künstlerischen Wissen und tut dies in noch radikalerer Weise: Es entsteht ein Erfahrungswissen, das jedes objektive Wissen übersteigt, also eine Erfahrung der Grund-losigkeit, oder anders gesagt, als „Wissen ohne Form und Boden", sogar ohne Straßenkarte. Die Kunst genießt die Form, die religiöse Kenntnis aber geht über in die reine Mystik, in die Gegenwart Gottes, die Geheimnis ist.

Was bleibt für uns, Pilger des Geheimnisses, die nach einer Sprache suchen und neue Formen von Religion brauchen? „Religiöser Kosmopolitismus" ist ein Begriff, der die Grundeinstellung umfasst, das Örtliche, Regionale und Globale, ebenso das uns Eigene und das, was von den Anderen kommt, in lebendiger Weise miteinander zu verbinden. Das hilft, sich von Narzissmus und elitärem Denken zu befreien. Felix Wilfred lädt darum zu einer ehrlichen Haltung der Wertschätzung religiöser Traditionen ein: Mit ihren Reichtümern und Quellen gehören die Religionen zuerst der ganzen Menschheit und sind zugleich Erbe und Vermächtnis der ganzen Menschheit. Erst dann gehört jede Religion ihren spezifischen Gläubigen. Jede Form von Religion hat ein universales Ziel. Die Metapher des Vergleichs mit dem Gemeinwohl und seiner Vorrangigkeit gegenüber dem Privateigentum ist sehr zutreffend. Einerseits schöpft keine Religionsform das Geheimnis ganz aus, aber andererseits liegt der Wert jeder Religion in ihren Früchten an Kommunion und Einheit und in dem, was sie für die Zukunft der Menschheit tut. Also gibt es keine bessere Zivilisation als die mit dem vorrangigen Ziel, die Universalität zu fördern. Was zählt für die Begegnung mit den religiösen Traditionen, sind - wie in der Organisation des Lebens und der Gesellschaft schlechthin - die Prinzipien der *autarkia* und der *koinonia.*

Zuletzt ist der Sprung ins Paradigma des Pluralismus auch notwendig für die missionarischen Traditionen, für die das Christentum und der Islam die wichtigsten Beispiele liefern. Die „religiöse Mission" in der Welt entsteht, überdauert und vervollkommnet sich im „Dialog", in einer Sprache religiöser Metaphern, die die jeweiligen Gesprächspartner, die *Interlokutoren,* einbringen. Dialog und Interlokutoren brauchen den Pluralismus, der seinerseits die Mission anregt und neu belebt. Es gibt viel missionarisches Wirken, wie Paul Knitter mit Sinn für Humor feststellt, das in allem den Ernst des Dialogs und der Gegenseitigkeit nicht aus

den Augen verliert und mit einer wirkungsvollen und methodologischen Form der Kommunion verbindet. In der dialogischen Gegenseitigkeit findet auch Verkündigung statt, aber bereichert durch das Gehörte, in der Bereitschaft zu lernen und in einer offenen Aufnahmebereitschaft. Die Beziehung zwischen Meistern und Schülern ist nicht einseitig, sondern verwirklicht sich in der Gegenseitigkeit. In Metaphern gesprochen ist die Mission wie Wasser, in dem Sauerstoff und Wasserstoff nötig sind, um erfrischend zu sein; genau so gehört die Verbindung von Gehörtem und Gesagtem zur Mission. Diese sich gegenseitig bedingenden Gaben helfen bei der „Umkehr" der Mission zur Wertschätzung der kostbaren Originalität des Anderen: Schließlich hat der Andere als solcher mehr Inhalt in sich als alle angebotenen Inhalte. So sollen die verschiedenen religiösen Traditionen nicht als „alle gleich" betrachtet werden, sondern ganz im Gegenteil, als „alle ursprünglich" und verschieden. Das öffnet den Zugang zur Wahrheit, ergibt Möglichkeiten der Bereicherung und schafft Belebung. Die größte Herausforderung aller Zeiten liegt weiterhin in der Begegnung und im Dialog zwischen Orient und Okzident. In den letzten Jahrhunderten ergab sich, historisch bedingt, ein Dialog zwischen Nord und Süd. In letzter Zeit ist, unter anderen Vorgaben, ein Dialog zwischen Christentum und Islam dringend notwendig geworden.

Das Christentum braucht seine Universalität und den ihm eigenen Messianismus nicht aufzugeben; darin liegt ja seine notwendige Fülle, die sein eigentliches Wesen erklärt: Das Christentum ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, dem Christus, dahingegeben für alle. Wer „Doktor im Christentum" ist, weiß nur zu gut, dass in der christlichen Erfahrung Christus „Jesus" gleichsam einen „dezentrierten Christozentrismus" bedeutet, wie schon Claude Geffré unterstrichen hat. Die ehrwürdige Tradition des „Christozentrismus" haben im Neuen Testament vor allem Johannes und Paulus vertreten, und sie ist durch die hellenistische Sprache der Konzilien gefestigt worden, aber vielleicht lohnt es sich hier, in Bezug auf den Sprung ins Paradigma des Pluralismus die passendere Metapher des „Weges" zu gebrauchen. Es ist einleuchtend, dass der „Weg" kein narzisstischer Weg ist: Wer zum Herzen Jesu gelangt, ist, wie Christus, armen Herzens und gelangt an einen Punkt, an dem sich viele Wege kreuzen: der Weg zum Vater in seinem Mysterium, zum Geist mit seinem Drang zur Inkarnation; der Weg zu den Anderen, welche die „Geringsten" unter uns sind. Zuletzt führt der Weg zu den „Anderen" - mit ihrer kulturellen und religiösen Einmaligkeit. Dazu gehört auch der Weg zu den Sternen des Kosmos, diesem großen Horizont der Schöpfung und der Eschatologie in der Tradition des *kosmischen Christus,* wie er von Leonardo Boff beschrieben wird.

José Maria Vigil hebt die größte christliche Schwierigkeit hervor, das *punctum dolens,* der nicht im „Ekklesiozentrismus" oder im „Exklusivismus" liegt, die durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden wurden, sondern im christozentrischen Inklusivismus: Mit Blick auf das neue pluralistische Paradigma muss sich auch unser Verständnis von Jesus, dem Christus, wandeln. Vigil unterstreicht, dass nicht Jesus das Problem ist, so wie von ihm im Neuen Testament erzählt wird, sondern die spätere Dogmenentwicklung im vierten und fünften

Jahrhundert. Für Generationen bis ins späte Mittelalter lag in diesen Dogmen die Antwort auf die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16,16) Unsere Generation lebt in einer veränderten Welt und ist befreit von den Auflagen einer „Religion des Imperiums“. Sie hat ein anderes Verständnis von der Offenbarung und lebt von der Erfahrung einer bis heute noch nie gekannten religiösen Pluralität. Auch die heutige Generation hat das Recht, auf die Frage Jesu zu antworten, zum ersten Mal geläutert vom Komplex der Überlegenheit gegenüber den anderen Brüdern und Schwestern, die auf den „vielen Wegen Gottes“ gehen. Das Christentum hat eine Berufung zum Kosmopolitischen, geprägt von dankbarer Anerkennung, Gastfreundschaft und Hingabe, wo gesagt werden kann: *Gloria Dei homo (pauper) vivens, gloria coelorum terra vivens.*

Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen

Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich: Theologischer Verlag 2005, 293 S., € 24,00
Marianne Heimbach-Steins/Heinz-Günther Schöttler/Heimo Ertl (Hg.): Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam, Münster: Lit 2003, 85 S., € 12,90
Felix Wilfred: Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006, 335 S., € 19,90

Die Begegnung mit fremden Religionen wird für immer mehr Menschen zu einer unmittelbaren Erfahrung in ihrem Schul-, Arbeits- oder privaten Lebensumfeld. Der Karikaturenstreit, die Auseinandersetzung um die Absetzung einer Idomeneoaufführung vom Berliner Opernspielplan oder die heftigen Reaktionen auf die Vorlesung des Papstes in der Regensburger Universität sind prominente Beispiele aus dem vergangenen Jahr, die zeigen, welches Konfliktpotential der Dialog zwischen den Religionen birgt.
Der Umgang mit dem Pluralismus der Religionen gehört zu den zentralen „Zeichen der Zeit", die Kirche und Theologie im beginnenden 21. Jahrhundert herausfordern. Dabei zeigt sich vier Jahrzehnte nach Veröffentlichung der Konzilserklärung *Nostra aetate,* mit welcher die katholische Kirche ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen neu bestimmt hat, dass für die Querschnittsaufgabe einer umfassenden christlichen Theologie der Religionen noch viel Präzisierungsarbeit zu leisten ist. Ähnliches gilt aber genauso für den Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), wie eine sehr empfehlenswerte Studie von Reinhold Bernhardt zeigt.
Der Baseler Dogmatiker nimmt zunächst - ausgehend vom ÖRK-Dialogprogramm - eine kritische Bestandsaufnahme vor. Ihm geht es dabei nicht um den interreligiösen Dialog direkt, sondern um die theologische Reflexion darüber. Das Kernstück seiner Überlegungen bildet eine „Hermeneutik der Religionen", wobei er Vorbehalten der Religionswissenschaft gegen eine theologische Beschäftigung mit diesem Thema keinesfalls ausweicht. Beide Perspektiven haben innerhalb des interreligiösen Dialogs ihre Berechtigung und können sich gegenseitig fruchtbar ergänzen. Abschließend konkretisiert der Autor seine hermeneutischen Überlegungen, indem er zentrale Markierungen für den eigenständigen Ansatz einer trinitarisch orientierten Religionstheologie vornimmt.

Für eine ihrem Selbstverständnis nach ausdrücklich *christliche* Theologie der Religionen bleiben die christologischen Vorgaben dabei unhintergehbar: Aus christlicher Perspektive könnten die „außerchristlichen Gestaltwerdungen" Gottes, wie sie in den anderen religiösen Traditionen manifest geworden seien, nur von der authentischen Repräsentation der Gegenwart Gottes in Jesus Christus her erkannt und bestimmt werden. Möglich wird dies für Bernhardt durch einen „geistchristologischen" Zugang: „Der Geist stellt das Kraftfeld dar, das von Beginn des kosmischen Prozesses an kreativ wirksam war, in dem Jesus gelebt und von dem er inspiriert war, das aber keineswegs exklusiv an seine Vergegenwärtigung gebunden ist" (246 f). Insofern wirkt die Auseinandersetzung mit der historisch vorgefundenen Vielfalt an Religionen wiederum auf die Christologie zurück. Es wäre auf jeden Fall lohnend, die Tragfähigkeit wie die Konsequenzen der zugrundegelegten christologischen Annahmen innerhalb der Dogmatik auch über den speziellen Rahmen einer Theologie der Religionen hinaus weiter zu diskutieren.

Gängigerweise werden die verschiedenen Konzepte eines interreligiösen Dialogs auf drei Grundmodelle reduziert: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Bernhardt hält dieses Dreierschema für logisch nicht konsistent. Jede der drei Urteilshaltungen enthalte Wahrheitsmomente, die auf unterschiedlichen Bedeutungsebenen angesiedelt seien und sich daher auch nicht unbedingt ausschlössen. Das spezifische Anliegen von Bernhardts eigenem religionstheologischem Ansatz ist es nun gerade, zwischen diesen drei Ebenen zu vermitteln: Auf der Ebene des personalen Glaubensvollzuges gehe es um die existentielle Unbedingtheit der „für mich" exklusiven Gottesbeziehung. Unhintergehbar sei gleichzeitig die Bindung an die eigene religiöse Innenperspektive, die unvermeidbar immer auch den anderen in den eigenen Erkenntnis- und Verständnishorizont inkludiert. Doch bedürfe es für die konkrete Begegnung unterschiedlicher Religionen gleichfalls der gegenseitigen - und damit notwendigerweise plural orientierten - Anerkennung aller Beteiligten, wenn sich diese tatsächlich als Dialogpartner begegnen wollen.

Erste Folgerungen aus seinem religionstheologischen Konzept zieht der Autor am Ende des Bandes für eine am Bundesgedanken orientierte Missionstheologie. Lohnend wäre es, das Konzept genauso auf seine Konsequenzen für die Religionspädagogik zu befragen. Nicht wenige der vorliegenden Ansätze für eine Didaktik der Weltreligionen unterschätzen die Grenzen, die einem vorurteilsfreien Umgang mit fremden Religionen gesetzt sind. Auch wenn der Wille vorhanden ist, anderen Religionen aufgeschlossen, dialog- und lernbereit gegenüberzutreten, wird es immer nur ansatzweise gelingen können, fremde religiöse Vorstellungswelten aus einer Außenperspektive nachzuvollziehen. Bernhardts interreligiöse Hermeneutik könnte helfen, mit diesen Begrenzungen realistisch und theologisch verantwortlich umzugehen.

Bernhardt hat eine sorgfältig erarbeitete und systematisch sehr differenzierte Studie vorgelegt, die auch religionstheologisch wenig spezialisierten Lesern einen guten Überblick zum gegenwärtigen Diskussionsstand bietet und die man auch

dann mit großem Gewinn lesen wird, wenn man der Position des Autors nicht in allen Einzelheiten folgen will. Von einem „Ende des Dialogs" will der Autor am Ende auf keinen Fall sprechen. Doch braucht jeder Dialog von Zeit zu Zeit eine Pause zum Innehalten und Atemholen, die es möglich macht, auf den zurückgelegten Weg zurückzuschauen und eventuell notwendige Kurskorrekturen vorzunehmen. Dies leistet Bernhardts Werk: durch kritische Rückschau auf den bisherigen interreligiösen Dialog, das Aufbrechen stereotyper - und mitunter lieb gewonnener - Wahrnehmungsmuster und notwendige Präzisierungen für die Weiterarbeit.

Wie eine christliche Mission, die sich - mit den Worten Bernhardts - „auf alle Dimensionen des jeweiligen Kontextes bis hin zu den politischen und ökonomischen Strukturen" (272) erstreckt, konkret werden kann, verdeutlicht Felix Wilfred an den spezifischen Gegebenheiten Indiens. Wilfred führt die Auseinandersetzungen und Verwerfungen innerhalb der indischen Gesellschaft auf das Problem „unterdrückter Identitäten" zurück. Dabei sind es vor allem die Dalits, welche kaum die Möglichkeit haben, ihre Identität geltend zu machen. Ein „humanistischer Nationalismus" kann für den indischen Dogmatiker allerdings nur mit den Armen gemeinsam entwickelt werden.

Wilfreds Kernfrage lautet, welchen Beitrag speziell das Christentum leisten kann, den Mitgliedern unterdrückter Gruppen dabei zu helfen, ihre Würde, ihre Rechte und ihre Individualität wiederzuerlangen. Auch hier bietet die christliche Trinitätslehre den theologischen Punkt, an dem der Autor ansetzt: „Da zwischen Gottesvorstellung und der Gesellschaftsordnung eine Wechselbeziehung besteht, müssen wir die trinitarische Vorstellung vom göttlichen Geheimnis als ein Modell für heutige multireligiöse und multikulturelle Gesellschaften in den Vordergrund rücken" (59).

Die gegenwärtige Globalisierung birgt für Wilfred die Gefahr eines schädlichen religiösen Tribalismus. Eine ethisch verantwortlich gestaltete Weltgesellschaft lasse sich aber andererseits nicht durch eine Art globale Einheitsreligion schaffen, sondern nur durch eine „universale Gemeinsamkeit und Gemeinschaft" der verschiedenen Religionstraditionen. Wilfred ermutigt dazu, die Impulse der biblisch-christlichen Botschaft hierbei selbstbewusst und deutlich zur Sprache zu bringen. Dies ist nicht zuletzt eine Bildungsaufgabe, die das Christentum um der Glaubwürdigkeit seiner eigenen Botschaft willen zu übernehmen habe.

Der Band vermittelt einen interessanten Einblick in die Herausforderungen, vor denen Indiens Theologie derzeit steht. Die Auseinandersetzung damit ist schon deshalb interessant, weil die politische Bedeutung Indiens auf Weltebene mittelfristig deutlich zunehmen wird; gleichzeitig zeigen sich hier exemplarische Konflikte, die auch auf andere Regionen übertragen werden können. Durch einzelne schwer zu übersetzende Wörter ist der Text mitunter etwas ungelenk geworden, doch sollte dies nicht vom Lesen abschrecken.

Religionen im Dialog heißt ein Sammelband, der sich mit dem Stand des interreligiösen Dialogs in Deutschland beschäftigt. Das von Marianne Heimbach-Steins, Heinz-Günther Schöttler und Heimo Ertl herausgegebene Werk dokumen-

tiert eine Vortragsreihe an der theologischen Fakultät Bamberg, die seinerzeit unter dem Eindruck der Terroranschläge vom 11. September 2001 konzipiert worden war.

Der Titel ist wörtlich zu nehmen: Jüdische, muslimische und christliche Autoren geben jeweils aus ihrer eigenen religiösen Perspektive Einschätzungen zum erreichten Stand sowie zu den Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs ab. Die Beiträge konzentrieren sich jeweils auf eine mögliche Gesprächskonstellation zwischen den drei genannten Religionen, so dass die Beiträge auch unabhängig voneinander gelesen werden können.

Der Jesuit Christian Troll macht anhand des christlich-islamischen Dialogs deutlich, wie wichtig es für einen gelingenden Dialog ist, zum einen den eigenen religiösen Standpunkt nicht preiszugeben, zum anderen aber auch das Bild des Gegenübers, das sich in der eigenen Tradition gebildet hat, kritisch zu reflektieren. Beides zu leisten, ist eine genuin theologische Aufgabe, welche die Theologie innerhalb des Dialogs der Religionen nicht an andere delegieren kann.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Peter Antes: *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart,* Stuttgart: Kohlhammer 2006, 157 S., € 22,00

Christoph Körner: *(K)ein Heil außerhalb der Kirche? Überlegungen zur theologischen Bedeutung religiöser Pluralität,* Münster: Lit 2006, 144 S., € 14,90

Nicholas Ibeawuchi Mbogu: *Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergence of African Inculturation Christologies,* Münster: Lit 2006, 240 S., € 19,90

Reinhard Möller/Hans-Christoph Goßmann (Hg.): *Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen,* Münster: Lit 2006, 240 S., € 19,90

Raimon Panikkar: *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi,* Freiburg: Herder 2006, 272 S., € 19,90

Peter Steinacker: *Absolutheitsanspruch und Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen,* Frankfurt am Main: Lembeck 2006, 197 S., € 16,00

Christian Danz/Ulrich H.J. Körtner (Hg.): *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2005, 227 S., € 24,90

Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 536 S., € 29,95

Venanz Schubert (Hg.): *Religionen im Aufbruch? Identität - Konflikt - Toleranz,* St. Ottilien: EOS-Verlag 1999, 328 S., € 13,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Landkonflikte – Landutopien

Marie-Theres Wacker und Elaine Wainwright

Das Thema des vorliegenden Heftes ist nicht leicht „auf den Begriff zu bringen". Ein elementarer Grund dafür ist im Hinblick auf die Leser und Leserinnen von CONCILIUM bereits sprachlicher Natur: Was im Deutschen und ähnlich im Englischen zusammengehalten wird, bezeichnen die romanischen Sprachen mit zwei unterschiedlichen Begriffen. Das deutsche Wort „Land" hat zum einen die Denotation eines staatlichen Territoriums oder kann sogar synonym zu „Staat" benutzt werden (vgl. die Bezeichnungen „Deutschland" oder „England"). Daneben bezeichnet es auch etwas vager ein Gebiet oder eine Gegend, oft mit der Konnotation der Herkunft aus oder Zugehörigkeit zu diesem Gebiet („Vaterland"; „Heimatland"). Darin entspricht es dem romanischen *pays/paese/país*. „Land" hat aber auch die Denotation des Ackerbodens, und dies mit mehrfacher Bedeutung: Zum einen ist „Land" dann Gegenbegriff zum „Wasser", zum anderen und damit verbunden ist der Boden gemeint, der Frucht bringt, und wird dann auch ein Synonym zu „Erde". „Erde" wiederum bezeichnet einerseits den Boden, aber auch unsere Welt, den belebten Planeten, der um die Sonne kreist. Darin entspricht es dem romanischen *terre/tierra/terra*.

Hält man diese beiden Linien zusammen, so zeigt sich, dass unsere Welt von vielerlei Konflikten gekennzeichnet ist, in denen „Land" eine zentrale Rolle spielt. Denken wir zum Beispiel an die gewaltsame Aneignung von Staatsgebieten durch andere Staaten, um sich geostrategische Vorteile, etwa einen Meereszugang zu verschaffen, oder wegen bestimmter Bodenschätze des zu besetzenden Landes. Denken wir an Territorialgrenzen, die von Kolonialmächten gezogen wurden, gegen althergebrachte Traditionen verstoßen und deshalb ein beständiger Stein des Anstoßes für die indigene Bevölkerung bleiben, die ihre Zugehörigkeit zu diesem Land auf ihre Weise definieren. Oder denken wir an sogenannte „ethnische Säuberungen" einer herrschenden Gruppe, die auf ihrem Territorium keine „Fremden" duldet. Denken wir aber auch an die vielerlei ökologischen Probleme und Konflikte auf unserem Globus, die vor den Grenzen der Nationalstaaten nicht Halt machen, für die gleichwohl jedoch bisher noch kein wirkungsvoll durchgreifendes, die nationalstaatlichen Interessen übergreifendes Instrumentarium der Konfliktregelung entwickelt werden konnte.

Von besonderer Brisanz sind Konflikte, in denen religiöse Legitimationen eine Rolle spielen. Aus christlicher Perspektive ist zu erinnern an die Geschichte der Kolonisation, die von den mächtigen Nationen des christlichen Europa ausging

und die Welt als Herrschaftsgebiete unter sich aufteilte, die der einheimischen Bevölkerung ihre Landrechte absprach, sie vertrieb oder versklavte. In manchen Gebieten, wie etwa in Südafrika, wurden dabei insbesondere die biblischen Landverheißungen und Landnahmeerzählungen herangezogen, um das eigene Vorgehen zu legitimieren. Im gegenwärtigen Nahostkonflikt geht es zentral um das Land, das die Bibel das Land Kanaan nennt und als Verheißung dem Volk Israel zuspricht, das Land, in dem nach der Shoah von den Vereinten Nationen der Staat Israel errichtet wurde und in dem das palästinensische Volk seinerseits um staatliche Anerkennung ringt. Gerade durch diesen Konflikt im „Heiligen Land", in dem religiöse und säkular-politische, nationale und transnationale Interessen kaum entwirrbar ineinander verflochten sind, rückt das Thema „Land" Christinnen und Christen noch einmal in besonderer Weise nahe.

Das Thema „Land" benennt ein breites Konfliktpotential, aber, oft sogar damit verflochten, auch ein nicht minder breites und vielschichtiges Potential an Visionen und Utopien. Bereits der Begriff der „Utopie" selbst hat raum- bzw. ortsbezogene Konnotationen und wird nicht selten in räumlichen Bildern entworfen. Das Paradies, der „Garten Eden", ist das wohl bekannteste und keineswegs auf die Bibel beschränkte Beispiel. Umgekehrt behandelt die Bibel, zumal in ihren hebräischen Schriften, das Thema „Land" in großer Ausführlichkeit. Allein im Pentateuch finden sich bereits mehrere unterschiedliche Land-Konzepte. Die wichtigsten sind das deuteronomische Konzept, das das Leben im Land abhängig sieht von Israels Treue zur Tora, das priesterschriftliche Konzept, das Gott als den einen und wahren Besitzer des Landes sieht, der es seinem Volk gleichsam als Lehen gegeben hat, das in den älteren Erzelterngeschichten greifbare Konzept des pragmatischen Nebeneinanders von Stämmen unterschiedlicher Völker und das im ersten Schöpfungsbericht angelegte Verständnis des „Landes" als die ganze von Gott geschaffene Erde umfassend. Konfliktgeschichten und das Aufblitzen utopischer Vorstellungen stehen hier oft dicht nebeneinander.

Als theologisches Thema scheint die Landthematik bisher fast ausschließlich in zwei Kontexten wahrgenommen zu sein: im sozialethischen Kontext der Diskussion um Eigentum, zu dem auch Land zu rechnen ist, und im Kontext theologisch-ökologischer Fragen. Damit aber ist das komplexe, vielschichtige Thema keineswegs erschöpft, vielleicht nicht einmal angemessen erschlossen. Welche theologischen Ansatzpunkte ergeben sich, wenn ein konkreter Landkonflikt oder auch ein utopisches Bild zum Ausgangspunkt genommen wird? Wie gehören politische bzw. rechtliche und spirituelle bzw. theologische Aspekte zusammen? Das vorliegende Heft bietet dazu Denkanstöße und möchte dazu anregen, solchen Fragen weiter nachzugehen.

Land-Konflikte: drei Fallstudien

Die Reihe der Beiträge wird eröffnet mit drei Fallstudien, die jeweils einen nach wie vor offenen Land-Konflikt ins Auge fassen.

Der Jesuit *Oskar Wermter,* der seit fast 40 Jahren in Simbabwe/Rhodesien lebt und arbeitet, zeichnet die Geschichte dieses afrikanischen Landes seit dem Beginn der britischen Kolonisierung anhand der unterschiedlichen Land-Konzepte und Land-Politiken nach. Einschneidend war zunächst die Einführung europäischer Konzepte von Landbesitz auf der Grundlage von veräußerbarem Privateigentum und die Schaffung von *homelands* für die einheimische Bevölkerung, also eine Landverteilung nach rassischen Kriterien. Die christlichen Missionare akzeptierten anfangs diesen Status quo, der ihnen den Schutz der afrikanischen Bevölkerung zu garantieren schien. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dieses System von einer breiter gewordenen einheimischen Bildungsschicht zunehmend in Frage gestellt, da es die Bewohner der *homelands* in systemischer Abhängigkeit von der durch die Weißen gesteuerten Ökonomie und Bevölkerungspolitik hielt. Katholische Bischöfe sprachen seit den 60er Jahren von der Notwendigkeit einer umfassenden Landreform. Auch der Befreiungskrieg ab 1972 war nicht zuletzt ein Kampf um Land-Rechte. In den 80er Jahren fordern die katholischen Bischöfe Prinzipien einer Landreform ein, die nicht nur der neuen, nun einheimischen herrschenden Elite zugute komme, sondern an sozialen und auch ökologischen Gesichtspunkten orientiert sei. Ob die aktuelle Politik der Verstaatlichung des Landbesitzes dazu beiträgt, ist fraglich.

Der Kulturanthropologe *Jean-Guy Goulet* berichtet über das indianische Volk der Dene Tha im Nordwesten Kanadas und ihren anhaltenden Kampf um Landrechte auf ihrem angestammten Territorium. Ein kurzer historischer Rückblick macht deutlich, wie sehr die indianische Bevölkerung den politischen und wirtschaftlichen Interessen der europäisch-christlichen Siedler von Anfang an unterworfen war. Die durch die kanadische Verfassung garantierte Gleichstellung aller indigenen Bewohner und Bewohnerinnen des Landes war dabei in deren Augen nicht ausreichend, da sie dadurch auch manche der vertraglich geregelten Privilegien, wie freie Jagd oder Warenaustausch auch über Provinzial- und Landesgrenzen hinweg, verlieren sollten. Zudem verändert Straßenbau den Zug der Wildtiere und verursachen Industrieansiedlungen ökologische Schäden an Boden und Wasser. Ein besonders sensibler Bereich sind die Landstriche, in denen die für indianische Weltanschauung bedeutenden Pflanzen und Tiere leben. In vielen Fällen hat die gegenwärtige Rechtsprechung in Kanada zugunsten indianischer Traditionen entschieden. Wie der derzeitige Streit um den Bau einer großen und gewinnträchtigen Pipeline durch das Gebiet der Dene Tha ausgehen wird, ist offen.

Simbabwe und Kanada sind Beispiele unerledigter Folgen der Kolonisierung einer Region, wie sie strukturanalog an zahllosen Orten dieses Globus anzutreffen sind. Dass „Landkonflikte" jedoch keineswegs auf säkulare Territorien bzw. Staaten beschränkt sind, sondern in die Kirche hineinreichen, erläutert der Theologe und Historiker *Heiko Overmeyer* am Beispiel der russisch-orthodoxen Kirche. Als im Jahre 2002 der Vatikan die bisherigen Apostolischen Administraturen auf dem Gebiet der Russischen Föderation zu Bistümern erhob, erfolgte scharfer Protest vonseiten des Moskauer Patriarchats mit Rekurs auf ihr „kanonisches Territorium", auf dem keine Missionstätigkeit anderer Kirchen stattzufinden hätte. Die

Analyse des Konflikts deckt auf, dass hier mehrere ungeklärte Fragen zusammentreffen: die ekklesiologische Frage des Verhältnisses von römisch-lateinischer Kirche und den orthodoxen Kirchen; die das Verhältnis zur Moderne betreffende Frage nach dem Stellenwert von Religionsfreiheit im Bereich der orthodoxen Kirchen in der ehemaligen UdSSR und nicht zuletzt auch die Frage, in welcher Weise sich „Ortskirche" auf ein konkretes Territorium beziehe und möglicherweise darüber hinaus mit bestimmten nationalen bzw. ethnischen Grenzziehungen verknüpft ist. Gerade diese Frage verweist auf das weite historische Feld der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat mitsamt den jeweiligen territorialen Implikationen, das in diesem Heft ausgespart bleiben musste.

Streit um das Heilige Land

Einen eigenen Schwerpunkt bildet der Streit um das Heilige Land. Vier Beiträge insgesamt sind diesem Thema gewidmet.

Jean Bosco Tchapé, Bibelwissenschaftler aus Kamerun, umreißt die Land-Theologie des Buches Deuteronomium, des fünften Buches der Tora, das prägend für viele weitere biblische Texte und Traditionen geworden ist. Das Land ist Gabe Gottes an Israel, das von Gott geliebte Volk. Die Völker, die vor Israel hier lebten, haben sich schuldig gemacht und deshalb ihr Land verloren. Ihr Schicksal ist Warnung für Israel, dessen Leben im Land geregelt wird durch die Weisungen der Tora und dessen Bleiben im Land gebunden ist an die Treue zur Tora Gottes. Tchapé schließt mit Worten aus der Osterpredigt 2006 des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, in denen dieser die israelische wie die eigene, die palästinensische Seite, dazu auffordert, Gottes Liebe wirksam werden zu lassen. In der Tat spiegelt dieses Zitat wohl eine der wenigen authentischen Weisen, die Bibel in den gegenwärtigen Nahostkonflikt hineinsprechen zu lassen. Hier spricht ein Christ im Rahmen eines Gottesdienstes zu seiner Gemeinde, die die Schrift als Wort Gottes anerkennt. Hier spricht zudem ein Christ aus Jerusalem, der selbst von den Problemen vor Ort betroffen ist. Demgegenüber wäre es theologisch und bibelwissenschaftlich ein grober Kurzschluss, wollte man eine Botschaft wie die des Buches Deuteronomium unmittelbar auf die Politik des Staates Israel beziehen, als sei er kein moderner parlamentarischer Staat, sondern ein „Gottesstaat", der die Bibel als seine Verfassung anerkennt. Im gegenwärtigen Nahostkonflikt spielen mikro- und makropolitische, ökonomische, militärstrategische und spezifisch religiöse Ebenen ineinander. Hier braucht es gründliche Analysen und planvolle Initiativen auf vielen Ebenen.

Die in Israel und in der Schweiz lebende Literaturwissenschaftlerin *Hannah Liron* spürt aus einer jüdischen Perspektive dem Thema „Land" nach - zwischen Utopie und Realität. Berichtet die Bibel von einer schwierigen Beziehung zwischen einem fordernden Gott und überforderten Menschen, in denen das Land als Pfand für gottgefälliges Verhalten behandelt wird, so wird es in der jüdischen Diaspora zum utopischen Bild, seit der Zeit des messianischen Propheten Sabba-

tai Zwi aber auch zur Herausforderung, die Not der Gegenwart selbst zu wenden. In der zionistischen Bewegung flossen unterschiedliche Interessen zusammen: nationalstaatliche Selbständigkeit, kulturelle Autonomie und nicht zuletzt Schutz vor den vielfältigen Formen des Antisemitismus. Darüber oder dahinter, so sieht es H. Liron, liegen utopische Vorstellungen einer gerechten und freien Gesellschaft, die Menschenmaß sprengen - die aber immerhin im „Kibbuz" in ein reales Modell eingeflossen sind. Der Staat Israel, in dem man nach dem Sechstagekrieg noch das „Land der Väter" Wirklichkeit geworden sah, steht heute vor der Entscheidung, entweder dieses Territorium als Besatzungsmacht zu verteidigen, oder ein jüdischer Staat zu bleiben und dafür auf einen Teil der errungenen Souveränität zu verzichten. H. Liron plädiert dafür, die Utopie der Realität unterzuordnen. Symbol dafür ist ihr - in Anlehnung an Amos Oz - Ashdod, eine kleine Stadt am Mittelmeer, eine Stadt nach Menschenmaß.

Mitri Raheb, lutherischer Pfarrer in Bethlehem und derzeit einer der bekanntesten palästinensischen Theologen, rekonstruiert die Geschichte Palästinas seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Geschichte des Scheiterns zweier nationaler Bewegungen, die zunehmend auch von fundamentalistisch-religiösen Kräften bestimmt werden. Die zionistische Bewegung wurde früh von der britischen Großmacht unterstützt, trat selbst in Palästina als kolonisierende Macht auf und erreichte 1948 die Staatwerdung. Die arabische Bewegung profilierte sich zunächst gegen die jungtürkische Herrschaft und sah sich bald der zionistischen Bewegung gegenüber. Die Staatsgründung Israels bedeutete auf arabisch-palästinensischer Seite viele hunderttausend Flüchtlinge. Eine spezifisch palästinensische Identität wurde erst nach dem Sechstagekrieg ausgebildet, als gleichzeitig neue nationalreligiöse jüdische Bewegungen entstanden. Inzwischen wird auch die palästinensische Bewegung von starken fundamentalistisch-religiösen Zügen bestimmt. Aber auch die westlich-christliche Theologie neigt, so zeigt M. Raheb, zu fundamentalistischen Vereinfachungen, wo sie in Überspringung von dreißig Jahrhunderten das biblische Israel mit dem jüdischen Volk des 19. bzw. 20. Jahrhunderts identifiziert und über das Land Palästina spricht, als gebe es das palästinensische Volk dort nicht. Rahebs Skizze einer christlich-palästinensischen *Relecture* der ganzen Bibel als Buch der Auseinandersetzung um die Bedeutung von „Land" macht die Kritik an nationalistischen bzw. exklusivistischen Konzepten von Identität stark und wirbt dafür, Grenzen zu überschreiten.

Der Tübinger Judaist *Matthias Morgenstern* eröffnet Blicke in die Welt israelischer Literatur- bzw. Theaterproduktion und verfolgt hier besonders die Verknüpfung des Land-Motivs als Motiv jüdischer Identität mit *Gender*-Aspekten. Dass dem Land weibliche, genauerhin mütterliche Züge zugesprochen werden, ist in der jüdischen Tradition vielfach grundgelegt; dass die jüdische Diasporaexistenz als Verweiblichung gedeutet wird, hat mit der zumal in der Neuzeit durchgehenden Polarisierung von männlicher Tatkraft und weiblicher Passivität und ähnlichen Gegensatzpaaren zu tun. Entsprechend kann die zionistische Rückkehr ins Land als Rückkehr zur Mutter (Natur) gedeutet werden. Der Jerusalemer Autor Abraham B. Jehoschua verbindet dieses Motiv - in einer Kombinati-

on zionistischer und psychoanalytischer Einsichten - mit der Ablösung vom „Vatergott", der seinen „Söhnen" in der Diaspora die „Mutter" streitig gemacht habe. Jüdische Identität ist für ihn nur im Staat Israel möglich. Ganz anders die Autorin Shulamit Lapid in ihrem Stück *Leihmutter,* das die biblischen Figuren Abraham und Sara in die Gegenwart des 20. Jahrhunderts versetzt. Lapid lässt Sara zur Hauptfigur avancieren und in ihr eine Alternative zur männlichen Landbeherrschung aufscheinen, die zudem die Rede vom biblischen „Mutterland" für nationalistische Aspirationen untauglich macht.

Land-Utopien

Wo finden sich Formen des Umgangs, des Zugangs zum „Land", die Alternativen zu seiner Verzweckung, Unterwerfung, Beherrschung darstellen und ein gutes Leben aller, die mit ihm in Beziehung stehen, im Blick haben? Drei Beiträge verfolgen diese utopische und doch auf Realität drängende Perspektive.

Der von den Fidschi-Inseln stammende Theologe *Ilaitia Tuwere* gibt anhand der Topoi „Land" und „Garten" einen Einblick in Denken und Lebensgefühl des ozeanischen Kulturkreises. Land, hier verstanden als Mutterschoß, impliziert die Wahrnehmung der eigenen Beziehung zum Land nicht als „Besitz", sondern als Verbundenheit. Daraus erwächst ein starker Impuls, Verantwortung für dieses Land zu übernehmen. Ein Garten ist nicht einfach Nutzfläche oder Rekreationsplatz, sondern ist, in panentheistischer Weise, Ort, ja Leib der fruchtbarkeitsspendenden Gottheit. Diese wird androgyn vorgestellt und verweist so wiederum auf die Relationalität von Frau und Mann. Eine solche ganzheitliche Wahrnehmung von „Land" könnte, so I. Tuwere, als epistemologische und ethische Herausforderung aufgegriffen werden - gerade auch im Blick auf die konkreten politisch-ökonomischen und ökologischen Probleme im lokalen wie im globalen Bereich.

Auch der schweizerische Dominikaner *Christoph Gempp,* der seit mehr als einem Jahrzehnt bei den Q'eqchi', Nachfahren der Mayas in Guatemala, lebt und arbeitet, geht aus von der konkreten Situation, die er vor Ort erfährt. Die Unabhängigkeitsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die sogenannte liberale Reform 1871 stellte das Ende des gewohnheitsrechtlichen Landbesitzes der Indios dar; die Militärdiktaturen des 20. Jahrhunderts scheitern an einer Agrarreform oder setzen sie erst gar nicht auf die Agenda. Erst seit dem Ende des Bürgerkrieges 1997 erreichen Indios es vor Gericht, Besitzurkunden für ein Stück Land ausgestellt zu bekommen. Diesen Kampf der Q'eqchi'-Indios um Land stellt Chr. Gempp in einen Deuterahmen, der christlich-theologische Impulse, Mayaspiritualität und kritisch-politische Analysen miteinander zu verbinden sucht. Zweimal in ihrer Geschichte, so zeigt er, hat es für die Q'eqchi' einen „Exodus" aus versklavenden Lebensbedingungen gegeben, bei dem sie eigenes Land und ein Stück weit Selbstbestimmung erringen konnten: einmal nach dem Zusammenbruch der Mayastädte und zum zweiten Mal in der jüngsten Gegen-

wart, da die Regierung ihnen die Rodung eines Urwaldgebietes zur Landgewinnung erlaubte. Die erste „Exoduserfahrung" verband sich mit dem Rückgriff auf die Mayaspiritualität der Erde als Mutter, die gegenwärtige Erfahrung verknüpft sich mit den Verlockungen des neoliberalen Wirtschaftssystems. Im Kontext kleiner alternativer Landwirtschaftsprojekte könnte die Verknüpfung indigener Spiritualität und christlicher Theologie einen Weg des gelassenen Widerstehens entwickeln helfen.

Die brasilianische Augustiner-Chorfrau und Theologin *Ivone Gebara* erinnert an eine Aktion von Bäuerinnen am Weltfrauentag 2006: Die Frauen waren in die Labore eines multinationalen Zelluloseunternehmens eingedrungen, um genetisch manipulierte Eukalyptussteckl inge auszureißen. I. Gebara interpretiert diese Aktion als „Heraustreten aus Unordnung": aus einer Unordnung, geschaffen durch transnationale Wirtschaftsstrukturen, von denen nur wenige profitieren; ein Heraustreten oder Übertreten, motiviert von der Liebe zu einer anderen Ordnung, die dem alltäglichen Leben zugute kommt. Darin zeichnet sich ein alternatives Verständnis von Sünde und Erlösung ab, erfahrungsgesättigt, sensibel für Unrecht und sichtbar gemacht durch kraftvolle Handlungen von Frauen, die von der Vision einer Erde der Gerechtigkeit inspiriert sind.

Theologische Perspektiven

Lassen sich schon bei I. Tuwere, Chr. Gempp und I. Gebara Utopie und Theologie nicht strikt voneinander trennen, kommen theologische Impulse auch im ersten und zweiten Teil immer wieder zum Vorschein, so stehen doch in den letzten vier Beiträgen theologische Perspektiven noch stärker im Vordergrund.

Eine der für die gegenwärtige christliche Theologie schwierigsten biblischen Land-Traditionen ist die Landnahme-Erzählung des Buches Josua. Auch wenn sich Bibelwissenschaft und Archäologie darin einig sind, dass es sich hier nicht um einen Bericht historischer Tatsachen handelt, bleibt doch der Text, der von der sukzessiven Eroberung des Landes Kanaan und von der Vernichtung seiner Bewohner erzählt, ein Text, der in der Geschichte des Christentums vielfach zur Legitimation der Unterwerfung anderer Völker und Aneignung von deren Land benutzt wurde. Der australische Bibelwissenschaftler *Norman Habel* stellt sich der Herausforderung, für diesen biblischen Text einen hermeneutischen Zugang zu entwickeln, der ihn ernst nimmt und dabei sein Gewaltpotential kritisch bearbeitet. Im Rahmen seiner Monographie zu „biblischen Landideologien" hatte er die Josuaerzählung als eine von mehreren unterschiedlichen Land-Theologien bewusst gemacht und sie so innerbiblisch relativiert. Hier nun wählt er den Zugang über unterschiedliche Leseperspektiven, die ihrerseits die dominante Wahrnehmung des biblischen Textes gleichsam aufsprengen. Jos 1-12 wurde zumeist gelesen aus der Sicht derer, die das Land erobern. Dann stellt sich der Text dar als Charta göttlicher Legitimation einer gewaltsamen Inbesitznahme des Landes. Jos 1-12 kann aber auch gelesen werden aus der Sicht der

kanaanäischen Bewohner und Bewohnerinnen des Landes. Für sie ist das, was geschieht, grausam und ohne rechtliche Basis. In dieser Perspektive werden die Figuren der Rahab und des Kaleb wichtig, denn über sie kann die Stimme der Kanaanäerinnen und Kanaanäer hörbar gemacht werden. Die dritte Lesart nimmt die Perspektive des Landes ein und gibt dem Land selbst gleichsam eine Stimme. Dafür findet Habel Ansatzpunkte sowohl in biblischen Texten als auch bei Autoren der Gegenwart im Schnittpunkt von Ökologiedebatte und *post colonial discourse.*

Auch der brasilianische Benediktiner *Marcelo Barros* ist durch eine Monographie zum Thema bekannt geworden: 1988 erschien seine *Teologia da terra* [Theologie der Erde], die er zusammen mit José Luis Caravias verfasst hat. Dieses Buch bietet einen Überblick zum „Problem des Landes" auf dem lateinamerikanischen Kontinent, stellt die indianischen und die afroamerikanischen Ansätze einer Spiritualität des Landes / der Erde vor, verfolgt das Thema kursorisch durch die gesamte Bibel hindurch, leuchtet ausgewählte Etappen der Kirchengeschichte aus und entwirft Grundzüge einer land-/erdbezogenen Pastoral. In seinem vorliegenden Beitrag nimmt M. Barros Bezug auf neuere und neueste Entwicklungen in Lateinamerika, insbesondere den politischen Bedeutungszuwachs von indigenen Bewegungen. Diese sind für ihn ein wichtiger Motor der überall auf der Welt aufbrechenden Bewegungen für eine „andere Welt", die sich etwa in den Weltsozialforen bündeln; sie sind selbst aber wesentlich gespeist aus ökologischen Motiven bzw. indigenen Traditionen eines Respekts gegenüber dem Boden, auf dem und von dem sie leben. M. Barros beobachtet eine interessante Bewegung aufeinander zu: Auf der Seite der indigenen Bewegungen spielen Motivationen sozialrevolutionärer, spezifisch christlicher und indianischer bzw. afroamerikanischer Herkunft ineinander; auf der Seite der Kirchen hat man sich zunächst kritisch-politischen Analysen geöffnet, und ein kürzlich veröffentlichtes Dokument von über hundert Bischöfen verschiedener Kirchen und Gemeinschaften Brasiliens nimmt nun auch die indigene Auffassung des Landes als eines „Mutterschoßes" auf, um die Auffassung der Erde als bloßes Reservoir von Rohstoffen oder gar als Kapital zu überwinden.

Dass die unaufhebbare Kontextgebundenheit jeder Theologie sich bis hinein in die Prägung durch Herkunftsorte und Landschaften erstreckt, wie umgekehrt die Wahrnehmung von Land und Landschaft kulturell konstruiert ist, darauf macht *Neil Darragh* aufmerksam. Die von ihm vorgelegten Reflexionen beziehen sich thematisch auf die land- bzw. bodenbezogenen Topoi von Heimat/-ort, Paradies und Landschaft, die wiederum für einen Theologen, der sich als Nachfahre nicht der indigenen Bevölkerung Neuseelands, sondern der weißen Einwanderer dorthin weiß, besondere Relevanz besitzen. Neuseeland ist ihnen selbstverständliche Heimat, gleichwohl wissen sie um die Auswanderung der Vorfahren und sind auch zunehmend bereit, deren teilweise problematisches Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung kritisch aufzuarbeiten. Neuseeland wurde den britischen Auswanderern als „Paradies" angepriesen, ist jedoch gegenwärtig in der Gefahr, tödlichen Zerrbildern des Paradieses zu verfallen. Eine große Herausforderung

besteht unter anderem darin, Neuseeland als Landschaft mit ökologischer Vernunft zu schützen. In diese Beobachtungen hinein, die eine kontextbewusste „Theologie des Ortes/Raumes" mit geschichtlichen Vergewisserungen verknüpfen, verwebt N. Darragh theologische Impulse zur Frage von Sünde, Verantwortung und einer Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch gegenüber der Schöpfung.

Abschließend nimmt der Dominikaner und Fundamentaltheologe *Ulrich Engel* die Thematik noch einmal sehr grundsätzlich auf, indem er die Fundamente moderner Nationalstaaten auf den Prüfstand bringt. Er geht aus von der weltweit zunehmenden Zahl von Migranten und Migrantinnen und Flüchtlingen, die Länder-Grenzen überschreiten, um ein besseres Leben führen zu können oder ihr nacktes Leben überhaupt zu retten. Sie unterminieren durch ihre bloße Existenz das Prinzip des Nationalstaates, der auf der Trias von Geburt, Territorium und Staat basiert. Erst recht gilt dies für jene Migranten und Migrantinnen und Flüchtlinge, die illegal untergetaucht sind. U. Engel stützt sich auf eine Denkfigur des italienischen politischen Philosophen Giorgio Agamben, wenn er das Abschiebelager, in das Flüchtlinge eingeschlossen werden, um sie auszuschließen, als den Ort, besser: „Nicht-Ort" markiert, an dem der Staat gleichsam sein wahres Gesicht zeigt. Wenn Theologie solche gesellschaftlichen Nicht-Orte zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion macht, dann im Sinne einer Negativen Politischen Theologie, die die sichtbar gewordene Leerstelle im Gefüge der Macht nicht schließt, sondern auf den leeren Stuhl des Messias verweist bzw. eine Explikation von Kreuz und Auferstehung entwickelt, die „Normalzustand" und „Ausnahmezustand" paradox zu durchkreuzen in der Lage ist.

Für hilfreiche Hinweise danken wir Erik Borgman, Nijmegen; Thomas Bremer, Münster; Arnd Bünker, Münster; Ulrich Engel, Berlin; Edward Farrugia, Rom; Norman Habel, Adelaide; Diego Irarrázaval, Santiago de Chile; Othmar John, Bonn; Maureen Junker-Kenny, Dublin; Solange Lefebvre, Montreal, Éloi Messi Metogo, Jaunde; Alberto Melloni, Reggio Emilia; Marco Moerschbacher, Aachen; Norbert Reck, München und Luiz Carlos Susin, Porto Alegre.

Land: Gottes Gabe für alle

Simbabwes heftiger Streit über Landbesitz

Oskar Wermter

Der historische Hintergrund

Das afrikanische Verständnis von Landbesitz und die Auswirkung der kolonialen Landzuteilungspolitik

Ursprünglich beruhte Reichtum für die bantusprachige Bevölkerung auf dem Besitz von Vieh und nicht von Land. Simbabwe, das Land zwischen den Flüssen Limpopo und Sambesi, ein Land von der ungefähren Größe des heutigen Deutschland, hatte vermutlich weniger als eine Million Einwohner, als Cecile Rhodes' „Pioniere" es 1890 besetzten. Die Bevölkerung konnte sich eine extensive Nutzung des Bodens leisten.

Land gehörte der Sippe, der Großfamilie. Als die britischen Siedler den Privatbesitz an Land, das von Katasterbeamten vermessen wurde, einführten, und es auf dem freien Markt kauften und verkauften (obwohl sie es nie von den ursprünglichen Besitzern erworben hatten), war das für die Menschen, deren Land sie in Besitz nahmen, also für die Stämme der Matabele und der Mashona, etwas völlig Fremdes.

Dennoch heißt das nicht, dass Land in den Augen der Bevölkerung keinen Wert gehabt hätte. Sein Besitz war tatsächlich etwas unermesslich Wertvolles. Sie hatten es von ihren Ahnen ererbt, die auf diesem Land begraben worden waren. Die derzeitigen Erben würden es ihren Kindern übereignen, um selbst ihre letzte Ruhestätte dort zu finden. So waren die Menschen zutiefst verbunden mit ihrem Land, das für sie etwas Heiliges war. Das Land war der Raum, in dem sie eine bleibende spirituelle Existenz haben würden.

Als Lobengula, der König der Matabele, Rhodes und seinen Gefährten gewisse Rechte an Grund und Boden verlieh, konnte er sich im Traum nicht vorstellen, dass die Weißen alleinige Besitzer des Landes seines Volkes werden und es zum „Land des weißen Mannes" machen wollten. Die ersten Missionare hatten eine europäische Vorstellung von Landbesitz und wurden sich nur schrittweise des spirituellen Charakters des afrikanischen Begriffs von Land bewusst. Sie selber brauchten Land für ihre Missionsstationen, Hospitäler, Schulen und für die Farmen, die sie benötigten, um sich erhalten zu können.

„Praktisch während der ganzen Kolonialgeschichte Rhodesiens wurde Land auf der Basis der Rassenzugehörigkeit aufgeteilt, so dass die Hautfarbe eines Men-

schen darüber bestimmte, welchen Landstrich er bebauen und wo er Wohnsitz nehmen konnte. [...] Durch den *Land Apportionment Act* von 1930 wurde die rassisch bestimmte Aufteilung von Grund und Boden institutionalisiert; dieses Gesetz wurde 1969 mit der Beschlussfassung über den *Land Tenure Act* fortgeschrieben, womit die Aufteilung des Landes in europäische und afrikanische Gebiete „für alle Zeit" abgeschlossen wurde. Die gesamte Fläche Rhodesiens misst 96,4 Millionen Acres (= ca. 39 Millionen Hektar). Durch den *Land Tenure Act* sind jeweils 45 Millionen Acres für Afrikaner bzw. Europäer reserviert."[1] Europäische Farmer konnten als Privatpersonen Land besitzen, was durch Besitzurkunden garantiert wurde. In den afrikanischen Gebieten galt ein System von Gemeineigentum. Nicht der einzelne Kleinbauer, sondern das Sippenoberhaupt „besitzt" das Land. Nur ein kleiner Teil von afrikanischem Grund und Boden stand besonders qualifizierten Farmern als durch Besitzurkunden gesichertes Privateigentum zur Verfügung.

„Schon dieser Akt der Unterwerfung eines Volkes, die Tatsache, dass diese Menschen ausgesiedelt wurden und dass ihr Grund und Boden sodann gewaltsam besetzt wurde, säte Unzufriedenheit unter der eingeborenen Bevölkerung. Die schwarzafrikanischen Völker, sowohl die Ndebele als auch die Shona, befanden sich in ständigen kämpferischen Auseinandersetzungen mit den Siedlern, um ihr Land von diesen ausländischen Neusiedlern zu befreien. So wurde das Thema Landbesitz zu einem immerwährenden Zankapfel."[2]

Die Kirche indes protestierte in den ersten Jahren nicht gegen diese Aufteilung des Landes entlang von Rassengrenzen. Die Missionare betrachteten sich als verantwortlich für „das wirkliche Wohlergehen und die gerechte Behandlung der Eingeborenen [...] Seltsamerweise aber gibt es nur wenig Belege für das Verhalten der katholischen Missionare [...] gegenüber dem *Land Apportionment Act* von 1930, der zur Grundlage des nach Rassen getrennten Landbesitzes wurde. Es scheint, dass die Missionare allen angeblich ursprünglichen Intentionen des Gesetzes zustimmten: dass nämlich durch die Garantie getrennter Gebiete, die ausschließlich von Afrikanern bewohnt würden, die Afrikaner vor Ausbeutung durch die Europäer geschützt werden sollten."[3] Ein anderer Grund dafür könnte gewesen sein, dass es noch keinen durch Bevölkerungswachstum verursachten Mangel an Grund und Boden gab.

Die Südrhodesische Missionskonferenz stellte das Konzept separater afrikanischer Siedlungsgebiete nicht in Frage, sie übte jedoch Kritik an deren Lage, an ihrem Umfang und ihrer Verwaltung. 1920 forderte der Jesuitenpater Alfred Burbridge, verantwortlicher Priester einer Stadtpfarrei für afrikanische Arbeiter, „dass angemessene Unterkünfte für verheiratete Afrikaner zur Verfügung gestellt werden sollten"[4]. Vorher hatte schon der anglikanische Missionar Arthur Shirley Cripps, ein Mann von franziskanischer Einfachheit und Liebe zu den Armen, gegen Versuche der Autoritäten protestiert, die afrikanischen Siedlungsgebiete um eine Million Acres zu verkleinern.[5]

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, brauchte man die Afrikanern vorbehaltenen Gebiete, um die schwarze Bevölkerung „an ihrem Ort" festzuhalten. Von

Schwarzen nahm man nicht an, dass sie „verwestlicht" werden könnten, dass sie fähig seien, sich mit europäischen Arbeitern zu messen und sich in städtisch geprägten Wohnbezirken niederzulassen. „In Rhodesien war es immer wohlüberlegte Regierungspolitik sicherzustellen, dass Arbeiter die Verbindung zu ihrer landwirtschaftlich geprägten Heimat beibehielten. Bis heute verlassen Leute, die Arbeit suchen, die Reservate, weil sie von ihrer Tätigkeit als Bauern ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten können. Aber selbst wenn sie Arbeit finden, sind sie noch auf die Reservate angewiesen, und zwar aus zwei Gründen, die miteinander zusammenhängen: Die Löhne, die den Arbeitern gezahlt werden, sind so niedrig, dass sie es einem Mann nicht ermöglichen, damit den Unterhalt seiner Familie zu bestreiten; und der Mehrheit der Arbeiter ist es nicht erlaubt, ihre Familien mit in die Stadt zu bringen."[7]

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg

Afrikanisches politisches Erwachen und der Kampf um Zugang zu Land

Nach dem Zweiten Weltkrieg war die in den Städten lebende Bevölkerung, die eine (von Missionseinrichtungen geleistete) Ausbildung genossen hatte, nicht mehr bereit, ihren untergeordneten Status zu tolerieren. Rassentrennung wurde nicht mehr als „Schutzmaßnahme" gesehen, sondern einfach nur als „unterdrückerisch". 1961 stellten die katholischen Bischöfe fest: „Dürfen wir uns denn wundern, wenn Menschen zu umstürzlerischen Aktivitäten gereizt werden, solange es eine solch offensichtliche Ungleichheit in der Qualität und Quantität des von den beiden großen Rassengruppen im Land besiedelten Landes gibt? [...] Eine durchgreifende Landreform ist dringend erforderlich, wenn jemals der Funke einer Hoffnung auf einen dauernden Frieden aufkommen soll. Der Mehrheit in unserem Land müssen [...] größere Möglichkeiten des Erwerbs von Land und Wohnraum erschlossen werden."[8] Im November 1965 klagten die Bischöfe: „Man blicke auf die ungleiche Verteilung von Grund und Boden in diesem Land, auf den Skandal dieser Arbeitsbedingungen, womit ein normales Familienleben unmöglich gemacht wird [...]"[9] Die Unterkünfte für afrikanische Saisonarbeiter, die zu einem „künstlichen Leben als Junggesellen" gezwungen wurden, bewiesen die Verachtung der weißen Regierung Rhodesiens für das afrikanische Familienleben.[10]

Gerade zu der Zeit, als der Kolonialismus anderswo in Afrika Platz machen musste für die Autonomie der einheimischen Bevölkerung, wurde die Grund und Boden sowie die Rassen betreffende Gesetzgebung vom weißen Regime in Rhodesien noch verschärft. 1971 mussten die katholischen Bischöfe gegen Restriktionen protestieren, die sich gegen die Einschreibung afrikanischer Schüler und Studenten in vornehmlich von Weißen besuchten kirchlichen Schulen richteten. Sie bestanden auf dem „Recht der Kirche, in aller Freiheit dem ganzen Volk Gottes ohne Rücksicht auf die Rassenzugehörigkeit zu dienen"[11].

Die Unnachgiebigkeit der besitzenden herrschenden Klasse der Weißen führte unvermeidlicherweise zu einer gewaltsamen Explosion. Im „Befreiungskrieg", der 1972 begann, ging es weitgehend um Grund und Boden betreffende Rechte. Immer wieder warnten die katholischen Bischöfe, dass nur Gerechtigkeit, auch Grund und Boden betreffend, dauerhaften Frieden bringen könne[12]: „Die christliche Option für Gerechtigkeit erfordert die Befreiung der Unterdrückten und das Verschwinden ungerechter Ungleichheiten. Die Unterprivilegierten haben ein Recht, sich zu organisieren und für ihre Befreiung zu kämpfen. Darum muss der Staatsbürger Strukturen, die objektiv ungerecht sind [...] revidieren: z.B. die Verteilung von Land nach Kriterien von Rassen- oder Stammeszugehörigkeit, die Konzentration von Reichtum in den Händen weniger [...] und schließlich die Diskriminierung aufgrund von Rasse, Stammeszugehörigkeit, Hautfarbe oder Religion."[13]

Nach dem Befreiungskrieg oder: Seit Erringung der Unabhängigkeit im Jahr 1980

Ohne Zweifel würde nun eine neue Nation geboren werden. Die Frage war nur: Auf welchen moralischen Prinzipien und Grundlagen sollte diese errichtet werden? Roger Riddell schlug einen radikalen Ansatz vor:

„Es sollte ein Programm der Umsiedlung aus den übervölkerten afrikanischen Gebieten in die dünner besiedelten und qualitativ besseren Ländereien der Europäer geben [...] Ein Programm der Umsiedlung in das ungenutzte oder weniger genutzte Land würde nicht nur größere Möglichkeiten der landwirtschaftlichen Entwicklung zugunsten der Umsiedler schaffen, sondern auch zu einer Verringerung des Landmangels in den afrikanischen Gebieten führen, was zugleich zu einer verbesserten Entwicklung der Landwirtschaft in diesen Gebieten führen würde. [...]
Ein System landwirtschaftlicher Einheiten in Gemeindebesitz würde die sicherste Grundlage für die zukünftige Entwicklung bilden. Statt das System des individuellen Grundbesitzes überall im Land auszuweiten, wird hier dafür plädiert, dass auf lange Sicht Grund und Boden an Kommunen verteilt werden sollte, wobei die Mitglieder der Kommunen das Land besitzen und gemeinsam bestellen sollten."[14]

Der Autor
Oskar Wermter SJ, geb. 1942 in Ostpreußen, nach dem Krieg in Köln aufgewachsen, 1961 in Berlin Eintritt in die Gesellschaft Jesu. 1966–1968 erster Afrikaaufenthalt. Studien in München, Salisbury/Rhodesien (Harare/Simbabwe), Frankfurt und London. 1971 Priesterweihe in Berlin. 1972 Rückkehr ins ehemalige Rhodesien (Simbabwe). Seelsorgliche und publizistische Tätigkeit. 1987–2001 Medienreferent der Bischofskonferenz. Zur Zeit Seelsorger in Mbare/Harare und Leiter von „Jesuit Communications". Veröffentlichungen u.a.: Politics, A Christian approach (Nairobi 2003); Menschenrechte in Simbabwe (Missio-Schriftenreihe, Aachen 2000). Anschrift: Jesuit Communications, P.O. Box St. 194, Southerton, Harare, Zimbabwe. E-Mail: owermter@zol.co.zw.

Das *Lancaster House Agreement*, das die Beendigung der Feindseligkeiten mit sich brachte und das neue Simbabwe konstituierte, erlaubte dem Staat nicht, in den ersten zehn Jahren in das den Landbesitz regelnde System einzugreifen. Auf der Basis des Einvernehmens zwischen Verkäufern und Käufern wurde jedoch von weißen Farmern Land gekauft, und Mitte der achtziger Jahre wurden 60.000 Bauernfamilien aus den überbevölkerten afrikanischen Gebieten in ehemals europäisches Agrarland umgesiedelt, und zwar entweder in kleinere private Parzellen oder in Parzellen, die Gemeineigentum wurden.[15]
Riddells sozialistische Vision wurde nicht verwirklicht, „weil es unter den simbabwischen Nationalisten, die darauf warteten, die Macht zu übernehmen, nicht genug Sozialisten gab"[16]. Es gab aber landwirtschaftliche Kooperativen, und es gibt sie immer noch.[17]
Die neue herrschende Elite, die aus früheren Guerillaführern bestand, machte sich bald die kapitalistischen Wertvorstellungen Rhodesiens zu eigen. Sich eine eigene kommerziell arbeitende Farm zu verschaffen wurde den Mitgliedern der neuen Führungselite wichtiger als eine Bodenreform zugunsten der Bevölkerungsmehrheit.

Stellungnahmen der katholischen Kirche seit 1989

Inzwischen hatten die katholischen Bischöfe, Riddells Vision in gewisser Weise aufnehmend, gesagt: „Miteinander Anteil am Land zu haben und es gemeinsam zu bearbeiten stellt sowohl in der afrikanischen Kultur als auch im christlichen Glauben, der Liebe und Gemeinschaft betont, einen hohen Wert dar."[18] Im Jahre 1989 erläuterten die Bischöfe die wesentlichen Prinzipien einer guten Landreform:

„Land ist nur begrenzt verfügbar. Es kann nicht hergestellt oder vervielfältigt werden. Es muss so verteilt werden, dass alle Bürger des Landes daraus Nutzen ziehen können. Es bedarf einer umfassenden Landpolitik. Die Lösung des Problems kann nicht dem Gewinnstreben des Einzelnen überlassen werden. Jeder, der Land besitzt, muss wissen, dass er der Nation als ganzer verpflichtet ist, das Land angemessen zu nutzen.
So etwas wie ein absolutes, unantastbares, fast heiliges Recht auf Land gibt es nicht. Wenn Land auf eine Weise gebraucht oder, richtiger gesagt, missbraucht wird, die mit dem Gemeinwohl nicht zu vereinbaren ist, darf der Staat es durch Neuverteilung einem besseren Gebrauch zuführen. [...]
Es ist wünschenswert, dass jede Familie in der Lage ist, ein eigenes Haus oder eine eigene Wohnung zu erwerben, weil Privateigentum zur Stabilität und zum Wohlergehen der Familie beiträgt. Dies zu fördern und zu schützen, ist der Staat verpflichtet. Zu landwirtschaftlicher Produktion genutzter Grund und Boden ist andererseits ein wertvoller Vermögenswert, der auf die bestmögliche Weise zum Wohlergehen der Familie, der Nation und selbst der benachbarten Länder eingesetzt werden sollte, ganz gleich, ob jemand selbst Land besitzt oder ob ihm oder ihr ein Anteil an gemeinschaftlichem Land zugewiesen worden ist. [...]

Land muss den Bedürfnissen der Menschen dienen. Landbesitz muss auf eine solche Weise organisiert werden, dass die Menschen den bestmöglichen Gebrauch davon machen können. Keinem Landbesitzer, ganz gleich ob er ein großes oder nur ein kleines Anwesen besitzt, darf es erlaubt sein, die Grundregeln guter Landnutzung zu missachten und es so durch Nachlässigkeit zu zerstören. Der Staat hat das Recht, den Eigentümer zu zwingen, die Regeln für gute Landnutzung einzuhalten."[19]

Im Jahre 1997 fügten die Bischöfe noch hinzu:

„Entschädigung muss Rücksicht nehmen auf die Anstrengungen, die der frühere Besitzer in Grund und Boden investiert hat, und sie muss es ihm ermöglichen, weiterhin produktiv zum Nutzen der Nation zu wirken. [...] Das Gemeinwohl erfordert, dass die Neuverteilung von Land auf eine solche Weise geschieht, dass die Fähigkeit der Landwirtschaft, Simbabwe und auch die benachbarten Länder zu ernähren, nicht beeinträchtigt wird."[20]

Als der Päpstliche Rat für Frieden und Gerechtigkeit 1997 das weitreichende Dokument *Für eine bessere Landverteilung* veröffentlichte, kam das für Simbabwe gerade zur rechten Zeit. „Gott hat die Erde und alles, was sie enthält, für alle Menschen und alle Völker bestimmt, so dass die ganze Menschheit an allem Geschaffenen in angemessener Weise Anteil haben sollte, geleitet von barmherziger Gerechtigkeit. [...] Wir dürfen die universale Bestimmung der Güter dieser Erde niemals aus den Augen verlieren. [...]" Zu bedenken ist jedoch: „Wenn die Agrarreform sich einfach nur auf die Umverteilung von Landbesitz beschränkt, wird der Kampf gegen Armut und Unterentwicklung niemals gewonnen werden." Es ist mehr gefordert: „Zugang sowohl zu Energiequellen als auch zur Infrastruktur, welche die ständige Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktivität und die Vermarktung der so gewonnenen Erträge ermöglichen, ebenso wie die Nutzung der sozialen Dienste."[21]
Die für die Landreform geltenden Einschränkungen, die im *Lancaster House Agreement* enthalten waren, fielen 1990 weg, und es wurden neue Gesetze erlassen, die der Regierung größere Macht bei der Auswahl des für die Umverteilung vorgesehenen Landes gaben. Die Bischöfe bestanden darauf, dass „das letzte Ziel ein ehrliches und durchschaubares Programm der Neuverteilung und der Umsiedlung sein sollte, angemessen begründet und vorbereitet und verbunden mit klaren Kriterien für die zur Umsiedlung geeigneten Ländereien. Frauen, die in ländlichen Gebieten mindestens 40 Prozent der tatsächlichen Haushaltsvorstände ausmachen, müssen ebenso wie andere marginalisierte Einzelne oder Familien bei der Zuweisung von Umsiedlungsland unparteiisch berücksichtigt werden. Verdrängung von Landarbeitern muss vermieden und ihre Zukunft muss gesichert werden."[22]

Ereignisse seit der Jahrhundertwende

Der Streit ums Land führt erneut zu Gewalt

Im Jahre 2001 wurden die Kriegsveteranen gegen die 4000 europäischen Farmer losgelassen. Gewalttätige und illegale Überfälle auf Farmen wurden zum Werkzeug der laut propagierten „Neuverteilung des Landes".[23] Angehörige der herrschenden Klasse übernahmen viele Farmen, ohne selbst Farmer zu sein, während Kleinbauern auf Farmland ohne die nötigen Energiequellen, Schulen und Kliniken angesiedelt wurden. Die Folge war der Niedergang der landwirtschaftlichen Produktion in Simbabwe, das doch einmal der Brotkorb der gesamten Region gewesen war. Die Bischöfe warnten: „Leider ist der Umverteilung von Land durch Gewalttätigkeit, Blutvergießen und Einschüchterung Schaden zugefügt worden. Das Programm der Umverteilung von Land sollte Menschen zugute kommen, die wirklich bedürftig sind. Wir sollten darauf achten, bei dem Versuch Recht zu schaffen nicht größere Ungerechtigkeiten zu schaffen. Wichtig ist auch, dass man sich dabei um die Farmarbeiter kümmert. Vorrang haben sollte auch die Schaffung von Infrastrukturen und die Bereitstellung der notwendigen Mittel."[24]
Später brachten die katholischen Bischöfe gemeinsam mit dem Rat Christlicher Kirchen in Simbabwe auch ihre Sorge angesichts von Gewalttätigkeit und Gesetzlosigkeit zum Ausdruck. Sie betonten die Notwendigkeit der Entwicklung von Infrastrukturen und riefen die Neusiedler auf, „das Land auf eine verantwortliche und produktive Weise zu nutzen, wozu auch Aufforstung gehört"[25].
Die Regierung feierte derweil in den von ihr völlig kontrollierten Medien die Umverteilung von Land als den triumphalen Abschluss des Befreiungskriegs. Das Schlagwort lautete: „Das Land ist die Wirtschaft, und die Wirtschaft ist das Land." Dabei wurde vergessen, dass Grund und Boden nur so viel wert ist wie die Menschen, die ihn mit ihrer Erfahrung, ihrer Fachkenntnis und ihrem Arbeitsethos nutzen.
Präsident Mugabe nennt das Land gern heilig. „Land ‚heilig' zu nennen ist aber in höchstem Maß fragwürdig [...] Land ist zweifellos wertvoll, aber es ist nicht ‚heilig' [...] Es ist nicht nur theologisch, sondern auch wirtschaftlich betrachtet unsinnig, Land einen absoluten Wert zu nennen, es als etwas ‚Heiliges' zu betrachten [...] Land als solches bleibt unfruchtbar. Nur Menschen mit ihrem Wissen und ihrer Erfahrung, die im Schweiße ihres Angesichtes hart auf dem Land arbeiten, bringen Erträge hervor."[26]
„Menschen wollen Land, nicht nur in ländlichen, sondern auch in städtischen Gebieten."[27] Seit Jahren hatte die Regierung „Wohnraum für alle bis spätestens zum Jahr 2000" versprochen. Dies blieb ein leeres Versprechen. Die Regierung zerstörte sogar einen großen Teil des städtischen Wohnraums, als mit ihrer „Operation Clean-up/Murambatsvina" alle unerlaubt errichteten Behausungen abgerissen wurden, ohne dass den neuerdings wohnungslos gewordenen Menschen alternative Unterkünfte angeboten wurden.
Die Versorgung einfacher Leute mit preiswertem Wohnraum ist überall in der Dritten Welt ein riesiges Problem. Weder der Markt noch die staatlichen

Autoritäten können dieses Problem lösen. Korrupte städtische Verwaltungsangestellte weisen nur denen Wohnraum zu, die in der Lage sind, sie zu bestechen. In Simbabwe ist es für die regierende Partei eine ausgemachte Sache, dass nur Antragsteller mit Parteibuch Aussicht haben, von der Regierung Wohnraum zu bekommen.

2006 haben alle Kirchen gemeinsam (die Katholische Bischofskonferenz, der Rat Christlicher Kirchen und der Bund der Evangelikalen) dem Präsidenten ein Diskussionspapier mit dem Titel *The Zimbabwe We Want* unterbreitet, das der Regierung in der Überzeugung zu folgen scheint, das Thema Umverteilung von Grund und Boden sei die Schlüsselfrage des Landes. Nicht alle sind mit dieser Sicht einverstanden. „Das zentrale Problem ist nicht der Landbesitz, sondern rechtsstaatliche Ordnung und Achtung vor dem Gesetz. Wenn das Land einmal gut regiert und das Gesetz geachtet wird, dann werden auch andere Probleme bezüglich Grund und Boden gelöst werden. Wir müssen die Korruption überwinden, ein anständiges Rechtssystem einführen und uns für das Gemeinwohl und nicht für den Vorteil bloß einer Partei einsetzen."[28]

Epilog

Viele Fragen bleiben in der zur Zeit in Simbabwe herrschenden chaotischen Situation ungelöst. Umgesiedelte Bauern haben keinen rechtlich gesicherten Anspruch auf das ihnen zugewiesene Land. Wenn sie der allmächtigen herrschenden Partei missfallen, können sie zur Räumung gezwungen werden.

Wenn man ihnen volles individuelles Eigentumsrecht an ihrem Grundbesitz gäbe, so „würde dies bedeuten, dass sie in der Lage wären, ihr Land zu verkaufen. Außerdem könnten sie es an die Banken verlieren, wenn sie ihre Darlehen nicht zurückzahlen können". Dies könnte weithin zu einer Zunahme des entwurzelten städtischen Proletariats führen.[29] Man räumte ein, dass „einige Änderungen in der rechtlichen Konstruktion des kommunalen Landbesitzes erforderlich sind; eine Reihe von Optionen ist vorgeschlagen worden, welche mit Hilfe der Rechtsform unveräußerlichen Gemeineigentums die Sicherheit des Landbesitzes gewährleisten könnten"[30].

Allgemein wird angenommen, jeder Simbabwer sei ein geborener Farmer und habe das Recht, Agrarland als Eigentum zu besitzen. Das muss in Frage gestellt werden. „Telefonfarmer", die in Harare in Büros der Regierung sitzen, werden Simbabwes verlorene Produktivität nicht wiederherstellen können.

Die Simbabwer waren schockiert, als die europäischen Farmer Land zu ihrem Privateigentum und zu einer vermarktbaren Ware machten. Nun aber will die Regierung den Staat zum Eigentümer von allem Grund und Boden machen, indem sie den Farmern nur Pachtverträge auf 99 Jahre gibt. Ist das die Antwort? Pachtverträge können gekündigt werden. Würde das die Farmer nicht abhängig machen von der Partei und der Regierung, die gerade an der Macht sind? Und ist nicht die unbegrenzte Macht der herrschenden Elite die Ursache der derzeitigen Misere Simbabwes, ja ganz Afrikas?

[1] Roger Riddell (zusammen mit dem Catholic Institute for International Relations, London, und der Peace Commission der Rhodesischen [jetzt Simbabwischen] Katholischen Bischofskonferenz), *The Land Question, From Rhodesia to Zimbabwe* No 2, Gwelo (jetzt Gweru) 1978, 5.

[2] Walter Nyatsanza, *The Zimbabwe Catholic Bishops on the Land Issue*, 1959-2002, 11.

[3] Anthony J. Dachs/W.F. Rea, *The Catholic Church and Zimbabwe 1879-1979*, Gwelo (jetzt Gweru) 1979, 122.

[4] Dachs/Rea, *The Catholic Church and Zimbabwe*, aaO., 93.

[5] Douglas V. Steere, *God's Irregular: Arthur Shirley Cripps*, London 1973, Kapitel 9: A Million Acres, 80ff.

[6] TTL bedeutet *Tribal Trust Land*, d.h. Ländereien, die ausschließlich für die afrikanische Bevölkerung bestimmt sind.

[7] Riddell, *The Land Question*, aaO., 14.

[8] Rhodesia Catholic Bishops' Conference, *Peace through Justice*, Pfingsten 1961.

[9] Rhodesia Catholic Bishops' Conference, *A Plea for Peace. Pastoral Instruction*, November 1965.

[10] Dies traf mitten ins Herz der afrikanischen Kultur, die eine Familienkultur ist. Es führte zu Prostitution und ließ zeitweilige Lebensgemeinschaften mit in den Städten lebenden Frauen zu allgemeiner Praxis werden. Dies hat zusammen mit der HIV/Aids-Pandemie tödliche Auswirkungen gehabt.

[11] Richard H. Randolph, *Church and State in Rhodesia 1969-1971. A Catholic View*, Gwelo (jetzt Gweru) 1971, 59.

[12] Catholic Commission for Justice and Peace in Rhodesia / Catholic Institute for International Relations (Hg.), *The Man in the Middle: Torture, Resettlement & Eviction*, 1975; dies. (Hg.), *Civil War in Rhodesia*, 1975.

[13] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC), *United ... by Consent. Pastoral Guidelines*, 6. Dezember 1977.

[14] Riddell, *The Land Question*, aaO., 31; 33.

[15] Nicht 162.000, wie zunächst geplant. Die Verwirklichung des Programms verlor an Schwung, angeblich weil Großbritannien und die USA nicht so viel Geld für den Aufkauf von Land gaben, wie sie in Lancaster versprochen hatten; aber dann gab es nie eine Überprüfung der Durchführung.

[16] Brian MacGarry, *Land for Which People? Some Unanswered Questions*, Gweru 1994, 13.

[17] Ebd., 21.

[18] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC), *Our Way Forward. Pastoral Statement*, 28. November 1982.

[19] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC), *Solidarity and Service. Pastoral Statement*, 26. November 1989.

[20] *ZCBC Statement on Land Reform*, veröffentlicht als Zeitungsanzeige, in: The Herald, 8. Dezember 1997.

[21] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Towards a Better Distribution of Land*, Rom, 23. November 1997, Nr. 4-7. Auf der Homepage des Vatikan unter: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_12011998_distribuzione-terra_en.html.

[22] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC), *Working for the Common Good. Pastoral Statement*, Mai 1998.

[23] Die 300.000 Farmarbeiter und ihre Familien hatten sogar noch mehr zu leiden als ihre

enteigneten Arbeitgeber. Viele Wanderarbeiter aus Malawi und Mosambik blieben ohne Arbeit und Unterkunft sich selbst überlassen.

[24] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC), *Tolerance and Hope. Hirtenbrief,* Mai 2001.

[25] Zimbabwean Catholic Bishops' Conference (ZCBC)/Zimbabwean Council of Churches (ZCC), *Response to Land Question,* in: Crossroads, ZCBC News Sheet, Nr. 179, Advent 2001, 8.

[26] Oskar Wermter, *Cunning Mugabe tries to „use" God,* in: The Zimbabwean [Wochenschrift für Simbabwer im Exil], 20.-26. Juli 2006.

[27] Andrew Nyathi, Vorsitzender der Simukai Cooperative Farm, in: Mac Garry, *Land for Which People?* aaO., 4.

[28] *„Is This the Zimbabwe We Want?"* Kommentar in: In Touch with Church and Faith, Nr. 83, 6. 11. 2006, ein elektronischer Rundbrief von Jesuit Communications: owermter@zol.co.zw; ebenfalls veröffentlicht in: The Zimbabwean, 9.-15. November 2006, 15.

[29] Oskar Wermter SJ, *Politics, For Everyone and by Everyone. A Christian Approach on „Land - More than a Matter of Compensation",* 61.

[30] MacGarry, *Land for which people?* aaO., 31.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Indigene Völker und angestammte Gebiete in Kanada

Der Fall der Dene Tha

Jean-Guy A. Goulet

In *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*[1] bemerkt Francis Jennings, dass die „Doktrin, die ursprünglich Eroberungen im Heiligen Land legitimieren sollte, nun dazu dient, die Eroberung der Welt zu legitimieren." Kanada ist aus dieser Welteroberung europäisch-christlicher Siedler hervorgegangen. Schon bald nach der Invasion der Neuankömmlinge wurden die indigenen Völker durch Krankheiten dezimiert und verloren überdies den ungehinderten Zugang zu ihrem angestammten Land und den lebensnotwendigen Ressourcen. Mit der Zeit wurden die Erwachsenen zu billigen Arbeitskräften in einem neuen Wirtschaftssystem der Siedler. Wo die Christen in der Übermacht waren, wurden für die Indianer Häuser auf abseits gelegenen Grundstücken gebaut. Entsprechend der eurokanadischen Sicht, dass Frauen sich nicht am politischen Geschehen beteiligen sollten, wurden die männlichen Ureinwohner angewiesen, männliche Parteimitglieder in die örtliche Verwaltung zu wählen, die der Bundesregierung unterstand. Kinder mussten Schulen besuchen, die ihre Kultur, Reli-

gion und Sprache aus den Lehrplänen verbannt hatten. Zu viele von ihnen sagen heute voller Bedauern: „Wir lernten, nur das zu sehen und zu hören, was die Priester und Mönche uns sehen und hören lassen wollten, und so sahen sogar die Menschen, die wir liebten, mit der Zeit hässlich aus."[2]

Indigene Völker landen unweigerlich in den Medien, wenn sie sich mit den kanadischen Behörden über Landfragen auseinandersetzen. In den aufsehenerregendsten Fall der jüngeren Geschichte waren im Jahr 2000 in Oka, Quebec, weniger als einhundert Mohawk-Krieger und fast 3000 kanadische Soldaten verwickelt. Oka ist wie andere Krisen vorher und nachher symptomatisch für den indigenen Widerstand gegen ein koloniales Programm und für ihre beharrliche Forderung, als ursprüngliche und fortlebende Gemeinschaften anerkannt zu werden, die das Recht haben, auf ihrem eigenen Land autarke und autonome Gesellschaften zu bilden. Ohne diese Anerkennung leiden die indigenen Völker unter armseligen Wohnbedingungen und Aufstiegschancen, hohen Raten von Diabetes und anderen Krankheiten, niedriger Lebenserwartung, sehr hohen Selbstmord- und Straffälligkeitsraten. Hierauf haben 1996 die Königliche Kommission zu Ureinwohnerfragen („Royal Commission on Aboriginal Peoples") und 2004 ein Report von Amnesty International hingewiesen, der insbesondere die Situation der Frauen betonte: *Stolen Sisters: a Human Rights Response to Discrimination and Violence Against Indigenous Women in Canada*[3]. 1998 wurden in einer Geste der Versöhnung von der Bundesregierung 350 Millionen US-Dollar für Therapieprogramme bereitgestellt, um die Verletzungen zu heilen, die den Kindern der Ureinwohner an den Residential Schools zugefügt worden waren. Im selben Jahr wurde auch der katholisch-indigene Versöhnungsrat („Catholic Aboriginal Council for Reconciliation": CACR) gegründet, um einen speziellen Versöhnungsfonds zu verwalten. 2005 entwarf der von Indigenenführern, Ministerpräsidenten mehrerer Provinzen und Kanadas Premierminister unterzeichnete *Kelowna Accord* einen viele Millionen Dollar teuren Zehnjahresplan, um den Lebensstandard der indigenen und der nicht-indigenen Bürger anzugleichen. Nach den allgemeinen Wahlen im Jahre 2006 und dem Wahlsieg einer anderen Partei wurde die Vereinbarung jedoch von der neuen Regierung nicht ratifiziert.[4]

Auf den folgenden Seiten möchte ich mich auf die Dene Tha konzentrieren, deren Rechte im nordwestlichen Teil von Alberta und im südlichen Teil der Nordwest-Territorien angefochten werden. Um die Gründe hierfür verständlich zu machen, befasse ich mich zunächst mit der Verantwortung der Zentralregierung für die Indianer und die Indianergebiete. Danach untersuche ich den langanhaltenden Widerstand der Dene Tha gegen eine Regierungspolitik, die ihre Rechte in ihrem Stammland untergräbt. Und schließlich werde ich die Doppelbödigkeit der Regierungsinterventionen und der wirtschaftlichen Entwicklung in den indigenen Gebieten aufzeigen und am Beispiel der jüngsten Verhandlungen zwischen den Dene Tha und Vertretern der Mackenzie Gas Pipeline (MGP) diskutieren, die von der Arktis bis nach Alberta verlaufen und dort an bestehende Provinz-Pipelines angeschlossen werden soll, um die südlichen Märkte mit Gas zu versorgen.[5]

Politischer Schutz in einem Land der guten Gelegenheiten

Laut Verfassung ist die Bundesregierung für die Indianer und die Indianergebiete verantwortlich. Der daraus resultierende Interessenkonflikt spiegelt sich in der Häufigkeit, mit der die Verantwortung für die Indianer im Lauf des letzten Jahrhunderts zwischen den verschiedenen Regierungsministerien hin- und hergewechselt ist. Als Kanada 1867 entsteht, folgt die Bundesregierung der britischen Kolonialpolitik für Nordamerika. Sie versucht die indigenen Völker eher durch Verträge als durch militärische Auseinandersetzungen dazu zu bewegen, ihr Land gegen Bezahlung und verschiedene Rechte - unter anderem in den Bereichen Medizin, Bildung, Jagd, Fallenstellen und Fischfang - abzutreten. Zwischen 1871 und 1877 waren auf diese Weise durch sieben Verträge (Nr. 1-7) 717.452 km² im heutigen Ontario, Manitoba, Alberta und Saskatchewan abgedeckt. Zwischen 1899 und 1921 sicherten vier weitere Verträge eine zusätzliche Fläche von 2.120.339 km² im Norden des heutigen Alberta, British Columbia und der Nordwest-Territorien (Nr. 8-11).

Das Ziel war eine friedliche Besiedlung ursprünglich indigener Gebiete durch Europäer und eine ungehinderte Erforschung des Landes; und dies erreichte man, indem man den Indianern die Versammlungsfreiheit und das Recht auf eine politische Vertretung verweigerte, um zu verhindern, dass sie Rechte oder Privilegien erwarben, die den Siedlern und den Unternehmern schadeten. Die Ansiedlung europäischer Christen auf dem früheren Land der Ureinwohner hatte solche Priorität, dass der Premierminister von Kanada 1878 auch das Ressort des Inneren übernahm. 1880 schuf er innerhalb seines Ministeriums eine Abteilung für Indianerangelegenheiten.

1936 ging die Verantwortung für die Indianer auf das Ministerium für Bergbau und Bodenschätze über. Dieses hatte nach der geologischen Erkundung Kanadas Mineralien-, Öl-, und Gasvorkommen an den Ufern der drei größten Flüsse, dem Athabaska, dem Peace River und dem Mackenzie entdeckt. Nach 1949 wurden die Indianer, obwohl sie weder Einwanderer noch Bürger waren, ironischerweise vom Ministerium für Bürgerschaft und Einwanderung verwaltet. Seit 1966 unterstehen sie der Jurisdiktion der Abteilung für indianische und nördliche Angelegenheiten.

Die Politik der Regierung, die indigenen Völker und Gebiete von der Mehrheitsgesellschaft zu trennen, wurde jedoch ernsthaft erschüttert, als indigene Veteranen

Der Autor

Jean-Guy A. Goulet, geb. 1945 in Ottawa, Kanada, promovierte in Kulturanthropologie und unterrichtet über Fragen religiöser Identitäten und Konflikte sowie über indigene Völker innerhalb des Konfliktforschungsprogramms an der Saint-Paul-Universität. Von 1997 bis 2005 war er dort auch Dekan der humanwissenschaftlichen Fakultät. Seit vielen Jahren forscht und schreibt er über das Volk der Dene Tha. Veröffentlichungen u.a.: Ways of Knowing: Experience, Knowledge and Power Among the Dene Tha (1998); Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field (als Mitherausgeber, 2007). Anschrift: Faculté des sciences humaines, Université Saint-Paul, 223 rue Main Ottawa, ON Canada, K1S 1C4. E-Mail: jggoulet@ustpaul.ca.

dieselbe Religionsfreiheit und dieselben demokratischen Rechte, um die sie zwischen 1939 und 1945 gekämpft hatten, nun auch für sich selbst in Anspruch nahmen. Daraufhin wurde 1951 das seit 1884 bestehende gesetzliche Verbot indigener Religionszeremonien aufgehoben. Das Wahlrecht folgte 1960. 1969 gelangte man an einen kritischen Punkt, als das *White Paper* der Bundesregierung für die Abschaffung aller indianischen Rechte und Privilegien eintrat. Damit wolle man lediglich eine Gleichstellung der Indianer und der Nachfahren der Einwanderer erreichen. Die Indianer reagierten darauf mit der Erklärung *Citizen Plus,* in der sie die volle Beteiligung an den kanadischen Institutionen *plus* das Recht verlangten, alle ihre vertraglich vereinbarten und angestammten Privilegien wahrzunehmen. Sie setzten sich durch. Gesetzlich verfügte Anpassung war nicht mehr in Mode. 1982 wurden die Rechte der indigenen Völker, zu denen die First Nations (d.h. die Indianer), die Métis (die sogenannten Mestizen) und die (früher als Eskimos bekannten) Inuit gehören, in der Verfassung verankert. Vor dem Hintergrund dieser verfassungsmäßigen Rechte haben die Richtlinien des Obersten Gerichtshofs festgelegt, dass „die Verträge in einer liberalen und großzügigen Weise auszulegen sind [...], so wie die indigenen Gruppen sie verstanden haben würden, und dass alle Zweifelsfälle zu ihren Gunsten entschieden werden müssen." Zudem muss in solchen Fällen, da „die Ehre der Krone auf dem Spiel steht [...], bei der Auslegung der Verträge jeder Anschein einer kleinlichen Handhabung vermieden werden."[6]

Karten, Eroberungen und Widerstand

Nachdem die Dene Tha 1900 den Vertrag Nr. 8 unterzeichnet hatten, streiften sie auf der Suche nach Wild und Fellen weiterhin frei in ihrem Gebiet umher, ohne die Provinz- und Territorialgrenzen zu beachten. Die Provinz- und Territorialbehörden jedoch waren entschlossen, das Jagen und Fallenstellen innerhalb genau festgelegter Gebiete zu regeln. Sie forderten ihre Bürger, Ureinwohner oder nicht, dazu auf, sich als Fallensteller registrieren zu lassen. Damit wurde das Jagen oder Fallenstellen auf dem Gebiet eines anderen gesetzlich verfolgt. Die Dene Tha ließen sich für den Norden von British Columbia und Alberta registrieren, doch, um es mit den Worten eines offiziellen Regierungsvertreters zu sagen, „die Gesamtheit der Fallensteller folgte uralten Neigungen, sie gingen einfach dorthin, wo das Wild und die Pelztiere waren, und konnten oder wollten ihre Operationen nicht auf bestimmte Gebiete beschränken."[7] Um ihrem Standpunkt Nachdruck zu verleihen, ließen die Regierungen 1950 das Grenzland zwischen Alberta und British Columbia brandroden und 1951 das zwischen Alberta und den Nordwest-Territorien planieren. Zur Verzweiflung der Regierungen setzten die Dene Tha jedoch trotz der für alle sichtbar gezogenen Grenzlinien ihre Aktivitäten in ihren angestammten Gebieten fort, wie sie es schon immer getan hatten.

In den 1960er Jahren reisten Propheten der Dene Tha zu Gemeinschaften in den

Nordwest-Territorien, wo sie eine wichtige Rolle im Rahmen einer breitangelegten Bewegung der religiösen und ethnischen Wiederbelebung spielten. Diese politisierten Gemeinschaften übernahmen nun offiziell den Namen der Dene. Im selben Atemzug sprachen sie von ihrem gemeinsamen Territorium als *Denendeh*, „Land der Dene". Man initiierte Verhandlungen mit der Bundesregierung, um die Nordwest-Territorien in *Denendeh* im Westen und *Nunavut*, das Stammland der Inuit, im Osten aufzuteilen. Diese politische Entwicklung machte deutlich, dass es zwei Gruppen gab: Menschen mit indigenen Ambitionen und Rechten, die man berücksichtigen musste, und Menschen, die im kolonialisierten Stammland der Urbevölkerung wirtschaftliche Privilegien und Chancen wahrnahmen.

Im Prinzip hätten die Grenzen des Gebiets, auf das die Nation der Dene Anspruch erheben konnte, aufgrund der kulturellen und verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Dene Tha des nordwestlichen Alberta und den Dene der Nordwest-Territorien und auch aufgrund der Rolle, die die Propheten der Dene Tha bei der Wiederbelebung der Dene-Gemeinschaften im ganzen Mackenzie-Tal gespielt hatten, auch auf Alberta ausgedehnt werden können. Doch die Bundesregierung wollte die Landansprüche nur innerhalb der provinziellen und territorialen Grenzen verhandeln. Der Anspruch auf *Denendeh* musste auf einer von Eurokanadiern festgelegten politischen Bühne verfochten werden. Wenn die Dene Tha ihre angestammten Rechte einfordern wollten, dann mussten sie dies in der Provinz Alberta tun.

Aus diesen langwierigen Verhandlungen zwischen den Dene Tha und den Regierungsbehörden kann man zweierlei lernen. Erstens versuchen die beteiligten Parteien, widerstreitende politische und wirtschaftliche Interessen zu schützen. Dieser Interessenkonflikt spielt in der Geschichte Kanadas eine zentrale Rolle. Wenn Landkarten „in der Geschichte der kolonialen Invasion [...] Eroberungswerkzeuge sind"[8], dann zeigen sie auch, wo mit heftigen Konflikten gerechnet werden muss. In Kanada besteht derzeit der heftigste Konflikt zwischen den indigenen Völkern und der Regierung in der Grenzregion zwischen dem US-Bundesstaat New York und den kanadischen Provinzen Ontario und Quebec. Die Zahl der zollfrei an der Grenze zwischen den USA und Kanada verkauften Zigaretten ist so beträchtlich, dass die Regierungen ihren Verlust an Steuereinnahmen auf Millionen von Dollars schätzen. Entlang der Grenze, die sich durch das Stammland der Mohawk schlängelt, versuchen Polizeikräfte aus New York, Ontario und Quebec den Handel zu unterbinden, während die Mohawk behaupten, sie hätten ein Recht darauf, ohne Einmischung von außen Handel zu treiben. Was in den Augen der Vollstreckungsbeamten Schmuggel ist, ist in den Augen der Mohawk freier Handel. Ein solcher Konflikt ist im Stammland der Dene wegen der niedrigen Bevölkerungsdichte eher unwahrscheinlich. Dennoch haben auch die Dene Tha, wie noch gezeigt werden wird, wirtschaftliche Interessen, die sie schützen wollen.

Zweitens vertreten die Dene Tha ebenso wie die Mohawk den Standpunkt, dass Gesetze, die ohne ihre Mitsprache entstanden sind und ihren vertraglichen Rechten zuwiderlaufen, für sie keine Geltung haben. In dieser Frage steht ihre Auffas-

sung der der Bundesregierung und der Regierung von Alberta diametral entgegen. Weil sie der Ansicht sind, dass der Vertrag Nr. 8 die angestammten Rechte der Dene Tha aufhebe, kassieren die Regierungen Förderabgaben von Unternehmen, denen sie die Genehmigung erteilen, im Land der Dene Tha Bodenschätze abzubauen. Die Dene Tha dagegen erhalten keine Abgaben, obwohl das Land, das ihre Existenzgrundlage ist, sich rapide verändert. Die Reviere der Fallensteller werden danach benannt, ob sie in der Nähe oder gegenüber der Mobile Road, Esso Road oder Husky Road liegen. Namen von Ölgesellschaften dienen als Landmarken. Die negativen Auswirkungen dieser Entwicklung spiegeln sich in der Tatsache, dass die Menschen Trinkwasser mitnehmen, wenn sie im Buschland unterwegs sind, weil die Flüsse und Seen infolge der Industrialisierung verschmutzt sind. Nichtsdestoweniger liefert das Land nach wie vor beträchtliche Mengen von Nahrung (Fisch, Hasen, Enten, Elche usw.) und Arzneipflanzen, die alle Teil seiner Geschichte und Identität sind.

Im Gegensatz zu Regierung und Industrie sagt der Häuptling der Dene Tha, dass „der wahre Geist und die Absicht des Vertrags, so wie die Ältesten ihn verstanden und erklärt haben, bis auf den heutigen Tag von Kanada umgesetzt werden muss. Die Ältesten sind der Ansicht, dass keines unserer traditionellen Gebiete jemals aufgegeben worden ist oder aufgegeben werden wird." Um der Regierung in der Landfrage entgegenzukommen, erklärten sich die Dene Tha 1995 bereit, an einer von Alberta Industries finanzierten Studie zur traditionellen Landnutzung („Traditional Land Use and Occupancy Study": TULOS) teilzunehmen - mit dem Ergebnis, dass Stolz und Gemeinschaftsgefühl zunahmen und den Dene Tha die Wichtigkeit traditioneller Plätze und Wissensbestände stärker bewusst wurde. Darüber hinaus konnten sie die Perspektive, aus der Regierung und Industrie die wirtschaftliche Entwicklung beurteilten, nun besser nachvollziehen. Dennoch „hat TULOS nicht dazu beigetragen, dass Außenstehende die traditionellen Gebiete als Territorium der Dene Tha anerkennen", und die „Kommunikation zwischen der Gemeinschaft und den Forstgesellschaften hat sich, wenn überhaupt, nur geringfügig verbessert."[9]

TULOS deckte erhebliche Unterschiede in den Interessen der beteiligten Parteien auf. Wegen des Standorts des finanzierenden Unternehmens befasste sich die Studie nicht mit dem außerhalb von Alberta gelegenen traditionellen Gebiet der Dene Tha. Die Dene Tha ihrerseits verweigerten den Forschern Angaben über das Vorkommen von Pflanzen und Tieren, die mit ihren traditionellen Heilpraktiken in Verbindung standen. Ihrer Auffassung zufolge „sollte nicht jedermann über sie [die Medizin oder die Heilkräfte] Bescheid wissen", und „nicht jeder kann einfach Medizin vom Boden auflesen. Das ist gefährlich, wenn man nicht weiß, wie man sie einsetzt."[10] In der ganzen Studie kommt das unversehrte Verhältnis der Dene Tha zu den Quellen wirksamer Heilkräfte überdeutlich zum Ausdruck. Bezeichnenderweise ist das Deckblatt der TULOS-Publikation eine formatfüllende Aufnahme von Alexis Seniantha, der bis zu seinem Tod in den frühen 1990er Jahren der wichtigste Prophet und Heiler der Dene Tha gewesen ist und von allen Dene der näheren und weiteren Umgebung konsultiert wurde.

Die Mackenzie-Gas-Pipeline (MGP) 1973 und 2006

Die Kontrolle über die traditionellen Gebiete ist der Hauptstreitpunkt zwischen der kanadischen Regierung und den indigenen Völkern. So schlugen beispielsweise die Regierungen und die Industrie 1973 den Bau einer Pipeline durch Dene-Gebiet vor, ohne die Dene Tha nach ihrer Meinung zu fragen - genauso wie Quebec sich dafür aussprach, in die hydroelektrische Entwicklung im Gebiet der James Bay zu investieren, ohne den Rat der Cree einzuholen. In beiden Fällen zogen die indigenen Völker vor Gericht, um die Regierung daran zu hindern, Initiativen voranzutreiben, die ihre angestammten Rechte schlicht ignorierten. Die Dene pochten darauf, dass der Vertrag Nr. 11 ihre angestammten Rechte nicht aufhebe. Die Cree, die keinen Vertrag unterzeichnet hatten, pochten auf ihre angestammten Rechte. Beide Male gaben die Gerichtshöfe den Klagen der Urbevölkerung statt und wiesen die Regierungen an, die angestammten Rechte zu respektieren und sich mit den indigenen Völkern zu einigen, deren Land und Lebensgrundlegen von solchen Großprojekten, die in erster Linie den städtischen Zentren im Süden zugute kommen würden, mit Sicherheit beeinträchtigt werden würden.

In den Nordwest-Territorien wurde zwischen den Métis, den Dene und der Bundesregierung eine grundsätzliche Vereinbarung ausgehandelt. Im Juni 1990 wies die Versammlung der Dene die Vereinbarung jedoch zurück und bereitete den Weg für kleinere, regionale Übereinkünfte, die zunächst 1991 mit den Dinjii Zhuh (Gwich'in) und dann mit den Sahtu (am Bärensee) und den Dogrib zustande kamen, denen Landnutzungsrechte in einem Gebiet zuerkannt wurden, das größer ist als Belgien. Unmittelbar südlich des Dogrib-Gebiets müssen die Deh-Cho-Indianer/First Nations ihre Ansprüche noch mit der Bundesregierung aushandeln. 40 Prozent der Trasse in den Nordwest-Territorien, über die die MGP bis nach Alberta geführt werden soll, gehören zu ihrem Land, das sich zum Teil mit dem der Dene Tha überschneidet. Im Prinzip kann die MGP ohne eine Einigung mit den Deh-Cho-Indianern/First Nations nicht gebaut werden.

Im Zusammenhang mit diesen Verhandlungen vertreten die territorialen Regierungen und die Bundesregierung mächtige Geschäftsinteressen. 2001 wurden die Indigenenführer unverblümt daran erinnert, dass Unternehmen, die auf der ganzen Welt „nach wettbewerbsfähigen Steuersätzen, wettbewerbsfähigen Abgaben, verfügbaren Fachkräften und Regierungen suchen, die ihr Engagement honorieren [...], sich nicht von einer Vielzahl künstlicher und überflüssiger Barrieren aufhalten lassen werden" - wie eben vertraglich festgelegten Landansprüchen, „die anderswo nicht existieren."[11] Im Juni 2006 räumte der Minister für indianische und nördliche Angelegenheiten Jim Prentice zwar ein, dass „die Deh Cho in diesem Land das größte Stück unerledigter Arbeit nördlich des 60. Breitengrades sind", fügte aber hinzu, dass „es offen ist, ob es hier noch vor der Pipeline zu einer Lösung kommt". Mit anderen Worten: Ein sieben Milliarden Dollar schweres Projekt, das in Kanada und darüber hinaus für Wohlstand sorgen würde, sollte nicht durch Verhandlungen behindert werden. Wie anders klingt da die Einstel-

lung, die kürzlich von einem Ältesten der Deh Cho zum Ausdruck gebracht worden ist: „Wir hatten jahrtausendelang keine Pipeline. Ich sehe nicht ein, warum wir da nicht noch ein wenig länger warten können."[12]
Um die Dinge noch komplizierter zu gestalten, befand das Bundesappellationsgericht im November 2006, die Bundesregierung sei ihrer Pflicht, die Dene Tha in die Planung der MGP miteinzubeziehen, nicht nachgekommen. Zwischen Dezember 2000 und Juni 2002 erarbeiteten Regierungen, Industrie und Vertreter derjenigen Dene-Gruppen aus den Nordwest-Territorien, die Verträge mit der Bundesregierung unterzeichnet hatten, ein Regelwerk für die MGP, an dem die Dene Tha nicht beteiligt wurden. Regierungsbeamte legten fest, dass die Dene Tha kein Mitspracherecht bei wirtschaftlichen Entwicklungsprojekten haben sollten, die in den Nordwest-Territorien angesiedelt waren. Die Dene Tha beharrten darauf, dass die MGP für sie eine Beeinträchtigung darstelle und sie in Teilen der Nordwest-Territorien Rechte besäßen, weil sie schon immer dort gejagt und Fallen gestellt hätten. „Kanadas Position war die, dass es in den Nordwest-Territorien ‚Aktivitäten' der Dene Tha, aber keine Rechte anerkannte."[13] Im Juli 2004 ließ die Regierung „den Dene Tha Kopien des Bezugsrahmenentwurfs EI [Environmental Impact: Umweltfolgen] und des Vertragsentwurfs JRP [Joint Review Process: Gemeinsamer Überprüfungsprozess] zukommen und ihnen mitteilen, dass eine Stellungnahme zu beiden spätestens am Folgetag eingereicht werden müsse." Daraufhin entschieden die Dene Tha, vor Gericht zu gehen.
Am 10. November 2006 entschied Richter Phelan vom Bundesappellationsgericht, dass vier Bundesminister „ihre Konsultierungspflicht verletzt" hätten und erinnerte sie daran, dass „die Konsultierungspflicht nicht als erfüllt betrachtet werden kann, wenn den Dene Tha eine Frist von 24 Stunden eingeräumt wird, um zu einem Prozess Stellung zu nehmen, der sich über eine Reihe von Monaten (tatsächlich waren es sogar Jahre) hingezogen hat und zu dem sich praktisch jede betroffene Gruppe außer den Dene Tha hat äußern können". Richter Phelan erkannte zwar an, dass rechtliche Schritte eingeleitet werden müssten, bemerkte jedoch andererseits: „Die Schwierigkeit, die sich in diesem Fall stellt, ist, dass das ‚Schiff' gewissermaßen schon ‚ausgelaufen ist'. Wie soll man jemanden zu einem Prozess konsultieren, der bereits im Gang ist?" Da diese grundlegende Frage nicht so einfach zu beantworten war, entschied sich das Gericht für weitere Anhörungen und ordnete an, dass „die Mitglieder des Joint Review Panel (ein Sachverständigengremium, das die sozialen und ökologischen Folgen des MGP-Projekts untersucht) gerichtlich dazu verpflichtet werden sollen, sich mit keinem Aspekt der MGP zu befassen, der entweder das den Dene Tha vertraglich zugesprochene Land oder die von den Dene Tha beanspruchten angestammten Rechte betrifft. Sie sollen weiterhin gerichtlich dazu verpflichtet werden, keinen Bericht über ihr Vorgehen an das National Energy Board weiterzuleiten."

Schlussfolgerung

Die tiefe und allumfassende Ungleichheit der Lebensumstände indigener Völker einerseits und der Nachkommen der Siedler andererseits wird zuweilen auf mentale, physische oder kulturelle Defizite derer zurückgeführt, die ihr Land und ihre Lebensgrundlage an Fremde haben abtreten müssen. Eine solche Sichtweise lässt die langjährige institutionalisierte politische und wirtschaftliche Ausgrenzung indigener Völker in Kanada außer Acht. Es bedarf einer neuen Grundlage für friedliche und gerechte Beziehungen zwischen Siedlern und indigenen Völkern. Friedliche Koexistenz meint nicht nur die Abwesenheit eines bewaffneten Kampfs sondern auch die Anwesenheit sozialer Gerechtigkeit und Würde für alle Beteiligten. 1985 wurde mir diese Ungerechtigkeit gegenüber den Dene Tha in ihrer ganzen Tragweite bewusst, als ich in einem McDonald's-Restaurant in der Nähe seines Wohnorts zufällig Zeuge einer Begegnung zwischen Alexis Seniantha und einem dreijährigen Mädchen wurde. Alexis, sein Enkel und ich wollten das Restaurant gerade verlassen, als Mutter und Kind hereinkamen. Für einen kurzen Moment standen das Kind und Alexis sich Auge in Auge in dem engen Raum zwischen der inneren und der äußeren Tür des Restaurants gegenüber. Als wir weitergingen, sagte ich zu Alexis, dass das kleine Mädchen ihn offensichtlich gemocht hatte, denn sie hatte ihn angelächelt. Alexis antwortete, das sei nur angemessen, denn sie genieße alle Reichtümer des Dene-Tha-Landes, während er und sein Volk noch immer auf eine entsprechende Gegenleistung warteten.

[1] Francis Jennings, *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Chapel Hill 1975, 4.

[2] Häuptling George Manuel in G. Manuel/M. Posluns, *The Fourth World: An Indian Reality*, 1974, 67.

[3] Diese Berichte sind nachzulesen unter www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sgmm_e.html und http://www.amnesty.ca/amnestynews/upload/am200304.pdf. Für eine vergleichende Studie sozialer Bedingungen der aboriginals in Kanada, Neuseeland, Australien und den USA vgl. www.international.gc.ca/aboriginalplanet/resource/canda/documents/diversityindigpolicy-en.asp.

[4] Vgl. http://parl.gac.ca/info/library/PRBpubs/prb0602-e.htm.

[5] Das Folgende basiert auf meinen Forschungen über die Dene Tha im Nordwesten Albertas, wo ich zwischen 1980 und 1986 sechs Monate im Jahr gelebt habe, und auf meiner Lehrtätigkeit im Rahmen des Magisterstudiengangs Konfliktforschung an der Saint-Paul-Universität in Ottawa.

[6] Zentrum für Verfassungsforschung, www.law.ualberta.ca/centres/ccs/keywords.php?keyword=66 (Dezember 2006).

[7] Vgl. den vom Rechtsbeistand der First Nation der Dene Tha in Auftrag gegebenen Bericht *Dene Tha' Presence in Northwestern Alberta and the Southern North West Territories* aus dem Jahr 2006.

[8] Edward Said, *Peace and Its Discontents*, New York 1996, xxix.

[9] Vgl. Horvath, S./McKinnon, L./Dickerson, M./Ross, M., *The impact of the traditional land use and occupancy study on the Dene Tha' First Nation.* Projektbericht 2001, 18. Projektabschlussbericht, Edmonton 2001.

[10] Vgl. First Nation der Dene Tha, *Dene Tha' Traditional Land-Use and Occupancy Study*, Calgary 1997.

[11] Morton auf der Öl- und Gaskonferenz „Fueling the Future" in British Columbia, vgl. www.northernrockies.org/Departments/Leg_Admin/Oil%20&%20Gas/Mike%20Graham.pdf.

[12] In der Beilage der *National Post* vom 27. September 2002, Edmonton Journal 14.

[13] Alle nachfolgenden Zitate stammen aus dem Bericht *Reasons for Judgment* von Richter Michael L. Phelan auf http://as-ncrnter03.cas-satj.gc.ca/fct-cf/.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Streit um das „kanonische Territorium"

Ein territorialer Konflikt zwischen katholischer und russisch-orthodoxer Kirche ohne Lösung?

Heiko Overmeyer

Im Jahr 2002 entbrannte zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat ein heftiger Streit um die Berechtigung der russischen Orthodoxie, ein sogenanntes „kanonisches Territorium" zu proklamieren, auf dem andere Kirchen sich jeder Missionstätigkeit zu enthalten hätten. Auslöser der Kontroverse war die Erhebung der bisherigen (katholischen) Apostolischen Administraturen auf dem Gebiet der Russischen Föderation zu Bistümern. Im Rahmen des Konfliktes sprach das Moskauer Patriarchat mit Hinweis auf eben dieses kanonische Territorium der katholischen Kirche ab, eine eigene, feste Hierarchie auf dem Territorium der russischen Orthodoxie einzurichten, während der Vatikan unter anderem mit Hinweis auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit auf eben diesem Recht bestand. Die grundsätzliche Frage dieses Konfliktes scheint darin zu bestehen, inwieweit eine Kirche - in diesem Fall die russische orthodoxe - zu Recht auf einem eigenen, „nationalen" Kirchengebiet beharren und anderen Kirchen auf diesem Gebiet das Recht absprechen kann, eigene feste Strukturen einzurichten.

In diesem Artikel soll der Konflikt zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan übersichtsartig dargestellt und in die Problematik des „kanonischen Territoriums" eingeführt werden. Hierzu werden die Ereignisgeschichte dieses Konfliktes sowie die „russische" Lesart des Begriffs vom kanonischen Territorium rekonstruiert und die Sichtweise des Vatikans in Grundzügen dargestellt.

Die Ereignisse

Um die unmittelbare Ereignisgeschichte zu rekonstruieren, muss man zeitlich in die Jahre des kommunistischen Zusammenbruchs zurückgehen: Als Mitte der 1980er Jahre in den kommunistischen Staaten die Religionsfreiheit eingeführt wurde, trat die Problematik der mit Rom unierten Kirche wieder in den Vordergrund, die nach der Unterdrückung zur Sowjetzeit in ihren Gebieten, vor allem in der westlichen Ukraine, wieder aktiv sein durfte.[1] Diese Problematik stellte das Verhältnis zwischen Rom und dem Moskauer Patriarchat, das sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil spürbar entspannt hatte, unter große Spannungen, die sich jedoch erst im Jahr 2002 entluden.

Im Jahr 1991 machte der Vatikan einen ersten Schritt, um seine kirchlichen Strukturen auf dem Gebiet der damaligen Sowjetunion zu reorganisieren: Er richtete Apostolische Administraturen ein, erneuerte das Gemeindeleben und baute karitative Strukturen auf. Diese Maßnahmen stießen im Bereich der russischen Orthodoxie auf Kritik: Der katholischen Kirche wurde vorgeworfen, ethnische Russen (also auch die Russen, die nicht auf dem Gebiet der Russischen Föderation leben) zur Konversion zum Katholizismus motivieren zu wollen. Derselbe Vorwurf des Proselytismus wurde auch bezüglich der Vorgänge in der Ukraine aufgestellt: Hier wurde die katholische Kirche bzw. die mit ihr unierte Kirche beschuldigt, Orthodoxe regelrecht zu verfolgen.[2]

Hatte die katholische Kirche bis zu diesem Zeitpunkt zumindest auf oberster Ebene immer dem Wunsch nach guten ökumenischen Beziehungen zur russischen Orthodoxie Ausdruck verliehen, wurde im Jahr 2002 ohne große Rücksicht auf ökumenische Befindlichkeiten eine Statuserhöhung der bisherigen Apostolischen Administraturen in Russland bekannt gegeben. Nach offizieller Lesart wollte man auf der einen Seite den Eindruck vermeiden, bewusst hierarchische Parallelstrukturen zu errichten: So wurden die neu entstandenen Bistümer nicht nach den Orten der Bischofssitze benannt, sondern nach den Schutzheiligen der jeweiligen Kathedralkirche. Nachdenklich macht auf der anderen Seite, dass man die russische Seite erst kurz vor der Erhebung der Administraturen zu Bistümern benachrichtigte - und zwar zu einem Zeitpunkt, zu dem sowohl der Patriarch wie auch der Leiter des Außenamtes des Patriarchats nicht in Moskau waren. Die russische Seite reagierte scharf: Eine für den Februar 2002 geplante Begegnung mit dem Präsidenten des päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Kasper, wurde kurzfristig abgesagt und Protestnoten wurden übergeben. In den Mittelpunkt der sich

Der Autor

Dr. Heiko Overmeyer, Studium der Katholischen Theologie und der Geschichte in Münster; 2001–2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ökumenik und Friedensforschung der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, Mitarbeit am EU-Projekt „Churches in the European Integration"; 2005 Promotion in Kath. Theologie zum Thema „Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk". Seit 2006 im Schuldienst tätig. Anschrift: Kleihorststraße 14, D-48151 Münster. E-Mail: heiko.overmeyer@web.de.

anschließenden, zuweilen hitzigen Diskussion rückte dabei der Begriff des kanonischen Territoriums, wobei dessen Bedeutung und der Umgang mit selbigem zwischen beiden Kirchen höchst umstritten war (und ist) und zutiefst unterschiedliche Standpunkte verdeutlichte.
Mittlerweile hat die Diskussion offensichtlich etwas an Brisanz eingebüßt und ruhigeres Fahrwasser erreicht. Obwohl sich die verschiedenen Standpunkte zumindest klar darstellen lassen, ist noch immer keine wirkliche Lösung in Sicht: „Die Tatsache, dass sich die Argumente beider Seiten hinsichtlich der Frage nach dem ‚kanonischen Territorium' wiederholen, bezeugt, dass diese Frage bislang nicht gelöst ist."[3]

„Diejenigen irren sehr, die unser Volk für samt und sonders atheistisch, dem Wesen nach gottlos halten"[4]

Diese Worte des russisch-orthodoxen Theologen und Kirchenpolitikers Vsevolod Chaplin lassen bei allem Pathos erahnen, wie tief verletzt die russische Orthodoxie durch die kirchenpolitischen Handlungsweisen der römisch-katholischen Kirche auf dem ehemals sowjetischem Staatsgebiet ist. Man fühlt sich auf der russischen Seite durch Vorgehen und Argumentation seitens des Vatikans förmlich auf dem ureigenen Kirchengebiet angegriffen. Der westliche Betrachter hat sich an das Nebeneinander von Christen verschiedener Denominationen sowie an die problemlose und zumeist konfliktfreie parallele Existenz verschiedener kirchlicher Strukturen in einem geographischen Gebiet gewöhnt; ihm erscheint schon das Wort vom kanonischen Territorium einer einzelnen Kirche fremdartig und deplatziert. Im Rahmen der Orthodoxie verhält sich dies - wie mit den Ereignissen des Jahres 2002 schlagartig ins Licht rückte - aber ganz anders: Zwar ist der Begriff „kanonisches Territorium" offenbar eine Neuschöpfung. Die dahinter stehende Idee und Theologie gehören allerdings nach Auskunft orthodoxer Theologen zum Grundbestand orthodoxen Denkens.[5] Das Moskauer Patriarchat bestritt im Zusammenhang mit den Ereignissen des Jahres 2002, dass die Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Diözesen eine bloße innere Angelegenheit der Katholiken sei. Zudem sieht man sich der Gefahr ausgesetzt, durch die Schaffung hierarchischer Parallelstrukturen auf russischem Boden eine katholische Kirchenprovinz „Russland" akzeptieren zu müssen.[6] Die Verletzungen des Moskauer Patriarchats beruhen offensichtlich darauf, dass man sich als Mehrheitskirche auf dem Boden der Russischen Föderation fühlt.
Begründet wird die orthodoxe Position mit der Annahme, dass Russland in Gestalt der russischen orthodoxen Kirche eine funktionierende und voll ausgebildete Ortskirche besitze. Nach den Gepflogenheiten der Alten Kirche sei somit die wahre und einzige Kirche in diesem geographischen Gebiet vorhanden. Dann aber widerspreche die Errichtung einer weiteren kirchlichen Struktur allen kirchli-

chen Normen, da ja auf russischem Gebiet schon die eine Kirche Bestand habe. Folglich könne man die Einrichtung diözesaner Strukturen durch den Vatikan auch so deuten, dass man seitens des Vatikans der Orthodoxie den Status der wahren Kirche abspreche. Damit aber sei von Seiten des Vatikans das Prinzip der Schwesternschaft zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus, auf das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer wieder hingewiesen worden sei, in Frage gestellt. Eben aus diesem Grunde habe die katholische Kirche 1991 zunächst lediglich Administraturen eingerichtet - so die orthodoxe Lesart: „Es ging darum, keine Parallelstrukturen zu schaffen, damit die Weltöffentlichkeit versteht: Die katholische Kirche erkennt die orthodoxen Kirchen als ‚Schwesterkirchen' an."[7] Hiermit wird aber der zentrale Punkt dieses „territorialen" Konflikts benannt: Der Vatikan errichte widerrechtlich auf dem Gebiet einer schon existenten „Schwesterkirche" trotz der dort schon bestehenden kirchlichen Einrichtungen parallele Strukturen und schaffe damit auch eine parallele Verkündigung - und dies auf dem Nährboden, den die russisch orthodoxe Kirche im Jahrtausend ihres Bestehens bereitet habe. Eine derartige Verletzung des kanonischen Territoriums der russischen Orthodoxie wird mit dem Vorgehen der katholischen Kirche während der Kreuzzüge verglichen, als im orthodoxen Osten lateinische Patriarchate eingerichtet wurden.[8]

Nimmt man die Stimmen aus der russischen Orthodoxie ernst, so zeichnet sich auf dem Hintergrund dieses Konfliktes eine interessante ökumenische Konstellation ab: Bis zu den umstrittenen Vorgängen des Jahres 2002 hat die orthodoxe Kirche gegenüber der katholischen Kirche das Prinzip des kanonischen Territoriums angewandt. Dies bezeugt, dass man sich hier zur katholischen Kirche ebenso verhalte wie zu jeder anderen historischen Kirche mit apostolischer Sukzession und diese damit als vollwertige Schwesterkirche anerkenne, obwohl noch keine Eucharistiegemeinschaft besteht.[9] Vor diesem an sich überraschend positiven Hintergrund ist die Anfrage des Metropoliten Filaret allerdings brisant und verlangt - wenn auch polemisch - nach Klärung durch offizielle Stimmen des Katholizismus: „Vielleicht versteht sich die römisch-katholische Kirche hinsichtlich der russischen orthodoxen Kirche als ‚Mutterkirche'?"[10]

Eine geographisch unbestimmte Größe: Was verbirgt sich hinter dem kanonischen Territorium?

Auf dieser Kritik aufbauend wertet man das Vorgehen der katholischen Kirche als missionarisches Vorgehen „auf dem Territorium der pastoralen Verantwortung einer anderen Kirche"[11]. Ein solches Vorgehen könne in keiner Weise akzeptiert werden. Vor diesem Hintergrund wirft man Rom hier Proselytismus im Sinne eines Eindringens ausländischer Missionare auf das Gebiet der eigenen Kirche vor.

Wichtig ist zunächst die Frage, um welches Gebiet es sich beim kanonischen Territorium des Moskauer Patriarchates genau handelt. Diese Frage ist auch

insofern spannungsgeladen, als die russische Orthodoxie bezüglich ihrer eigenen Auslandsbistümer mit einem anderen Maß zu messen scheint: Während man die katholischen Bistümer in Russland als Angriff auf das eigene kanonische Territorium wertet, stellen nach Meinung des Moskauer Patriarchats die orthodoxen Eparchien in Westeuropa keinen Eingriff in das kanonische Territorium einer anderen Kirche dar. Sie trügen lediglich einen ethnischen Charakter, jedoch keinen geographischen, und seien lediglich zur pastoralen Versorgung der im Ausland lebenden russisch-orthodoxen Christen gedacht - ein Argument, das man hinsichtlich der katholischen Diözesen in Russland nur so lange anzuerkennen bereit ist, wie die römische Kirche lediglich ihre vorläufigen Strukturen beibehält. Offensichtlich ist also das kanonische Territorium einer Kirche im Sinne der orthodoxen Stimmen nicht automatisch mit einem bestimmten geographischen Gebiet gleichzusetzen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn orthodoxe Theologen neben dem „kanonischen Territorium" auch vom „kanonischen Missionsterritorium" oder vom „orthodoxen Mehrheitsterritorium" sprechen.

Der Begriff „kanonisches Territorium" wurde erst mit den zwischenkirchlichen Schwierigkeiten auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion geprägt. Orthodoxe Theologen wie der Bischof Hilarion Alfeev erkennen in ihm jedoch ein ekklesiologisches Modell, das bis in die apostolische Zeit zurückreicht. Dahinter stehe die Entwicklung der Kirchenstrukturen in den ersten Jahrhunderten („eine Stadt - ein Bischof - eine Kirche"), also die Bindung eines bestimmten Territoriums an einen Bischof. Dass dieses ekklesiologische Modell trotz des Schismas auch für den lateinischen Teil der Kirche Gültigkeit hatte, erkennt der orthodoxe Bischof darin, dass nach dem Schisma von 1054 nicht sofort neue Parallelhierarchien entstanden seien. Zu solchen sei es erst wieder durch die Errichtung lateinischer Patriarchate im Verlauf der Kreuzzüge gekommen. Nach Aussage Alfeevs haben die orthodoxen Landeskirchen bis ins 20. Jahrhundert das Prinzip des kanonischen Territoriums gewahrt: In der Regel fielen hier die Grenzen der Kirchen mit den Grenzen der politischen Territorien bzw. weltlichen Reiche zusammen. Dabei verneint der Autor nicht, dass auch seitens orthodoxer Kirchen auf fremden Gebieten missioniert worden sei - jedoch nur in den Ländern, in denen noch keine im Sinne der orthodoxen Kirchen „rechtgläubige" Kirche bestand, also immer unter Berücksichtigung des Prinzips des kanonischen Territoriums. Von diesen Ländern spricht Alfeev als *kanonischem Missionsterritorium.*

Grundsätzlich werde das Prinzip des kanonischen Territoriums innerhalb der orthodoxen Kirchen gewahrt: So habe jede orthodoxe Landeskirche ihr Territorium, das prinzipiell von anderen orthodoxen Kirchen anerkannt werde; hierbei falle zumeist die kirchliche Grenze mit der staatlichen Grenze in eins, jedoch führe eine staatliche Teilung nicht notwendigerweise auch zu einer kirchlichen Teilung. Hinzu komme, dass in der orthodoxen Tradition der Begriff der *traditionell orthodoxen Staaten* (orthodoxe Mehrheitsstaaten) bestehe. Die orthodoxen Kirchen dieser Staaten betrachten die Bevölkerung (ausgenommen derjenigen Teile, die andern Kirchen angehören oder sich zu anderen Religionen bekennen) als reale oder potentielle Herde: „Hier kann der Begriff ‚kulturelles kanonisches

Territorium' angewandt werden, der voraussetzt, dass die ganze Bevölkerung des einen oder anderen Landes, die nach ihren kulturellen Wurzeln zur orthodoxen Tradition gehört, aber auf Grund historischer Umstände die Verbindung zum Glauben ihrer Vorfahren verloren hat, die potentielle Herde einer orthodoxen Landeskirche darstellt."[12]
Aber selbst der orthodoxe Theologe und Bischof beschreibt die faktische Situation hinsichtlich der kanonischen Territorien als verworren und denkt dabei besonders an etwa in Amerika oder Westeuropa bestehende orthodoxe Strukturen, die strenggenommen parallel zu den Strukturen der dortigen traditionellen Kirchen bestehen. Dieser Hinweis rückt den Blick auf die Reaktionen des Westens auf die orthodoxe Kritik.

Religionsfreiheit als übergeordnetes Prinzip: „kanonisches Territorium" aus westlicher Perspektive

Die Wortmeldungen aus dem katholischen Bereich lehnen eine Berechtigung der Theorie des kanonischen Territoriums zumindest auf der Ebene der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den einzelnen orthodoxen Kirchen ab. In ihnen wird das Vorgehen Roms zwar als eher undiplomatisch, aber legitim bewertet.[13] Immer wieder wird auf zwei Punkte besonders hingewiesen: zum einen auf das Recht der römisch-katholischen Kirche, die ihr angehörenden Christen auch mittels funktionierender hierarchischer Strukturen in jedem Gebiet der Welt zu „versorgen" - womit dasselbe Recht in Anspruch genommen wird, das etwa das Moskauer Patriarchat auch für seine „Auslandsbischöfe" in Anspruch nimmt - und zum anderen auf das Recht der Religionsfreiheit.
Gerade bei der Betrachtung des zweiten Punktes wird nach Meinung katholischer Beobachter deutlich, dass die Konfliktparteien zwei völlig unterschiedlichen Erfahrungs- und Geisteswelten angehören: Die orthodoxen Kirchen nehmen noch immer einen homogenen nationalkirchlichen Hintergrund als Gegebenheit des kirchlichen Lebens an, während die römisch-katholische Kirche gelernt habe, mit dem abendländisch-multikonfessionellen Hintergrund zu leben. Während es für die römische Kirche daher offenkundig problemlos möglich ist, auch neue orthodoxe hierarchische Strukturen auf „ihrem" Gebiet hinzunehmen, ist dies umgekehrt für die orthodoxe Kirche - im Spezialfall zumindest für die russische Orthodoxie - unmöglich, dasselbe in Russland zu akzeptieren. Hinzu kommt ein weiteres Problem: Das bisherige römische Unionsmodell ist zwar auch nach Auskunft katholischer Theologen aus ekklesiologischen Gründen nicht mehr vertretbar - gleichwohl müsse den Christen unierter Kirchen (etwa der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine) das Recht zugestanden werden, als Kirche wie als Christen nicht lediglich „dahinzuvegetieren".[14]
Offiziell scheint die römische Seite in ihrem eigenen Vorgehen zunächst lediglich

einen Schritt der Normalisierung zu sehen. Schließlich wolle man lediglich die Strukturen schaffen, die für die katholische Kirche in allen Teilen der Welt typisch sind.[15]

Grundsätzlich gegensätzlich gestalten sich im Vergleich zu den orthodoxen Auskünften die Aussagen katholischer Vertreter zur Berechtigung eines kanonischen Territorialprinzips: Nach Ansicht des Präsidenten des vatikanischen Einheitsrates, Kardinal W. Kasper, habe dieses Prinzip des kanonischen Territoriums Berechtigung bzw. Gültigkeit lediglich in den Beziehungen zwischen den einzelnen orthodoxen Nationalkirchen, da für die orthodoxe Lehrmeinung die universale apostolische Kirche in den - verschiedenen orthodoxen - Ortskirchen bestehe, die ihrerseits als autokephale nationale Kirchen bestünden und untereinander Kommuniongemeinschaft haben. Keinesfalls sei dieses Prinzip aber auf das Verhältnis einzelner autokephaler orthodoxer Kirchen und den Kirchen, mit denen die orthodoxen Kirchen nicht in Kommuniongemeinschaft stehen, zu übertragen. Und erst recht könne die katholische Kirche als universale Kirche ein solches Prinzip nicht mittragen.[16] Kasper führt neben diesen ekklesiologischen Bedenken auch den Zustand einer globalisierten Welt ins Feld, in der keine Kirche mehr allein auf ihrem Territorium denken und handeln könne.[17]

Darüber hinaus wirft Kardinal Kasper der russischen Orthodoxie vor, das Prinzip des kanonischen Territoriums nicht korrekt anzuwenden, sondern es in einem nationalkirchlichen Sinne umzudeuten: Er kritisiert, dass die russische Orthodoxie ihr kanonisches Territorium auf einen von der russisch-orthodoxen Kultur geprägten Bereich anwende, und damit im speziellen Fall auch über das Territorium der Russischen Föderation hinausgehe.[18] Zudem wirft die Argumentation des Moskauer Patriarchats für Kasper die Frage nach der Gültigkeit des Rechts auf Religionsfreiheit im geforderten kanonischen Territorium der russischen Orthodoxie auf. Für ihn ist grundsätzlich klar: „Der Konflikt zwischen Moskau und Rom ist letztlich ein Ausdruck der russisch-orthodoxen Kritik an den Menschenrechten und insbesondere an dem Menschenrecht der Gewissens- und der Religionsfreiheit."[19] Den Grund für die angebliche Ablehnung dieses Menschenrechts durch das Moskauer Patriarchat sieht er in der Zeit der Verfolgung und des Terrors gegen die Kirche in der Sowjetunion. Nach deren Untergang sei die russische Orthodoxie sehr schnell mit der modernen pluralistischen Welt konfrontiert worden und in der neuen Situation noch auf der Suche nach ihrem Ort. So wird für Kasper deutlich, dass die russische Argumentation einen ideologischen Charakter habe sowie ein problematisches Kirchen- wie Kulturverständnis vertrete, das auf eine russisch-orthodoxe Vormachtstellung hinauslaufe.[20] Grundsätzlich urteilt der Kardinal:

„Die leider notwendige Existenz von kanonischen Parallelstrukturen ist also im Bereich der Orthodoxie, auch der Russischen-orthodoxen Kirche, ganz und gar nichts Unbekanntes und nichts Neues, sondern eine seit Jahrhunderten von allen Kirchen geübte Praxis. Eine Lösung dieses Problems wäre nur ökumenisch, d.h. durch die Wiederherstellung voller Kirchengemeinschaft möglich. Man kann deshalb nicht soge-

nannte Parallelstrukturen beklagen, die wegen der Kirchenspaltung leider notwendig sind, und gleichzeitig den ökumenischen Dialog verweigern."[21]

Ein unlösbares Problem? – ein Ausblick

Das soeben angeführte Zitat Kaspers legt folgende pessimistische Vermutung nahe: Solange die Spaltung der Kirche besteht, wird es zumindest sehr schwer werden, den Konflikt hinsichtlich des kanonischen Territoriums zu lösen. Es ist zumindest fraglich, ob die beiden beteiligten Parteien sich überhaupt in der Kernfrage einigen könnten. Die katholische Seite beharrt auf dem grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Kirchen: der katholischen Universalkirche auf der einen und der orthodoxen Ortskirche auf der anderen Seite. Das Moskauer Patriarchat deklariert nicht nur das russische Staatsgebiet, sondern auch die durch die russische Kultur in der Geschichte beeinflussten Regionen als kanonisches Territorium. Zudem beharrt die katholische Seite auf dem Menschenrecht der Religionsfreiheit und der rechtlichen Gleichberechtigung, während das Moskauer Patriarchat zwar für sich das Recht in Anspruch nimmt, in traditionell westlichen Gebieten eigene kirchliche Strukturen (durchaus auch als Parallelstrukturen) zu besitzen, dieses Recht aber anderen Kirchen in Russland nicht zugestehen will.

Abschließend lässt sich unterstellen, dass Ansätze zur Gestaltung positiverer Beziehungen vorhanden sind: So gibt es die oben erwähnten, den Konflikt abschwächenden Worte des russischen Metropoliten Filaret auf der einen Seite, aber auch zur Mäßigung rufende Worte von katholischer Seite, wie etwa die Anregung, auf katholischer Seite schon 1992 formulierte Prinzipien zum Verhalten der katholischen Kirche in Russland, die eine diplomatische und vorsichtige Vorgehensweise gegenüber der russischen Orthodoxie anregen, endlich anzuwenden.[22] Dennoch bleibt das territoriale Problem, das in seiner grundsätzlichen Dimension zumindest in der momentanen ökumenischen Situation unlösbar sein dürfte.

[1] Einen weiter zurückreichenden Überblick über die Geschichte der griechisch-katholischen Kirchen auf russischem Gebiet gibt in Kurzform Gerhard Feige, *Vatikanische Expansion auf Moskauer Patriarchatsgebiet? Zu den historischen Hintergründen neuerlicher orthodox-katholischer Verstimmungen,* in: www.uni-erfurt.de/theol/hochschule_allg/jubilaeum9.htm vom 1. 12. 2006.

[2] Die verwirrende Entwicklung in der Ukraine, in der im Gefolge des Untergangs des Kommunismus schließlich mehrere orthodoxe Kirchen für sich die Rechtgläubigkeit in Anspruch nehmen, wird ausführlich geschildert von Johannes Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven,* Paderborn 2004, 99-115.

[3] Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk, *Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums",* in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002/4), 294.

[4] Vsevolod Chaplin, *Handeln im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen,* in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002/4), 304.

[5] Vgl. Bischof Hilarion Alfeev, *Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums" in der orthodoxen Tradition*, Vortrag auf dem Internationalen Symposium für Kirchenrecht an der Budapester Katholischen Theologischen Akademie, 7. Februar 2005, in: www.en.hilarion.orthodoxia.org/6_16 vom 1. 12. 2006.

[6] Vgl. Chaplin, *Handeln*, aaO., 301.

[7] Ebd., 304-305.

[8] Chaplin spricht in seinem Artikel an dieser Stelle vom „geistigen Parasitismus", vgl. ebd., 305-306.

[9] Dieser Ansicht schließt sich Alfeev in seinem grundlegenderen Artikel an, vgl. Alfeev, *Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums"*, aaO. Sollte diese Interpretation stimmen, so hätte sie einen interessanten ökumenischen Beiklang: Denn offensichtlich hat sich demnach die russische Orthodoxie als Schwesterkirche der römisch-katholischen Kirche gefühlt und zu ihr eine Nähe gesehen, die sie ansonsten nur zu anderen orthodoxen Kirchen besitzt, sowie den Vatikan als einen Vertreter der wahren christlichen Kirche gesehen.

[10] Vgl. Filaret, *Eine orthodoxe Stimme*, aaO., 298.

[11] Ebd., 296.

[12] Alfeev, *Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums"*, aaO.

[13] Interessant ist, dass der Metropolit Filaret von Minsk in einem Interview auf ebendieses Problem eingegangen ist und andeutete, dass die gesamte Krise sich hätte vermeiden lassen, wenn man bessere Absprachen getroffen hätte. Vgl. Giovanni Valente, *Der Primat - eine Hilfe, keine Last. Interview mit Metropolit Filaret von Minsk*, in: www.30giorni.it/te/articolo_stampa.asp?id=9459 vom 1. 12. 2006. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass auch die russisch-orthodoxe Haltung zur Streitfrage weniger fest zementiert ist, als man gemeinhin annimmt.

[14] Vgl. Feige, *Vatikanische Expansion auf Moskauer Patriarchatsgebiet?*, aaO.

[15] Vgl. Walter Kardinal Kasper, *Theologische Hintergründe im Konflikt zwischen Moskau und Rom*, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002), 230-239, hier 230f.

[16] Vgl. Walter Kardinal Kasper, *Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums*, in: www.stimmen-der-zeit.de/Stdz_08_03_Kasper.pdf vom 1. 12. 2006, 527-528.

[17] Vgl. ebd.

[18] In diesem Zusammenhang spricht Kasper etwas undiplomatisch von der „pastoral wesentlich effektiveren katholischen Präsenz" - ein Argument, dem sich die orthodoxen Diskutanten selbstverständlich völlig verschließen.

[19] Kasper, *Theologische Hintergründe*, aaO., 238.

[20] Ebd., 239.

[21] Ebd., 234.

[22] Vgl. Päpstliche Kommission „Pro Russia", *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der Katholischen Kirche in Russland und in anderen Staaten der GUS*, in: www.oki-regensburg.de/fsovietd.htm vom 6. 12. 2006. Leider wurden ebendiese Anregungen bei den Vorgängen des Jahres 2002 in keinerlei Weise ernst genommen.

Die Landnahme Kanaans durch Israel im Buch Deuteronomium

Jean Bosco Tchapé

Neben dem Bund und der Tora gehört das Land zu den Grundthemen des Alten Testaments. Diesem Thema haben zahlreiche christliche Autoren ihre Forschungen gewidmet.[1] Für Rolf Rendtorff z.B. durchdringt „kaum ein anderes Thema [...] in gleicher Weise alle Bereiche des Alten Testaments; kaum ein anderes könnte sich so gut dazu eignen, den Leitfaden für einen Gesamtentwurf einer Theologie des Alten Testaments zu bilden"[2].

Die Landverheißung, die in Gen 12,1 an Abraham ergeht, bleibt noch ungenau. Gott sagt zu Abraham: „Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde." Erst ab Gen 12,5 ist speziell vom Land Kanaan die Rede. Die Patriarchen werden zuerst „auf fremdem Boden" leben, weil dieses Land von den Kanaanitern bewohnt ist. Doch in Gen 17,8 erneuert Gott seine Verheißung: „Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst, für immer zu eigen, und ich will ihnen Gott sein." Ebenso mehrmals im Verlauf der Patriarchengeschichte (vgl. Gen 6,1-5; 35,9-15; 48,3) sowie zu Beginn des Aufenthalts Israels in Ägypten (Ex 6,1-8!).

Im Buch Josua erhält dieser den Auftrag, vom Erbe des Mose Besitz zu ergreifen (Jos 1,2). Die Eroberung bringt den Prozess der vollständigen Übergabe des Landes an die Israeliten zum Abschluss: „So gab der Herr Israel das ganze Land, das er ihren Vätern mit einem Eid zugesichert hatte. Sie nahmen es in Besitz und wohnten darin." (Jos 21,43ff) Die Landverheißung hat sich erfüllt.

Im Buch Deuteronomium wird eine zusammenhängende Theologie des Landes entwickelt. Dieses fünfte Buch des Pentateuch zeigt auf seine Weise, wie Israel sich das verheißene Land aneignet, arbeitet die Gründe heraus, die dazu führen, dass das Volk Kanaans zugunsten Israels enteignet wird, und zeigt, unter welchen Bedingungen das Gottesvolk das Land behalten kann. Da die deuteronomische Theologie (und ihre als deuteronomistisch bezeichneten Überarbeitungen) einen der bestbezeugten Interpretationsstränge der gesamten Bibel darstellt, beschränken sich die folgenden Ausführungen nicht auf ein einzelnes Buch der Bibel.

I. Das Land Kanaan und seine ursprünglichen Bewohner

Das Land Kanaan, das Israel sich mit dem Überschreiten des Jordans zu besetzen (in Besitz zu nehmen) anschickt, ist keine unbewohnte Erde. Es ist das Land zahlreicher Völker: Hetiter, Girgaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter (Dtn 7,1). Zu diesem guten und weiten Land, in dem Milch und Honig fließen, lässt Gott sein Volk hinaufziehen, nachdem er es aus der Hand der Ägypter errettet hat (Ex 3,8)[3]. Diese Völker werden mit dem Oberbegriff Kanaaniter oder Aramäer bezeichnet.[4] Der Bericht der Kundschafter, die vor der Eroberung zur Erkundung des Landes ausgesandt wurden, stellt sie als ein Volk dar, das größer und zahlreicher als Israel ist (Dtn 1,28c).

Die Frage ist, was aus diesen Völkern nach der Einnahme ihres Landes durch Israel wird. Doch bevor wir auf darauf antworten, fragt sich, wie die Landnahme des Gelobten Landes vor sich geht.

II. Die Einnahme des Landes Kanaan

Während das Buch Josua von der Eroberung des Landes berichtet, spricht das Buch Deuteronomium nur von der Gabe des Landes. Das Vokabular der Landnahme stellt sich im Deuteronomium wie folgt dar:

1. *natan* + *erez* (geben + Land):
   - in Hauptsätzen: 1,36.39; 3,18; 19,8; 26,9; 34,4;
   - in Relativsätzen:
     a) Texte im Singular *erez ascher JHWH elohecha noten lach* (das Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt): 15,7; 16,20; 17,14; 18,9; 27,2.3; 28,8;
     b) Texte im Plural: *erez ascher JHWH elohejnu noten lanu/lahem/lakem* oder ähnlich (Land, das JHWH, unser Gott uns/euch/ihnen gibt): 1,25; 2,29; 3,20; 4,1; 11,3.12;
     c) im Infinitiv: 1,8.35; 6,10; 10,11; 26,3; 31,7;
2. *natan* + *erez* + *jarasch* (geben + Land + besitzen/in Besitz nehmen): 1,39; 3,18; 4,1; 5,31; 12,1; 17,4; 19,2.14;
3. *natan* + *erez* + *nachala* (geben + Land + Erbe): 4,21.38; 19,10; 20,16; 21,23; 24,44;
4. *natan* + *erez* + *nachala* + *jarasch* (geben + Land + Erbe + besitzen/in Besitz nehmen): 15,4; 25,10; 26,1.[5] (1)

Das Land ist eine Gabe Jahwes an Israel; in der Tat sein größtes Geschenk. Israel wird aufgefordert, alle Völker zu verzehren, die der Herr, sein Gott, ihm ausliefern wird, ohne in sich Mitleid mit ihnen aufsteigen zu lassen (7,16).

Das *herem* (Bann), welches darin besteht, weder Mann, noch Frau, noch Kind zu verschonen, und das nach dem Deuteronomium[6] von Israel bei der Eroberung Sihons vor der Landnahme in Kanaan praktiziert wurde, scheint sich nur auf die

sieben Völker zu beziehen, die Gott vor ihm austreibt: die Hetiter, Girgaschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter (das Gebot des *herem* ihnen gegenüber ist strenger als gegenüber den anderen Feinden).
Israel muss unterschiedliche Haltungen einnehmen, je nachdem, ob diese feindlichen Völker die Friedensangebote annehmen, oder nicht. Im Fall des Kampfes darf Israel sich Frauen und Kinder nehmen, während die Männer mit scharfem Schwert erschlagen werden (Dtn 20,14). Und das Deuteronomium führt aus: „So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören." (Dtn 20,15)
In dem obenstehenden Vers sollen die Städte nicht den Völkern gehören, die der Herr Israel ausliefert. Die Fruchtbäume sollen nicht gefällt werden (Dtn 20,19-20).
Sofern man mit Welch annimmt, dass *herem* eine religiöse Kategorie ist[7], versteht man auch die Anwesenheit des Priesters im Kampf (Dtn 20,2). Gott ist es, der für sein Volk kämpft. Der Krieg gegen die Feinde wird zu einer Glaubenstat (Dtn 9,3), ja zu einer gottesdienstlichen Handlung: „Denn der Herr, euer Gott, zieht mit euch, um für euch gegen eure Feinde zu kämpfen und euch zu retten." (Dtn 20,4; 9,3) Daher kann man sich fragen, warum Gott seinem Volk das Land schenkt und warum er die Völker des Landes Kanaans zugunsten Israels enteignet.

III. Verdient Israel das Land, das sein Gott ihm schenkt?

Jahwe ist es, der größere und mächtigere Völker (Dtn 9,1) vor Israel vertreibt. Ist erst einmal der Sieg gesichert, so soll Israel anerkennen, dass es der Herr ist, der für sein Volk kämpft. Zwei Gründe rechtfertigen das Geschenk des Landes an Israel: *Erstens* ist Israel der Gegenstand der Erwählung. Seine geringe Größe kontrastiert mit der Größe dieser Erwählung, die ihm zuteil wird. Sie erklärt sich allein aus der Gnade des Herrn (Dtn 7,7-8; 9,5d; vgl. auch Dtn 4,32-38). *Zweitens* resultiert die Enteignung der Völker zugunsten Israels aus dem Unrecht dieser Völker (Dtn 9,4-6).
In welchem Unrecht befinden sich diese Völker? Das kann man sich fragen, da sie Jahwe nicht kennen. Sie werden angeklagt, gegenüber ihren Göttern getan zu haben, was in den Augen des Herrn ein Gräuel ist (Dtn 12,31)[8] und deshalb werden sie zugunsten Israels ihres Landes beraubt. Doch diese Enteignung stellt eine Mahnung dar, eine Warnung, die Gott an Israel richtet.

Der Autor

Jean Bosco Tchapé, Priester der Diözese Nkongsamba, 1987 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer bibelwissenschaftlichen Arbeit an der Universität Straßburg. Er besitzt außerdem Abschlüsse in Linguistik und Romanistik. Er unterrichtete an den Priesterseminaren Kameruns und ist seit 2000 Dozent für biblische Sprachen und die Heilige Schrift an der Katholischen Universität Zentralafrikas in Jaunde. Anschrift: Université Catholique, B.P. 11628, Yaoundé, Kamerun.

IV. Land und Gesetz

Nach dem Eintritt in das Land, das Gott seinen Vätern verheißen hatte, soll Israel sich nicht so verhalten, als wäre das Land ihm ein für allemal sicher. Es muss sich bemühen, es zu verdienen. Das Land ist Israel ohne jegliche mit ihm verbundene Heilsgarantie gegeben, deshalb kann es ihm auch vorübergehend genommen werden. Außerdem ist die Bewahrung des Landes, das ständige Wohnen im Lande an die Treue Israels zum Gesetz (*Tora*) gebunden.

Das Land stellt sich nicht nur als ein Ort des Heils, des Lebens und der Prosperität dar. Es ist der Ort, an dem Israel den Willen Gottes erfüllen soll, der Ort, an dem das Volk berufen ist, die Gesetze und Rechtsvorschriften zu praktizieren, die Moses von Gott erhalten hat (Dtn 4,5; 5,31; 6,1; 12,1).

In Dtn 4,1; 8,1 erscheint die Landnahme als Konsequenz der Einhaltung der Gesetze und Rechtsvorschriften.[9] In Dtn 12,1 steht der gesamte Gesetzeskorpus in Verbindung mit dem Land. Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist die *conditio sine qua non* für ein dauerhaftes Leben im Land, für die Existenz Israels selber. Ungehorsam würde zum Krieg, zur Katastrophe, zum Verlust des Landes und zum Tode führen (Dtn 4,26).

Diese Mahnungen sind hier an den Anfang der Geschichte Israels gestellt, vor dem Einzug ins Land. Und Gott erinnert unaufhörlich an die Zeit in Ägypten und die verdiente Strafe für diejenigen, die ungehorsam waren (Dtn 4,21). Sie stellen die Lebensmodalitäten für das Leben Israels im Gelobten Land dar. Dies wiederholt das Deuteronomium unaufhörlich (Dtn 4,25; 6,18; 8,1; 11,8-21). Diese Gebote sind nicht nur die Norm für das Leben im Land, sondern auch die Bedingung, um das Land zu behalten. Die Aufforderung des Deuteronomiums, den Geboten Gottes zu gehorchen, wenn das Volk sich diese Gabe bewahren möchte, wird deutlich ausgeführt in Abschnitten wie Dtn 4,5ff; 12,1; 17,14; 19,1; 21,1; 25,9; 26,1.

Eine große Anzahl von Gesetzen steht in Beziehung zum Land: das Erlassjahr (Dtn 15,1ff), die Gerichtsvorschriften (Dtn 16,18-20), die Vorschriften für den König (Dtn 17,14ff), die Gesetze gegen die Gräueltaten (Dtn 18,9ff), die Asylstädte (Dtn 19,1ff), der Respekt gegenüber den Grenzmarkierungen (Dtn 19,14), die Sühne für anonyme Morde (Dtn 21,1ff), das Gesetz gegen das Hängen an einem Pfahl (Dtn 21,22-23), das Gesetz über die Ehrlichkeit im Handel (Dtn 25,16) und das Gesetz über die Ehescheidung (Dtn 24,1-4). Das Land ist direkt betroffen von der Nichtachtung gegenüber den meisten dieser Gesetze. Der anonyme Mord (Dtn 21,1ff) beispielsweise stellt durch das Vergießen unschuldigen Blutes eine Verunreinigung dar. Israel soll von ihm freigesprochen werden. Dasselbe gilt für den durch Hängen getöteten Menschen. Das Hängen ist ein Fluch Gottes, der die Erde unrein macht (Dtn 21,22-23).

In diesen paränetischen Reden des Deuteronomiums trifft man wiederum auf das Land im Zusammenhang der Gesetze, die das Erlassjahr in Bezug auf den Armen betreffen. Der Prediger erkennt an, das es allezeit Arme im Land geben wird. Die Konsequenz aus dieser Feststellung lädt das Volk nicht zu einer passiven Hin-

nahme der Lage ein, sondern führt zu dem Gebot, die Arme weit zu öffnen gegenüber den Bedürftigen (der Witwe, dem Waisen, dem Fremdling). Es ist wahr, dass gewisse Mitglieder der Gemeinschaft Zugang zu mehr Gewinn und Gütern des guten Landes haben mögen, das Gott schenkt, aber das Deuteronomium besteht auf der Tatsache, dass das Land allen gehört. Es ist eine Gabe Gottes für ganz Israel und soll dem Wohl aller dienen.

Die Gerichtsbarkeit ist in der israelitischen Gesellschaft grundlegend: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit - ihr sollst du nachjagen, damit du Leben hast und das Land in Besitz nehmen kannst, das der Herr, dein Gott, dir gibt." (Dtn 16,20) Ungerechtigkeit führt zum Tod und zum Verlust des Landes. Die Propheten gehen noch weiter. Jeremia verkündet beispielsweise: „Bessert euer Verhalten und euer Tun, dann will ich bei euch wohnen, hier an diesem Ort [...] Denn nur wenn ihr euer Verhalten und euer Tun von Grund auf bessert, wenn ihr im Rechtsstreit aktiv das soziale Recht verteidigt, wenn ihr die Fremden, die Waisen und Witwen nicht unterdrückt, unschuldiges Blut an diesem Ort nicht vergießt und nicht anderen Göttern nachlauft zu eurem eigenen Schaden, dann will ich bei euch wohnen hier an diesem Ort, in dem Land, das ich euren Vätern gegeben habe für ewige Zeiten." (Jer 7,3.5-7)

Durch den Götzendienst entweiht Israel das Land, das ihm gegeben ist. Das behauptet Jeremia in 2,7: „Ich brachte euch dann in das Gartenland, um euch seine Früchte und Güter genießen zu lassen. Aber kaum seid ihr dort gewesen, habt ihr mein Land entweiht und mir mein Eigentum (*nachalah*) zum Abscheu gemacht." Deshalb, so erklärt Amos, „muss Israel sein Land verlassen und in die Verbannung ziehen" (Am 7,17).

Die Gabe des Gesetzes in Verbindung mit dem Land bedeutet, dass Gott die Verfügungsgewalt über die Gabe behält. „So findet das Gericht Jahwes über Israel in dem Verlust des Landes seinen entscheidenden Höhepunkt." (R. Rendtorff)[10] So können wir behaupten, dass Gott das Land gibt, ohne es zu verlieren und dass Israel das Land empfängt, ohne zu seinem Besitzer zu werden. Und jede Generation empfängt aufs neue das Land. Dies ist die Bedeutung des Zeitadverbs „heute", das man in dem Text antrifft, wie auch des Ausdrucks „du und deine Söhne nach dir" (Dtn 12,25).

Fazit

Im Buch Deuteronomium liegt die theologische Rechtfertigung des Landverlustes der ursprünglichen Bewohner Kanaans zugunsten Israels in der durch Schwur an die Patriarchen ergangene Verheißung der Gabe des Landes und in den „Gräueln" dieser Völker. Deshalb kann Israel sich nicht rühmen. Es verdient das Land nicht mehr als die anderen Völker. Aus dieser Gabe leitet sich eine Art mystischer Hochzeit ab, die dazu führt, dass Gott nunmehr auf Erden wohnt. Er hat einen Ort erwählt, um dort seinen Namen wohnen zu lassen. Israel ist ein Volk, das ihm geweiht ist. Der Besitz des Landes garantiert Israel jedoch nicht

automatisch Wohlstand; es soll nicht aus dem Blick verlieren, dass es dieses Land nur bewahren kann, wenn es die Gebote Gottes praktiziert. So wird das Land derart zum Unterpfand des Bundes, dass Gottes „Herrschaft die Erde umgreift. Ewig denkt er an seinen Bund [...], den er mit Abraham geschlossen, an den Eid, den er Isaak geschworen hat. Er bestimmte ihn als Satzung für Jakob, als ewigen Bund für Israel. Er sprach: Dir will ich Kanaan geben, das Land, das dir als Erbe bestimmt ist." (Ps 105,7-11)

Selbst wenn Israel sich diese Gabe nach dem Buch Josua aneignen muss, so ist es doch Gott, der ihm das Land ausliefert, denn die ursprünglichen Bewohner sind zahlreicher und stärker und jagen Israel Furcht und Zittern ein.

Das Leben im Gelobten Land wird von Gott selber geordnet. Israel soll den Geboten und Gesetzen gehorchen, die Gott ihm gibt. Die *conditio sine qua non*, um sich das Land zu bewahren, ist die Ausübung des Gesetzes. Ungehorsam führt zum Verlust des Landes und zum Exil fern des Landes.

Das Buch Deuteronomium gehört zur Heiligen Schrift der Juden wie auch der Christen; es ist eine Botschaft des Gerichts und der Hoffnung für die Gläubigen beider Religionen. Schließen wir daher mit Worten des lateinischen Patriarchen von Jerusalem aus seiner Osterpredigt des Jahres 2006:

„Dieser harten Wirklichkeit zum Trotz müssen wir verkünden und sagen: Das Land, wo Gott gesprochen hat, wo Er Seine Liebe zu allen Menschen bekannt gemacht hat, kann das Land des Gottesworts bleiben; es muss nicht zum Land des bloßen Menschenworts werden, wo das Wort Gottes durch Einstellungen des Todes und des Hasses ersetzt wird. Wir müssen an unsere Fähigkeit zu lieben glauben, wir alle, Israelis und Palästinenser. Wir sind fähig, zu lieben und Gerechtigkeit zu schaffen - für uns selbst und für andere. Wir brauchen einen neuen Anfang auf der Basis neuer Grundsätze und eine neue Perspektive für das Leben in diesem heiligen Land. Wir sind fähig, uns von dem Tod zu befreien, der über uns verhängt wurde bis in die Gegenwart. Wir, Israelis und Palästinenser, sind fähig, uns von der Furcht zu befreien, die aus Gewalt und Terrorismus kommt, aus der Besatzung, die uns aufgezwungen wurde nach dem Recht des Stärkeren, nach der Logik von Tod und Hass. Ihr, die ihr tötet, hört auf zu töten! Ihr, die ihr hasst, hört auf zu hassen! Ihr, die ihr das Land besetzt haltet, gebt es zurück an seine Besitzer! Liebe und Vertrauen vermögen es besser, eure verlorene Freiheit, eure verlorene Sicherheit, eure ersehnte Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Gewiss, diese Sprache erscheint all jenen fremd, die im Besitz der Macht sind. Dennoch sagen wir den Regierungen: Ihr Regierungen, die ihr nicht an diese Sprache glaubt, auch ihr seid fähig zu lieben, zu leben und die Beziehungen zwischen den zwei Völkern in diesem Heiligen Land im Sinne von Leben und Frieden zu verändern."[11]

[1] Siehe Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 26-27.

[2] Rolf Rendtorff, *Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte*, in: Willehad Paul Eckert/Nathan Peter Levinson/Martin Stöhr (Hg.), Jüdisches Volk - gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, München 1970, 153-168, hier 153.

[3] Über die Bevölkerungszusammensetzung Kanaans vor Ankunft der Hebräer siehe Peter Diepold, *Israels Land*, Stuttgart 1972. Siehe auch John J. Bimson/John P. Kane u.a., *Atlas de la Bible*, Paris 1986, 34.

[4] André Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris 1959; siehe auch Roland de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971; Henri Cazelles (Hg.), *L'Ancien Testament, Introduction historique et critique*, Bd. 2, Paris 1973, 26-35 ; G. T. Manley, *The Book of the Law. Studies in the Date of Deuteronomy*, London 1957, 62-63.

[5] Für eine vollständige Untersuchung der Belegstellen von *erez* und *adamah* und ihren unterschiedlichen Verbindungen siehe Josef Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, Bonn 1967, 121-129.

[6] Über das *herem* siehe Felix Garcia Lopez, *Un peuple consacré. Analyse critique de Deuteronome VII*, in: Vetus Testamentum 32 (1982/4), 439. - Man kann sich allerdings fragen, ob das *herem* in Israel jemals angewandt wurde, oder ob es sich nicht vielmehr nur um eine rhetorische Figur handelt.

[7] Zitiert bei Garcia Lopez, *Un peuple consacré*, aaO.

[8] Siehe auch Dtn 13,15; 14,3; 17,1-4; 18,9-14; 20,18; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16; 27,15; 32,16. Diese Stellen zählen auf, was in den Augen des Herrn als Gräuel angesehen wird.

[9] Siehe auch Dtn 6, 18-19.

[10] Rolf Rendtorff, *Das Land Israel*, aaO., 164.

[11] Osterpredigt Seiner Heiligkeit Michel Sabbah, des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, am 16. April 2006; unter: www.lpj.org/Activities/easter_message_en_2006.htm.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Israel – von Utopie und Wirklichkeit

Hannah Liron

Theodor Herzl, der Visionär des jüdischen Staates, stellt seinem Roman *Altneuland* (1902) das Motto voran: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen"! Das ist nichts anderes als der Aufruf, eine Utopie zur Wirklichkeit zu machen. Damit stellte sich Herzl in die generationenlange Tradition von Visionären, ja Utopisten, die die jüdische Geschichte hervorgebracht hatte.

Die treibende Kraft, die neue gesellschaftliche Utopien immer wieder aufflackern lässt und der innigste Wunsch, sie auch in die Realität umzusetzen, liegen im Kern der jüdischen Kultur. Man muss nur einige Persönlichkeiten, die Theorien und Ideen für die Veränderung der Gesellschaft hervorgebracht und sich für diese voll und ganz eingesetzt haben, in Erinnerung rufen, um das zu belegen: so etwa

der sozialistische Führer und Revolutionär Ferdinand Lassalle, der in Verbindung mit Karl Marx, dem Enkel eines Rabbiners, stand und ihn finanziell unterstützte; der russische Revolutionär Lev Davidowitsch Trotzki; Adolphe Crémieux, ein jüdischer Jurist, der die Opposition in Paris anführte; Moses Hess, einer der bedeutenderen deutschen Sozialisten des 19. Jahrhunderts u.v.a. Auf eine sehr überzeugende Weise äußert sich der Autor und Psychologe Manès Sperber so: „Ich bin nie einer Idee begegnet, die mich so überwältigt und meinen Weg so bestimmt hat wie die Idee, dass diese Welt nicht bleiben kann wie sie ist, dass sie ganz anders werden kann und es werden wird. Diese einzige fordernde Gewissheit bestimmt, seit ich denken kann, mein Sein als Jude und als Zeitgenosse."[1]

Mit dieser einem Geständnis gleichenden Aussage spricht Manès Sperber den Kern des Judentums an, wie es in der biblischen Weltanschauung zum Ausdruck kommt, eine Weltanschauung, die von einer gesellschaftlichen Utopie besessen ist und zugleich die Gründe für deren Scheitern liefert.

Man könnte sagen, dass in den ersten Kapiteln der biblischen Erzählungen der Genesis Gott, von der Verfassung der menschlichen Gesellschaft auf Erden tief enttäuscht, eine utopische Vision entwirft. Verwirklichen aber sollen sie die Menschen. So wählt er sich einen Mann, aus dem ein Volk hervorgehen wird, mit dem er einen Bund schließt. Dieser Bund besteht aus drei Säulen. Die eine Säule ist das Volk, das sich verpflichtet, den Wegen Gottes zu folgen; die andere Säule ist ein Land, in welchem das Volk seine Verpflichtungen erfüllen kann, und noch eine Säule ist Gott selbst, der die besten Bedingungen schafft für ein Leben in diesem Land. Es kam dann die Zeit für Gott, sein Versprechen wahr zu machen und das von Abraham hervorgegangene Volk, in Ägypten schwer bedrängt, durch Moses in das Land zu führen, das er für es bestimmt hat, damit es dort seinen Teil der ihm auferlegten Verpflichtungen erfüllen kann. Aber nun zeigt es sich, dass utopische Visionen sich eigentlich nur in göttlichen Bereichen verwirklichen können und immer wieder an den Unzulänglichkeiten des Menschen scheitern werden. Und so wird uns in der Bibel berichtet von der wechselreichen Beziehung zwischen einem fordernden Gott und überforderten Menschen, einer Beziehung, in der das Land als Pfand für gottgefälliges Verhalten behandelt wird. Propheten mahnen mit eifrigem Pathos das Volk, sich an seine Verpflichtungen gegenüber Gott zu halten, weil deren Unterlassung „Landentzug" nach sich ziehen würde. Und nicht zu vergessen sind politische Persönlichkeiten wie David und Salomo, die dem Land eine politische Struktur geben und Jerusalem zum Eckpfeiler des Judentums machen, oder Nehemia, der im 5. Jahrhundert v. Chr. die zerstörte Stadt nach der Rückkehr vom babylonischen Exil neu aufbaut.

Gerade die Rückkehr aus dem babylonischen Exil war ein wichtiges Ereignis in der Geschichte des jüdischen Volkes und bekräftigte die Gültigkeit des Bundes mit Gott, der ein ewiger Partner ist. Dieses Geschehen nährte dann auch die messianische Idee in jenen späteren Zeiten, da das jüdische Volk jahrhundertelang unter Verfolgungen und Unterdrückung zu leiden hatte, und schenkte die unverwüstliche Zuversicht auf das Kommen eines charismatischen Anführers, der das Volk von seiner Not erretten und sogar ins verheißene Land Israel zurück-

führen würde. Jehuda Amichai, der wichtige israelische, im Jahre 2000 verstorbene Dichter, drückt es einmal so aus: „Dieselbe Macht hat während der vielen Jahrhunderte von Verfolgungen und Vernichtungen in Europa die alte Heimat im Lande Israel bewahrt und sogar richtig aufbewahrt, wie man Früchte konserviert, so dass das alte heilige Land ganz unberührt seinen Duft und seine physische Realität nicht verloren hat", und weiter schreibt Amichai: „Da gab es in fast allen jüdischen Häusern ein kleines umrahmtes Bild, auf dem das Wort ‚Misrach' (Osten) stand. [...] Es deutete die Wand an, nach der man sich beim Beten zu wenden hatte. Hinter dieser Wand begann der Osten [...] es war da gleich das Land Israel, Jerusalem, Wüste, Milch und Honig und Gott."[2]

Diese Sehnsucht nach der einstigen irdischen, aber auch göttlichen Vergangenheit und die unzerstörbare Hoffnung auf Zukunft hatte dann auch jene katastrophale Wirkung, als im 17. Jahrhundert unzählige Juden ihr Hab und Gut verkauften, um Sabbatai Zwi, dem selbsternannten Messias, zu folgen, der versprochen hatte, sie in ihr angestammtes Land zu führen. Es war ein Ereignis, das eine einschneidende Zäsur in der Geschichte des jüdischen Volkes bedeutet hat, die zum Umdenken zwang. In der jüdischen Gesellschaft bildeten sich nun Strömungen, die nicht mehr auf die Utopie einer göttliche Errettung warten, sondern buchstäblich den „Messias am Schopf packen" wollten, um aus eigener Kraft eine Änderung der Lebenssituation zu erwirken.

Die Folge waren heftige Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Meinungsträgern im Volk über den künftigen Weg des jüdischen Volkes. Es gab auch territoriale Ideen, wie z.B. jene des Mordecai Manuel Noah, der 1820 Land im amerikanischen Grand Island kaufte, um dort einen jüdischen Staat mit dem Namen Ararat zu gründen; oder Baron Hirsch, der auf dem Land, das er in Argentinien gekauft hatte, dreitausend pogromgeschädigte russische Juden ansiedelte. Aber bald stellte sich heraus, dass dem Volk, das die Bibel als „portatives Vaterland" mit sich trägt, wie es Heinrich Heine einmal nannte, nur die Rückkehr in sein angestammtes Land die Chance einer staatlichen Existenz zu geben vermochte, so wie Theodor Herzl es sehr pointiert sagt: „[...] gerade die Einfältigen werden mir am stärksten glauben. Sie haben die alte Hoffnung aufs gelobte Land in sich!"[3]

Diese „alte Hoffnung" in Verbindung mit der unentwegt utopischen Vision einer gerechten Gesellschaft mündete in die tragenden Ideen der zionistischen Bewegung. Die Aufgabe des politischen Zionismus war es, die Rückführung des

Die Autorin

Dr. phil. Hannah Liron, geb.in Israel. Studium der hebräischen Literatur, klassischen Philologie und Anglistik; B.A. an der Universität Tel Aviv. Studium der Germanistik, englischen und lateinischen Sprache und Literatur an den Universitäten Kiel und Zürich. Promotion in Zürich mit der Dissertation „Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker". Seit 1980 Wohnsitz zwischen Israel und der Schweiz. Während zwanzig Jahren Lehrauftrag für hebräische Sprache an der Universität Bern. Gegenwärtig Lehrauftrag für moderne hebräische Literatur an der Universität Basel im Rahmen der Jüdischen Studien. Außerakademische Tätigkeiten: Autorin, Seminare und Lehrveranstaltungen über hebräische Sprache und Literatur. Anschrift: Schützenstrasse 21, CH-8702 Zollikon, Schweiz; E-Mail: liron.frei@zik.ch.

jüdischen Volkes in sein angestammtes Land in einem langen pragmatischen, historischen, aber auch präzedenzlosen Prozess möglich zu machen.
Das Ziel war, das alte Land Israel als Heimat für das jüdische Volk neu aufzubauen, ihm einen territorialen staatlichen Rahmen zu geben, damit es sein wirtschaftliches und gesellschaftliches Leben erneuern und seine eigene kulturelle schöpferische Kraft entfalten kann. Vor allem aber sollte gesichert sein, dass das Volk sich schützen und wehren kann und nicht mehr der Willkür von Verfolgern ausgesetzt ist.
Für die Juden, welche die zionistische Lösung für die Not des jüdischen Volkes wählten, war die Rückkehr ins Land Israel die Rückkehr ins „Land der Väter".
Für die zionistischen Pioniere, die dem Aufruf der zionistischen Bewegung Folge leisteten, vermittelte das Land ein ungeheures utopisches Versprechen. Es ging ja nicht einfach um einen Zufluchtsort für Emigranten, sondern bedeutete - wie es ein Volkslied aus jener Zeit euphorisch zum Ausdruck bringt - die Erfüllung *aller* Hoffnungen, das Werden einer Gemeinschaft von Brüdern, ein Leben in Freiheit. Ja, die Vision ging über geographische Grenzen hinaus: Man würde auch den arabischen Nachbarn Wohlstand bringen, man würde ein Muster sein für die arabische Umgebung, ein Beispiel für die Errettung der Welt - utopische Vorstellungen, die weit über die Kraft und die Möglichkeiten von Menschen gingen.
Immerhin hat dann diese Generation der Pioniere ein reales Modell für eine gesellschaftliche Gemeinschaft entwickelt, das trotz aller Schwierigkeiten und aktueller Diskussionen wesentlich zur Erfüllung zionistischer Vorstellungen beigetragen hat. Ich meine den „Kibbuz", den der israelische Autor Amos Oz „den spannendsten Versuch des 20. Jahrhunderts" nennt, „eine gerechte, schöpferische, originelle und vom materiellen Egoismus einigermaßen freie Gesellschaft zu bilden." Aber auch der Kibbuz hat unter den Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur gelitten und hat sich verändert. Und doch, wie Amos Oz meint, „ist der Tag nicht fern, da die Menschen müde sein werden vom Hamstern, um zu konsumieren, und vom Konsumieren, um zu hamstern, und den Zauber des Kibbuz wieder entdecken werden, wenn auch in einer neuen Form, denn ich bin der festen Überzeugung, dass der Kibbuz der am wenigsten schlechte Ort zum Leben und auch der am wenigsten schlechte Ort überhaupt ist, den ich kenne - und ich kenne sehr verschiedenartige."[4]
Die Rückkehr ins Land Israel war - wie gesagt - ein ungeheures Versprechen, nicht frei von utopischen Vorstellungen.
Diese wurden mit dem Ausgang des Sechstagekrieges für eine Zeit lang sogar zur so nicht erwarteten Realität. Ganz Erez Israel war als „Land der Väter" Wirklichkeit geworden. Aber bald begann die Entwicklung sich dagegen zu stemmen, von außen, aber auch innerhalb Israels wurde mehr und mehr die Frage gestellt: Soll der Staat die Souveränität über ganz Erez Israel bewahren und damit in Kauf nehmen, ein fremdes Volk zu beherrschen mit allem, was den Beherrschern an Schwierigkeiten zuwachsen wird, oder soll Israel auf einen Teil der errungenen Souveränität verzichten, um ein jüdischer Staat zu bleiben? Es ist das, was Amos Oz in einem Essay so unvergleichlich mit seinen Betrachtungen über

Aschdod, jene kleine bescheidene israelische Stadt am Mittelmeer, meint, wenn er schreibt:

„Nicht die ‚Makkabäer werden auferstehen', sondern ein Mittelmeervolk, warmherzig und heißblütig, das allmählich lernt, sich unter großen Qualen und mit wildem Getöse von den schrecklichen Alpträumen der Vergangenheit wie auch von uralten und neuen Visionen des Größenwahns langsam zu befreien, es lernt allmählich, sich an dem festzuklammern, was es hier im Laufe von harten hundert Jahren aufgebaut hat, trotz ‚Sand und Feinde' [...]. Es lernt allmählich, sich mit den Fingernägeln an das festzukrallen, was da ist. [...]
Und was vorhanden ist, ist bestenfalls die Stadt Aschdod.
Eine schöne und eine gute Stadt ist dieses Aschdod für mich. Und das ist alles, was wir unser eigen nennen können. Auch in Kultur und Literatur: Aschdod. Und jeder, der sich insgeheim nach dem Charme von Paris oder Wien sehnt, nach dem jiddischen Stetl oder ‚Dem Oberen Jerusalem', soll sich von seiner Sehnsucht nicht trennen - was wären wir denn ohne unsere Sehnsüchte? -, er soll aber nicht vergessen, dass Aschdod das Vorhandene ist. Und es ist nicht gerade eine grandiose Erfüllung der Verheißung der Propheten und des Traums von Generationen, nicht gerade eine ‚Welt-Premiere', vielmehr eine Stadt nach Menschenmaß. Wenn wir sie ruhigen Blicks betrachten, werden wir uns ihrer bestimmt nicht schämen müssen.
Aschdod ist eine Stadt nach Menschenmaß am Ufer des Mittelmeers. Und aus ihr? - wir werden noch sehen, was aus ihr wachsen wird, wenn endlich Frieden und ein wenig Ruhe einkehren.
Geduld, sage ich. Eine Abkürzung gibt es nicht." [5]

Fast erschütternd, wie Amos Oz mit seinem liebevollen Blick auf diese kleine Stadt Maß nimmt, kleines Maß nimmt, dabei aber die Utopie nicht aufgibt, sondern sie wahrnimmt, wenn auch „nur" bezogen auf einen kommenden Frieden in einem begrenzten, aber blühenden Erez Israel.
Mehrere Male seit der Einrichtung des britischen Mandates über Palästina gab es Vorschläge für eine politische Lösung des Zusammenlebens der beiden Völker. Die Palästinenser, missgeleitet von extremen Führern, lehnten sie stets ab, weil sie mit utopischer Fahrlässigkeit immer das *ganze* Territorium für sich beanspruchten. Die Juden, in jedem Lösungsvorschlag den möglichen Kern einer Staatsbildung sehend, stimmten, größere Vorstellungen schmerzlich aufgebend, jeweils zu. Zuletzt 1947 dem Teilungsplan der UNO. Sie haben seit mehr als einem halben Jahrhundert ihren Staat, weil sie immer wieder, geleitet von überragenden Persönlichkeiten, die Kraft aufbrachten, in entscheidenden Phasen Utopien der Realität unterzuordnen. Es gehört zur Tragik der Palästinenser, dass ihnen dieser Umgang mit Utopien bis heute nicht gelungen ist.

[1] Manès Sperber, aus: Hans Jürgen Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, Stuttgart 1979, 193.

[2] Jehuda Amichai, aus: Schultz, *Mein Judentum*, aaO., 26 und 27.

[3] Theodor Herzl, *Vision und Politik. Die Tagebücher Theodor Herzls*, Berlin 1976, 45f.

[4] Amos Oz, Artikel in der Tageszeitung „Yediot Achronot" vom 3. 4. 1995 (eigene Übersetzung).

[5] Amos Oz, *Im Lande Israel*, Frankfurt am Main 1984, 197f.

Land, Völker und Identitäten: ein palästinensischer Standpunkt

Mitri Raheb

I. Land, Volk und nationales Heimatland

Die Saat für den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern ist vor über 150 Jahren in England gesät worden. Diese Saat hätte niemals Früchte gebracht, wenn sie nicht zu dieser besonderen Zeit (der Mitte des 19. Jahrhunderts) an diesem besonderen Ort (Großbritannien) ausgebracht worden wäre. Großbritannien war der Ort, weil es fünfzig Jahre später eine Großmacht war und ein Mandat über Palästina erhalten hatte, und die Mitte des 19. Jahrhunderts war die Zeit, weil dies die Blütezeit des europäischen Nationalismus war, der die Auffassung vertrat, dass jede Nationalität ein Land besitzen und ihre Identität in ihrem eigenen Staat wahrnehmen sollte. In diesem Zusammenhang schrieb Lord Earl Shaftesbury 1854 die folgende Bemerkung in sein Tagebuch:

„Das Türkische Reich ist in raschem Niedergang begriffen; jede Nation ist unruhig; alle Herzen erwarten große Dinge [...] Niemand kann sagen, dass wir der Prophezeiung vorgreifen; die Forderungen [der Prophezeiung] scheinen nahezu erfüllt; Syrien ist ‚niedergebrannt und menschenleer'; diese weiten und fruchtbaren Landschaften werden bald ohne Herrscher sein, ohne eine bekannte und anerkannte Macht, die die Herrschaft beanspruchen könnte. Das Gebiet muss dem einen oder dem anderen zugesprochen werden; kann man es irgendeinem europäischen Machthaber geben? Irgendeiner amerikanischen Kolonie? Irgendeinem asiatischen Souverän oder Stamm? Können diese Bewerber aus Afrika Anspruch erheben auf das Land von Lebo-Hamat bis zum Grenzbach Ägyptens? Nein, nein, nein! Da ist ein Land ohne Volk und ein Volk ohne Land. Sein eigenes, einst, nein, noch immer geliebtes Volk, die Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs."[1]

Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs wurde diese scheinbar wilde Idee eines englischen Lords von einem anderen Lord zur offiziellen britischen

Politik erklärt. Am 2. November 1917 schrieb Lord Arthur James Balfour an Lord Rothschild:

„Es ist mir eine große Freude, Ihnen im Namen der Regierung Seiner Majestät die folgende Erklärung der Sympathie gegenüber den Bestrebungen der jüdischen Zionisten zu übermitteln, die dem Kabinett vorgelegt und von ihm gebilligt worden ist. Die Regierung Seiner Majestät sieht der Errichtung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina mit Wohlwollen entgegen und wird ihr Bestes tun, um die Verwirklichung dieses Ziels zu erleichtern, wobei klar verstanden ist, dass nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und die religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung, deren sich die Juden in irgendeinem anderen Lande erfreuen, beeinträchtigen würde."[2]

Damit war Palästina ein abgemachter Handel, ein Handel zwischen den Lords. Dieser Abmachung zufolge waren die Juden ein Volk, das eine nationale Heimstätte verdiente. Über 90 Prozent der Einwohner Palästinas werden nicht namentlich erwähnt. Ihre Identität wird verneinend als „nichtjüdische Gemeinschaften" beschrieben, deren bürgerliche und religiöse Rechte nicht gefährdet werden sollen. Doch sie wurden nicht als ein eigenes Volk betrachtet und verdienten demzufolge keine nationalen Rechte und keine Heimstätte.

Der Zeitpunkt der englischen Kabinettsentscheidung war nicht zufällig. Die in Ägypten stationierte britische Armee war bereit, in Südpalästina einzumarschieren. Am 22. November 1917 wurde Bethlehem vom Oberbefehlshaber des ägyptischen Expeditionskorps Sir Edmund Allenby besetzt, und Jerusalem folgte nur zwei Wochen später. Vier Jahrhunderte osmanischer Besatzung in Palästina hatten damit ein Ende. Palästina wurde nicht einfach einem anderen Reich einverleibt, sondern war eine politische Einheit für sich, wenn auch unter britischem Mandat. Doch die Einheit des Landes sollte sich als eine Lösung erweisen, die nicht von Dauer war.

Zwei konkurrierende Nationalbewegungen versuchten, die Kontrolle über das Land zu erlangen: eine arabische und eine zionistische Bewegung. Die arabische Identität entstand aus dem Widerstand gegen die türkische Oberherrschaft, und die jüdische Identität grenzte sich gegen die europäischen Nationalismen ab. Die beiden Bewegungen waren jedoch nicht gleich: Der Zionismus war nicht nur eine nationale, sondern auch eine koloniale Bewegung und wies damit ein weiteres für das Europa im 19. Jahrhundert typisches Merkmal auf. Wie viele andere nationalistische Ideologien waren beide Bewegungen durch ihren Ausschließlichkeitsanspruch gekennzeichnet und nicht zur Versöhnung fähig.

Die Idee von einem Land für beide Völker in einem Zwei-Nationen-Staat wurde zwar von einigen Juden wie Martin Buber[3] und vielen Arabern propagiert, hatte jedoch von vorneherein keine Chance. Die einzige, von den Vereinten Nationen angestrebte Lösung war die Teilung Palästinas in zwei Staaten, einen arabischen und einen jüdischen. 1948 wurde das Land gewaltsam geteilt. Die Palästinenser verloren den besseren Teil. 900.000 Palästinenser wurden zu Flüchtlingen. Die

Israelis konnten auf 77 Prozent des historischen Palästina einen jüdischen Staat errichten. Beide Völker begannen, ihre eigene Identität separat und gegeneinander zu entwickeln.

1967 vollzog sich in der Geschichte Palästinas ein bedeutsamer Wechsel. Der Staat Israel besetzte das Westjordanland, den Gazastreifen und die Golanhöhen und entschied, diese Gebiete auch weiterhin besetzt zu halten. Das Land war nun geographisch geeint, doch eine Nation kontrollierte die andere, unterdrückte ihre Identität und hinderte sie daran, eine eigene nationale Heimat zu besitzen. Dies stürzte den arabischen Nationalismus in eine tiefe Krise und verhalf den religiösen jüdisch-nationalen Ideologien zu einem neuen Aufschwung. Die religiösen jüdisch-nationalen Gruppen fingen an, das Westjordanland zu besiedeln, und beanspruchten damit die gesamte palästinensische Geschichte für sich, für ein Volk, das dem anderen keinen Raum ließ.

Wenn man auf die über hundertjährige Geschichte zurückblickt, muss man zugeben, dass beide Bewegungen gescheitert sind: Das Projekt „Israel" ist gescheitert. Der auf militärischer Gewalt basierende Besatzerstaat ohne Grenzen und Verfassung war nicht das, was die ersten jüdischen Immigranten sich erträumt hatten. Das Verhalten des israelischen Militärs treibt (nicht nur in diesen Tagen) jedem aufrichtigen Juden die Schamesröte ins Gesicht. Und mit dem sogenannten Projekt „Palästina" ist es auch nicht weit her. Das Auftreten der palästinensischen Regierung und der geplante palästinensische Miniaturstaat können nicht die Erfüllung der Träume des palästinensischen Volkes sein. Dasselbe gilt für die Region als Ganzes. Chaos im Irak, Spannungen im Libanon und in Syrien, zivile Krisen in Ägypten und der fortdauernde Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern sind Symptome einer schwerwiegenden Identitätskrise unserer Region. Die gesamte Region lässt sich derzeit auf einen gemeinsamen Nenner bringen: den Bedeutungszuwachs religiöser Identitäten.

II. Land, Volk und Gott

Schon an den Worten von Lord Earl Shaftesbury von 1854 konnten wir erkennen, dass sein nationales sehr eng mit einem religiösen Programm verwoben war:

„Das Türkische Reich ist in raschem Niedergang begriffen; jede Nation ist unruhig; alle Herzen erwarten große Dinge [...] Niemand kann sagen, dass wir der Prophezeiung vorgreifen; die Forderungen [der Prophezeiung] scheinen nahezu erfüllt [...] Da ist ein Land ohne Volk und ein Volk ohne Land. Sein eigenes, einst, nein, noch immer geliebtes Volk, die Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs."

Was an dieser Theologie auffällt, ist die Leichtigkeit, mit der sich Lord Earl Shaftesbury zwischen biblischen Prophezeiungen und britischer Politik hin- und herbewegte. England wurde als Werkzeug bei der Erfüllung des göttlichen Plans verstanden. Typisch für diese Lesart der Heiligen Schrift ist, dass das biblische

Volk Gottes mit einer modernen politischen Einheit, in diesem Fall der „jüdischen Nation des 19. Jahrhunderts", gleichgesetzt wird, als ob die dreißig Jahrhunderte, die dazwischen liegen, bedeutungslos wären. Da das Land (Palästina) damals und heute dasselbe ist, ist man der Ansicht, dass es sich auch bei der Bevölkerung dieses Landes um dasselbe Volk handelt wie bei den Israeliten der Bibel; der ganze Identitätsbegriff wird überhaupt nicht erwähnt.

Dieses Nicht-Nachdenken über den „Identitätsbegriff" und über den Textzusammenhang wie auch über den Zusammenhang seiner Interpretation macht den fundamentalistischen Charakter dieser Lesart aus. Wenn die Identitätsfrage ignoriert wird, dann wird die biblische Geschichte (die Geschichte des alten Israel) mit der modernen Geschichte verwechselt - und diese Verwechslung ist gefährlich.

Diese Verwechslung, die die biblische Geschichte Israels mit dem Israel der Gegenwart identifiziert, fand sich nicht nur bei fundamentalistischen christlichen Theologen, sondern auch bei vielen liberalen Theologen des Abendlands. Indem sie die Kontinuität zwischen dem alttestamentlichen Israel und dem heutigen Staat Israel betonten, gaben sie sich alle Mühe, die Gültigkeit des Landversprechens an den modernen Staat Israel herauszustellen und zu begründen. Ziel dieser Anstrengungen war es vor allem, der These, dass das Judentum lediglich eine Religion ist, entgegenzuwirken, die Juden als Volk zu definieren und zu erklären, dass ein eigenes Land für ihre Existenz von großer Bedeutung ist.

Das Zynische an der liberalen Theologie besteht jedoch darin, dass dieselben Theologen, die der Spiritualisierung des Judentums (zu einer Religion) und des Landversprechens (für das ewige Leben) entgegenzuwirken versuchten, bewusst oder unbewusst den Fehler begingen, das Land auf andere Weise zu spiritualisieren. Sie sprachen von dem Land - oder genauer: von „dem Land Palästina" - wie von einem unbesiedelten Raum (*terra nullius*), der ungenutzt dalag, ganz so, als gäbe es kein Volk mit einer zweitausendjährigen Geschichte, das ununterbrochen auf diesem Land gelebt hatte.

In demselben Augenblick, da diese Theologen sich gegen die eine „Ersatztheologie" wandten - eine Theologie, die lehrte, dass die christliche Kirche an die Stelle des biblischen Israel getreten sei -, verfielen sie in eine andere „Ersatztheologie": eine Theologie, die die Palästinenser durch das jüdische Volk ersetzte. Diese Theologie sieht das Land nur an ein Volk, nämlich die Juden, und nicht an die Menschen gebunden,

Der Autor

Mitri Raheb, geb. 1962 in Bethlehem. 1980–84 Studium der Evangelischen Theologie im Missionsseminar in Hermannsburg/Norddeutschland, 1984–88 Fortsetzung des Studiums an der Philipps-Universität in Marburg. Abschluss mit der Promotion zum Thema „Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern: Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Jordanien" (Gütersloh 1991). Raheb ist Gründer und Direktor des Internationalen Zentrums in Bethlehem (ICB), Gründer der Dar al-Kalima Schule und Pastor in Bethlehem. Veröffentlichungen u.a.: Verwurzelt im Heiligen Land (Hamburg 1995); Ich bin Christ und Palästinenser (Gütersloh 2. Aufl. 1995); Past and Present, Palmyra Verlag (Heidelberg 1998); Bethlehem hinter Mauern (Gütersloh 2005). Anschrift: Paul VI. St. 109, Bethlehem, Palestine. E-Mail: mraheb@annadwa.org. Website: www.mitriraheb.org.

die dort seit Jahrhunderten leben und vielleicht jüdischere Wurzeln haben als die meisten der aus demographischen Gründen aus Russland, Äthiopien oder Indien „importierten" Juden. Diese auf das Dreieck Land-Volk-Gott fokussierte „Ersatztheologie" bot der fortgesetzten ethnischen Ersatzpolitik des Staates Israel einen theologischen Deckmantel.

Diese Verwechslung der biblischen Geschichte Israels mit dem Zeitgeschehen wurde nach dem Sechstagekrieg 1967 überdeutlich. Israels Sieg über die gesamte arabische Welt wurde als ruhmreicher Akt der Errettung, als Erfüllung von Prophezeiungen und als Triumph des „kleinen David" über den „großen Goliath" gefeiert. Wirklich wachgerüttelt wurde die Welt erst mit der ersten Intifada. Hier wurde deutlich, wer David und wer Goliath ist. Das Bild des palästinensischen Jungen, der einen israelischen Panzer mit Steinen bewirft, wurde auf unzähligen Kanälen gesendet. Der 13. September 1993, als Rabin und Arafat sich vor dem Weißen Haus die Hände reichten, war ein erster, aber wichtiger Schritt für zwei so exklusive nationale Bewegungen (die zionistische und die palästinensische) auf dem Weg zu größerer Inklusivität, gegenseitiger Akzeptanz und Versöhnung. Dieser Handschlag sagte der Welt, dass es im Palästina der Gegenwart zwei Völker gibt, Israelis und Palästinenser, die keine andere Wahl haben als Seite an Seite zu leben und an der Entwicklung inklusiver und dynamischer Identitäten zu arbeiten.

Es war zu erwarten, dass zur selben Zeit, als die beiden nationalen Bewegungen zu einem inklusiveren Selbstverständnis zu tendieren begannen, auch der Startschuss für eine gezielte und energische Gegenbewegung fiel, die das alte, exklusive Verständnis des Konflikts aufrechterhalten sollte. Die Religion musste dazu herhalten, ein statisches Bild von Land, Volk und Identität zu liefern: Das ganze Land wurde für heilig erklärt - ein religiöses Erbe, das einem religiösen (jüdischen oder muslimischen) Gesetz unterstellt werden musste und nur einem Volk Platz bot.

Die Existenz des anderen Volks wird nicht direkt geleugnet, sondern als etwas Vorübergehendes angesehen, das, und zwar aufgrund eines göttlichen Plans, nicht von Dauer sein wird. Es findet sich nicht viel Neues innerhalb dieser Gegenbewegungen; die alte exklusive nationalistische „Ideologie" lebt unter religiöser Aufmachung weiter. Dieses nationale, religiös verbrämte Programm, das Lord Earl Shaftesbury in der Mitte des 19. Jahrhunderts verkündet hatte, war nun ein fester Bestandteil im nationalen Denken des Judentums und des Islam.

Zwar gibt es heute auch in den rechten und zionistischen christlichen Bewegungen eine ähnliche Theologie, doch der Mainstream der christlichen Teilkirchen weltweit steht ihr inzwischen zunehmend kritisch gegenüber. Der Umschwung in diesen Mainstream-Kirchen vollzog sich hauptsächlich nach der ersten Intifada, als die Ortskirche sich zu Wort meldete und ihren Teil dazu beitrug, die unerzählte Geschichte des palästinensischen Volks im Land Palästina bekannt zu machen. Man sah darin eine wichtige Rolle für eine Glaubensgemeinschaft in diesem Konflikt.

Es ist wichtig anzuerkennen, dass wir die Möglichkeit und die Verantwortung

haben, uns im Hinblick auf Land, Völker und Identitäten um ein neues Verständnis zu bemühen.

III. Das neue Dreieck Land-Völker-Identitäten: ein Vorschlag zur Deutung der Schriften

Im Lauf der Jahrhunderte ist viel Forschungsarbeit auf die biblische Hermeneutik oder die Frage verwandt worden, wie die Bibel gelesen und interpretiert werden muss. Doch es ist noch nicht der Versuch unternommen worden, die gesamte Bibel als eine Sammlung verschiedener und kontextabhängiger „Erzählungen über Land, Völker und Identitäten" zu verstehen. Das aber ist genau meine These. Die ganze Bibel von Genesis 4 bis Offenbarung 21 ist nichts anderes als eine Sammlung unterschiedlicher Erzählungen über Land, Völker und Identitäten.

Die Geschichte von Kain und Abel ist lediglich die Geschichte zweiter Prototypen, die die Keniter im Gebiet von Hebron und die Jerusalemer Monarchie darstellt. Die darauf folgende Geschichte der Sintflut endet mit den drei Söhnen Noachs: Sem, Ham und Jafet, die für drei Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen Identitäten stehen. Babel erzählt von dem Versuch, diese Unterschiedlichkeit zu überwinden und in die Einheitlichkeit eines Volks mit einer Kultur zu verwandeln - ein Projekt, das im Chaos endet.

Die Geschichten der Patriarchen kann man als fortwährenden Prozess des Auserwählt- und Verworfenwerdens sehen, der die Beziehungen der Völker des Landes immer wieder unterschiedlich konzipiert. In diesem Kontext werden drei verschiedene Traditionen aus drei Regionen (Abraham in der Negev-Wüste, Isaak in Beerscheba und Jakob in Bet-El und Samaria) in einer Geschichte über drei Generationen zusammengefasst, während gleichzeitig ein Selektionsprozess erfolgt, der Isaak von Ismael, Jakob von Esau und Josef von seinen Brüdern abhebt, wobei jeder eine eigene Gruppe repräsentiert.

Das Buch Exodus erzählt die Geschichte eines befreiten Volks, das in das Land der Verheißung geführt wird. Die ganze Tora handelt davon, wie man in diesem Land leben soll. Josua und Richter befassen sich mit den Beziehungen dieses einen Volkes zu den anderen Völkern des Landes. Rut handelt von der Beziehung des einen Volkes zu den Nachbarn in Jordanien, den Moabitern. Die Bücher Samuel erzählen von dem Wunsch, einen Staat zu haben wie alle Nachbarn, und von der Erfolgsgeschichte Davids, der das gesamte Land mit seinen vielen Völkern einte. Salomo erweiterte dieses Gebiet, um noch mehr Völker miteinzubeziehen, eine Einigung, die jedoch nach 40 Jahren mit der Teilung des Landes in eine Nord- und eine Südhälfte endete, womit der vorsalomonische Zustand ungefähr wiederhergestellt war. Esra, Nehemia und Ester erzählen die Geschichte von der Rückkehr in das Land nach der Verbannung und von der neuen Beziehung zu denen, die im Land geblieben waren. Die Propheten sprechen Worte der Wahrheit zu den Königen, damit sie das Land nicht verlieren, und Worte des

Trostes für die, die aus dem Land verbannt sind und denen sie eine neue Beziehung zum Land verheißen.

Skepsis gegenüber der Art und Weise, wie die Monarchen das Volk im Land regierten, und das spätere Exil mündeten schließlich in eschatologische und messianische Erwartungen. Zu diesem Zeitpunkt entsteht die Idee eines künftigen Herrschers, der gerecht und weise herrschen und in dessen Reich „der Friede kein Ende" haben wird (Jes 9,5; 11,1-10; Micha 5,1-5; Jer 23,5f; Sach 9,9). Die Vorstellung vom „Messias" gibt den engen nationalen Erzählungen eine neue Weite. Friede wird zunehmend als der Friede zwischen Israel und seinen Nachbarvölkern interpretiert und sogar auf die ganze Welt ausgedehnt. Er wird nicht länger als ein auf Kosten anderer verwirklichter Friede für Israel angesehen.

An diesem Punkt knüpft das Neue Testament an das Alte Testament an. Die Schrift bindet weder den Messias noch das Reich Gottes an irgendein bestehendes oder künftiges Königtum oder Staatswesen. Meines Erachtens war dies nicht nur historisch bedingt: Es war theologisch notwendig, denn auf diese Weise blieb die Skepsis gegenüber jeglicher Einrichtung eines weltlichen Staates erhalten. Damit hatte jede exklusive nationalistische Erzählung, ob religiös verbrämt oder nicht, ein Ende, und das Land (*erez*), das nach diesem Verständnis die gesamte Erde umfasste, und Gerechtigkeit und Frieden erlangten universale Bedeutung.

Es mag einfach sein, das Alte Testament als eine Sammlung von Erzählungen über Land, Völker und Identitäten zu lesen, doch wie steht es mit dem Neuen Testament? Alle theologischen Versuche, das Neue Testament auf Vorstellungen vom Gelobten Land hin zu untersuchen, erwiesen sich als ungenau, nicht überzeugend oder ideologisch manipuliert. Ist es dennoch möglich, das Neue Testament als eine Sammlung von Erzählungen über Land, Völker und Identitäten zu lesen? Das ist eine echte Herausforderung. Auf diesem Gebiet ist noch nicht viel Forschungsarbeit geleistet worden. Doch es ist wichtig, einen neuen und ungewohnten Blickwinkel einzunehmen.

Ich würde die These vertreten, dass das ganze Neue Testament nichts anderes als eine Sammlung von Erzählungen ist, die die damals existierenden exklusiven nationalen und religiösen Erzählungen in Frage stellte. Das Neue Testament führt eine neue Sichtweise ein, die uns nicht dazu auffordert, uns mit einem Volk zu identifizieren und von allen anderen abzugrenzen - die traditionelle Art, eine eigene Identität zu formen -, sondern darauf hinweist, dass dieser Prozess der Identitätsbildung in die Irre führt.

Es ist kein Zufall, dass der Stammbaum Jesu im ersten Kapitel des Neuen Testaments drei Nicht-Israeliten enthält. Es ist kein Zufall, dass die Erzählungen von den Samaritern so umfassend miteinbezogen sind und gleichzeitig ihr enger nationaler Diskurs in Frage gestellt wird. Es ist kein Zufall, dass die ausgegrenzten Sünder und Steuereinnehmer mit hineingenommen werden in eine inklusive Gemeinschaft, deren Grundlage die soziale Gerechtigkeit ist.

Jesus wusste, dass die Versöhnung der unterschiedlichen Gruppen eine Voraussetzung für den Frieden ist, und das meinte er, als er sagte: „Jerusalem, Jerusa-

lem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus (von Gott) verlassen." (Mt 23,37f) Wie wahr sind diese Worte selbst heute noch.

Es ist kein Zufall, dass die drei synoptischen Evangelien mit dem Aufruf enden, die Grenzen zu überwinden und in die Welt hinauszugehen. Dieses Programm greift die Apostelgeschichte auf, die mit Jerusalem beginnt, Judäa wie auch Samaria als Regionen erwähnt, wo das Evangelium verkündet werden soll, und dann bis zu den Enden der Erde vordringt.

Das Hauptthema der Paulusbriefe ist das Evangelium Jesu Christi und seine Auswirkungen auf die Beziehung zwischen dem jüdischen Volk und den Heiden. Als Ergebnis seiner Identitätskrise als Jude aus der Diaspora kam Paulus zu der Auffassung, dass seine Heimat *in Christo* ist. Paulus zufolge reißt Christus die Wand der Feindschaft ein und schafft eine neue, inklusive Gemeinschaft, wo es „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau" gibt (Gal 3,28). Das Neue Testament endet mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde mit einem neuen Volk, das aus allen Nationen und Stämmen besteht. Es ist höchste Zeit, das Evangelium unter diesem neuen Blickwinkel zu lesen.

[1] Edwin Hodder, *The Seventh Earl of Shaftesbury, K.G., as Social Reformer*, New York/Toronto 1898, 14.

[2] Rashid I. Khalidi, *British Policy Towards Syria & Palestine, 1906-1914: a Study of the Antecedents of the Hussein-McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement, and the Balfour Declaration*, London 1980.

[3] Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, hg. und eingel. von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt am Main 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Fremde Mutter „Erez Israel"

Matthias Morgenstern

In einem Pressegespräch mit der Jerusalemer *Theater Company* zu neueren Bearbeitungen des biblischen Ester-Stoffes ging es 1994 um den Wechsel der Perspektive, der sich für Juden ergibt, wenn ein solches Stück nicht in der Diaspora, sondern in Israel gespielt wird. Im Exil, so hieß es, sei Mordechai, der Held der

Handlung, verletzlich wie eine Frau: „When the feminine element is weak, Jews are in danger [...] At home in Israel, the Jew is the male protector of the female land."[1] Diese Geschlechterzuweisung für „die Juden" nach den Perioden ihrer Heilsgeschichte war keine spontane Konstruktion der Interviewpartnerin. Die nach dem Vorbild des Schemas von „Exil und Erlösung" vorgestellte Abfolge von „männlichen" und „weiblichen" Zeiten hat vielmehr tiefe Wurzeln in der jüdischen Tradition. Schon bei Samson Raphael Hirsch (1808-1888), einem modisch-psychologischer Interpretationen gänzlich unverdächtigen orthodoxen Rabbiner des neunzehnten Jahrhunderts, hatte es geheißen, die „ganze Geschichte der Juden seit Jeruschalaims Fall" sei „nichts als ein Triumph des ‚Weiblichen' über das ‚Männliche', des Menschen über den Bürger, des Hauses über den Staat [...]"[2] Die Vorstellung der als weiblich gedachten göttlichen Einwohnung (Schechina), die nach der Zerstörung des Tempels mit Israel in die Verbannung zog, setzt die Konzeption einer „femininen" Diaspora ebenso voraus wie die Theologie der schöpfungsmäßigen Bezogenheit des Landes auf das Volk Israel bei Yehuda Halevi und Spinozas Rätselwort von der „Verweiblichung" der Juden in ihrer Staatenlosigkeit.[3] Die durch das Exil erzwungene „Geschichtslosigkeit" und damit „Feminisierung" des Judentums kommentierte der deutsch-jüdische Orientalist Max Grünbaum nicht zufällig mit der Enallage des blinden, in die Fremde verstoßenen Ödipus: „Meine Thaten sind mehr erlittene als vollbrachte [...]"[4] Die Behauptung, „Juden" und „Frauen" seien in den westlichen Gesellschaften kulturell „analog konstruiert" worden, kann dann in Teilen der sozialkritischen Literatur des 20. Jahrhunderts fast als Gemeingut gelten[5], wenn auch anzumerken ist, daß diese Geschlechtszuweisung in gleicher Weise von positiven wie negativen, ja antisemitischen Konnotationen begleitet sein kann.[6]

Pendant dieser *„Gender"*-Vorstellung ist die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem mütterlich-stofflichen Urgrund im Land Israel und einem väterlich-geistigen Prinzip, der Diaspora-Intellektualität. Das Motiv der mütterlichen Heimat geht natürlich zurück auf die biblische Schilderung der Schönheit des Landes, in dem Milch und Honig fließen. Im Hintergrund stehen auch religionsgeschichtliche Vorstellungen des altorientalischen Fruchtbarkeitskults mit der Kultprostitution und der Vorstellung vom himmlischen Samenspender, dem Regengott BaYal („heilige Hochzeit"[7]), deren Spuren manche Autoren im biblischen Hohenlied wiederfinden wollen. Bezeichnenderweise war es nun gerade eine rabbinische Auslegung des Hohenliedes, die die diasporatheologische Vorstellung des Landes begründete. Im Babylonischen Talmud (Ketubot 111a) wird aus dem Munde Rabbi Jehudas überliefert, wer aus Babylonien nach Palästina hinaufziehe, übertrete ein dreifach wiederholtes Verbot im Lied der Lieder: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems [...], dass ihr die Liebe nicht aufweckt noch stört, bis es ihr selbst gefällt."[8] Gott habe Israel beschworen, so der Talmud, in der Exilszeit nicht ins Heilige Land zurückkehren; es solle sich auch nicht gegen die es bedrückenden Weltvölker auflehnen.[9] Der heilige Schauder vor der Begegnung mit dem Land brachte selbst glühende Liebhaber Erez Israels wie Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772-1811), der zionistischerseits heute gern als „Pro-

tozionist" in Anspruch genommen wird, dazu, während seiner Pilgerfahrt den Boden Palästinas nur kurz zu berühren, um danach sofort wieder in die Ukraine zurückzukehren.[10]

Das talmudische Tabu war an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nun Hintergrund einer zionistischen „Umwertung aller Werte", die die Juden durch die Rückkehr nach Palästina von der „unnatürlichen" Diasporaexistenz befreien und im Sinne des westeuropäischen Nationalstaates „normalisieren" wollte. Die Texte der osteuropäischen Kulturrevolutionäre wie Chaim Brenner (1881-1921) oder Shaul Tschernichowsky (1875-1943) waren geprägt von Nietzsches Religionskritik („Zerbrecht mir die alten Tafeln!"), blieben auf paradoxe Weise aber an die Bibel gebunden, wie eine aus der Feder Micha Josef Berdyczewskis (1865-1921) überlieferte leidenschaftlich-kritische Auseinandersetzung mit dem Sinaigeschehen zeigt: „Ein ganzes Volk rebellierte gegen die Natur. Ein vorzeitlicher Stamm machte sich auf die Suche nach einem Land und fand einen Text mit Geboten [...] Nur die Synagogen und Lehrhäuser blieben bestehen, denn die Söhne Sems lernten Gesetz und Recht [...]. Und als Mosche vom Berg herunterkam, war da nicht ein Prophet, um ihm entgegenzutreten, die Tafeln aus seiner Hand zu nehmen und sie [...] zu zerschmettern, um dem in der Wüste irrenden Volk zuzurufen: ‚Kehrt um zur Natur. Kehrt um zu eurer Mutter.'"[11]

„Rückkehr zur Natur" hieß hier zugleich Überwindung der talmudischen Passivität und Weltverneinung, Abkehr von den „frommen Memmen Esra und Nehemia"[12] und die Entwicklung eines neuen heroischen Juden mit dem Willen, „ein Freier, ein Eigener, ein Anarchist, [...] sein eigener Herr" zu werden, wie Martin Buber schrieb.[13] Der zionistische „Mutterkult"[14] bedeutete zugleich die Abschüttelung des Sinaigesetzes und die Idealisierung des in der Heimat geborenen „männlichen" Sabre, des Übermenschen und Repräsentanten der Revolution. All dies war zu Beginn des 20. Jahrhunderts leicht mit lebensreformerischen und sozialistischen Vorstellungen zu verbinden. Bei Aharon David Gordon (1856-1922), der Leitfigur der zionistischen Arbeiterbewegung in Palästina, hieß es, das Land solle nicht durch Diplomatie, sondern durch „Avoda Ivrit" (hebräische Arbeit) gewonnen werden, durch die „Erlösung" der Arbeit. „Wer das Wiederaufleben will, wer ein vollkommenes Leben will, der muß dafür das Galuthleben dahingeben. Das ist der Preis [...] Kein Volk erwirbt seinen Boden außer durch sich selbst, durch die Hingabe seiner körperlichen und geistigen Kräfte an das Werk."[15] Zugleich

Der Autor

Matthias Morgenstern studierte Evangelische Theologie und Judaistik in Tübingen, Zürich, Bern, Paris und Berlin; 1995 Promotion; seit 1999 am Institutum Judaicum der Universität Tübingen; 2000 Habilitation; 2006 außerplanmäßiger Professor. Veröffentlichungen u.a.: Kampf um den Staat. Religion und Nationalismus in Israel (Frankfurt am Main 1990); Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie (Tübingen 1995); Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama (Tübingen 2002); Übersetzung und Kommentierung des Talmud-Traktates (Talmud Yerushalmi) Nidda – Die Menstruierende (Tübingen 2006). Anschrift: Institutum Iudaicum, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: matthias.morgenstern@uni-tuebingen.de.

konnte Gordon schreiben: „Die Mutter Erez Israel fordert von euch Leib und Leben oder sie fordert nichts." Und: „Meine Absicht ist nicht, eure Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was ihr für Palästina tun sollt und könnt, sondern im wesentlichen darauf, was Palästina für euch tun kann."[16] Wenn Isaac Breuer (1886-1946), ein Enkel S. R. Hirschs und Mitgründer einer orthodox-jüdischenen Arbeiterpartei, 1936 von einem „Ruf, der aus unserer Heimat selber an uns kommt", schrieb, einem Ruf „voll hinreißender Süße" und „willenfesselnder Verstrickung"[17], war das Zweideutig-Verführerische des Rendezvous mit dem Land noch deutlich zu erkennen. Wo „noch vor wenigen Jahren Sand gewesen", sah Breuer stattdessen „fruchtbare Felder", Gärten von atemberaubender Schönheit.[18] Wie aus einer Verzauberung erwacht, hatte Erez Israel begonnen, sich zu erheben. Überall entstand neues Leben. Breuer deutete dies als Zeichen dafür, „daß der Bann, der über diesem Lande lag, [...] gebrochen ist."[19] Er las die Botschaft der Natur und brachte sie in Zusammenhang mit einem im Talmud (Sanhedrin 98a) gedeuteten Ezechielwort: „Und Ihr, Berge Israels, gebet Eure Zweige und traget Eure Früchte meinem Volke Israel, denn sie bringen seine Heimkehr nahe."[20]

Es ist nicht verwunderlich, dass das Motiv des „Mutterlandes" und ihrer entfremdeten Töchter und heimkehrenden Söhne der hebräischen Literatur des 20. Jahrhunderts immer wieder Stoff geboten hat.[21] Im Folgenden werden ein zeitgenössischer Schriftsteller und eine Schriftstellerin vorgestellt, deren Texte sich diesem Thema selbstkritisch-distanziert und in ironischer Verfremdung, zugleich aber aus tiefer Besorgnis über den Zustand des jüdischen Gemeinwesens nähern.

Abraham B. Jehoschua: Das Land Israel therapiert die Krankheit der Diaspora

Der 1936 in Jerusalem geborene A. B. Jehoschua schildert in seinen Erzählungen männliche Helden mit destruktiven Charakteranlagen und der anhaltenden Unfähigkeit zur Herstellung stabiler Beziehungen, die sie durch Wunschfantasien im Verhältnis zu älteren oder sehr viel jüngeren Frauen oder Kindern, gar durch imaginierte inzestuöse Beziehungen auszugleichen suchen.[22] In einigen programmatischen Essays hat der Autor Ausführungen gemacht, die einen Schlüssel zum Verständnis dieser Texte geben können.[23] Jehoschua geht aus von einer Analyse der seines Erachtens „unnormalen" Exilssituation. Nicht nur die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, auch innere Gefahren wie die Assimilation und die ungeklärte Identitätsfrage sprechen demnach dafür, dass das jüdische Volk in der Zerstreuung langfristig keine Überlebenschance habe. Insbesondere das Rätsel des sich über die Jahrhunderte immer wieder erneuernden Antisemitismus bringt Jehoschua zu der Vermutung, dass die permanente Beschäftigung der Juden mit sich selbst andere Völker beunruhige und den Vorwand für den Judenhass liefere.

In einem weiteren Gedankenschritt versucht der Autor, das Identitätsproblem der Juden vor dem Hintergrund ihrer jahrhundertelangen Ruhelosigkeit als kollektive Neurose und gestörtes Verhältnis ihrer „Vater-Mutter-Beziehung" zu beschreiben. Zweitausend Jahre lang hätten die Juden sich ihrer Heimat entfremdet, weil der „Vatergott" ihnen die Mutter-Erde streitig gemacht habe.[24] In dieser Konstellation, in der jede Bindung an das „Mutterland" ohne göttliche Vermittlung unzulässig gewesen, jede tiefere Beziehung „des Sohnes" zum libidinös besetzten Boden als „Entweihung" der „Mutter" interpretiert und bestraft worden sei, könne nur die Heimkehr Heilung bringen. Im Exil „verweiblicht" und zur Passivität gezwungen, gehe es im Zionismus darum, wieder zu einem „normalen" Verhältnis zum Land zu finden und dieses - durch Urbarmachen, Pflügen und Bebauen - in Besitz zu nehmen.[25]

Diese Kombination zionistischer und psychoanalytischer Einsichten nimmt Bezug auf das alte Wiener Konkurrenzverhältnis der Nachfolger Sigmund Freuds und Theodor Herzls, das in der israelischen Literatur gelegentlich zu nachdenklichen Betrachtungen Anlass gegeben hat.[26] 1896, im Jahr des Erscheinens von Herzls Schrift *Der Judenstaat,* hatte Freud immerhin zum erstenmal den Begriff der „Psychoanalyse"[27] gebraucht. Die in den Folgejahren entstehende gleichnamige wissenschaftliche Richtung, die sich anfangs fast ausschließlich aus Juden rekrutierte, gab sich hinsichtlich ihrer weltweiten Verbreitung, Publikationen und Kongresse die Form einer „Bewegung", und wies, auch im Blick auf ihr Streben nach ideologischer Geschlossenheit und ihre Schismen, verblüffende Parallelen zum Zionismus auf. Dabei war das Verhältnis der Herzlianer und Freudianer zueinander alles andere als unproblematisch - es ist davon die Rede gewesen, die beiden Gründerväter seien sich persönlich nie begegnet. Das Bemerkenswerte bei Jehoschua ist, dass er nun beide Richtungen als Partner bei der Bewältigung des „jüdischen Problems" sieht. Auf einer Jubiläumsveranstaltung zum einhundertsten Jubiläum des *American Jewish Committee* im Mai 2006 in New York kam es zu einem Eklat, als der Schriftsteller vor dem Publikum darauf hinweis, dass das Judentum in der Diaspora keine Überlebenschance habe und man nur im Staat Israel ein „volles jüdisches Leben" leben könne. Zur Verwirklichung der jüdischen Identität gehöre heute nicht nur die Depotenzierung der überkommenen Religion, sondern auch der Abschied vom Exil mitsamt der massenhaften und vollständigen Einwanderung nach Israel. Jehoschua beklagte, dass beides bislang nicht geschehen sei und löste damit den Widerspruch des Herausgebers der Zeitschrift „New Republic", Leon Wieseltier, und anderer amerikanisch-jüdischer Intellektueller aus. Die scheiternden Männer in seinen Erzählungen sind für Jehoschua ein Indiz dafür, dass die zionistische Revolution, im Land selbst wie in der Diaspora, alles andere als abgeschlossen ist.

Shulamit Lapid: Sara bewältigt den Komplex Abrahams

In ihrem am 5. April 1990 in Tel Aviv uraufgeführten Stück *Leihmutter* bezieht Shulamit Lapid (*1934) insofern eine andere Position als Jehoschua, als sie anhand der biblischen Abrahamsgeschichte auch die Ansprüche anderer „Kinder" auf das „Mutterland" sichtbar macht, aber diese konkurrierenden Ansprüche zugleich in Frage stellt. Im Mittelpunkt der Handlung stehen die verschiedenen der Geburt des Isaak vorausgehenden Komplikationen: die Erzählungen der „Gefährdung der Ahnfrau" (Gen. 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11), die Hagar-Ismael-Episode (Gen. 16,1-20; 21,8-21) und die immer wieder verzögerte Erfüllung der Sohnesverheißung. All dies wird von der Autorin dem sagenhaften Nebel der Frühzeit entrissen und mit Hilfe vorgegebener Midraschquellen in ein verblüffend „realistisches" Familienstück überführt. In diesem Sinne treten „der weltberühmte Archäologe Abram" und seine Frau als ein in die Jahre gekommenes kinderloses Ehepaar im Palästina der britischen Mandatszeit auf. Rücksichtslos und einseitig lebt Er nur seiner Profession, während Sie sich missbraucht fühlt und unter Langeweile leidet. Nach Ausgrabungen in Ur in Chaldäa und Veröffentlichungen über die Urvölker („den Kanaaniter, den Perisiter, den Amalekiter und so weiter"[28]) und „die Altäre in Sichem und Hebron" hat Abram sich, die unterlassene Inbesitznahme Saras sublimierend, in „die mittlere kanaanäische Epoche" verliebt.[29] Gegenwärtig arbeitet er über den Kult am Terebinthen-Hain More[30] und wartet auf die von einem Verwaltungsbeamten „verheißene" Grabungsgenehmigung - ein Motiv, das auf der Linie der biblischen Erzählung liegt, weil Abram auf dieses Dokument endlos warten muss und zwischenzeitlich Zweifel über die Identität, gar Existenz, des geheimnisvollen Funktionärs aufkommen.[31] Der dem fundamentalistischen Realismus im politischen Kontext sonst inhärente Anachronismus, der die Bibel für gegenwärtige Ansprüche herhalten lässt, wird dabei verfremdet und umgekehrt: Nicht zeitgenössische Siedler „spielen" Abraham und Sara - die landnehmenden Erzeltern „spielen" das frühe 20. Jahrhundert.[32]

Mit der Archäologie bringt die Autorin eine Disziplin ins Spiel, die sich in Israel von jeher besonderer Aufmerksamkeit erfreut.[33] Die Suche nach in der Erde vergrabenen Spuren jüdischen Lebens konnte noch vor wenigen Jahren geradezu als zionistische Leitwissenschaft erscheinen, die den „mystischen Epochensprung von der Jetztzeit in die Zeit der Bibel"[34] symbolisierte. Wie keine andere Wissenschaft war die Archäologie in Israel seit den achtziger Jahren aufgrund ihres gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts aber auch dazu imstande, Zweifel am zionistischen Weltbild zu artikulieren.[35]

In der ersten Szene erscheint der Philisterkönig Abimelech (Gen 20,2) als der etwa sechzigjährige Major Gerar im britischen Mandatsgebiet. Man schreibt das Jahr 1930, und Gerar gibt für den Archäologen und seine Frau, die Gerar aber für Abrams Schwester hält, einen Empfang. Anwesend sind auch Abrams Neffe Lot, der sich archäologisch mit Sodom und den Städten am unteren Jordan

beschäftigt, sowie Captain Pichol (vgl. Gen. 21,22; 32; 26,26). Abram hat soeben seine dritte Ausgrabungsperiode in Sichem beendet. Während er sich in einer Ansprache über die gesellschaftliche Bedeutung der Archäologie auslässt, hat der ledige Gastgeber die schöne Sara im Blick. Mit dem untergebenen Kolonialoffizier tauscht er Bemerkungen über die „Eingeborenen" aus.

Gerar: Sind das Araber?
Pichol: Nein ... Hebräer ... Lot hat uns Wein mitgebracht. Araber trinken keinen Wein.[36]

Im weiteren Verlauf des Partygeplauders wird die Parodie weitergetrieben. Nachdem Sara erfahren hat, dass der Offizier vor zehn Jahren in Ägypten stationiert war, kokettiert sie, frei nach der biblischen Vorlage, mit ihren dortigen Abenteuern. Während die klassischen jüdischen Kommentare die Neigung hatten, den Erzvater und seine Frau zu exkulpieren und seine Nachkommen vom Verdacht einer „unreinen Abstammung" zu entlasten, bringt Lapids Sara das in ihren Affären mit dem Pharao enthaltene Klatschpotential zur Entfaltung: „Haben Sie König Fuad kennen gelernt? [...] Er war in mich verliebt."[37]
Das Thema außerehelicher Liebschaften erweist sich in der Folge als hochdramatische Mischung. Der Zuschauer erfährt, dass das Unglück der Familie mit einem Seitensprung von Abrams Bruder Haran und seiner darauf folgenden Ermordung durch seine (Harans) Frau, Saras Mutter, begonnen hatte. Diese Familientragödie, die an klassisch-griechische Motive und rabbinische Quellen anspielt[38], war der eigentliche Grund für den Aufbruch der Großfamilie aus Ur in Chaldäa.[39] Aufgrund dieser Vorgeschichte sieht eine hinzugezogene Psychologin Anlass zur Befürchtung, Sara könnte - in zwanghafter Wiederholung des Verbrechens, sozusagen als „jüdische Klytämnestra" - eines Tages ihren Ehemann umbringen, um ihrer unglücklichen Ehe zu entkommen.[40] Die Tatsache, dass Sara sich mit einem gewissen „Bernstein" (= Elektron) zum Kartenspiel trifft, macht noch andere Assoziationen zum Orestiegeschehen möglich. Deutlich ist jedenfalls, dass die Autorin der Erzmutter, als einer Spielenden und Lachenden, im Gegensatz zur biblischen Erzählung einen aktiven Part zuweist, der die überkommenen *Gender*-Zuweisungen und damit die „archäologische" Fixierung auf das Land überwindet. Denn mit dem in der Tradition den beiden Söhnen zugeschriebenen Motiv des „Spielens" und „Lachens"[41] - Vokabeln, die die Rabbinen mit Götzendienst und Unzucht in Verbindung bringen![42] - geht Sara als souveräne „Fürstin" um. Am Ende will sie weder auf die verheißene Grabungsgenehmigung noch auf Abrams Aufmerksamkeit und Zuwendung warten, die doch Voraussetzung für die Ankunft eines Kindes wären. Stattdessen bedient sie sich der übernatürlichen Fähigkeiten Bernsteins. Lapids Neukonstruktion der Erzelterngeschichte vermeidet jede Festlegung in der Frage, ob der ersehnte Erbe, dessen Geburt am Ende noch aussteht, sich vielleicht einem Seitensprung seiner Mutter verdankt. Dennoch wird der Stammvater auf der Bühne - eine Parodie auf das Freudsche Motiv vom Vatermord? - symbolisch ausgeschaltet. Der „impotente"

Archäologe kann das Land nicht mehr „in Besitz nehmen" - es ist seine Frau, die „Zukunft hat".[43] Mit der Andeutung einer „Identitätsgewinnung" von Sara her - in der Diaspora war es die Fixierung auf die weibliche Abstammungslinie gewesen, die die Kontinuität des Judentums gewährleistet hatte! - wird eine Alternative zur „männlichen" Landbeherrschung sichtbar. Indem die Autorin die biblische Sage im Licht der gegen den Strich gelesenen klassischen Texte deutet, gelingt es ihr, den Stoff aktuell und zugleich von einem Urmotiv der griechischen Dramatik her zu rekonstruieren. Dass Saras Spiel mit Bernstein, ihr „Lachen", die Rede vom biblischen „Mutterland" für nationalistische Aspirationen untauglich gemacht hat, ist nicht ihr geringstes Verdienst.

[1] Chava L. Weiss, *New Stage in Biblical Commentary*, in: Jerusalem Post, 24. 2. 1994.

[2] Samson Raphael Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt am Main 1912, 63.

[3] Vgl. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, Göttingen 1994, 348. Im *Theologisch-Politischen Traktat* schreibt Spinoza, wenn die Religion den Sinn der Juden nicht „verweibliche", könnten sie dereinst nach Palästina zurückkehren.

[4] *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, Leipzig 1882, IX (Sophokles, Oedipus auf Colonos, Vs. 266f).

[5] Vgl. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, 180f.

[6] Susannah Heschel, *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 54-103, hier 95.

[7] Zu einer Neuinterpretation der antiken Vorstellung des *hieros gamos* vgl. André Neher, *L'Existence Juive*, Paris 1962,168.

[8] Vgl. Hoheslied 2,7; 3,5; 8,4.

[9] Vgl. Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (hebr.), Tel Aviv 1993, 39.

[10] Vgl. Boyarin, *A Radical Jew*, aaO., 336.

[11] Micha J. Berdyczewski, *At the Crossroad. Works* (hebr.), Bd. II, Tel Aviv 1960, 18.

[12] So die Paraphrase bei Daniel Krochmalnik, *Neue Tafeln*, in: ders./Werner Stegmaier (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin/New York 1997, 55.

[13] Vgl. Hanna Delf, *„Nietzsche ist für uns Europäer ..." Zu Gustav Landauers früher Nietzsche-Lektüre*, in: Krochmalnik/Stegmaier (Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus, aaO., 227.

[14] Efraim M. Rosenzweig, *Historische und psychoanalytische Bemerkungen über Volk und Land Israel mit besonderer Berücksichtigung des Deuteronomiums*, in: Yorick Spiegel (Hg.), Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, München 1972, 185-199, hier 189, Anm. 12; Erich Fromm, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, in: Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934), 196-227, bes. 223, Anm. 3 (für die Literaturhinweise danke ich Marie-Theres Wacker, Münster).

[15] Aharon David Gordon, *Selbstbesinnung* (1911), zitiert in: Andreas Kilcher/Otfried Fraisse (Hg.), Lexikon jüdischer Philosophen, Stuttgart/Weimar 2003, 281.

[16] Ebd., 282.

[17] Isaac Breuer, *Erez Jisroel und die Orthodoxie*, Frankfurt am Main 5694 (1934), 4.

[18] Isaac Breuer, *Erez Jisroel*, hg. von der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel, Frankfurt am Main 5694 (1934), 2.

[19] Ebd., 2.

[20] Breuer, *Erez Jisroel und die Orthodoxie,* aaO., 15 (vgl. Ez 36,8).

[21] Zur Transformation des Bildes der jüdischen Mutter in der Neuzeit vgl. auch Rachel Monika Herweg, *Die Jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat,* Darmstadt 1995, 167-202.

[22] Vgl. z.B. Abraham B. Jehoschua, *Späte Scheidung,* Stuttgart 1986 (ein nach Amerika ausgewanderter Israeli gerät in Verwicklungen, als er sich von seiner in einer israelischen Nervenheilanstalt sitzenden Frau scheiden lassen will); ders., *Angesichts der Wälder,* Stuttgart 1982 (darin die Erzählung „Drei Tage und ein Kind": Ein Mathematikstudent entwickelt obsessive Gefühle für den Sohn seiner ehemaligen Geliebten, der ihm für drei Tage zur Betreuung übergeben wird); ders., *Rückkehr aus Indien,* München 1996 (ein junger Arzt verliebt sich nicht in die junge krankgewordene Asientouristin, die er zu betreuen hat, sondern in deren Mutter); ders., *Die befreite Braut,* München 2003 (ein Orientalistikprofessor kann sich nicht damit abfinden, dass sein Sohn sich hat scheiden lassen; er sucht die Begegnung mit der ehemaligen Schwiegertochter, um am Ende das Geheimnis der gescheiterten Ehe zu erfahren, das mit einem Inzest zu tun hat).

[23] Vgl. Abraham B. Jehoschua, *Israel: un examen moral,* Paris 2004.

[24] Zur rabbinischen „Theologie der Landlosigkeit" vgl. Jacob Neusner, *Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary,* in: History of Religions 19 (November 1979), 103-127.

[25] Vgl. Abraham B. Yehoshua, *Between Right and Right,* New York 1981, 21-74.

[26] Vgl. z.B. Gershon Shaked, *No other Place. On Literature and Society* (hebr.), HaKibbutz HaMeuchad 1983, 45ff.

[27] Vgl. Peter Gay, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit,* Frankfurt am Main 1995, 122.

[28] Shulamit Lapid, *Leihmutter* (hebr.), Or-Am 1990, 11.

[29] Ebd., 18. Vgl. auch Aharon Kempinski, *Die Archäologie als bestimmender Faktor in der israelischen Gesellschaft und Kultur,* in: Judaica 45 (1989), 2-20.

[30] Vgl. Gen 18,1.

[31] Vgl. Lapid, *Leihmutter,* aaO., 40.

[32] Vgl. etwa Moshe Dayan, *Leben mit der Bibel. Archäologie im Heiligen Land,* Wien u.a. 1981, 24: „Der Kibbuz Deganiah und seine Leute gehörten für mich zu den ‚Erzvätern' unserer jüngsten Vergangenheit."

[33] Vgl. etwa Yigael Yadin, *Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand,* New York 1966.

[34] Vgl. Kempinski, *Die Archäologie,* aaO., 2.

[35] Vgl. Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement,* Jerusalem 1988, 22.

[36] Lapid, *Leihmutter,* aaO., 9.

[37] Ebd., 12. Gemeint ist Fuad I. (1868-1936), zunächst Sultan (1917-1922), später König von Ägypten.

[38] Ein Midrasch zu Gen 11,28 erklärt, dass Haran durch die Hand seines Vaters Therach starb, nachdem Abram die väterlichen Götzenbilder zerstört hatte.

[39] Lapid, *Leihmutter,* aaO., 38.

[40] Zum Motiv des Mordes im Elternhaus im griechischen Drama vgl. Hermann Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls,* Berlin 1912, 81.

[41] Zu Isaak („Er lacht") vgl. Gen 18,12-13; 21,6; zu Ismael, der von Sara vertrieben wurde, nachdem er mit seinem Halbbruder „gescherzt" hatte: Gen 21,9.

[42] Vgl. Rashi zu Ex 32,6.

[43] Lapid, *Leihmutter,* aaO., 96.

Land – eine Fidschi-Perspektive

Ilaitia S. Tuwere

Viti (Fidschi)[1] ist eine Gruppe von mehr als 300 Inseln, von denen ungefähr ein Drittel bewohnt ist. Die Fidschi-Inseln liegen zwischen 15° und 22° südlicher Breite und zwischen 177° und 178° westlicher Länge im Südpazifik. Die gesamte Landfläche beträgt 18.333 Quadratkilometer. Auf die beiden Hauptinseln Viti Levu und Vanua Levu entfallen 87 Prozent der Landfläche.
Die gegenwärtige Form von Landbesitz auf den Fidschi-Inseln ist ein Ergebnis der Kolonialzeit, als das Land zwischen den eingeborenen Fidschianern und den weißen Pflanzern aufgeteilt wurde. Der Landbesitz der Regierung umfasst 9,46 Prozent des Gebiets (172.606 Hektar) und wird vom „Lands Department" verwaltet. Das wertvollste Land sind die 8,17 Prozent Grundbesitz (149.085 Hektar), die ursprünglich von den eingewanderten Siedlern, zumeist Europäern, ausgesucht und erstanden worden waren, bevor die Fidschi-Inseln 1874 an Großbritannien abgetreten wurden. Der Rest (82,37 Prozent, also 1.503.662 Hektar) ist in gemeinschaftlichem Besitz von über 5280 fidschianischen Landbesitzeinheiten. Man nennt sie *mataqali* (die erste Untereinteilung eines Dorfes).

Vanua

Land heißt auf Fidschianisch *vanua*. In dieser Bezeichnung liegt eine tiefe soziale Bedeutung für die Fidschianer. Dazu gehören nicht nur der tatsächliche Grund und Boden, sondern auch Werte und Wertesysteme, der Häuptling und das Häuptlingssystem, die Bräuche und Zeremonien verschiedenster Art, traditionelles Gemeingut neben dem Land sowie Feste und Tänze. *Vanua* hat eine wörtliche und eine symbolische Bedeutung. Beide sind voneinander untrennbar. *Vanua* umfasst eine Vielzahl von Dingen: den Erdboden, die Flora und Fauna eines Ortes, die Flüsse und Berge, den Fischgrund und den Wald. Einfach gesagt bedeutet es Ort. Ein Dorf, ein Bezirk oder das Heimatland kann als *vanua* bezeichnet werden. Wenn es im Sinne von Erdboden gebraucht wird, schließt es praktisch alles darauf mit ein.
Die symbolische Bedeutung von *vanua* oder Land soll im Folgenden näher betrachtet werden.

Land als Mutter

Land als ein Mittel zum Lebensunterhalt bezieht sich nicht nur auf Nahrung. Wesentlich wichtiger ist, dass *vanua* als „Mutter" oder als Quelle des Lebens verstanden wird. Für die Fidschianer besteht eine innere Beziehung zwischen Land als dem tatsächlichen Boden und Land als einem religiösen Symbol. *Vanua* hält das Leben zusammen und gibt ihm Sinn. Von *vanua* verstoßen zu sein bedeutet, von seiner Lebensquelle - sozusagen von seiner Mutter - abgeschnitten zu sein. In vielen pazifischen Sprachen ist das Wort für Land verwandt oder identisch mit dem Wort für Mutterschoß oder Plazenta. Die treffendsten Beispiele sind *fanua* (Samoa), *fenua* (Tahiti oder Maohi Nui), *fonua* (Tonga) oder *whenua* (Maori). Diese Wörter haben parallele Bedeutungen wie das fidschianische *vanua* und beziehen sich ebenfalls auf den Grund des Lebens auf Erden.
Im fidschianischen Verständnis von *vanua* besteht eine untrennbare Einheit zwischen Land und Volk. *Vanua* ist Volk und Volk *vanua.* Dies zeigt sich nicht nur, wo jemand auf einem Stück Land einen Garten anlegt, es wird auch deutlich, wenn ein Vater beispielsweise eine Kokospalme an der Stelle pflanzt, wo die *wa ni vicovico* (Nabelschnur) seines neugeborenen Kindes begraben ist. Ein Teil des Kindes bleibt so an diesem Ort. Darin drückt sich der Glaube aus, dass das Kind sein ganzes Leben lang mit dem Grund des Lebens auf Erden verbunden sein soll.

Identität

Dem fidschianischen Verständnis von *vanua* wohnt ein starker Sinn für Zugehörigkeit inne. Ein Fidschianer oder eine Fidschianerin versteht sich nicht als zwischen bestimmte Grenzen gehörig, sondern vielmehr als hervorgegangen von jenem Ort, an dem die Gründer-Vorfahren landeten und nach denen das Land benannt worden ist. Der fidschianische Begriff hierfür ist *icavuti.* Es ist irreführend, diesen Begriff im Deutschen mit „Besitztitel" wiederzugeben. *Icavuti* impliziert „gehören zu" und „besessen werden". Ein Mensch besitzt nicht das Land; das Land besitzt den Menschen. Menschheit und Land sind eins. Die menschliche Person erhält ihren Namen und aus diesem Grunde auch ihre grundsätzliche Verfasstheit als menschliches Wesen von *vanua,* was gleichzeitig Boden und Volk bedeutet. Das Konzept des „Besitztitels" stellt dies auf den Kopf, denn hier gehört das Land der jeweiligen Person. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem fidschianischen und dem europäischen Verständnis von Land.
Dieses Verständnis von Zugehörigkeit kann ausgedrückt werden durch die Verbindung zu einem bestimmten Stück Land, einem Fluss oder Meer, einem Hügel oder Berg, einem Wald oder allgemein zur Flora und Fauna eines bestimmten Gebietes. Alle diese Orte tragen Namen. Es sind Namen, die an vergangene Ereignisse erinnern. Deswegen sind es nicht leere Räume, sondern bedeutungsvolle Orte. Dieses Verständnis des Ortes umreißt Walter Brueggemann so:

„Ein Ort ist etwas, das historische Dimensionen hat, wo Dinge passiert sind, an die man sich erinnert und die über Generationen hinweg Kontinuität herstellen. Ein Ort ist ein Raum, wo Gelübde abgelegt worden sind, wo Versprechen gegeben und Forderungen gestellt wurden. Ein Ort ist tatsächlich ein Protest gegen das unnachgiebige Streben nach Raum. Er ist eine Erklärung, dass unser Menschsein sich nicht finden lässt in Flucht, Losgelöstheit, Abwesenheit von Verpflichtung und konturloser Freiheit." [2]

Der Berg, der ein Dorf überragt, ist nicht irgendein Berg neben anderen; er ist der *ulunikoro* (das Haupt des Dorfes). Denn das Dorf ist ein Organismus in sich, aus verschiedenen zusammengehörenden Teilen. Bernard Narokobi spricht stellvertretend für alle in Ozeanien, wenn er sagt:

„Ein Dorf ist eine kulturelle Einheit, ein Organismus aus Zivilisation, Technologie und Geschäftigkeit. Alle seine Mitglieder bringen ihre Talente gemäß ihrem eigenen Rhythmus ein, ohne Versprechen oder Anreiz durch höhere Bezahlung, weite Reisen oder Beförderung. Menschen arbeiten, weil es richtig ist zu arbeiten, und sie essen, weil es Freude macht zu essen. Unsere Leute erwarten nur eine einzige Art der Beförderung, nämlich dass sie für ihre Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft Anerkennung und Wertschätzung erfahren. Der einzige Anreiz, den sie erwarten, ist das Versprechen, in Ehren und mit Würde begraben zu werden, wenn ihre Zeit um ist." [3]

Diese Sichtweise mag einen Zug ins Sentimentale haben und in mancherlei Hinsicht von der heutigen Realität entfernt sein, aber ihr Sinn für Bindung und Verbundenheit ist nicht zu übersehen.
Die menschliche Identität im Licht von *vanua* wird auch durch Totems von jedem *yavusa* ausgedrückt. Üblicherweise gehören drei Totems zusammen: *ika* (Fisch) steht für das Meer oder den Fluss, *kau* (Baum oder Pflanze) für das trockene Land, und *manumanu* (Vogel) für die Atmosphäre. Dies weist auf die Verbundenheit der Menschheit mit dem Land oder *vanua* und auf all seine unterschiedlichen Dimensionen hin. Diese Totems stehen auch für die gegenseitige Verbundenheit von Land, Meer oder Fluss und Himmel oder Atmosphäre in der Gedankenwelt der Fidschianer. Sein *yavusa*, dessen Totems und deren vielfältige Beziehungen zu kennen heißt, sich selbst zu kennen. Die Kenntnis seiner selbst ist in sich hochgeschätztes Wissen im Leben von *vanua*. Dies ist kein Selbstzweck, denn im Wesen gerade dieser Kenntnis liegt die Verantwortung für die Pflege und den Erhalt von *vanua*.
Ich kann es nachfühlen, was Professor Hauofa meint, wenn er von Ozeanien als von „uns" spricht. „Wir sind das Meer, wir sind der Ozean".[4] Dieses Wissen der Zugehörigkeit bringt ein Bewusstsein für Verpflichtung und Verantwortung mit sich. Als Volk von Ozeanien sind wir verantwortlich, für den größten „flüssigen Kontinent" der Welt Sorge zu tragen. Unsere Sorge dafür ist unsere Verpflichtung gegenüber dem ganzen Kosmos und der ganzen Welt. Es kann nämlich niemand echte Sorge für globale Belange zeigen, ohne sich um den eigenen Hinterhof zu kümmern.

Were

In der spirituellen Welt der Fidschianer wird ein Garten oft als *were-kalou* bezeichnet. *Were* bedeutet Garten und bezeichnet normalerweise den Garten, in dem Yamswurzeln gezogen werden. *Kalou* bedeutet Gott oder Gottheit. Die Schreibung mit Bindestrich, *were-kalou* (Garten-Gott), unterstreicht, dass Gott „in" dem Garten ist und umgekehrt der Garten „in" Gott ist. Die beiden sind miteinander verbunden in dem Sinne, dass einer wesenhaft im anderen ist. Ihre Beziehung ist ontologisch. Der Garten ist in Gott und Gott ist im Garten. Dieses Wissen oder diese Epistemologie ist der Vorstellung des *Panentheismus* vergleichbar, im Sinne von „Gott ist in allem". Es ist nicht dasselbe wie der *Pantheismus,* der sagt: „Gott ist alles", eine Überzeugung, die sich in einigen nichtchristlichen Religionen findet.

Der Glaube, dass Gott im Garten ist und der Garten in Gott ist, ist von jeher mit dem *were* (Garten) assoziiert worden. Aus diesem Grund ist der Bereich des Spirituellen für die Fidschianer zentral, was die Wege zum Wissen angeht. Ein alter Fidschianer sagte zu Rev. Allan Tippett in den 1940er Jahren: *Keimami qarava vata na Kalou kei na were.* (Wir dienen [ausschließlich] beiden zusammen, Gott und dem Garten).[5] Beide, Gott und der Garten, das Spirituelle und das Materielle, gehören in der Welt der Fidschianer essentiell zusammen.

Das mit Bindestrich geschriebene *Were-Kalou* ist der fidschianischen Schöpfungsgeschichte entlehnt, die erzählt, wie die Welt entstand. Sie spricht von *Ratu* (Häuptling), der in der Schöpfungserzählung beschrieben wird als *Ratumaibulu* (wörtlich: Häuptling von *bulu,* d.h. unter der Erde). Ratumaibulu ist auch als *Ratumaibula* (wörtlich: Häuptling von *bula,* d.h. Leben). *Bulu* (unter der Erde) ist die Quelle von *bula* (Leben), der Wohnort von *Ratu.* Er ist gleichzeitig der Ahnen-Gott von Wachstum und Fruchtbarkeit im *were* und damit des gesamten Ökosystems. Es gibt eine bestimmte Zeit während des Jahres, zu der *Ratu* seinen Aufenthaltsort in *Bulu* verlässt und auf der Erde erscheint. Ein solches Erscheinen wird als *vura* beschrieben, und der Ort, wo er erscheint, wird *vuravura* genannt. Dies ist das fidschianische Wort für die Erde oder die materielle Welt.

Were: Der Körper von Ratu

Ratumaibulu, der Ahnen-Gott des Wachstums und der Fruchtbarkeit, ist das „Zentrum" oder die „Lebenskraft" des Gartens. Die Schöpfungsgeschichte impliziert, dass *Ratu* androgyn und deswegen die Verkörperung des Femininen und Maskulinen ist. Als Zentrum und zentrale Kraft hält sie/er das *Leben* im Garten zusammen, gibt ihm Richtung und Ziel. Diese Mitte im Leben des Gartens ist von entscheidender Bedeutung. Ihr leibhafter Repräsentant auf Erden, die Verkörperung dieser Mitte ist der *Turaga* oder *Tui* (Häuptling). Die Wurzel „Tu" bedeutet „stehen" oder „er, der steht". Der Häuptling ist „der Stehende" in einem bestimmten *vanua.* Der gesamte Rest sitzt, wenn der *Turaga* oder *Tui* steht.

In der Sprache und Dialektik des *were-kalou* enthält „der Stehende" auch die Bedeutung „der Sitzende". Der Kontext hier ist *were* - Garten. Man kann von *Turaga* oder *Tui* nicht erwarten, dass er die ganze Zeit im Garten steht. Sie/Er sollte ebenfalls sitzen oder, besser noch, sie/er sollte sich hinunterbücken und teilnehmen am Pflanzen des Getreides und am Unkrautjäten im Garten. Diese stehenden und gebückten Haltungen sind entscheidend für die Epistemologie des Gartens. Zu „stehen" bedeutet zu herrschen und das „Wort" auszugeben, das Wort zur rechten Zeit am rechten Ort auszugeben. Zu „sitzen" oder sich zu „bücken" bedeutet zu dienen. Sowohl das Herrschen wie auch das Dienen müssen ihren Ausdruck finden in der Rolle des *Turaga* oder *Tui,* der Verkörperung der Gottheit im Garten.

In diesem Sinne ist der Häuptling oder König das Zentrum im Leben des Landes oder *vanua.* Der Zusammenbruch dieses Zentrums ist gleichzeitig der Zusammenbruch des gesamten Lebens im *were.* Die Dinge zerfallen und verlieren ihren Zusammenhang. Dies passierte in der Schöpfungserzählung des *were.* Auf dramatische und prophetische Weise beschreibt die Geschichte den „Fall" folgendermaßen: *Mai muri, era na veiseyaki na tamata. Ena dro na Tui ka yali na Turaga. Era na duivosavosa na tamata. Era na duavata ko ira era vosa vata. Sa na vukici na vanua me sega ni yaga.* („[...] dass in der Zukunft die Menschheit sich zerstreuen wird. Der König und Häuptling wird flüchten. Die Menschen werden unterschiedliche Sprachen sprechen, so dass jene, die die gleiche sprechen, eins bleiben. Das Land wird zum Ödland werden.")

Diese fidschianische Schöpfungserzählung macht aber auch deutlich, dass *Ratu,* der Gott der Fruchtbarkeit, einen „Körper" hat. Der gesamte Garten ist ihr/sein Körper. Yamswurzeln, *vudi* (Plantainbananen) und andere Feldfrüchte im Garten sind Teile ihres/seines Körpers. Sallie McFague hat ein Modell vorgestellt, das die Welt als „Gottes Leib" betrachtet.[6] Sie schlägt dieses Modell vor auf der Suche nach einer theologischen Hermeneutik, die sich effektiv der gegenwärtigen ökologischen Krise stellt, mit der wir heute konfrontiert sind. Für die Fidschi-Inseln und, was das betrifft, für ganz Ozeanien besteht die dringende Notwendigkeit, dieses Wissen neu zu entdecken und mit neuer Bedeutung zu füllen, um die Umweltprobleme unserer Tage anzugehen.

Dieses „leibhafte Wissen" von Gott, wie es sich im *were* oder Garten findet, gilt es heute zurückzugewinnen. In einer Zeit, in der den „spirituellen" Dingen so viel Beachtung geschenkt wird - und das teilweise auf Kosten der materiellen oder leiblichen Dinge - ist diese Sprache von *were-kalou* auch ein kritisches Wissen, und es wäre nur recht und billig, ihr Gehör zu schenken. Wir brauchen eine neue Sprache, die dieses Leben bestärkt. Diese Sprache wird nicht eine „entweder/oder"-Sprache sein - entweder *kalou* oder *were* -, sondern vielmehr kalou *und* were. Es bedarf einer neuen Sprache, um die falsche Dichotomie zwischen Spirituellem und Materiellem herauszufordern.

Leben im *were* ist beziehungshaft

Die Menschheit, wie sie in der Hermeneutik des *were* beschrieben wird, ist durch und durch beziehungshaft. Die ersten Menschen, männlich und weiblich, werden kollektiv als *Tomaniivi* bezeichnet. Tomaniivi ist aber auch der Name des höchsten Bergs auf den Fidschi-Inseln. Dies bedeutet, dass das Land der Fidschi/*Viti* ein Körper ist, dessen Haupt sein höchster Berg *Tomaniivi* ist. Dieser Kollektivname entspricht dem Ahnen-Gott des Wachstums und der Fruchtbarkeit, der als androgyn, als Verkörperung von Maskulinem und Femininem beschrieben wird.

Weil der Ahnen-Gott *Ratu* androgyn ist, kann er nur mittels einer Sprache von Beziehung und Verbundenheit erkannt werden. In gleicher Weise wird Menschheit/Menschsein versprachlicht mit „Toma", was „Begleitung" oder „Helfer" bedeutet. Im Kollektivnamen *Tomaniivi* nennen sich Mann und Frau gegenseitig „noqu Toma" - „mein Begleiter", „mein Helfer". Ihre Kinder sind Zwillinge - Junge und Mädchen, die man als *drua dadakulaci* (Meeresschlangenzwillinge) beschreibt. Eine Meeresschlange ist schwarz und weiß gezeichnet und kann sowohl auf dem Land wie auch im Meer leben.

Daraus lässt sich folgern, dass die Menschheit in dieser Schöpfungsgeschichte restlos beziehungshaft zu beschreiben ist. Dies stammt von der Gottheit, dem Ahnen-Gott des Wachstums und der Fruchtbarkeit, der selbst ebenfalls beziehungshaft ist. Diese verschiedenen Ebenen von Beziehungen im Garten sind nicht einfach nach außen gerichtet, sie sind wesentlich nach innen gerichtet, denn das Zentrum und die Lebenskraft und -quelle des Gartens ist relational-androgyn. Die *were-kalou*-Epistemologie legt hier nahe, dass die Menschheit in den Personen von Mann und Frau ihre gegenseitige Komplementierung erfährt. Aber nicht nur dies - sie bleiben unvollständig, wenn sie nicht mit dem Garten verbunden sind - mit seinen Bäumen, Blumen, Vögeln und Fischen und allen Dingen, die im *were* wachsen oder existieren.

Der Autor

Dr. Ilaitia Sevati Tuwere ist Pfarrer der methodistischen Kirche von Fidschi and Rotuma. Er war Rektor des ökumenischen Pazifischen Theologischen Colleges in Suva/Fidschi und Präsident sowie Generalsekretär seiner Kirche. Er unterrichtet Theologie an der Universität von Auckland. Zu seinen Interessengebieten gehören kontextuelle Theologie und Epistemologie in Ozeanien. Er veröffentlichte u.a. drei Bücher, zwei auf Fidschianisch, eines auf Englisch: Vanua: Towards a Fijian Theology of Place (Suva/Auckland 2002). Eine deutsche Übersetzung liegt vor unter dem Titel: Theologie im Kontext des pazifischen Lebensraums (Freiburg 2004). Anschrift: St. Johns College, Private Bag 28907, Remuera, Auckland, Neuseeland. E-Mail: istuwere@hotmail.com.

„Lou" als die Fülle des Lebens

Wie schon oben dargelegt, ist das fidschianische Wort für Gott *kalou*. Die letzte Silbe „lou" verweist auf den Zustand des Yamswurzelgartens, wenn während des Frühlings im Oktober und November alles von grünen Yamsblättern bedeckt wird.

Kalou bedeutet deshalb „das, was lebendig ist, was lebt und Leben gibt". *Lou* steht für die Fülle des Lebens im *were.*
Diese Fülle des Lebens ist das Endergebnis der rechten Beziehungen im gesamten Garten - zwischen der Menschheit und *Ratu,* dem Gott der Fruchtbarkeit und des Wachstums, zwischen Mann und Frau und schließlich zwischen Mann/Frau und dem Garten. Diese rechten Beziehungen finden ihren Ausdruck in der Verantwortung des Menschen im *were.*
Diese Verantwortung beginnt mit der Zeit der Vorbereitung des Gartens. Zu ihr gehört die Auswahl des Landes für den Garten, die Wahl von Yamssetzlingen, das Ziehen von Furchen für die Pflanzen, um darin zu wachsen. Im Lauf der Zeit muss das Unkraut entfernt werden, und nach den Yamspflanzen sollte hin und wieder gesehen werden. Wenn sie wachsen, gefällt es ihnen sehr, wenn der Gärtner oft nach ihnen sieht. Dieses *lou* des Gartens ist das Endergebnis von verantwortlichem Leben und von Pflege. Es findet seinen Niederschlag im christlichen Verständnis von Frieden, so wie es von dem aus der Karibik stammenden Dr. Philip Potter, dem ehemaligen Generalsekretär des Weltkirchenrats, ausgedrückt wird, wenn er sagt, Friede beziehe sich auf

„Gesamtheit, Totalität und Ganzheit. Frieden ist ungestörte Freiheit für Leben und Bewegung, uneingeschränktes Wachstum und Ausdehnung des Selbst. Frieden herrscht in jenen, die vereint sind durch das gemeinsame Handeln für das Gemeinwohl. Frieden zeigt [...] Geschichte als harmonische Gemeinschaft. Weit mehr als die Abwesenheit von Krieg ist Friede der Zustand, in dem alle Menschen und alle Dinge in der Lage sind, uneingeschränkt und ungehindert sie selbst zu sein und sich selbst zu verwirklichen."[7]

Die Probleme, mit denen wir heute auf den Inseln im Südpazifik konfrontiert sind, sind von ihrem Wesen und ihrem Charakter her universal. Dazu gehören unter anderem ökologische Sorgen, wie sie sich aus dem Klimawandel ergeben, aus dem möglichen Anstieg des Meeresspiegels, der Verschmutzung unserer Wasserstraßen, Fragen der Globalisierung und der Identität - lokal, national und regional - sowie die Beziehungen zwischen diesen Aspekten und dem Rest der Welt. Diese und andere Aufgaben fordern eine neue Sprache, eine neue Epistemologie und eine neue Betrachtungsweise der Welt, die *sautu* oder *lou* (Frieden, Wahrheit und Gerechtigkeit) bringen werden.

Abschließende Bemerkungen

Ich habe mich hier vorrangig mit der symbolischen Bedeutung von Land und Garten in den Ausdrücken von *vanua* und *were* beschäftigt. Ich hoffe, dass mein Anliegen verständlich geworden ist. Wenn man Land in die fidschianische Sprache als *vanua* übersetzt, dann erhält der Begriff eine veränderte Bedeutung und epistemologische Konnotation. Jedoch dürfen die harten Realitäten von Land als

dem eigentlichen Ackerboden nicht außer Acht gelassen werden. Im Falle der Fidschi-Inseln, wo Fragen bezüglich Land ein deutliches und reales Konfliktpotential haben, darf es nicht dazu führen, dass man diese Fragestellungen umgeht und vermeidet. Dies ist auch eine Art von Flucht. Sie ist gleichermaßen gefährlich wie inakzeptabel. Die Nation und alle beteiligten Kräfte müssen sich dieser Angelegenheit stellen und sie müssen sich den brennenden Fragen, die damit zusammenhängen, von allen Seiten und Aspekten nähern - ökonomisch, politisch, traditionell und spirituell.

Wie ich schon zu Beginn angedeutet habe, sind beide Dimensionen von Land, sowohl die physische wie auch die symbolische, unentwirrbar miteinander verknüpft. Eines kann nicht getrennt vom anderen sein. Landbesitz und das Wohlergehen von Landwirten, deren Pachtverträge nun ausgelaufen sind, sind heute Angelegenheiten von nationaler Wichtigkeit und Bedeutung auf den Fidschi-Inseln. Diese praktisch-physische Seite der Landfrage ist genauso konfliktreich und wichtig wie die symbolische Seite.

[1] *Viti* bezeichnet das „Abbrechen kleiner Zweige". Die frühen Vorfahren der Fidschianer brachen auf ihrem Weg nach Nakauvadra gewöhnlich kleine Zweige ab, um den Weg zurückfinden zu können, falls sie sich verlaufen sollten. Diese Handlung (*viti*) wurde schließlich als Name für die ganze Gruppe übernommen - *Viti* oder Fidschi.

[2] Walter Brueggemann, *The Land*, Philadelphia 1977, 5.

[3] Bernard Narokobi, *The Melanesian Way*, Suva/Fidschi 1980, 13.

[4] Vgl. Epeli Hauofa, *A New Oceania. Rediscovering our Sea of Islands*, Suva/Fidschi 1993, 4. Vgl. auch ders., *The New South Pacific Society: Integration and Independence*, in: A. Hooper u.a. (Hg.), Class and Culture in the South Pacific, Auckland 1987.

[5] Alan Tippett, *Oral Tradition and Ethnohistory: The Transmission of Information and Social Values in Early Christian Fiji*, Canberra 1980, 52.

[6] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis 1993. Vgl. auch dies., *Die Welt als Gottes Leib*, in: CONCILIUM 38 (2002), 154-160.

[7] Philip Potter, *Life in All its Fullness*, Genf 1981, 88.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Höbel

„Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! In Ägypten ging es uns gut" [1]

Umkämpfte und gefährdete Mutter Erde im Kontext der Mayas

Christoph Gempp

Die Mayas und die Landproblematik – ein geschichtlicher Rückblick

Die Landproblematik war Ursache der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problematik der Nachfahren der Mayas in Guatemala und im angrenzenden mexikanischen Chiapas während der vergangenen 500 Jahre. Die Eroberung Mittelamerikas durch die Spanier bedeutete eine totale Katastrophe für die Indios. Aufgrund von Epidemien und der miserablen Lebensbedingungen unter dem Joch der Spanier wurde die Bevölkerung um 85-95 Prozent reduziert. Obwohl die spanische Krone nach dem Streit zwischen den Vertretern der Encomenderos und Fray Bartolomé de Las Casas Gesetze erlassen hatte, die die Rechtsansprüche der indianischen Gemeinschaften schützen sollten, wurden diese kaum befolgt.[2]

Die Loslösung des früheren Vizekönigreiches Neuspanien und des Generalkapitanats vom spanischen Mutterland im Jahre 1821 brachte für die Ureinwohner keineswegs den Wiedergewinn der Freiheit. Längst hatte sich eine kreolisch-spanische Oligarchie gebildet und fest etabliert. Es entfiel die politische Abhängigkeit von außen, es blieben die inneren Abhängigkeiten, die besitzenden herrschenden Minderheiten, der endlose Wechsel der Diktaturen.[3]

Das zentrale Problem für die Maya-Dorfgemeinschaften war die Frage des Landbesitzes, der durch Gewohnheitsrecht und nicht auf der Grundlage von Eigentumsurkunden geregelt war.[4] Mit der liberalen Reform 1871 nahm dies ein Ende, und die Enteignung der indianischen Ländereien, die faktisch schon seit der Eroberung eingetreten war, wurde auch juristisch eine Tatsache. Das führte in Guatemala und in Chiapas dazu, dass die Dorfbewohner während des Kaffeebooms zwischen 1870 und 1900 schutzlos der Aneignung ihres Landes durch die Mestizen und Kaffeebarone preisgegeben waren. Die Schaffung des Bodenregisters ermöglichte es den Mestizen, ihre Ländereien registrieren zu lassen. Die indianischen Bauern, die seit Generationen auf diesen Ländereien gearbeitet und

gelebt hatten, wurden praktisch zu Sklaven und dem Inventar des Gutes zugeschrieben. Als Entschädigung stellte man ihnen im besten Falle ein Stück Land zur Verfügung, auf dem sie Mais, Bohnen und Chili säen konnten. Die Unabhängigkeit ist für die Indios nie eingetreten.[5]
Noch in den 1990er Jahren galt, dass 2,7 Prozent der Fincas 66,05 Prozent des fruchtbaren Landes beanspruchen, während 97,3 Prozent der Fincas mit weniger als 5 Hektar nur 15 Prozent des fruchtbaren Landes ausmachen.[6] Diese Zustände wurden mittels sich einander ablösender Militärdiktaturen aufrechterhalten. Als Jacopo Arbenz 1950 die Präsidentschaftswahlen gewann, kündigte er eine Agrarreform an. Die nicht von ihren Eigentümern bearbeiteten Ländereien sollten enteignet und an landlose Bauern abgegeben werden. Jedoch sowohl die USA (United Fruit Company) wie auch die besitzende herrschende Oligarchie, die ausschließlich aus Mestizen bestand, sahen sich in ihren Interessen bedroht. Arbenz wurde gestürzt und der Bürgerkrieg nahm seinen Anfang. In den 1960er Jahren kam es vor allem gezielt zu politischen Morden. In den 70er Jahren spitzte sich die Situation unter den Militärdiktaturen zu. Gleichzeitig wuchs der organisierte Widerstand. 1980 kam es zur Eskalation mit der Politik der „verbrannten Erde": massive Massaker an Männern, Frauen und Kindern, Auslöschung ganzer Dorfgemeinschaften. Die Konjunktur des Kalten Krieges und die Logik des Antikommunismus kam den Unterdrückern als Rechtfertigung zur Hilfe, um die berechtigten Forderungen als ideologisch abzutun. Nach Arbenz blieb das Thema Landreform ein Tabu und allein schon die Erwähnung grenzte an Subversion. So konnte es auch in den Friedensverhandlungen zwischen Guerilla und Regierung nie mehr wirklich auf den Tisch kommen.[7]
Im Folgenden sollen Elemente einer theologischen Reflexion bereit gestellt werden, die um die Frage kreisen, was das Land für die Q'eqchi'-Bauern Guatemalas von ihrer Kultur her und im geschichtlichen Kontext bedeuten könnte.

Eine erste Exoduserfahrung zur Zeit der klassischen Maya-Epoche

Auch wenn die Einzelheiten im Dunkeln liegen, wird allgemein davon ausgegangen, dass die klassischen Maya-Stätten mit ihren Palästen und Tempeln aufgrund von sozialen Konflikten und Aufständen um 800 n.Chr. verlassen wurden. Die großzügig angelegten Kultstätten waren Resultat harter Tributarbeit der einfachen Leute. Aufgrund der wissenschaftlichen Kenntnisse der regierenden Klasse, die der Arbeiterbevölkerung vorenthalten blieben, hatten Könige und Königinnen die Mittel, einen großen Eindruck beim Volk zu erwecken, der sie in den Augen des Volkes zu Gottheiten werden ließ.[8] Mit zunehmender Macht verwickelten sich die Stadtstaaten zunehmend in Territorialkonflikte. Zum Tribut kam die Militärpflicht. Innerhalb relativ kurzer Zeit muss der gottähnliche Glanz der Herrscherclans abgebröckelt sein, und die Bauern wurden der allzumenschlichen Verfasstheit ihrer Herrscher gewahr. Der Niedergang der Stadtstaaten muss

ziemlich schnell vorangegangen sein. Die Bauern hatten kein Interesse an der urbanen Infrastruktur und zogen sich auf ihre Maisfelder und in die Berge zurück, um dort niemandem zu dienen und ihre eigenen Felder zu bebauen. Eigenständigkeit und Freiheit waren den Bauern und Bäuerinnen schließlich wichtiger als die Abhängigkeit von einer zwar eindrücklichen, aber unterdrückerischen urbanen Lebensform.[9] Dieser Auszug aus den urbanen Zentren der Stadtstaaten der klassischen Maya-Epoche kann als eine erste Exoduserfahrung der Arbeiter und Bauern Guatemalas gesehen werden.

Mutter Erde

Gleichzeitig mit diesem Auszug aus dem Frondienst der Herrscherkönige entstand ein Bewusstsein von der wirklichen Mutter, die das Leben gebiert und erhält und damit religiösen Tributes würdig ist: Mutter Erde. Zur Zeit der Gottkönige wurde den verstorbenen Herrschern vor deren in Stelen gehauenen Abbildern Kopal Pom[10] verbrannt. Sie waren Lebensspender: Ernährer/Ernährerin. Nachdem sich die Bauern und Bäuerinnen von ihren Herrschern und Ausbeutern befreien konnten, erhielt das Land sakralen Charakter. Inbegriff des Landes wurde der Berg (Q'awa Tzuultaq'a). Vor der Saat gehen die Q'eqchi' auf die Berge und verbrennen Pom. Jeglicher Eingriff in die Erde (Säen, Hausbau, Brückenbau etc.) wird als notwendiges Vergehen an der Sakralität des Bodens betrachtet. Diese Sakralität fordert unbedingten Respekt und entsprechende rituelle Handlungen, um mit den schützenden Geistern des Q'awa Tzuultaq'a zu kommunizieren.[11]

Eine zweite Exoduserfahrung im 20. Jahrhundert

Um das Thema Landreform zu vermeiden, hatte die guatemaltekische Regierung bereits in den 1970er Jahren eine alternative Strategie gesucht. Die Freigabe des Urwaldes des Peten sollte als Ventil wirken, um den Druck der landlosen Bauern zu mindern. Während des Bürgerkrieges dürfen wir davon ausgehen, dass bis zu 300.000 Q'eqchi' den Urwald abgebrannt und bebaubares Land gesucht haben. Sie zogen in die Niederungen, die sie vor mehr als 1000 Jahren verlassen hatten, als die Stadtstaaten ihren Niedergang erlebten, um unter Entbehrungen, Krankheiten und harter Arbeit im dichten Urwald die Utopie des eigenen Landes zu verwirklichen. Eine ähnliche Bewegung kann auf der mexikanischen Seite in Chiapas beobachtet werden. Die Diözese von San Cristobal de las Casas unter der Leitung von Bischof Samuel Ruiz Garcia hat damals diesen Auszug katechetisch unter dem Zeichen des Exodus des israelitischen Volkes aus Ägypten reflektiert. Die indianischen Gemeinschaften waren seit 1970 zu stetigem Spießrutenlaufen gezwungen im Bemühen, sich unter Beihilfe der korrupten, für den Verkauf und die rechtliche Dokumentation zuständigen staatlichen Institution INTA ein Stück

eigenes Land anzueignen. Militär und Mitglieder der traditionellen politischen Oligarchie rissen sich im gleichen Atemzug Tausende von Hektar Urwald unter den Nagel, um sie in riesige Viehweiden umzugestalten, während die Gesuche der indianischen Gemeinden einer unverhältnismäßigen Bürokratie zum Opfer fielen und schließlich, während der brutalsten Phase des Bürgerkrieges, liegen blieben. Erst nachdem 1997 ein Friedensvertrag unterzeichnet werden konnte, wurde INTA geschlossen und in FONTIERRA umgewandelt. FONTIERRA fiel die undankbare Aufgabe zu, die komplizierten Prozesse erneut aufzurollen. Komitees und Kommissionen der Dörfer reisten ungezählte Male in die Büros der Hauptstadt, um unverrichteter Dinge wieder zurückzukehren.[12] Viel Geld und Energie wurde investiert, um diese große Utopie verwirklichen zu können: ein Stück eigenes heiliges Land!
Anfang dieses Jahrhunderts endlich erhielten Tausende von Indiofamilien ihre Besitzurkunden und durften ein Stück Land ihr eigen nennen.

Mutter Erde zeigt ihre Knochen

Leider war die Vision der Regierung, die in den 1970er Jahren den Urwald zur Rodung freigegeben hatte, allzu kurzsichtig und -fristig. Einerseits ist sowohl auf der mexikanischen Seite als auch in Guatemala ein sehr hoher Prozentsatz an Urwald verlorengegangen. Anderseits zeichnen sich die Waldböden durch eine sehr dünne Humusschicht aus. Schon nach wenigen Zentimetern stößt der Bauer auf Sand und Lehm. Die Fruchtbarkeit der Böden ist äußerst relativ und die Zeit der Produktionsfähigkeit entsprechend kurz, wenn nicht in den Methoden des Anbaus nach entsprechenden Alternativen gesucht wird. Die ersten zehn Jahre profitiert der Bauer vom organischen Material, das der Wald im Laufe der Jahrhunderte auf dem Boden angesammelt hatte. Doch dann verarmt der Boden. Wie ihre Urväter brennen die Bauern ihre Felder auch heute noch ab. Die Bevölkerung nimmt zu, der bebaubare Boden wird weniger: Vielerorts kehrt der Bauer jedes zweite Jahr auf denselben Boden zurück. Das Verbrennen der Böden macht sie steril und steinig. Erosion und Versteppung sind die Folgen.
Noch vor zwanzig Jahren durfte ein bepflanztes Feld zehn Jahre ruhen. Das Abbrennen von Feldern und der intensive Anbau von Mais führt zu einer stetig fortschreitenden Erosion und Verarmung der Böden. Es gibt Techniken, die die

Der Autor

Christoph Gempp OP, geboren in Basel/Schweiz. 1987 Eintritt in den Dominikanerorden; theologisches Lizentiat in Fribourg/Schweiz. 1993 mehrmonatiger Aufenthalt in Chiapas, Mexiko; seit 1994 in Guatemala. Arbeit mit Q'eqchi'-Indios: Stärkung von deren Identität und Kultur in einem rassistisch geprägten Rahmen, Unterstützung in juristischen Fragen u.a. des Landrechts. Mitte der 90er Jahre Gründung einer Landwirtschaftsschule, die nach Alternativen im Bereich tropischer Landwirtschaft sucht, sowohl was die Bearbeitung der Böden wie auch die Identifikation neuer Produkte betrifft. Anschrift: Parroquia Santa Maria del Rosario, 16012 Santa Maria Cahabon, Guatemala. E-Mail: c.gempp@gmx.net.

Böden in ihrer Regenerierung unterstützen und einen intensiveren Anbau ermöglichen. Stichwörter wie Terrassenbau, natürlicher und künstlicher Erosionsschutz, die Wiederverwertung organischer Materialien etc. lassen deutlich werden, in welche Richtung diese Techniken zielen. In der Forstlandwirtschaft geht es darum, mit der Natur zusammenzuarbeiten und nur ordnend und nicht dominierend in sie einzugreifen. Der „organische Abfall" wird nicht mehr verbrannt, sondern zu Dünger verwertet. Die der Sonne am meisten ausgesetzten Hügelkuppen werden wieder aufgeforstet, da sie für die Landwirtschaft aufgrund ihrer Armut an Wasser und organischem Material sowieso nicht taugen. Dies wiederum hat auf das Klima und die Wasserquellen einen positiven Einfluss.[13]

Profanierung der heiligen Mutter Erde durch wirtschaftliche Interessen: „Wir werden Euch Fleisch zu essen geben"

Doch leider zeigt der Staat wenig Interesse, systematisch und gezielt ein Umdenken in der tropischen landwirtschaftlichen Produktion durch entsprechende Programme zu fördern. In ganz Zentralamerika sind die wirtschaftsliberalen Politiker darum bemüht, mit Freihandelsverträgen (TLC) auf den wirtschaftlichen Zug der USA aufsteigen zu können. In Guatemala leben nach wie vor 65 Prozent der Bevölkerung in einem Selbstversorgungssystem von der Landwirtschaft. Wenn wir davon ausgehen, dass in den westeuropäischen Ländern vor fünfzig Jahren auch noch ein ähnliches Verhältnis an ländlicher Bevölkerung bestand (in Spanien ist es noch weniger lange her), dann scheint die Hoffnung liberaler Politiker berechtigt, die davon ausgehen, dass sich das Verhältnis in den armen Ländern der Peripherie des Südens durch das Öffnen der Tore für die total freie Marktwirtschaft und die Anziehung von Investitionen aus nördlichen Ländern ähnlich verlagern wird. Liberale Politiker der armen Länder des Südens sind davon überzeugt, dass sich durch die Liberalisierung des Marktes, durch Tourismus und die Erweiterung der internen Infrastruktur das Gefälle zwischen Arm und Reich langsam, aber sicher verringern werde. Die sozialen Analysen zeigen, dass diese Rechnung so nicht aufgeht. Gesichert ist der zunehmende Reichtum derjenigen, die investieren können oder Kreditwürdigkeit haben - also derer, die schon reich sind. Werden die armen Bevölkerungsteile durch die Schaffung von Arbeitsplätzen langsam nachgezogen werden können? Dann muss allerdings langfristig davon ausgegangen werden, dass die Rohstoffe ausreichen werden, wenn der nördliche Standard von Entwicklung auf die Weltbevölkerung übertragbar sein soll.[14] Diese Menschenmassen in das Konsumverhalten urbaner Kulturen einzugliedern, entspricht den Interessen von Wirtschaftsstrategen des Nordens. Sie sind sich sehr wohl bewusst, dass unser Wohlergehen vom Absatz abhängig ist und dass die Menschenmassen dem Weihnachtsbaumgeglitzer hoffnungslos erlegen sein werden - koste es, was es wolle.[15]

Anbruch des fünften Zeitalters oder der Aufgang der fünften Sonne

Das Geschichtsverständnis der Mayas ist zyklisch. Die Welt und die Menschen, so erzählt man, seien vor unserem Zeitalter bereits drei Mal entstanden und wieder vernichtet worden. Im vierten Zyklus steht der Mais im Mittelpunkt, der zum Herzen und Motor der aufstrebenden Maya-Kultur wurde.[16] Der Hunger war bezwungen, denn der Mais kann über sechs Monate aufbewahrt werden. Die Mayas erreichten eine außerordentliche Blütezeit in Architektur, Kunst und Wissenschaften. Der Zyklus kam zu seinem Höhepunkt in der klassischen Periode und begann dann seinen Niedergang. Jeder Zyklus dauert 13 Baktun, das entspricht 5125 Jahren. Der Maiszyklus begann gemäß unserer Zeitrechnung genau am 13. August 3114 v. Chr. und wird am 21. Dezember 2012 auslaufen.[17] Die Mayas hegten die Vorstellung, dass der letzte Baktun, also etwa 400 Jahre, in Dunkelheit vorbeigehen werde und dann ein neues Licht aufscheinen solle. Wir wollen uns an diesem Punkt natürlich keineswegs esoterischen Spekulationen hingegeben, und doch verhilft uns die Symbolik zu einigen weiterführenden Überlegungen.[18]

Staunen

Staunen könnte bedeuten, dass mit dem Beginn des fünften Zyklus die Maya-Kultur in ihrer Würde und Stärke, in ihren Werten und Ausdrucksformen politisch, sozial und kulturell wieder erstarken wird. Im Dezember 2012 werden in Guatemala Wahlen stattfinden. Hoffnungen werden laut, dass nach dem Beispiel Boliviens auch hier zum ersten Mal ein Indio gewählt werden könnte, der für die Werte, Traditionen und Produktionsweise der Maya-Bevölkerung einstehen wird. Nach 500 Jahren der systematischen Unterdrückung und Verachtung indianischer Identität wäre es staunenswert, wenn ein neuer frischer Wind für die Mehrheit der Bevölkerung Guatemalas aufziehen würde.

Loslassen

Sind die Tage der Maismenschen gezählt? Werden die Böden so weit versteppen, dass es sich nicht mehr lohnt, Mais anzubauen? Wird der Mais aus den USA aufgrund von Subventionen und genetischen Manipulationen so billig sein, dass es nicht mehr rentabel sein wird, Mais anzubauen? Dies bedeutet, dass die Bauern nicht konkurrenzfähig sein werden. Es wird schwierig sein, dass eine Partei die Subventionen abschaffen wird, da sie damit massiv an Popularität verlieren würde. Dass sich damit der Staat langsam den Ast absägt, auf dem er sitzt, und dass er trotz der Tatsache seiner Expansionspolitik, die auch vor Kriegen nicht haltmacht, einmal seine Schulden nicht mehr bezahlen und einen Kollaps erleiden kann, könnte aufgrund der Kurzsichtigkeit zu spät wahrgenommen werden. Wirtschaftsexperten sprechen davon, dass jede Region im Agrarbereich Produkte anbauen muss, die ihr einen sicheren Vorteil verheißen. Unter diesen Umständen könnte es sein, dass es nicht mehr länger Sinn macht, in

Urwaldböden Mais anzubauen. Und dies könnte mit sich bringen, dass der Mais, um den sich bisher Kultur und Spiritualität gedreht haben, losgelassen würde. Dazu müssen aber die Grundlagen und Bedingungen für einen gerechten Austausch geschaffen werden. Utopisch wäre der Gedanke eines Austausches der Reichtümer der Früchte der Erde in den verschiedenen Regionen unter solidarischen und energiepolitisch verantwortbaren Bedingungen. Utopische Globalisierung wäre eine vernünftige gegenseitige Bereicherung und Austausch von Rohstoffen und Nahrungsmittel zwischen den Hemisphären dieser Welt. Die Mayas könnten ihre Wälder wieder wachsen lassen und in ihrem Schatten Gewürze, Früchte, Heilmittel produzieren, die sie mit dem Rest der Welt teilen können.

Widerstehen

Oder das Widerstehen wird weitergehen, da die dominierenden Mächte zu stark sind. Lang ist die Liste wirtschaftlicher, ideologischer und politischer Faktoren, die die Söhne und Töchter der Mutter Erde dazu bewegen, zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurückzukehren:

- die mangelnde Motivation der Bauern, arbeitsintensive, innovative und nachhaltige Wege zu gehen in Methoden des tropischen Landbaus[19];
- der Mangel an Interesse und Initiative der Regierung, Kleinbauern zu fördern und mit ihnen Methoden zu entwickeln, die es ermöglichen, Grundnahrungsmittel nachhaltig anzubauen;
- der Mangel an Initiativen zur Schaffung lokaler Agrarkooperativen und Produktions- und Transformationsstätten von Landwirtschaftsprodukten;
- der Verdacht, dass gar ein Interesse bestehen könnte, tropische Landwirtschaft als unattraktiv und unwirtschaftlich erscheinen zu lassen, um Massen an billigen Arbeitskräften zu gewinnen, die zu Niedrigstlöhnen die Industriearbeitsplätze einnehmen sollen, die durch die Öffnung der Grenzen ins Land geholt werden sollen[20];
- die Landflucht der indianischen Jugend, die allein schon beim Gedanken, nach abgeschlossenem Studium wieder ein Buschmesser in die Hände zu nehmen, an Schamgefühlen leidet[21];
- ein Erziehungssystem, das indianische Identität und ländliche Existenz als rückständig betrachtet.

All dies trägt letztlich dazu bei, dass der Rückzug an die Fleischtöpfe Ägyptens stattfindet. Es ist der unter wirtschaftlichem Druck freiwillige Rückzug in moderne feudale Systeme, die den Arbeiter erneut zu einer Nummer degradieren und ihm jegliches persönliche Mitspracherecht und jede Initiative verweigern - eingespannt in das Räderwerk höherer wirtschaftlicher Interessen. Dass dabei auch die Werte indianischer Identität in Brüche gehen, ist vorprogrammiert.

Initiativen, die eine alternative Landwirtschaft betreiben und neue Produkte ansäen, sind dünn gesät, und ebenso die Parzellen, die von Bauern bereits nach neuen Methoden bearbeitet werden. In diesem Kontext würde Widerstand bedeuten, treu einen Gegenkurs beizubehalten im Bewusstsein, dass Wirtschaft nicht endlos linear wachsen kann. Die alten Mayas waren davon überzeugt, dass alle

Formen der Entwicklung zyklisch sind - im Kleinen und im Großen: Tag und Nacht, Leben und Tod, Säen und Ernten, aber auch, dass kulturelles und wirtschaftliches Wachstum wächst, seinen Höhepunkt findet und zurück an seinen Ausgangspunkt kehrt. So wäre die zeitgenössische Utopie indianischen Widerstandes heute, in Treue festzuhalten am sakralen Charakter der Mutter Erde. In diesem Sinne entstehen Ausbildungszentren in den tropischen Regionen der Erde, die auch immer mehr darum bemüht sind, sich zu vernetzen. Auch im Gebiet der Q'eqchi' ist ein solches Zentrum entstanden mit dem Ziel, pädagogische Prozesse zu gestalten, die die kulturellen, menschlichen und geistlichen Werte stärken. Im Ausbildungsprozess sollen sich die jungen Q'eqchi' überzeugen können, dass die landwirtschaftliche Produktion mit nachhaltigen und biologischen Methoden durchaus produktiv und damit wirtschaftlich interessant ist. Die Schule verfügt über einen Landwirtschaftsbetrieb, der das praktische Einüben der alternativen Methoden ermöglicht. Diese Q'eqchi' arbeiten aber auch während des Ausbildungsprozesses auf dem Feld ihrer eigenen Familie. So werden Vater, Mutter und Geschwister in den Prozess einbezogen. Diese praktische Landwirtschaftsschule für junge Indios heißt *Instituto agroeocologico de educación bilingue Fray Domingo de Vico* und hat ihren Sitz in den grünen Bergen des Departements Verapaz in der Region von Santa María Cahabón.

Diese Prozesse ziehen Kreise: Überzeugte Bauern und Bäuerinnen überzeugen andere. Alternativ bebaute Felder ziehen die Aufmerksamkeit anderer Bauern auf sich, und mittels Beobachtung werden Produktionsweisen kopiert. Jeder Prozess, jedes Zentrum, jede Gruppe entwickelt ihre eigenen Strategien; im Letzten geht es aber immer um das eine: Nahrung, Kleidung, Gesundheit - ein einfaches, aber würdiges Leben - durch die Früchte der eigenen Erde zu gewährleisten in Harmonie mit der Natur. So wird konkret widerstanden und damit verhindert, dass die Rede von der Mutter Erde - trotz gewaltiger Gegenkräfte - nicht naiv und utopische Rede bleibt.

[1] Num 11,18b

[2] Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo*, México 1994, 68-84.

[3] *El mundo precolombino*, Barcelona 2001, 136ff.

[4] Martínez Peláez, *La patria del criollo*, aaO., 131-195.

[5] Nikolai Grube (Hg.), *Maya - Gottkönige im Regenwald*, Köln 2000, 418.

[6] Banco mundial [Weltbank] (Hg.), *Guatemala: evaluación de la pobreza*, Guatemala 1994, 7.

[7] *Guatemala nunca mas*, Bd. III: El entorno histórico, Guatemala 1998.

[8] Die Mayas hatten exakte Kenntnisse über den Sonnenstand und die Dauer des Zyklus, bis die Sonne wieder ihren Höchststand erreicht. Dieser Kenntnis gaben sie in einem Kalender Ausdruck, den sie *Hab'* nannten. Dieses Wissen war aber der Elite vorbehalten. Aufgrund dieser Daten waren die in der Lage, den Beginn der Regenzeit vorauszuwissen. Im entsprechenden Moment wurde die Bevölkerung zu einem Ritus aufgerufen, um den Regengott Chaak anzurufen. Zum großen Erstaunen des Volkes trat dann der Regen nach der Trockenperiode auch innerhalb kurzer Zeit ein, was den Gebietern einen gottähnlichen Ruf einbrachte.

[9] Robert J. Sharer, *La civilización Maya*, México 1998, 330-339.

[10] Kopal Pom ist das Harz, das von einem einheimischen Baum gewonnen wird. Es wird als Weihrauch verwendet.

[11] Richard Wilson, *Resurgimiento Maya en Guatemala* (Experiencias Q'eqchi'es), Guatemala 1999, 54-58. Originalausgabe: Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences, Norman/London1995.

[12] Georg Grünberg, *Tierras y territorios indigenas en Guatemala,* Guatemala 1999, 15ff.

[13] F. Teller, *Una visión de desarrollo sostenible,* Aachen 2000.

[14] Marysa Brisson, *La globalización capitalista ... una exigencia de ganancias,* in: Franz Hinkelammert (Hg.), El huracán de la Globalización, Costa Rica 1999, 92ff.

[15] Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del capitalismo,* México 2005, 21-25.

[16] *Popol Vuh. Das Buch des Rates,* hg. v. Michael Günther, München 1995, 29-37.

[17] Magda Wimmer, *Die Maya, Weber der Zeit, Spieler des Universums,* München 2000, 113ff.

[18] Sie orientieren sich an: Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei,* Hamburg 1997, 122-128.

[19] Hunderte von Bauern verkaufen ihre eben erst erworbenen Grundstücke für ein Butterbrot. Käufer sind nationale oder internationale Investoren, die großangelegte Agrarbetriebe aufbauen: Bananen, Palmen zur Ölgewinnung. Manch einer kauft mit dem Geld einen ausgedienten Lastwagen oder Pick-up, der garantiert schon in absehbarer Zeit den Geist aufgeben wird.

[20] Bereits jetzt steigen Hunderte von Menschen täglich auf die Lastwagen, um sich in die modernen Fincas transportieren zu lassen und als Tagelöhner Bananen zu schneiden oder Palmen zu setzen, während das eigene Land immer unproduktiver wird und langsam versteppt.

[21] Die indianische Jugend setzt heute auf die Karte Ausbildung, um sich einen Titel zu ergattern, der ihr den Einzug in das sich abzeichnende Gesellschaftssystem erlauben soll. So wie die Einsatzkarte während dreißig Jahren „Land" hieß, heißt sie heute „Studium". Es besteht allerdings die Gefahr, dass diese Einsatzkarte sich schon in kurzer Zeit als genauso unattraktiv erweisen wird wie vor wenigen Jahren der Traum „Land", da die Arbeitsplätze, die qualifiziertes Personal benötigen, dünn gesät sind und im rassistisch unterwanderten Guatemala für die Indiojugend schwer zugänglich sein werden.

Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden?

Eine ökologisch-feministische Reflexion aus Lateinamerika

Ivone Gebara

Die Augen jener Frauen leuchteten in ungewöhnlicher Weise, so als ob ein Licht aus vielen Farben ihren Blick überflutet hätte.[1] Dieses Licht war weder rein noch

unrein, vielmehr war es gemischt, mal erschien es grünlich, mal rötlich, dann aber auch gräulich inmitten der Farben des Regenbogens, die in den Gesichtern und Augen tanzten. Ich beziehe mich hier auf die Augen der Frauen aus der Bewegung der Landfrauen, die am 8. März 2006 in die Labore eines multinationalen Zellulose-Unternehmens eingedrungen waren, um genetisch veränderte Setzlinge von Eukalyptusbäumen auszureißen - ein gewalttätiges und zärtliches, ein widersprüchliches Handeln, voller Liebe und Gerechtigkeit und voller Hass gegen das Unrecht. Es zählen hier keine distanzierten Interpretationen, was zählt, ist, diesen Vorfall wirklich wahrzunehmen und ihn zu verstehen zu versuchen.

Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden?

Rot gefärbte Augen vor Erschöpfung und Leiden, graue Augen aus Angst vor dem alten und neuen Unrecht, hoffnungsvoll grüne Augen angesichts der Vorstellung von Feldern voller Bohnen und Mais und von lächelnden Kindern ohne Hunger - diese Farbmischung in Blicken und Körpern ließ das zwischen Leben und Tod notwendig gewordene Handeln hervorbrechen, um das eigene Leben zu bewahren. Für die große Mehrheit der Bäuerinnen Brasiliens war dieses Ereignis bedeutungsvoll. Ist mit ihm auch eine Herausforderung für die Theologie verbunden? Welche Perspektiven kann dieses ungewöhnliche Ereignis für das christlich-theologische Nachdenken aufzeigen?

Die Frauen, die in die Labore des multinationalen Unternehmens „Aracruz" eingedrungen waren, hatten es gewagt, die „Un-Ordnung" zu überschreiten, die durch die übertriebene Gewinnsucht einer Minderheit errichtet wurde, und eine neue Ordnung im alltäglichen Leben zu suchen. Was sie antrieb, war die Liebe zum Leben, zu den Dingen, die mit dem Überleben zusammenhängen, zu den normalen menschlichen Beziehungen - ebenso wie zum Überleben unseres Planeten.

Ohne es selbst zu bemerken, haben die Frauen ein alternatives Verständnis von Sünde und Erlösung hervorgebracht. Es unterscheidet sich von dem, was in der männlichen christlichen Tradition gelehrt wird, die mit den Prozessen der Kolonialisierung und der Verbündung mit der Ausbeutung einhergeht. Die Frauen sind die Opfer der Sünde der anderen ebenso wie die Erde Opfer der Sünde der anderen ist. Anstatt zuerst ihre eigenen Sünden zu bekennen, wie es die Tradition vorsah, haben sie aus der Erfahrung ihres Lebens die Sünde des kapitalistischen Systems offengelegt. Wiederholt haben die Frauen vom Land auf die Sünde der Umwandlung des Lebens in eine handelbare Ware verwiesen. Sie haben gezeigt, wie das Gewinndenken die Stelle des Rechts jeder Bürgerin und jedes

Die Autorin

Dr. Dr. Ivone Gebara, geb. 1944 in São Paulo/Brasilien, trat mit 22 Jahren in den Orden der Augustiner-Chorfrauen ein, ist feministische Philosophin und Theologin, war von 1973–1989 die erste Professorin für Philosophie und Systematische Theologie am Institut für Theologie in Recife. Zurzeit ist sie Gastprofessorin an verschiedenen Ausbildungsstätten und Universitäten in Lateinamerika, Nordamerika und Europa sowie Beraterin mehrerer Frauengruppen. Veröffentlichungen u.a.: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Maria Clara Lucchetti Bingemer, Düsseldorf 1991); Teologia Ecofeminista (São Paulo 1997); Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren (Freiburg 2000); O Que é teologia? (São Paulo 2006). Anschrift: Rua Luiz Jorge dos Santos 278, Tabatinga 54756380, Camaragibe/PE, Brasilien. E-Mail: ivone@hotlink.com.br.

Bürgers auf ein Leben in Würde ersetzt, sie haben die verantwortungslose Ausbeutung der Erde offen angeklagt, und sie haben schließlich auch ein starkes Zeugnis für die Vorreiterinnenrolle der Frauen im Kampf für Gerechtigkeit und Freiheit gegeben.
Im Licht des Handelns vieler bäuerlicher Frauen möchte ich nun einige kurze Überlegungen zum Verständnis von „Sünde" und „Erlösung" vorstellen, jenen Kategorien, die für die christliche Theologie so große Bedeutung besitzen.

I. Die Sünde des Ausverkaufs des Lebens: eine feministische und ökologische Wahrnehmung

In der biblischen Tradition war es Prophetenaufgabe, Sünden gegen die Ärmsten anzuklagen. Diese Anklage wurde im Namen Gottes erhoben und im Glauben an einen Gott begründet, der das Leben schützt, weil er der Schöpfer des Lebens ist. Heute scheint es, dass für viele soziale Bewegungen Lateinamerikas der Bezug auf eine göttliche Autorität zur Legitimation des Kampfes für die Würde des Lebens schwierig geworden ist, weil die Unterdrückung durch die unterschiedlichen Imperien selbst durch religiöse Begründungen gerechtfertigt wird, wenn sie versuchen, die bestehende Unterdrückung durch Verweis auf abstrakte jenseitige Mächte zu legitimieren.
Der Kampf der Frauen und ihre Suche nach Wegen zur Behauptung ihrer Würde findet nicht im Namen eines höheren Gottes statt, der sie rechtfertigen würde. Die Frauen berufen sich auch nicht auf die Zugehörigkeit zu einer institutionalisierten Kirche. Ihre Gottheit wohnt in ihnen selbst und in dem Leben, das ihnen zu beschützen anvertraut wurde. Im Namen dieses verletzlichen Lebens, dessen Schmerz sichtbar und berührbar ist, begründen sie die Autorität ihres Handelns und ihrer Suche nach Wegen des Überlebens. Im Namen dieses Lebens, das in ihnen wohnt, klagen sie die Sünden an, die ihnen gegenüber geschehen, und auch die Sünden, die sie selbst begehen, wenn sie den Schritt ins kämpferische Engagement für das eigene und anvertraute Leben und für das Leben der Erde aus Furcht nicht zu gehen wagen. Diese Frauen sprechen als Prophetinnen und sie verwirklichen die Prophetie aus ihrem eigenen Leben heraus.
Somit wird Sünde nicht länger als Ungehorsam gegenüber einem von außen vorgegebenen Gesetz verstanden. Vielmehr steht Sünde im Kontext der Bewahrung der Würde des eigenen Lebens und des den Frauen anvertrauten Lebens, des Lebens ihrer Familien und des Lebens der Erde. Theoretisch mag dies leicht zu akzeptieren sein, aber in der Praxis des alltäglichen Lebens der Frauen wird die Last spürbar. Diese Praxis offenbart gerade im Übertreten der rechtlichen Ordnung der Ausbeutung die Verbrechen jener, die Menschenkörper ebenso töten wie den Körper der Erde und dabei noch glauben machen wollen, sie schafften damit Arbeit und bessere Lebensbedingungen für die Armen. Das Handeln der Frauen brachte ihnen bislang - abgesehen von wenig Lob - Prozesse

und Beschimpfungen, die bis heute anhalten. Sie werden um ihrer Liebe zum Leben willen verfolgt und vor Gerichte geschleppt.

II. Der Prozess der Erlösung durch die Überschreitung der bestehenden Ordnung

Die Überschreitung einer bestehenden Ordnung muss stets im Zusammenhang der Perspektiven derer gesehen werden, die eine Ordnung überschreiten, und derer, die diese Überschreitung verurteilen. In diesem Sinne stellt Überschreitung ein Konzept dar, das vielerlei Konflikte und Mehrdeutigkeiten impliziert. Gerade innerhalb dieser Uneindeutigkeit und innerhalb der dem Leben selbst innewohnenden Gegensätze können wir beginnen, Überschreitung als Erlösung zu begreifen. Meines Erachtens ist dies auch die Perspektive, die in der Erinnerung an Jesus aus Nazaret gelebt und gelehrt wird. Ein Gesetz wird überschritten, um das Leben zu retten, weil begriffen wird, dass das größere Gesetz in der Bewahrung des Lebens besteht. Dabei bleiben Fragen unausweichlich: Welches Leben? Kann alles Leben erhalten werden? Wer trifft die Entscheidung über das Leben, das bewahrt wird?

Auf diese Fragen gibt es keine einfachen und absoluten Antworten. Sie werden stets neu bestimmt inmitten der Konflikte des gesellschaftlichen Lebens, durch die ökonomischen, politischen und religiösen Imperien, die den Gewinn weniger Menschen wachsen lassen zum Schaden des Lebens der Mehrheit und des Lebens des ganzen Planeten. Die Antworten werden auch geprägt durch den Zorn des Augenblicks und durch die Erinnerung an das in langer Geschichte aufgehäufte Maß an Unrecht und Straflosigkeit. Jede Gruppierung, die sich am Gemeinwohl zu orientieren versucht, muss hier ihre eigenen Antworten finden und sie immer neu überprüfen.

So findet das, was wir Erlösung nennen, seinen Eingang in das Spiel des Lebens. Erlösung besteht nicht länger in einer einseitigen Bewegung, sie ist nicht länger irgendeine einmalige Gabe eines allmächtigen Gottes für alle Menschen, und sie ist nicht länger der Genuss der Ewigkeit im Himmel. Erlösung wird vielmehr inmitten der Konfliktivität unseres geschichtlichen Daseins bestimmt, durch den Streit um Interessen, durch die aufrichtige Suche nach Wegen mitten in unserer eigenen Zerbrechlichkeit. Dies geschieht auf immer neue Weise, so wie sich auch alles Leben, das existiert, immer neu zeigt.

Die feministisch-ökologische Perspektive, die von vielen Frauen übernommen wurde, zeigt mit der hier vorgestellten Erneuerung der theologischen Begriffe und deren immer neuer Kontextualisierung einige ihrer großen Beiträge für unsere ererbte Theologie. Es wäre schön zu wissen, dass sich die Orte der offiziellen Theologie in ausreichendem Maße offen zeigen für die Annahme des Neuen in unserer Zeit und für die Aufnahme des Lebensatems der Frauen aus der Dritten Welt bei ihrer Suche nach Würde für sich und für den ganzen Erdball. So mag es

zum Abschluss dieses Beitrags genügen, die Anfangsfrage, die im Titel aufgenommen wurde, zu wiederholen: Können die Verkäufer aus dem Tempel des Lebens vertrieben werden? Wer wird dies immer neu unternehmen? Was kann jede und jeder von uns konkret tun?

Solches Handeln soll keine träumerische Utopie für Morgen sein, sondern unser ethischer Einsatz in der Gegenwart für die Gegenwart. Heute schon müssen sich die Blindheiten auflösen, die Lähmungen müssen überwunden, Hunger und Durst jetzt gestillt werden, und Flüsse und Meere, Dschungel und Wälder sollen aus erneuerter Kraft leben.

[1] Eine der Frauen aus der Bewegung der Landfrauen (Movimento de Mulheres Camponesas) erzählte mir von dem Tag, als sie beschlossen hatten, die Eukalyptus-Setzlinge zu vernichten, dass es dabei vielerlei Leuchten in den Augen der beteiligten Frauen gegeben habe.

Kurze Bibliographie

Cardoso Pereira, Nancy, *Por uma hermenêutica das coisas úmidas e molhadas,* Cadernos CEBI, Nr. 197, 2004

Gebara, Ivone, *Longing for running water: Ecofeminism and Liberation,* Minneapolis 1999

Canadian Ecumenical Jubilee Initiative (Hg.), *Sacred Earth, Sacred Community - Jubilee, Ecology and Aboriginal Peoples,* Toronto 2000

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Arnd Bünker

Das „Gelobte-Land-Syndrom"

Josua, Gerechtigkeit und Ökogerechtigkeit

Norman C. Habel

Seit Jahrhunderten spielt das Motiv des „Gelobten Landes" eine wichtige Rolle im christlichen und jüdischen Denken. Die Bedeutungen, die damit assoziiert werden, reichen von Hoffnungen auf eine sichere Heimat bis hin zu Träumen über den Himmel. Das Gelobte Land hat man wiederholt als erhabenes Thema für religiöse Lieder und als hässlichen Anstoß für Kriege benutzt.

Die Erzählung, die davon berichtet, wie das alte Volk Israel in das Gelobte Land einzog, findet sich im Buch Josua. Es zeichnet Josua als den Helden des alten Israel beim Einzug in das Land Kanaan. Und das Buch Josua scheint von einem bestimmten Verständnis des Gelobten Landes getragen zu sein, das ich als „Gelobtes-Land-Syndrom" bezeichne. Eine andere, alternative Sicht findet sich in den Erzählungen im Buch Genesis, wo Abraham ein Gast im Land ist und die Kanaaniter die Gastgeber sind.[1]

Vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte der westlichen Welt und angesichts der gegenwärtigen Umweltkrise glaube ich, dass es drei Möglichkeiten gibt, wie das Buch Josua gelesen werden kann: a) aus der Sicht derer, die in das Gelobte Land eindringen, b) aus der Perspektive der Bewohner des Landes und c) aus der Sicht des Landes selbst. Besonders diese dritte Sichtweise ist bisher weitgehend ignoriert worden.

Das göttliche Recht der Eroberer

Vor einigen Jahren habe ich in meinem Buch *The Land is Mine*[2] sechs biblische Anschauungen zum Thema Land herausgearbeitet. Im Buch Josua ließ sich dabei eine Ideologie des Stammeshaushalts erkennen, bei der das Land in Grundstücke aufgeteilt und einzelnen Sippen zugewiesen wird.

„Im Mittelpunkt der Anschauungen des Buches Josua steht die Vorstellung des Landes als einer Ansammlung von Grundstücken im Besitz einzelner Sippen. Der göttliche Vorgang der Zuteilung (ntn) *des Landes kulminiert in seiner Aufteilung* (chlq) *in einzelne Grundstücke mit klar definierten Grenzen. Diese Grundstücke werden den alten Familien* (mishpechot) *der Stämme Israels in verschiedenen Teilen*

Kanaans zugeteilt [...] Jedes Stück Land eines jeden Stammes und einer jeden Großfamilie wird unmissverständlich als göttliche Zuteilung angesehen (vgl. Jos 14,2)."[3]

Die Berichte von der Zuteilung und Inbesitznahme des Landes finden sich in Josua 13-21. Sie werden umrahmt von den Eroberungserzählungen (Jos 1-12) und den Josua zugeschriebenen Abschiedsreden (Jos 23-24). Zu diesem literarischen Rahmen gehört die mehrfach wiederholte entschiedene Feststellung, dass alle Verheißungen JHWHs an die Vorfahren so erfüllt worden sind, wie sie Moses vorhergesagt hatte. Diese Version der Landnahme entspricht zugegebenermaßen nicht der realen Geschichte. Als Ideologie jedoch hat sie die weiteren Ereignisse in der Geschichte beeinflusst. Zudem spiegelt die Darstellung der Kanaaniter wahrscheinlich nicht die wahre Identität der Bewohner des Landes wider, sondern eher das Verständnis des Gelobten Landes durch den Autor.[4]

Das Landversprechen, das Gott den Vorfahren gegeben hat, wird im Buch Josua wie eine Charta zitiert, die die Invasion des Landes, die Unterwerfung der Kanaaniter und die Zuteilung des Landes an die Familien rechtfertigt. Die Gewährung und Zuteilung des Landes erscheint hier wie ein rechtlich geregelter Vorgang.[5] Nach der Erzählung im Buch Josua gründet der Anspruch des alten Israel auf das Land sowohl auf göttlichem Recht als auch auf rechtlicher Autorität.

Wie wird dieses göttliche Recht hier verstanden? Nachdem sie den wohlwollenden Kanaaniter Rahab aufgesucht hatten, verkünden die Boten, was einem göttlichen Urteil über die Situation gleichkommt: „Wahrlich, JHWH hat uns das ganze Land ausgeliefert." (Jos 2,24) Mit anderen Worten: Der Erzähler behauptet, dass das alte Israel das Land als Gabe kraft göttlichen Rechts besitzen darf. Als Zeichen für den künftigen Besitz gilt, dass die Bewohner des Landes in Schwächlinge verwandelt seien, die „vor Angst vergehen".

Mit diesem Wort Gottes aus dem Mund der Boten beginnt die Invasion. Nach der Feier des Paschafestes kommt kein Manna vom Himmel mehr, und die Eroberer essen die Feldfrüchte Kanaans - ein Zeichen, dass Gott nun ihre Bedürfnisse mit den Erzeugnissen des Landes stillt.

Das göttliche Anrecht des alten Israel auf das Gelobte Land wird auch als Recht zu erobern, zu töten und zu zerstören interpretiert. Dies geht tatsächlich so weit, dass man „JHWH durch Zerstörung dient" (*herem*). Die Vernichtung aller Städte, allen Lebens und Viehbestands wird vom ersten Erzähler so geschildert, als sei dies der Auftrag JHWHs, um die Eroberung JHWH zu widmen. Das Land ist anscheinend das, was übrig bleibt, nachdem JHWH durch Zerstörung in seinem Namen befriedigt worden ist. Jeder, der es wagt, sich wie Achan gegen diesen Auftrag zu stellen, wird lebendig verbrannt.

Das Ergebnis dieser Kämpfe wird zusammenfassend als vollständige Eroberung dargestellt, die der Verheißung Gottes entspricht. „Josua nahm das ganze Land ein, genau so wie es der Herr zu Mose gesagt hatte." (Jos 11,23) Das Gelobte Land ist das Land, das Gott dem Volk Josuas durch Eroberung, Zerstörung und Töten zu geben verheißen hat. Das Gelobte Land im Buch Josua ist nicht nur ein

Land, in dem Milch und Honig fließen, sondern ein Land getränkt mit Blut und Gewalt.

Wenn wir ehrlich sind, dann müssen wir zugeben, dass das Buch Josua in seiner Rezeptionsgeschichte eine Art Charta für das Gelobte-Land-Syndrom geliefert hat. Es bot geradezu ein Verhaltensmuster, das die Eroberung eines anderen Landes und das Töten seiner Bewohner rechtfertigt. Verschiedene christliche Interpreten und Kolonialherren haben in dieser Tradition des Gelobten Landes eine Legitimation für Eroberung und Zerstörung gefunden.

Das „Gelobte-Land-Syndrom"

Ich möchte an dieser Stelle grundsätzlich betonen, dass meine kritische Analyse weder die Geschichte noch die Politik des *modernen* Israel im Blick hat. Vielmehr stehen im Mittelpunkt des Interesses jene Kolonialherren, die sich vom Gelobten-Land-Syndrom leiten ließen. Eine Alternative zeigen die Genesiserzählungen, in denen das Land ein Gastgeber ist, der seine Gäste einlädt, Kanaan in Frieden miteinander zu teilen. Diese alternative Tradition wurde jedoch weitgehend ignoriert, und es wurde dem auf Josua basierenden Gelobten-Land-Syndrom der Vorzug gegeben.

Die Menschenrechte der Bewohner

Aus der Sicht der alten Kanaaniter, der ursprünglichen Bewohner des Landes, ist die Politik des Gelobten Landes, wie sie die Eindringlinge im Buch Josua vertreten, ungerecht und grausam. Über Jahrhunderte hinweg waren die Kanaaniter die Hüter des Landes und entwickelten dabei lokale Formen von Landwirtschaft und Haustierhaltung. Selbst als die alten Israeliten erstmals die Früchte des Landes verzehren, wird der Beitrag und die Leistung der Kanaaniter ignoriert (Jos 5,12). Die Version der Landnahme im Buch Josua betrachtet das Land als eine Gabe JHWHs. Den Bewohnern werden weder Rechte noch Anerkennung zugestanden.

Der Autor

Dr. Norman C. Habel stammt aus Yulecart, in der Nähe von Hamilton in Victoria, Australien. 1984–87 war er Rektor der Internationalen Schule Kodaikanal in Südindien. Zusammen mit seiner Frau Janice Orrell richtete er dort eine Schule und ein kommunales Gesundheitsprogramm für Frauen der Dalit ein. 1987–1996 war er Vorsitzender des Religionsdepartements und Leiter der Graduiertenstudien an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Südaustralien. Zurzeit ist er Professorial Fellow an der Flinders University und unterrichtet am College für Theologie von Adelaide. Veröffentlichungen u.a.: The Book of Job (London u.a. 1985); The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies (Minneapolis 1995); The Earth Bible (Sheffield/Cleveland 2000ff). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Urteil Gottes / über Gott am Schluss des Buches Ijob" in Heft 4/2004. Anschrift: 10 University Way, Bellevue Hts/SA 5050, Australien. E-Mail: nhabel@esc.net.au.

Diese ungerechte Art und Weise der Eroberung im Buch Josua wird betont durch die Tatsache, dass die Eroberer den Kanaanitern weder einen Vertrag noch einen Bund anbieten. Der Präzedenzfall des Bundes zwischen Abraham und Abimelech in Genesis scheint eine Tradition zu sein, die geflissentlich vergessen wurde. Abraham schloss einen Bund mit

Abimelech, nachdem er zunächst einer Forderung Abimelechs zugestimmt hatte. So sagt Abimelech:

„Das gleiche Wohlwollen, das ich dir erwiesen habe, sollst du mir erweisen und dem Land, in dem du dich als Fremder aufhältst." (Gen 21,23)

Deswegen stellen die Abrahamerzählungen im Buch Genesis eine radikale Alternative zum Gelobten-Land-Syndrom Josuas dar. Diese Erzählungen spiegeln eine Denkweise wider, in der das Land ein Gastland ist, wo Abraham als Fremder und Einwanderer lebt.[6] Hier existieren friedliche Beziehungen zwischen den Kanaanitern und ihren Gästen, der Familie Abrahams. Aus der Sicht der Gastgeber kommt es im Buch Josua nicht nur zum Bruch des Bundes, als Josua die Kanaaniter vernichtet, sondern es wird hier die Bundestreue und jenes Wohlwollen verletzt, welches Abraham und seinem Volk ursprünglich erst einen Zugang zum Land ermöglicht hat. Das Gelobte-Land-Syndrom, das sich aus dem Buch Josua herleitet, ignoriert das Wohlwollen des Gastgebervolkes ebenso wie das Vorbild jener Bundestreue, für die Abraham und Abimelech eintreten.

Dieses Gelobte-Land-Syndrom hat die Eroberungen vieler Kolonialmächte beeinflusst. Die Eroberung Südafrikas durch die Buren wurde angetrieben durch ebendieses Syndrom. Mit Bedauern muss ich zugeben, dass sogar meine deutschen Vorfahren, die in das Barossa-Tal in Südaustralien kamen, anscheinend auch von der Ideologie des Gelobten Landes beeinflusst waren, sehr zum Leidwesen der australischen Ureinwohner. Hoch auf einem Hügel über dem Barossa-Tal ist eine Gedenktafel angebracht worden, um an 150 Jahre deutscher Siedlungsgeschichte zu erinnern. In der Sprache der Erzählung vom Gelobten Land erinnert uns diese Tafel: „Der Herr hat uns dieses Land gegeben."

Ironischerweise stammt die Stelle, die auf der Tafel zitiert wird (Jos 2,10), aus dem Mund von Rahab, einem einheimischen Kanaaniter, wobei das „euch" des ursprünglichen Textes auf der Tafel zu „uns" abgeändert worden ist. Innerhalb des Textes im Buch Josua jedoch repräsentiert Rahab einen jener kanaanäischen Helden, die jenseits der Eroberungsideologie stehen und überleben.

In unseren Tagen erbrachte das Gelobte-Land-Syndrom, aus der Sicht der britischen Regierenden, die Rechtfertigung für die Gründung des Staates Israel und in der Folge die Betrachtung der bisherigen Bewohner des Landes als minderwertiges Volk. Mitri Raheb, eine führende Stimme für den Frieden in Palästina, schreibt über die koloniale Ausrichtung britischer Politik jener Zeit sowie darüber, wie, abgeleitet aus dem Buch Josua, ein Gelobtes-Land-Syndrom ihr Denken lenkte:

„Was an dieser Theologie auffällt, ist die Leichtigkeit, mit der sich Lord Earl Shaftesbury zwischen biblischen Prophezeiungen und britischer Politik hin- und herbewegte. England wurde als Werkzeug bei der Erfüllung des göttlichen Plans verstanden. [...] Das Zynische an der liberalen Theologie besteht jedoch darin, dass dieselben Theologen, die der Spiritualisierung des Judentums (zu einer Religion) und des Landverspre-

chens (für das ewige Leben) entgegenzuwirken versuchten, bewusst oder unbewusst den Fehler begingen, das Land auf andere Weise zu spiritualisieren. Sie sprachen von dem Land - oder genauer von ‚dem Land Palästina' - wie von einem unbesiedelten Raum (terra nullius), *der ungenutzt dalag, ganz so, als gäbe es kein Volk mit einer zweitausendjährigen Geschichte, das ununterbrochen auf diesem Land gelebt hatte."*[7]

Dieses Zitat legt den Schluss nahe, dass die Verbindung des Gelobten-Land-Syndroms mit der Annahme einer *terra nullius* bis in das 20. Jahrhundert hinein fortdauerte. Das Land Palästina, ebenso wie die Kolonialgebiete beispielsweise in Australien, wurde zur *terra nullius* erklärt, zu einem Land ohne Einwohner, genauer gesagt: ohne rechtmäßige Bewohner. Die Bewohner, einschließlich der alten Kanaaniter, werden zu Nicht-Seienden reduziert, deren Vernichtung man in den Augen Gottes für akzeptabel hält.
Die Stimme der Kanaaniter, wie sie in einer der alternativen Traditionen der Besiedlung des Landes zu hören ist, ist lange Zeit unterdrückt worden. Diese Stimme klingt beständig fort in der Tradition von Kaleb, dem Kanaaniter, der als erster ein Stück Land erhält. Über ihre diesbezüglichen Forschungen schrieb 2002 Geraldine Koder in ihrer Dissertation:

„Als Anerkennung seiner Treue und aufrichtigen Haltung verspricht JHWH, dass allein Kaleb und seine Nachkommen Erben der Verheißung an die Vorfahren werden sollen (Num 14,24). Umgekehrt sind es im Buch Numeri die Israeliten, die sich gegen JHWH auflehnen und das Geschenk des guten Landes, das ihnen von JHWH verheißen worden war, ‚verleumden'. In ähnlicher Weise werden in Josua 14 Kalebs Treue und Aufrichtigkeit als Grund angeführt, weswegen er und seine Nachkommen auf ewig einen Anteil am Gelobten Land haben sollen."[8]

Die Josuaerzählung, die die Ideologie des Gelobten Landes begründet, ignoriert bequemerweise ein weiteres Mal die Stimme jener Tradition, die anerkennt, dass die Kanaaniter und deren Nachfahren auch einen Anspruch auf Land haben. Den Bewohnern des Landes, ebenso wie dem Land selbst, werden weder Stimme, Recht noch die Möglichkeit gegeben, die Verheißungen Gottes zu erfahren - seien es die Verheißungen des Landes, des Lebens oder der Liebe.

Das vergessene Recht des Landes

Aus der Perspektive der Eroberer liefert das aus dem Buch Josua abgeleitete Gelobte-Land-Syndrom eine göttliche Charta der Invasion und Vernichtung. Aus der Perspektive der Bewohner des Landes verletzt das Gelobte-Land-Syndrom ihre Rechte als Mitmenschen und unterdrückt alle alternativen Traditionen bezüglich ihrer Zukunft im Land. Deshalb fragen wir nun, wie wir den Text von Josua aus dem Blickwinkel des Landes selbst lesen können.
Ausgehend von den Prinzipien der Ökogerechtigkeit, die in Band 1 von *The Earth*

Bible[9] entfaltet werden, und von den Schritten für einen ökologischen hermeneutischen Prozess, wie sie in der *Consultation on Ecological Hermeneutics* auf den jährlichen Tagungen der Society of Biblical Literature (2004-2006) entworfen wurden, können wir zumindest beginnen, den Text aus der Sicht des Landes zu befragen.

Die obenstehende Erörterung des Gelobten-Land-Syndroms hat gezeigt, dass sich der Text von Jos 1-12 als eindeutig anthropozentrisch lesen lässt. Die Interessen und die Stimme einer einzelnen ethnischen Gruppe werden so verstanden, als hätten sie ein göttliches Recht. Der in Gen 1,26-28 formulierte Auftrag an die Menschen, sich die Erde/das Land untertan zu machen, wird hier übersetzt in eine spezifische Ideologie, ein bestimmtes Land zu beherrschen.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass der explizite Begriff für das „Sich-untertan-Machen" des Landes/der Erde aus Gen 1,28 auch in Josua 18,1 gebraucht wird. Nachdem man das Land dem *herem,* einem zerstörerischen Akt der Hingabe an JHWH, ausgesetzt hat, lag „das ganze Land [...] unterworfen vor ihnen" (Jos18,1). Das Land wird zermalmt durch die Hände der erwählten Menschen, die die schmutzigen Implikationen des Auftrags zur Herrschaft demonstrieren.

Selbst bei der Zuteilung von Teilen des Landes an bestimmte Großfamilien in Jos 13-21 wird das Land als Gebiet behandelt, das zum Grundbesitz für ein einzelnes „Haus" bestimmt sei. Es gibt keine Überlegungen der Sorge für das Land, der Verbundenheit mit dem Land oder der Güte des Landes als einer wertvollen Schöpfung Gottes. Die Rechte des Landes scheinen vollständig ignoriert.

Wenn man sich mit dem Land als einem Subjekt im Text identifiziert, hinterlässt das im Leser ein noch tieferes Gefühl der Viktimisierung. Bei der Zerstörung Jerichos werden alle „Rinder, Schafe und Esel" vernichtet als Akt der Hingabe an Gott (Jos 6,21). Allerdings werden Gold, Silber und Eisen vor der Vernichtung bewahrt, denn sie sind „dem Herrn geweiht". In späteren Eroberungszügen wird der Viehbestand einer bestimmten Stadt gerettet, nicht weil es sich um wertvolle Geschöpfe handelt, sondern, weil sie „Beute" sind (Jos 8,27). Kurz gesagt, das Land und die Lebewesen im Land werden nicht um ihrer selbst willen geachtet und geschätzt.

Gibt es, angesichts dieser Ausrichtung des Textes, überhaupt eine Möglichkeit, die Stimme des Landes zurückzugewinnen? Existiert überhaupt eine alternative Tradition, die einen möglichen Weg zeigt, dass das Land aufschreien kann, wie die Stimme Abels vom Boden aufschreit?

Zunächst schlage ich vor, zu den oben zitierten Worten Abimelechs zurückzukehren: „Das gleiche Wohlwollen, das ich dir erwiesen habe, sollst du mir erweisen *und dem Land,* in dem du dich als Fremder aufhältst." (Gen 21,23)

Die ökologische Bedeutung dieses Textes ist bislang weitgehend ignoriert worden. Abimelech, der gastgebende Kanaaniter, der anscheinend ein gewisses Gespür für das Land hat, in dem Abraham sich aufhält, fordert von Abraham nicht nur Wohlwollen und Treue gegenüber ihm selbst als Gastgeber, sondern auch gegenüber genau dem Land, in dem Abraham sich als Fremder aufhält. Der Terminus technicus für Treue ist hier *hesed,* ein Begriff, der häufig in Bezug auf

Bundestreue und Ergebenheit gebraucht wird. Von Abraham wird gefordert, dass er mit dem *Land* die gleiche Beziehung eingeht, wie er es mit seinen Mitmenschen tut, mit denen er einen Bund schließt.
Aus den Tiefen dieses Textes können wir so nun das Land hören, wie es nach einem Bund der Treue und nach einer Verheißung des Friedens ruft. Es scheint, dass das Land hier das Gelobte-Land-Syndrom in seinem Kern herausfordert. Diese Herausforderung lässt sich folgendermaßen formulieren:

„Ich bin das Land. Ich bin ein Beteiligter bei der Landverheißung und nicht lediglich ein Stück leblosen Bodens. Alle, die meinen Lebensraum betreten, sollten mich ehren und mir dienen, so wie es Abimelech tat. Sie sollten mit mir einen Bund schließen und versprechen, mir ebenso treu zu sein wie denjenigen, die mich genährt haben. Adam wurde aufgetragen, den Garten in Eden zu ‚bebauen und hüten' (Gen 2,15). Warum sollte das Volk Gottes weniger tun? Die Haltung und die Taten Josuas standen im Gegensatz zum eigentlichen Wesen der Verheißung. Sie verletzten einen alten Bund mit mir. Josua behandelte mich als Beute, als ein Gebiet, das zur Zerstörung freigeben war. Er brach den bestehenden Bund mit mir und ignorierte meine Stimme. Ich bitte euch eindringlich, jetzt auf mich zu hören."

Eine zweite kanaanänische Stimme ist die von Kaleb, der das erste Stück Land erhält. Als die Boten Kanaan erkunden, sind es allein er und Josua, die verkünden, dass das Land „sehr, sehr gut" (Num 14,7) sei. Sie bezeugen das Gute und die Schönheit von Gottes Schöpfung im Land. Ihre Aussage impliziert, dass das Land nicht nur ein Gebiet ist, das ausgebeutet werden kann und darf. Das Land ist auch ein wertvoller Teil jener Schöpfung Gottes, die von Anfang an „sehr gut" (Gen 1,31) war. Es ist wesentlich, ein Gespür für das Gutsein der Schöpfung zu haben, um mit dem Land in Einklang zu leben.[10]
Wenn das Land tatsächlich „sehr, sehr gut" ist, dann kommt ihm auch in sich ein Wert zu, und es verdient, als heilig geachtet zu werden. Aus der Sicht des Landes ist die Eroberung durch Josua, so wie sie im gleichnamigen Buch beschrieben wird, ein Verstoß gegen das Gute, das Gott in der Schöpfung erkennt und bekräftigt. So hätte das Volk Gottes besser daran getan, auf die Stimme Kalebs zu achten, statt sich vom Gelobten-Land-Syndrom verführen zu lassen, dem sich Josua offensichtlich verschrieben hatte.
Eine dritte indigene Stimme, die ein echtes Gefühl für unsere Verwandtschaft mit der Erde zum Ausdruck bringt, ist die von George Rosendale, der das gesamte Gelobte-Land-Syndrom umkehrt, wenn er sagt:

„Die Kultur der [australischen, Anm. d. Ü.] Ureinwohner ist spirituell. Ich bin spirituell. In mir sind Geist und Land, die mir beide vom Schöpfergeist gegeben worden sind. In mir gibt es ein Stück Land, und dieses zieht mich fortwährend wie ein Magnet zurück zu dem Land, von dem ich kam. Denn auch das Land ist spirituell. Das Land besitzt mich!"[11]
Die Worte von Eingeborenenvölkern, wie z.B. der australischen *Aborigenes* oder

der alten Kanaaniter, spiegeln ein Gefühl für eine spirituelle Verbundenheit mit dem Land. Auch wenn manche Texte bestimmte religiöse Praktiken der Kanaaniter verurteilt haben, so ist es doch offensichtlich, dass solche Völker eine spirituelle Beziehung zum Land bekundeten und bestätigten. Unter Josuas Führung wird das Land „unterworfen", und jegliche Verwandtschaft mit dem Boden wird verletzt.

Wenn wir als moderne Leser, im vollen Bewusstsein unseres kolonialen Erbes, uns heute dem Narrativ des Gelobten-Land-Syndroms im Buch Josua zuwenden, entdecken wir, dass das Land, das in Besitz genommen werden soll, dasselbe Land ist, von dem es in Jos 1,6 heißt: „Ich habe ihren Vätern geschworen, es ihnen zu geben." Das Land, welches der Urahn Abraham zuvor als Land jener Verheißung erfahren hat, war ein Land, dessen Bewohner Abraham willkommen hießen, und ein Land, das aus sich selbst Abraham willkommen sein ließ. Denn in Gen 12,1-3 ist durch Abraham allen Familien des Landes (*'adama*) Segen versprochen. Unter der Oberfläche der Eroberungserzählung kann man auch die unterdrückte Stimme des Landes hören, wie sie schreit:

„Ich bin das Land der Verheißung. Gott versprach, dass die Kinder Abrahams Segen bringen würden allen Völkern, die ich ernähre, allen Menschen, die ein Teil meiner Erde waren, meiner 'adama, meines Seins. Aber den Kolonialherren lag nur daran, mich auszubeuten. Sie hatten kein Interesse daran, dass wir uns gegenseitig zum Segen würden. Sooft das Gelobte-Land-Syndrom von kolonialistischen Lesern übernommen wurde, wurde diese Verheißung gelesen als Rechtfertigung der Eroberung, und das Land wurde als Beutegewinn der Eroberer erachtet. Gibt es die Möglichkeit, dass ich, das Land, wieder teilhaben kann an einem Bund, einem Bund, der es mir ermöglicht, dass ich Segen bringe und Frieden stifte zwischen den Völkern, die ich ernähre?"

Gemeinsamer Grund

In diesem Artikel haben wir, kurz umrissen, die Ideologie des Gelobten-Land-Syndroms herausgearbeitet, die viele in der Erzählung von Josua gefunden haben. Diese Ideologie behandelt Land als Eigentum, das es zu erwerben gilt. Dabei werden sowohl seine Bewohner wie auch sein Charakter als unser Verwandter beziehungsweise als gute Schöpfung negiert. Alternative Traditionen werden unterdrückt.

Jedoch könnte gerade die Stimme des Landes/der Erde, die nach einem Bund ruft, uns einen Olivenzweig der Hoffnung bieten. Letztlich ist die Erde der gemeinsame Grund für alle Menschen, unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft und bisherigen Geschichte. Wir besitzen den Planeten nicht als Eigentum, das uns Gott übertragen hat; wir sind als Geschöpfe der Erde vielmehr ein integraler Teil von ebendieser Erde. Unser Fleisch stammt von der Erde, einem Boden der nicht auf einen bestimmen Ort beschränkt ist.

Ich glaube, dass es höchste Zeit ist, das oben beschriebene Gelobte-Land-Syn-

drom aufzugeben und uns loszusagen von den daraus resultierenden Vorstellungen, dass Landbesitz göttliches Recht sei. Es ist an der Zeit, dass wir die gesamte Geschichte von *terra nullius* hinter uns lassen und uns hinwenden zu einer *terra communis,* einem Land/einer Erde, das/die wir alle gemeinsam haben im Sinne von Lebensraum ebenso wie im Sinne unserer Herkunft als Menschen. Es ist an der Zeit, dass wir auf die Stimme des Landes/der Erde hören, dass wir einen Bund mit der Schöpfung schließen und vor allem gerade jenem Land die Bundestreue halten, in dem wir leben. Es ist höchste Zeit anzuerkennen, dass wir Land sind.

[1] Norman Habel, *The Land is Mine. Six Biblical Land Ideologies,* Minneapolis 1995, Kapitel 7.

[2] Vgl. ebd.

[3] AaO., 56-57.

[4] Niels Peter Lemche, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites,* Sheffield 1991, 165.

[5] Vgl. Harry Orlinsky, *The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant Between God and Israel,* in: L. A. Hoffman (Hg.), The Land of Israel: Jewish Perspectives, Notre Dame 1986.

[6] Vgl. Habel, *The Land is Mine,* aaO., Kapitel 7.

[7] Mitri Raheb, *Land, Völker und Identitäten: ein palästinensischer Standpunkt,* in diesem Heft, 176f.

[8] Geraldine Koder, *Caleb's Country? Towards Understanding Palestinian Christians' Hermeneutics for Interpreting the Promise of Land in the Old Testament,* Diss. Flinders University, South Australia, 2004, 338.

[9] Vgl. Norman Habel/Shirley Wurst, *Reading the Bible from the Perspective of Earth. The Earth Bible,* Bd. 1, Sheffield 2000, Kapitel 1 und 2.

[10] Vgl. Koder, *Caleb's Country?* aaO., 378-384.

[11] Rainbow Spirit Elders, *Rainbow Spirit Theology. Towards an Australian Aboriginal Theology,* Melbourne 1997, 12.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Höbel

Land und Erde – Kraft der Befreiung

Marcelo Barros

Für Lateinamerika war das bedeutendste Ereignis der letzten Jahre die Entstehung von indigenen und Bauernbewegungen. Im Lauf der neunziger Jahre betra-

ten verschiedene soziale Bewegungen die politische Bühne Lateinamerikas, deren politisches Gewicht weit größer ist, als ihre konkreten Forderungen erwarten ließen. Die indigene zapatistische Bewegung im Süden Mexikos, die Landlosenbewegung in Brasilien (*Movimento dos sem Terra* = MST) und andere Bewegungen haben die Welt überrascht. Es ist ihnen gelungen, den widersprüchlichen Charakter des Systems zu entlarven, das die Bezeichnung „Globalisierung" für sich in Anspruch nimmt, dabei aber seinen kolonialistischen und ausgrenzenden Charakter verbirgt. Diesen Bewegungen ist es zu verdanken, dass sich viele Gruppen der Zivilgesellschaft - vor allem indigene und bäuerliche -, die vorher zersplittert und schwach waren, dazu aufgefordert fühlten, sich gemeinsam neu zu organisieren. Auf diese Weise haben sie Stärke und Kraft für ihren Kampf erlangt.

Seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre haben die sozialen Bewegungen in den verschiedenen Ländern politische und soziale Siege errungen, die noch wenige Jahre zuvor unvorstellbar gewesen wären. In Mexiko haben die Ureinwohner eine politische Stimme bekommen. Selbst wenn sie weiterhin durch die offizielle Politik ausgegrenzt werden, so fühlen sich die politischen Machthaber doch dazu verpflichtet, die Repräsentanten der indianischen Gemeinden zu konsultieren. In Ecuador hat es die CONAIE (*Confederación de los indígenas de Ecuador* = Bündnis der Ureinwohner Ecuadors) geschafft, den Rücktritt von drei Präsidenten zu erzwingen. Trotz ihrer inneren Spannungen und gewisser Widersprüche ist das Bündnis eine beachtliche politische Kraft geworden. In Brasilien ist es an sich bereits ein Zeichen der Stärke und des Sieges der sozialen Bewegungen, dass es für einen Arbeiter wie Lula möglich war, das Präsidentenamt zu erringen - selbst wenn Lula nur mit Hilfe eines breiten Bündnisses von Parteien und gesellschaftlichen Kräften regieren kann, die radikalere Veränderungen verhindern.

Am 15. Februar 2003 erklärte der damalige UNO-Generalsekretär Kofi Annan angesichts von mehr als acht Millionen Menschen, die in der ganzen Welt auf den Straßen und Plätzen für den Frieden demonstrierten: „Heute bildet sich ein neues gesellschaftliches Subjekt heraus, das sich in den internationalen Gesprächen Gehör verschaffen will: die Zivilgesellschaft." All das war von großer Bedeutung für das Erstarken einer weltweiten zivilen und dem Frieden verpflichteten Bewegung, der Bewegung für eine andere Welt, die die gesamte Menschheit dazu bringt, die Utopie einer neuen und anderen Welt möglich zu machen - eine Utopie, an deren Verwirklichung innerhalb der internationalen und lokalen Sozialforen gearbeitet wird.

Es ist nicht leicht, die Ursachen dieser friedlichen Revolution zu analysieren. Als einer, der seit 1977 am Kampf der Bauern und Basisgemeinden in Brasilien und anderen Ländern des Kontinents teilnimmt, kann ich jedoch davon Zeugnis ablegen, dass eine der tiefsten Wurzeln dieser Bewegungen die vertraute und spirituelle Beziehung der Bauern und Ureinwohner mit der Mutter Erde ist. Dieses mystische Verhältnis zur Erde und dem gesamten Universum wird heute im Licht einer neuen Utopie neu gedeutet - einer Utopie, die sich nicht mehr

allein aus alten Mythen nährt, sondern vielmehr die alten Glaubensweisen mit der aufkeimenden Hoffnung auf eine neue Gesellschaft und Politik verbindet.
Es ist wichtig zu betonen: Es waren die indigenen und Bauernbewegungen in ihrer tiefen Verwurzelung in einer Spiritualität der Erde, die die Bewegungen für eine andere Welt allererst angeregt und motiviert haben. Noch bevor im Jahr 2001 das erste Weltsozialforum ins Leben gerufen wurde, haben die Ureinwohner aus Chiapas Verbündete aus der ganzen Welt zusammengeführt und zwei internationale Treffen gegen den Neoliberalismus organisiert. Und auch danach, als diese Bewegung einen stärker städtischen Charakter annahm und als viele Jugendliche und die unterschiedlichsten Nichtregierungsorganisationen dazustießen, bilden die Ökologie und die Verwurzelung mit dem Land und der Erde weiterhin eine grundlegende inspirierende Kraft dieser internationalen Bewegung insgesamt.[1]
Die Bewegung für eine andere Welt, wie sie sich heute darstellt, und die Mehrheit der Menschen, die bei den Sozialforen mitmachen, bekennen sich zu keiner Religion - im Gegenteil, sie wollen ihre völlige Unabhängigkeit von jeder Form von Religion betonen. Und dennoch: Viele der indigenen und Bauerninitiativen aus der Basis, die diese Bewegung anregten und immer noch inspirieren, tun dies nicht nur in ihrer Eigenschaft als Ureinwohner und Bauern, sondern als Menschen, die tief durchdrungen sind von ihrem Glauben und ihrem Recht auf eine lebendige Spiritualität, die zugleich indigen und - wenn man so will - christlich und revolutionär ist. Auf einem Großteil des Kontinents verstand es weder die katholische noch die protestantische kirchliche Führung insgesamt - von einigen bewundernswerten Pfarrern und Märtyrern abgesehen -, diesen neuen und spirituellen Weg zu begleiten und zu unterstützen. Dennoch hat der katholische Episkopat des Kontinents 1968 in Medellín ein neues Modell einer Kirche mit lateinamerikanischem Antlitz vorgeschlagen, die sich für die Befreiung der Unterdrückten engagiert: „[...] dass sich in Lateinamerika immer leuchtender das Gesicht einer wirklich armen, missionarischen und österlichen Kirche zeige, losgelöst von aller zeitlichen Macht und mutig engagiert in der Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen“[2].

I. Die Erde – Sakrament des Lebens und Instrument des Kolonialismus

„Auf der ganzen Welt verfestigt sich die Herrschaft über ein Volk oder einen einzelnen Menschen, wenn sich die Eroberer das Land aneignen.“[3] Es ist keine Befreiung denkbar, ohne dass das Volk auf seiner Erde frei ist. In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat sich der Kapitalismus in seinem Wesen verändert. Die Bauern wurden von ihrem angestammten Land vertrieben, auf dem sie für dessen Eigentümer arbeiteten, doch sie lebten immerhin, und nun fanden sie sich an den Rändern der Städte wieder, ohne Arbeit und Lebensmöglichkeiten. Während sie früher auf ihrem Land ausgebeutet wurden, werden sie nun von ihrem Land vertrieben, auf dem sie vorher wenigstens als Pächter arbeiten

konnten. Die Erde, die in früheren Zeiten als Erscheinung der Gottheit galt (Pacha Mama für die Ureinwohner in der Andenregion oder Mutter Erde für die brasilianischen Bauern), wurde auf der ganzen Welt mehr und mehr als bloße Ware betrachtet. Die Landbesitzkonzentration fördert auf der einen Seite das Agro-Business und auf der anderen die Spekulation, die es lukrativ macht, ein Stück unproduktives und verwaistes Land zu besitzen, nur damit sich sein Wert in wenigen Jahren verdoppelt.

Das erste Opfer dieses grausamen Systems ist der Arme, der auf dem Land lebt. Die Bauern und Ureinwohner haben eine lange Leidensgeschichte hinter sich. Viele Jahre lang lehrte sie die Kirche, Gott verlange von ihnen, alle ihnen zugefügten Übel und Ungerechtigkeiten ergeben zu ertragen. In den letzten Jahrzehnten hat die neue Wertschätzung der Religionen afrikanischen und indigenen Ursprungs zu einer Neubesinnung des Christentums beigetragen. Dieses Christentum besteht seit den siebziger Jahren in seinen unterschiedlichen Teilen darauf: Gott will die Gerechtigkeit und nicht die Anpassung. Seit der ersten Landbesetzung der Landlosenbewegung in Brasilien (1980 in Ronda Alta) sind die Bauern von einer starken Energie des Glaubens beflügelt. Sie sagen sogar: „Wir erleben den befreienden biblischen Exodus neu, und Gott selbst geht uns voran." Von den Bauern stammt ein bekanntes Lied der brasilianischen Basisgemeinden, in dem es heißt: „Heute sind wir, die wir gegen den Unterdrücker kämpfen, Mose."

Ein Außenstehender, der an Veranstaltungen wie etwa den „Romerías de la Tierra" (eine Form von Wallfahrten für eine Agrarreform; d. Übers.) teilnimmt, in denen die Spiritualität der Bauern zum Ausdruck kommt, könnte meinen, er habe es mit einem fanatisch-messianischen Glauben zu tun, wenn er bestimmte Ausdrücke hört, die die aktuelle Erfahrung dieser Gläubigen unmittelbar mit dem Weg des biblischen Gottesvolkes in Verbindung bringen. Dennoch üben sich die indigenen und Bauernbewegungen Lateinamerikas in einer ökumenischen Haltung. Seit Jahrhunderten leben sie mit verschiedenen spirituellen Traditionen des Kontinents und einem Christentum, das durch eben diese schwarzen und indigenen Mentalitäten eine neue Deutung erfuhr. Das hat es ihnen leicht gemacht, eine stärker historisch bewusste und kritische Ausdrucksweise des Glaubens zu entwickeln. Jede einzelne Gruppe lebt sehr friedlich inmitten einer kulturellen und religiösen Vielfalt mit anderen zusammen. In ihren Reihen gibt es sowohl Gläubige als auch Ungläubige. Viele Gruppen und ihre führenden Persönlichkeiten beschäftigen sich intensiv mit den revolutionären Bewegungen - nicht um sie nachzuahmen, sondern um deren Fehler und Irrtümer zu vermeiden. Sie entwickeln eine Form der Mystik, die ihrer Wirklichkeit entspringt, sich aus ihrer Bedürftigkeit nährt, ihre Stärke in der Vision eines neuen Sozialismus erfährt und sich dem christlichen Glauben sowie den schwarzen und indigenen Traditionen stellt. Bei der Schlussveranstaltung des elften landesweiten Treffens der brasilianischen Basisgemeinden haben die fast 5000 Teilnehmer eine Botschaft verbreitet, in der es heißt: „Als Volk auf dem Weg haben wir den Schrei vernommen, der von vielen Orten dieses riesigen Landes zu uns dringt und sich im

prophetischen Aufschrei der Pataxó artikuliert: ‚Wir brauchen Land, um zu leben und um in Frieden und Gerechtigkeit zu arbeiten'."[4]
Dieser Schrei ist die Grundlage für ihre Fähigkeit, das Leben für den Glauben aufs Spiel zu setzen, wie es so zahlreiche Bauern und Arme in Lateinamerika tatsächlich gemacht haben, ebenso wie die Märtyrer, die, wie Erzbischof Romero und der Jesuitenpater Ignacio Ellacuría, zum Symbol einer Märtyrerspiritualität geworden sind. Über sie hat der Theologe Jon Sobrino geschrieben, was man in der Tat auch über die Bauerngemeinschaften sagen könnte: „Es kommt selten vor, dass man auf dieser Welt Menschen trifft, die das Tiefste des Menschseins zum Ausdruck bringen. Das trifft weder auf die Politiker noch auf die Wirtschaftsexperten und Waffenhändler, die Bosse der Medienkonzerne, ja nicht einmal auf die Experten in religiösen Angelegenheiten zu [...] Dir und Erzbischof Romero aber ist das gelungen. Ihr rührt an den tiefsten Grund des menschlichen Herzens, und von dort her könnt ihr uns Licht geben, damit man die Dinge so sieht, wie sie wirklich sind, und damit wir von euch Kraft empfangen, auf dass wir voll von Erbarmen seien und unser Herz aus Stein sich in ein Herz aus Fleisch verwandle. So gebt ihr den Dingen ein Herz, und so gelingt es euch, den herzlosen Kapitalismus zu besiegen."[5]

II. Eine Wirtschaftsweise, die dem sorgfältigen Umgang mit der Erde entspringt

Der große brasilianische Mediziner und Wirtschaftswissenschaftler Josué de Castro, berühmt dafür, dass er die strukturelle Ungerechtigkeit der Gesellschaft entlarvt, sagte einmal: „Der Hunger ist eine von Menschenhand geschaffene Geisel, die sich gegen andere Menschen richtet." Die Garantie des Rechts auf eine gerechte Ernährung und auf Trinkwasser für alle Menschen ist die Basis dafür, dass die Menschen andere Grundbedürfnisse wie menschenwürdige Wohnverhältnisse und eine angemessene Gesundheitsversorgung befriedigen können. Deshalb ist das Recht aller auf Land, um es zu bearbeiten und davon zu leben - Land der Gemeinschaft und des Lebens, und nicht Land als Ware und Geschäft! -, ein grundlegendes Element für die Verwirklichung der Rechte als Staatsbürger. Wenn das fehlt, gibt es keine Demokratie im echten Sinne. Doch diese unabdingbaren Grundrechte stellen gleichzeitig gleichsam mystagogische Schritte einer ökumenischen und pluralistischen Spiritualität dar, die ihren Ausgangspunkt vom Leben nimmt und davon überzeugt ist, dass das Leben für alle Menschen innerhalb der Gemeinschaft des Universums das Antlitz Gottes ist, das uns am nächsten und höchst konkret ist.
Im Jahr 1988 wurde in Brasilien eine Gruppe von Bibelwissenschaftlern, Liturgiewissenschaftlern und Pastoralassistenten mit der Aufgabe betraut, für Basisgruppen ein Modell für das liturgische Gebet zu entwickeln.[7] Mehrere Gruppen von christlichen Arbeitern und Bauern machten den Vorschlag, dass das grundlegende Element dieses Gebetes das Leben ins Gedächtnis rufen sollte, zu dem jede

Person das beitragen kann, was sich - auf persönlicher Ebene oder die gesamte Gruppe betreffend - in diesem Leben ereignet: Das kann eine Geburtstagsfeier oder auch ein bedeutendes gesellschaftliches Ereignis sein. Das macht deutlich, dass diese Menschen das Wort Gottes zuerst inmitten der Ereignisse des Lebens vernehmen wollen - noch bevor sie auf das Wort der Bibel hören.

Heute wollen viele Menschen - seien sie nun Christen oder nicht - die Wirtschaft auf die Grundlage einer Ethik stellen, deren Zentrum das Leben bildet. Im Oktober 1992 kamen in Quito Leute aus verschiedenen Religionen und spirituellen Traditionen zusammen und riefen die Versammlung des Volkes Gottes ins Leben. Sie trafen zwei grundlegende Entscheidungen: eine Spiritualität der Großökumene zu entwickeln und die Wirtschaft als die Art und Weise zu betrachten, in der die Menschheit ihr gemeinsames Haus - das ist die Erde - so verwaltet, dass es dem entspricht, was die Christen den Heilsplan Gottes für die Welt nennen.[8]

Der Weltkatechismus der katholischen Kirche lehrt: „Die Kirchenväter unterscheiden zwischen der ‚Theologia' und der ‚Oikonomia'. Mit dem ersten Begriff bezeichnen sie das Mysterium des inneren Lebens des dreifaltigen Gottes, mit dem zweiten alle Werke, durch die dieser sich offenbart und sein Leben mitteilt."[9]

Die lateinamerikanische Theologie lehrt uns, dass es keine zwei Geschichten - eine übernatürliche und eine menschliche - gibt, und fordert uns daher auf, die göttliche Heilsökonomie nicht nur im ewigen Wirken der Dreifaltigkeit und in den Attributen jeder göttlichen Person zu suchen, sondern im Handeln des Gottes der Liebe vermittels der Gemeinden und Propheten, damit sich die zur Zeit die Welt beherrschende soziale und politische Ökonomie in eine Verwaltung des gemeinsamen Hauses im Dienst am Leben aller verwandelt. Ein solcher Prozess kann ohne jeglichen Rückbezug auf das Heilige völlig profan vorangetrieben werden. Und dennoch behält er einen spirituellen Charakter - nicht, weil er religiös wäre (das darf er gar nicht sein), sondern weil die Sorge um das Leben seinen Mittelpunkt bildet. Eine menschliche Ökonomie zu entwickeln, die dem ursprünglichen Heilsplan Gottes entspricht, bedeutet, eine Ökonomie zu entwerfen, deren Zentrum die Menschlichkeit ist und die sich der Grausamkeit des Neoliberalismus widersetzen kann. Das ist eine Utopie, doch zugleich eine Herausforderung des Glaubens. Sie vereint Gläubige und Nicht-Gläubige in einer neuen, pluralistischen Perspektive.

Auf dem ersten Weltsozialforum haben die Organisatoren innerhalb des offiziellen Programms keine Aktivität religiösen Charakters zugelassen. Auf dem zweiten Weltsozialforum gab es einige ökumenische Angebote und Initiativen wie zum Beispiel das Zelt der spirituellen Wege, ein interreligiöses Gebetstreffen für den Frieden, und Büros, die von der Caritas und anderen Sozialwerken der christlichen Kirchen unterhalten wurden. Doch sie erschienen nicht als solche im offiziellen Programm des Forums. Auf dem fünften und vor allem dem sechsten, „polyzentrischen" Forum (in der Art von Caracas) machte die große Zahl von Seminaren und Büros auf sich aufmerksam, die von religiösen Gruppen angeboten wurden, die sich in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der

Schöpfung engagieren. Doch man hatte nicht den Eindruck, dass das Weltsozialforum sich nun in eine religiöse Veranstaltung verwandle, sondern vielmehr, dass die Menschen auf der Suche nach der Utopie einer neuen und gerechteren Welt diesen gesellschaftlichen und politischen Prozess von ihrem Glauben und ihrer persönlichen und gemeinschaftlich gelebten Spiritualität nicht abkoppeln konnten.

III. Ein pluralistischer und befreiender Prozess

Es gibt eine Art von Utopie, die schlecht und irreal ist, weil sie uns der Wirklichkeit entfremdet. Doch die Suche nach einer neuen, möglichen Welt, nach einer möglichen Erneuerung der Menschheit und ihrer Strukturen verdient wie keine andere die Bezeichnung der realen und befreienden Utopie. Dies ist heute die Hoffnung, die einen großen Teil der Zivilgesellschaft verbindet: Erwachsene und Jugendliche, Männer und Frauen aller Kontinente, Angehörige einer Religion und andere, die einfach dem Leben verpflichtet sind und an den Menschen Glauben. Diese riesige weltweite Schar lebt in der Zerstreuung, aber sie hat sich auf den Weg gemacht und marschiert unter dem Banner von Frieden, Gerechtigkeit und Verteidigung der natürlichen Lebensgrundlagen.[10]

In Lateinamerika bezeugen es die Bewegungen der Ureinwohner und der Bauern: Dieser Prozess hängt von technischen, gesellschaftlichen und politischen Aspekten ab, aber die Wurzel all dessen muss eine ökologische Spiritualität sein.

Schon vor vielen Jahren hat James Lovelock die Sichtweise der Welt als eines „lebendigen Superorganismus" entwickelt.[11] Diese Sichtweise entspricht in gewisser Weise der griechischen Mythologie, die die Erde als die Göttin Gaia verehrte. Ohne irgendeinen Bezug auf diese Theorie haben jedoch die Gemeinschaften der Schwarzen und Ureinwohner Lateinamerikas immer schon die Mutter Erde (Pacha Mama in den Anden und Mutter der Erde in vielen Mythen aus dem Amazonasbecken) verehrt. Die afro-brasilianische Religion, die von den Yoruba herstammt, betrachtet die Erde, das Wasser und alle natürlichen Elemente als *Orixás*, als Erscheinungsweisen der Gottheit.

Zur Zeit erfährt die neue Utopie der Erde Kraft und Stärke durch die Gemeinden, die einen zugleich pluralistischen und befreienden Glauben leben. Sie empfangen

Der Autor

Marcelo Barros, geb. 1944 in Camaragibe/Brasilien, ist Benediktiner und Bibelwissenschaftler. Nach seiner Profess 1965 wurde er 1969 zum Priester geweiht. Er ist Mitglied der lateinamerikanischen Theologischen Kommission von EATWOT und Berater von Pastoral da Terra und den kirchlichen Basisgemeinden. In den 80er Jahren hat er innerhalb der Befreiungstheologie die „Theologie der Erde" entwickelt. Seit seiner Eingliederung in eine Gemeinschaft afrikanischer Prägung engagiert er sich für den kulturellen und religiösen Pluralismus. Zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt erschien: „Dom Hélder Câmara, profeta para nossos dias" (Goiás 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen" in Heft 1/2007. Anschrift: Avenida dos Ipês, Quadra 53 lote 11, Parque das Laranjeiras, 74855-390 Goiânia/GO, Brasilien. E-Mail: irmarcelobarros@uol.com.br.

das Erbe indigener und schwarzer Religionen, die sie die göttliche Gegenwart im Universum lehrt, und ihre Wertschätzung gilt zugleich der biblischen Offenbarung über das Handeln Gottes in der Geschichte. Auf diese Weise verbinden sie eine befreiende Vision mit einer kosmischen Perspektive. Sie wissen, dass das echte ökologische, fürsorgende Handeln mit dem Kampf gegen die ungerechte Armut von Milliarden Menschen beginnt. Seit dem großen Erdgipfel der UNO in Rio de Janeiro (1992) ist dies die Sichtweise des Großteils der Ökologen. Es ist die Sichtweise, die wir in der Erd-Charta nachlesen können, einem wahren Verhaltenskodex, der an der Basis der gesamten Menschheit diskutiert und bearbeitet und der der UNO von Gruppen der Zivilgesellschaft aus aller Welt als Vorschlag für eine Charta der Rechte der Erde vorgelegt wurde. In der Einleitung dieses Dokumentes heißt es: „Wir müssen uns zusammentun, um eine nachhaltige Weltgesellschaft zu schaffen, die sich auf Achtung gegenüber der Natur, die allgemeinen Menschenrechte, wirtschaftliche Gerechtigkeit und eine Kultur des Friedens gründet. Auf dem Weg dorthin ist es unabdingbar, dass wir, die Völker der Erde, Verantwortung übernehmen füreinander, für die größere Gemeinschaft allen Lebens und für zukünftige Generationen."[12]

Ohne eine soziale und befreiende Perspektive wäre die ökologische Dimension falsch oder zumindest oberflächlich. Diese Überzeugung kommt sehr klar in einem wichtigen ökumenischen Dokument zum Ausdruck, das von mehr als 100 brasilianischen Bischöfen und Pastoren der unterschiedlichen Kirchen unterzeichnet wurde. In dieser Studie über die Erde und die Probleme der Bauern und Indios kommen die Autoren zur Schlussfolgerung: „Diese Spiritualität [der Bauern] ist entscheidend zu dieser Stunde, da der Menschheit bewusst wird, dass sie sich auf dem Scheideweg befindet. Es kommt darauf an, sich für die einzuschlagende Richtung zu entscheiden. Den ethischen Orientierungspunkt dafür bietet das Leben der gesamten Schöpfung, unser Leben und das der künftigen Generationen. Es kommt darauf an, eine Sichtweise zu überwinden, die die Erde, das Wasser und die Wälder bloß als „natürliche Ressourcen" auffasst, aus denen man Kapital schlagen kann. Es kommt darauf an, das Verständnis der Vorfahren wiederzuentdecken, die die Erde als den wahren Mutterschoß verehrten, der unablässig Leben hervorbringt."[13]

[1] Heute gibt es eine internationale Bewegung von Nichtregierungsorganisationen, unabhängigen Gruppen und Intellektuellen auf der ganzen Welt, die die „Erd-Charta" erarbeitet haben (vgl. Ökumenische Initiative Eine Welt/BUND [Hg.], *Die Erd-Charta*, Diemelstadt-Wethen/Berlin, 2001; d. Übers.). Dieses Dokument wurde von der UNO als internationale Erklärung der Rechte der Erde, des Wassers und alles Lebendigen approbiert. Die indigenen Völker haben ihre eigene Version formuliert: die „Indigene Erd-Charta".

[2] Auf Deutsch in: 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.

[3] Zur Vertiefung des Themas vgl. Marcelo Barros/José Luis Caravias, *Teologia da terra*, Petrópolis 1988, 17.

[4] *Carta final das CEBs do 11. encontro interecclesial de CEBs*, 23. Juli 2005.

[5] Jon Sobrino, *Lettere a Ignacio Ellacuría*, Bologna o.J., 105.

[6] Patrus Ananias, *A revolução da mesa*, in: O Globo, 4. Oktober 2006, 6.

[7] Vgl. *Oficio divino das comunidades*, São Paulo 1988. Bis heute wurden davon mehr als zehn Neuauflagen gedruckt, mit einigen Veränderungen und Verbesserungen.

[8] Vgl. die Dokumente der Assambleia del Pueblo de Díos, in: Marcelo Barros, *O sonho da Paz*, Petrópolis 1986. Vgl. auch Faustino Teixeira, *Diálogo Inter-religioso*, São Paulo 1997, 13ff.

[9] *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 236.

[10] Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind die vom Ökumenischen Rat der Kirchen propagierten Themen des Konziliaren Prozesses. Mit einer anderen Wortwahl wurde das vom größten Forum der Zivilgesellschaft aufgegriffen.

[11] Vgl. James Lovelock, *Unsere Erde wird überleben - Gaia: eine optimistische Ökologie*, München 1982.

[12] Vgl. *Erd-Charta*, aaO. (Anm. 1), Präambel.

[13] Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra, *Os pobres possuirão a Terra*, São Leopoldo 2006, Nr. 87, 46.

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

Heimat, Paradies und Landschaft

Neil Darragh

Die europäische Expansion vom 16. bis zum 20. Jahrhundert brachte ganze Bevölkerungen rund um den Erdball in Bewegung. Das Wachstum der Weltbevölkerung und die immer schnelleren und immer leichter verfügbaren Reisemöglichkeiten im letzten Jahrhundert ließen die Zahl weltweiter Migrationsbewegungen in ungeahnte Höhen schnellen. Auf eine erste Generation von Migranten folgten eine zweite und darauf weitere Generationen, die nun in Ländern leben, die ihre Vorfahren nicht kannten. Völlig neue Kulturen und neue Theologien müssen an neuen Orten ausgehandelt werden. Dieser Beitrag trägt Überlegungen vor, wie Menschen und Gottesbilder aus der Perspektive eines Landes wie Neuseeland geprägt worden sind.

Neuseeland ist eine Inselgruppe und liegt am südlichen Ende des Pazifischen Ozeans. Wie alle pazifischen Inseln ist Land eine klar abgegrenzte feste Landmasse inmitten der unermesslichen Weiten des Pazifischen Ozeans.

Bei Lukas sagt Jesus zu seinen Aposteln: „[...] ihr werdet meine Zeugen sein [...] bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8). Lukas wird sich dessen wohl damals nicht bewusst gewesen sein, doch die „Grenzen der Erde", der entfernteste Punkt

auf der Erdoberfläche von Jerusalem aus gesehen ist der Südpazifik. Zur Zeit des Evangelisten Lukas gab es noch keine Menschen in Neuseeland. Es war ein Land der Wälder und Vögel. Menschen sollten erst rund tausend Jahre später dorthin kommen, und die erste christliche Predigt an Land sollte dort erst 1814 gehalten werden - damit hatte das Evangelium die „Grenzen der Erde" erreicht.

Die Begriffe „Heimat", „Paradies" und „Landschaft" lassen mannigfache Verbindungslinien zwischen der neuseeländischen Erfahrung des Landes und traditionellen theologischen Begriffen zu. Ein bestimmtes Verständnis von *Heimat* schlug sich im ersten Jahrhundert in den Theologien der palästinensischen Judenchristen wie auch der Christen Korinths nieder, wenn auch auf je unterschiedliche Weise. Städte wie Antiochia, Alexandria, Rom und Konstantinopel entwickelten ihre unterschiedlichen Theologien von ihren unterschiedlichen Standorten aus. Die Theologien, die wir konstruieren, sind heimat- und standortgebunden. Wie wir uns das *Paradies* vorstellen, wann wir mit seiner Ankunft rechnen können, wie wir hineinkommen, unter welchen Bedingungen wir es erreichen oder wo es unserer Meinung nach sein könnte - diese Fragen sind in ähnlicher Form in jedem theologischen Diskurs latent, der von Errettung, Erlösung, Menschwerdung, Auferstehung, Eschatologie und allen Versuchen handelt, den Sinn des christlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Welche Einstellung zu Gottes Schöpfung wir haben, welche Wechselwirkungen wir mit jenem Fleckchen Erde eingehen, das wir gerade bewohnen, in welchem Maße wir sie ethisch verantwortbar bzw. ohne Gefährdung nutzen dürfen, hängt von den kulturellen Konstruktionen ab, mit denen wir die *Landschaft* um uns herum wahrnehmen.

Unsere Wahrnehmung des Landes ist ein Produkt der Kultur und bringt ihrerseits menschliche Kulturen hervor. In Neuseeland gibt es zwei Hauptlinien theologischen Schreibens, die sich ihrer kulturellen Prägung bewusst sind: die Maori-Theologie, die von indigenen Maori-Theologen[1] produziert wird, und die Pakeha-Theologie, die von den Nachkommen europäischer Einwanderer seit dem frühen 19. Jahrhundert betrieben wird. Der Standpunkt, den ich hier einnehme, zählt sich zur Linie der Pakeha-Theologie. Ich versuche hier, einige Überlegungen über Heimat, Paradies und Landschaft vorzutragen, die, so hoffe ich, zu einer umfassenderen internationalen christlichen Theologie beitragen werden.

Heimat

Wanderungen

Eine Spiritualität der Migration muss sich mit dem ständigen Wechsel von einem Heimatort zum andern auseinandersetzen und damit zurecht kommen. Für die Kinder jener Migranten wird der neue Ort zur Heimat, zu einem Ort, dem sich die neue Generation zugehörig fühlt und von wo aus sie auf den Rest der Welt blickt.

Die ersten Menschen, die nach Neuseeland einwanderten, kamen vor annähernd tausend Jahren in seetauglichen Kanus von den ostpolynesischen Inseln. Die zweite große Einwanderungswelle setzte Anfang des 19. Jahrhunderts ein, als

Segelschiffe aus Europa, hauptsächlich von den britischen Inseln, in Neuseeland ankamen. Die dritte Welle kam im späten 20. Jahrhundert mit dem Flugzeug von den pazifischen Inseln nördlich von Neuseeland und von Asien.
Migranten leben im Bruch mit ihrer Vergangenheit. Während die Welt ihrer Vorfahren, der sie angehörten, sich mit dem Land verwob, ist ihr Sinn für eine kontinuierliche Geschichte zerbrochen. *Ihr* Land, *ihre* See und *ihr* Himmel wurden gegen ein *neues* Land, eine *neue* See, einen *neuen* Himmel eingetauscht. Für die Nachkommen jener Migranten hat sich dieser Bruch weiter vertieft. Real ist jetzt das neue Land, das alte existiert nur noch in den Erzählungen von Eltern und Vorfahren - Erzählungen von einem fast mythischen Land, das jedoch insofern wiederum real ist, als man jenes Land des Mythos besuchen und mit einer Reise dahin wieder zur Realität erwecken kann.

Heimisch werden

Menschen werden in einem neuen Land nur langsam heimisch. Das Heimischwerden in einem neuen Land muss ausgehandelt werden, in der Regel mit den Menschen, die bereits dort sind, und in jedem Fall mit dem Land selbst - seinem Boden, dem Terrain, mit Wasser und Klima. Und manchmal findet gar kein Aushandeln statt, sondern einfach nur eine Invasion der Heimat durch Leute, die keine Heimat kennen, sondern nur Orte, die es zu besetzen gilt. In einem neuen Land heimisch zu werden heißt nicht, sich einfach aus Baumaterial ein neues Haus zu bauen, sondern sich auf eine Heimat einzustellen, die bereits da ist, und sie umzuformen. Dazu braucht es in erster Linie eine Ethik des Respekts.
Die europäischen Migrationen nach Neuseeland im 19. und 20. Jahrhundert zeigen eine solche Mischung aus Aushandeln und Invasion. Kaum hatten die neuen Siedler in einer demokratisch verfassten Selbstverwaltung die Mehrheit gewonnen, wurde der zwischen der Britischen Krone und den Maori-Häuptlingen 1840 unterzeichnete Vertrag von der neuseeländischen Regierung weitgehend ignoriert, bis 1985 das Waitangi-Tribunal damit begann, sich eingehender mit behaupteten Verletzungen jenes Vertrages zu beschäftigen und sie offiziell zu regeln. Ende des 20. Jahrhunderts haben historische und biographische Untersuchungen die Pakeha-Neuseeländer mit der Geschichte ihrer Vorfahren konfrontiert: Es war eine Geschichte der Missachtung und Ungerechtigkeit. Die Untersuchungen haben aber auch die mutigen und ethisch verantwortungsvollen Positionen in der Geschichte der Maori wie der Pakeha ans Tageslicht gebracht.
Gegen Ende des 20. Jahrhunderts war ein neues Heimatverständnis entstanden. Die für selbstverständlich gehaltenen Voraussetzungen einer männlich geprägten britischen Kultur, die die Nation einte, waren weitgehend verschwunden. Die Umweltbewegung und die feministische Bewegung waren zum Mainstream geworden und hatten das alte Wertesystem verändert. Die Maori gewannen zunehmend Einfluss in der nationalen Politik. Die alten Träume von sozialer Gleichheit und sozialem Wohlstand lebten weiter fort, waren jedoch vonseiten der Ideologie des Wirtschaftsliberalismus, der Globalisierung und des Abbaus des Sozialstaates schweren Angriffen ausgesetzt. Infolge der Migration aus den pazifischen

Nationen und aus Asien war Neuseeland kulturell und religiös vielgestaltiger geworden.[2]
Im Rahmen dieser neuen Vielgestaltigkeit und mit dem Schwinden der alten nationalen Voraussetzungen mitsamt ihrem christlichen Unterfutter hat sich Neuseeland auf die Suche nach einem sozialen Konsens gemacht, der die unterschiedlichen Kulturen und Lebensstile respektiert, die Ungleichheit zwischen Arm und Reich jedoch gegen die Kräfte der ökonomischen Globalisierung zu mindern sucht. Noch ist nicht klar, ob diese Suche nach einem neuen sozialen Konsens erfolgreich sein wird bzw. welchen Beitrag die Theologie hier zu leisten vermag.

Eine Theologie, die um ihren Standort weiß

Theologische Überlegungen, die sich von einem Verständnis dessen, was Land bedeutet, leiten lassen, lenken unsere Aufmerksamkeit eher auf den Ort als auf die Zeit. Eine zeit-indizierte Theologie, die sich der Kategorien „klassisch", „reformiert", „modern", „restauratorisch", „postmodern", „postkolonial" usw. bedient, spielt hier eine geringere Rolle als eine Theologie der Standorte, die von unterschiedlichen lokalen Gegebenheiten ausgeht.
Von den akademischen Disziplinen gehörte die Theologie zu denen, die erst spät zur Entstehung eines Heimatgefühls in Neuseeland beitrugen. Seit Ankunft des europäischen Christentums in Neuseeland dauerte es nahezu 150 Jahre, länger als drei Generationen, bis die Neuseeländer um die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts selber anfingen, bewusst eine mehr auf das eigene Land als auf überseeische Übersetzungen konzentrierte Theologie zu betreiben.

Paradies

Pilgerschaft

Das Christentum spricht von einer wahren Heimat, in der wir noch nicht angekommen sind. Als eindrucksvolle Metapher für jene wahre Heimat dient ihr dabei das Bild vom „Paradies", von einem künftigen neuen Garten Eden, einer Vollendung von Gottes Herrschaft in der Welt, einem Ort leiblicher Auferstehung. Christliche Theologie soll uns freilich weniger dieses Paradies ausmalen als uns sagen, auf welchem Weg wir dahin gelangen können. Die Reise dorthin ist eine lebenslange Reise und eine Pilgerfahrt in dem Sinn, dass sie nicht nur geographisch die Bewegung von einem Ort zum andern meint, sondern eine Reise in vielen Dimensionen - geographischen, physischen, psychologischen, zwischenmenschlichen, gemeinschaftlichen und spirituellen -, eine Reise, die unternommen wird in der Hoffnung auf einen Wandlungsprozess des pilgernden Menschen. Christliche Hoffnung hat ihr Fundament in einer spirituellen Tradition, deren Ergebnis jedoch keinesfalls schon feststeht.
Die Pakeha-Erzählungen von Reisen über den Pazifischen Ozean nach Neuseeland sind Erzählungen, in denen Menschen einen Ort verlassen in der Hoffnung,

einen besseren zu finden. Es sind Reisen mit einem ganzheitlichen spirituellen Ziel, getragen von einer Hoffnung auf Heilung, auf mehr als bloßes Überleben, auf ein befriedigendes Familienleben und eine erfüllende Arbeit, auf Glück sowie auf einen Ort und einen Gott, die wohlwollender sind als die zurückgelassenen. Es war das Bild des „Paradieses", mit dem die frühen britischen Organisatoren Anfang des 19. Jahrhunderts bei potentiellen britischen Siedlern für Neuseeland warben. Neuseeland wurde darin als „britisches Fortschrittsparadies" angepriesen. Dieses Bild vom Paradies, das britisch, aber noch besser als Großbritannien war, blieb über hundert Jahre lang bis ins späte 20. Jahrhundert hinein das zentrale Bild in der herrschenden Ideologie der Neuseeland-Politik (einer Ideologie freilich, in der die Maori, Iren, Kontinentaleuropäer, Chinesen oder Inder nicht vorkamen).[3]

Fortschritt

Die ersten britischen Migranten, die nach Neuseeland kamen, brachten den europäischen Fortschrittsmythos als beherrschende Interpretation von Wirklichkeit und Moralität mit. „Fortschritt" schien eine objektive Kraft der Evolution in der menschlichen Geschichte zu sein, die auch zu einer moralischen Kraft in dem Sinne wurde, dass „fortschrittlich" zu sein mit *gut*, „dem Fortschritt im Wege zu stehen" jedoch mit *schlecht* gleichgesetzt wurde. Bis ins 20. Jahrhundert hinein verstand sich Neuseeland als Sozialexperiment zum Aufbau einer besseren Gesellschaft, wo auch Frauen das Wahlrecht hatten, wo es für Arbeitswillige keine Armut gab und ein Wohlfahrtsstaat sich um Notleidende kümmerte.

In den letzten Jahrzehnten mussten sich die Pakeha-Neuseeländer mit der negativen Seite ihres Fortschritts auseinandersetzen. Die Fortschrittsideologie hatte sich in Herrschaft und in Missachtung gegenüber den Bräuchen und Werten der indigenen Einwohner wie gegenüber den natürlichen regenerativen Prozessen des Bodens, den wasserführenden Schichten (Aquifers) und der Atmosphäre ausgewirkt. Die Geschichte des Fortschritts wurde zu einer Geschichte der Reue - Reue über die Habgier und den Vandalismus, Reue über den Missbrauch der Macht, die die Demokratie einer kulturellen Mehrheit an die Hand gibt, Reue über die Ausbeutung des Landes. Und so mussten wir auch über unser Verständnis von Sünde neu nachdenken.

In den christlichen Traditionen sind die Ursprünge von Sünde auf ganz verschiedene Weise verstanden worden. Sünde komme aus dem *Inneren* der Person und

Der Autor

Dr. Neil Darragh unterrichtet Theologie an der School of Theology der Universität von Auckland und am Catholic Institute of Theology, Auckland, Neuseeland. Er arbeitete als Seelsorger in Pfarreien von Neuseeland und auf Samoa wie auch in Gefängnissen und als Kaplan im Krankenhaus sowie unter ethnischen Gruppen. Seine akademischen Forschungsinteressen liegen vor allem auf dem Gebiet der kontextuellen Theologie, den christlichen Ritualen und der ökologischen Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Doing Theology Ourselves (Auckland 1995); When Christians Gather: Issues in the Celebration of Eucharist (New York/Mahwah 1996); At home in the Earth: Seeking an Earth-centred Spirituality (Auckland 2000). Anschrift: Newman Hall, 16 Waterloo Quadrant, Auckland 1010, Neuseeland. E-Mail: n.darragh@auckland.ac.nz.

falle unter die persönliche Verantwortung. Oder die Sünde dringe *von außen* in die Person ein, von Unterdrückungszuständen, schlechter elterlicher Erziehung oder schädlichen Umweltbedingungen her. Oder Sünde entspringe einem *Konflikt* innerhalb der Person, die eine Therapie benötigt. Oder Sünde könne auch ganz einfach eine *Unterlassung* sein, ein Versagen in dem, was hätte getan werden sollen und können. All das gehört zu den Erfahrungen der Ursprünge von Sünde, die Neuseeland durchgemacht hat. Jetzt aber müssen wir, und das ist von größter Bedeutung, unsere Aufmerksamkeit auf die Sünde als *Exzess* richten. Sünde als Exzess meint weniger das Gegenteil des Guten oder dessen Fehlen, sondern das Überschreiten einer Schwelle, ein Zu-weit-Gehen, eine Grenzüberschreitung gerade in der Entwicklung des Guten selbst. Sünde beginnt dort, wo das Gute selbst, indem es im Übermaß wächst, zerstörerisch wird. So beschädigt die Ideologie des Fortschritts den Sinn von Pilgerschaft und spirituellem Wachstum, da sie *besser* mit *mehr* identifiziert und sich selbst keine Grenzen setzt.

Tödliches Paradies

Anstatt Visionen der Hoffnung zu sein, können unsere Vorstellungen vom Paradies tödlich werden, wenn sie die menschliche Sehnsucht in ein zu enges Schema pressen oder den Anspruch erheben, mehr zu wissen als menschliche Vernunft zu erkennen vermag. In beiden Fällen überschreiten sie eine Schwelle, wo eine lebensbejahende Absicht in tödliche Fixierung umschlägt. Dann fördert unsere Vorstellung vom Paradies gerade die Gewalt, die sie ausschließen sollte. So werden wir heute, jeder an seinem Platz, mit solch tödlich wirkenden Versionen des Paradieses konfrontiert: das erdferne Paradies, das den Himmel ins Abseits unserer Erde verlegt und die fein austarierten Ökosysteme dem menschlichen Fortschritt zur Ausbeutung überlässt; das exklusive Paradies, das einen ständig wachsenden Lebensstandard anstrebt und eine Konsumgesellschaft für wenige hervorbringt, viele andere aber ausschließt; das Exportparadies, das seine Träume dem Rest der Welt aufzuzwingen sucht.

Die Gewalt auf der Welt wurde nicht immer von Habgier angetrieben. Bisweilen besorgten dieses Geschäft unsere törichten theologischen Vorstellungen vom Paradies. Oder vielleicht hat unsere Theologie den Versionen des Paradieses, die unsere Gesellschaften antreiben, einfach nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt. Was wir jetzt brauchen, sind nicht so sehr noch leuchtendere oder genauere Versionen des Paradieses, sondern ein Sich-Einlassen auf bescheidenere Beziehungen zum Land und zu unseren Mitmenschen, indem wir versuchen, unsere Beziehungen zum göttlichen Paradies, das sich ja immer unserem Zugriff entzieht, wieder von mehr Realismus bestimmen zu lassen, sich mit diesem zu versöhnen und wieder an ihm auszurichten.

Landschaft

Der angelegte Garten

Auch wenn unsere selbstgemachten Vorstellungen vom Paradies möglicherweise fehlgehen, das Bild vom Garten bleibt weiterhin eindrucksvoll - ein Garten voller harmonischer, kontrastreicher Farben, vielgestaltig in Formen und Größen, anziehend für das Auge, eine Zuflucht für Schönheit und Frieden - gärtnerisch angelegt, mit klaren Konturen, sorgsam gepflegt und fruchtbar. Ein Garten, in dem auch andere Lebewesen eine Wohnstätte haben und Gewalt keinen Platz hat. Im vergrößerten Bild dehnt sich der so gestaltete Garten vor unseren Augen vom Meer bis an die Berge, angelegt, um fruchtbar zu sein, von Menschen in Besitz genommen zu werden, geeignet für Zugangsstraßen und zum Wohl der Viehherden. Die Vorstellung des Gartens, die an die Tiefebenen Neuseelands angelegt wurde, sah diese als Gärten und Farmen, als natürliche Ressourcen mit schier unbegrenztem Potential für Entwicklung, Schönheit und Fruchtbarkeit.

Gegen Ende des 20. Jahrhundert konnte die Sichtweise, die Menschen und Natur von einander trennte, eine Sichtweise vom Land als einer unerschöpflich dauerhaften Ressource, die sich wie ein Objekt zu unserem Gebrauch und Vergnügen vor uns ausbreitete, nicht länger aufrechterhalten werden.[4] Wir mussten die wechselseitigen Abhängigkeiten des Lebens in biotischen Gemeinschaften und die komplexen Interaktionen von Organismen, aus denen Land, Meer und Himmel bestehen, schließlich zur Kenntnis nehmen. Mit wachsender Bevölkerung und einer immer leistungsfähigeren Technologie wurde auch unser Umgang mit dem Lebensraum und dessen Nutzung immer zerstörerischer für das Land und immer gefährlicher für die von ihm abhängigen Menschen. Land ist eben nicht bloß eine verfügbare Ressource für den menschlichen Fortschritt, sondern Teil des Planeten Erde, auf dem Menschen wechselseitig aufeinander einwirken.[5]

Die Ideologie des Fortschritts wird nun mehr und mehr von einer Denkweise der Nachhaltigkeit abgelöst.[6] Nichterneuerbare Ressourcen und die natürlichen Möglichkeiten des Abfallrecyclings sind begrenzt. Auch müssen wir den unbeabsichtigten Folgen menschlichen Verhaltens lang- wie kurzfristig vorbeugen.

Teilhaber an Gottes Erde

Die meisten Neuseeländer akzeptieren heute den traditionellen Maori-Begriff der „In-Obhut-Nahme", der besagt, dass die Menschen gegenüber dem Land und den natürlichen Ressourcen eine Schutzfunktion ausüben sollten. Christliche Theologie befürwortet ebenfalls eine Verwalterrolle des Menschen in Gottes Schöpfung. Eine solche Rolle wird vor allem in jenen besonderen Anstrengungen zum Umweltschutz wahrgenommen, welche die durch Menschen in Gang gesetzte Spirale der Zerstörung umzukehren suchen. Hierher gehört alles Handeln zur Erhaltung bedrohter Arten, zur Entfernung invasiver gebietsfremder Pflanzen und ins Land gebrachter Raubtiere sowie alles, was Umweltverschmutzung und Abgase verrin-

gert, die eine globale Erwärmung bzw. die Zerstörung der Ozonschicht verursachen.

Abgesehen von diesen besonderen Projekten sind wir jedoch nicht, auch nicht im weiten Sinne, die Verwalter unter Gott und über andere Geschöpfe. Wir müssen erst noch lernen, mit anderen Geschöpfen *zusammen* Teilhaber zu sein und als eine auf dieser Erde lebende Gattung unsere natürlichen Grenzen anzunehmen. Wir haben nicht die vielseitigen Fähigkeiten, die Landschaftsgestalter brauchen, mit Ausnahme vielleicht in unseren eigenen Mini-Vorgärten zum eigenen Vergnügen und zur eigenen Therapie. Unsere Sportler und Bühnenkünstler lernen die nötige Selbstdisziplin, um eine wirkungsvolle Aufführung zu bieten. Und die asketische Tradition des Christentums lehrt Selbstdisziplin im spirituellen Leben. Doch die Konsumfanatiker unseres Planeten haben es noch nicht gelernt, eine solche Disziplin in ihre Politik und Volkswirtschaft zu übertragen. Wir haben uns noch nicht von Konsumenten der Erde zu Beteiligten an ihren komplexen lebensspendenden wie lebensvernichtenden Prozessen gewandelt. Wir haben noch nicht gelernt, dass wir Teilhaber an Gottes Erde sein sollen, nicht seine Gärtner oder Verwalter.

Gottesbilder

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam es bei den neuseeländischen Christen zu ähnlichen Veränderungen im Gottesbild wie in den nordatlantischen Theologien. Die Bilder eines vornehmlich transzendenten „Herrn" (Schöpfer, König, Herr, Richter, Allmächtiger, Ewiger, Herrscher, Heiliger) wandelten sich zu den eher immanenten, vertrauteren Bildern wie Mutter, Freund, Leidtragender, Liebender, Mitfühlender, Allumfassender. Im 21. Jahrhundert befinden wir uns noch immer im Übergang von Bildern, die vorwiegend von der menschlichen Wirklichkeit ausgehen, zu Bildern, die mehr die Erde in den Mittelpunkt stellen. Die Menschen suchen nach Gottesbildern, die sich vom Wasser, dem Ozean, offenen Räumen, dem Meer, Bäumen, Licht, der Landschaft, dem Wind und ähnlichen der Natur entnommenen Vorstellungen herleiten.

Es stellt sich auch immer mehr heraus, wie gefährlich unsere Gottesbilder sein können. Ein Gott, der mittels menschenzentrierter Bilder als sehr geisterähnlich und entrückt gedacht wird, der den Menschen beim Verlassen ihrer irdischen Hülle spirituelle Belohnung verheißt, kümmert sich recht wenig um Land oder Wasser, um die Luft oder Ökosysteme. Doch auch Bilder, die von der Wirklichkeit der Erde ausgehen, können gefährlich sein. Viele Ereignisse auf ihr, wie etwa Erdbeben, Hurrikane, Überschwemmungen und Erdrutsche, können Gottesbilder nahe legen, die Gott als böswillig oder launisch hinstellen, der Menschen wie Schachfiguren oder belanglose Größen in einem weit größeren Spiel hin- und herschiebt. Auf den Gott unserer Vorfahren als fester Burg kann man sich nicht länger so leicht verlassen. Es ist weniger der Säkularismus, der uns herausfordert als vielmehr die Notwendigkeit, unsere gegenwärtig entleerten und manchmal gefährlichen Gottesbilder inhaltlich aufzufüllen und einer Revision zu unterziehen.

[1] Ein überzeugendes Beispiel einer Maori-Theologie des Landes findet sich bei Maori Marsden, *The Woven Universe*, in: Te Ahukaramu Charles Royal (Hg.), Selected Writings of Rev. Maori Marsden, The Estate of Ev. Maori Marsden 2003.

[2] Ausführlicher analysiert bei Michael King, *The Penguin History of New Zealand*, Auckland 2003.

[3] James Belich, *Making Peoples. A History of the New Zealanders from Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland 1996, 310, 447.

[4] Geoff Park, *Nga Ururora. The Groves of Life. Ecology and History in a New Zealand Landscape*, Wellington 1995, 323-324.

[5] Neuere theologische Überlegungen zum Thema Land in: Helen Bergin/Susan Smith (Hg.), *Land and Place. He Whenua, He Wahi: Spiritualities from Aotearoa New Zealand*, Auckland 2004. Ebenso bei Bill Bennet, *God of the Whenua. Rural Ministry in Aotearoa New Zealand*, Wellington 2005.

[6] Parliamentary Commissioner for the Environment, *Creating Our Future. Sustainable Development for New Zealand*, Wellington 2002.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Nicht-Orte

Über Flüchtlingslager, Mobilitätspolitiken und eine Leerstelle im Gefüge der Macht

Ulrich Engel

1. Situationen

1.1. Fluchten

191 Millionen Menschen, so der Weltbevölkerungsbericht 2006, leben außerhalb ihres Geburtslandes.[1] Fast die Hälfte der Migranten sind Frauen. Sie alle fliehen vor Hunger oder Gewalt und hoffen auf neuen Wohlstand - und wenn nicht für sich selbst, dann doch wenigstens für ihre Kinder. Zwar haben sich immer schon Menschen auf der Suche nach einem besseren Leben auf Wanderschaft begeben, doch waren es nie so viele wie heute. In den letzten fünfzig Jahren hat sich ihre Zahl nahezu verdoppelt.

1.2. Grenzen

Neben Wanderungsbewegungen innerhalb eines Landes, etwa in Gestalt der Landflucht, haben wir es heute zunehmend mit transnationalen Migrationen zu

tun. Diese sind gekennzeichnet durch die Begegnung mit Grenzen, die des einen Identität stützen und andere - die Flüchtlinge - in ihrer Mobilität behindern.[2]
Traurige Berühmtheit hat in diesem Zusammenhang im Herbst 2005 die Grenze zwischen Afrika und den spanischen Enklaven Ceuta und Melilla erlangt. Mit selbst gezimmerten Leitern versuchten Hunderte junger Schwarzafrikaner die mehrfach gesicherten Grenzanlagen zu überwinden - und ließen sich weder von NATO-Draht und Wachtürmen noch von Nachtsichtgeräten und patrouillierender Guardia Civil von ihrem Weg ins ersehnte Zielland abhalten. Von jeweils 500 Männern, die zum Sturm auf Europa ansetzen, kamen in der Regel nur 50 über den Zaun; unzählige Verletzte blieben zurück und jedes Mal auch ein paar Tote, verblutet im Stacheldraht oder erschossen von Grenzsoldaten. Schockiert schrieb der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani im Anschluss an eine Reise nach Tanger und Ceuta: „Wer das Blut an den Stacheldrahtzäunen gesehen hat, wird lebenslang zusammenzucken, wenn er das Wort ‚Wirtschaftsflüchtling' hört."[3]

1.3. Lager

Zum einschlägigen Szenario der globalen Migration gehört - jenseits und diesseits der Grenze zum „Gelobten Land" - die Institution des Lagers. In Form von regulären und irregulären Flüchtlingscamps, in Gestalt von Abschiebehaftanstalten und Orten der selbst konstruierten Isolation kommt es im Rahmen der Migrantenmobilität zu einer umfassenden Campisierung der Welt.[4]
In zweifacher Hinsicht sind Flüchtlingslager „inexistente" Stätten, quasi „Nicht-Orte": zum einen als versteckte Plätze, die den Blicken von Polizei und/oder Öffentlichkeit entzogen sind, zum anderen als exterritoriale Orte. In beiden Fällen unterliegen die in den Lagern lebenden Menschen einem Mechanismus der Exklusion. Sie sind gesellschaftlich nicht zugehörig.

1.4. Unsichtbar

Falls der Grenzübertritt erfolgreich bewältigt worden ist, müssen sich viele Migranten unsichtbar machen. Denn verlorene, absichtlich vernichtete oder seitens der Behörden verweigerte Papiere haben für die Betroffenen eine faktische „Nicht-Existenz" zur Folge, insofern in der Diaspora nur das „wirklich" ist, was auch von Amtswegen schriftlich belegt ist. „Illegale" leben jenseits dieser Wirklichkeit. Ohne Ausweisdokumente und infolgedessen ohne Versicherungsschutz bleibt den meisten Migranten nichts anderes übrig, als inmitten ihrer Aufnahmegesellschaften ein Leben der Selbstisolation bis hin zur „Selbstauslöschung"[5] zu führen. Weil sie „illegal" sind, dürfen sie keine Spuren hinterlassen; sie müssen sich möglichst unauffällig durch ihr Leben bewegen, denn jeder Hinweis auf ihre Existenz kann die Verhaftung nach sich ziehen.
Psychologisch gesehen handelt es sich dabei um ein paradoxes Verhältnis, insofern die verzweifelte Unauffälligkeit der „Illegalen", ihre fast vollkommene Anonymität (die zu Recht als Unkontrollierbarkeit begriffen wird), bei den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft Angst vor den „unsichtbaren" Fremden weckt.

2. Konstellationen [6]

2.1. Im Abwehrkampf gegen die Unterwanderung der nationalstaatlichen Ordnung

Wo Menschen sich grenzüberschreitend auf Wanderschaft begeben, wo sie fliehen oder von zu Hause weggehen, werden sie zur Gefahr. Denn wer sich „deterritorialisiert", stellt das Hoheitsrecht des Staates in Frage, insofern alle politischen Vorstellungen von Staat und Nation auf dem Prinzip der Sesshaftigkeit aufruhen. Seit der Erklärung der Menschenrechte 1789 bildet die Trias von Geburt, Territorium und Staat die Basis moderner Souveränität. Durch ihre grenzüberschreitende Dislokation unterbrechen die Flüchtlinge die Verbindung „zwischen Nativität und Nationalität"[7] und stellen damit den Ursprungsmythos des modernen, auf dem Territorialprinzip basierenden Herrschaftsgefüges des Nationalstaates grundlegend in Frage.[8] In der mobilen Weltgesellschaft werden „die nationale und die ethnische Identität zu unterschiedlichen Einheiten"[9]. Die Migranten in der Diaspora stehen „emblematisch für das andere des Nationalstaates und dessen Ansprüche auf Vereinheitlichung kultureller Normen und Werte"[10].

Zwar kannte man immer schon Ausnahmen des territorialen Prinzips der Zugehörigkeit, doch anders als früher sind es heute Millionen von Menschen, die nicht länger in der Nation repräsentiert (und repräsentierbar) sind. Weil diese neue Entwicklung das klassische nationalstaatliche Projekt unterminiert, „muss der Flüchtling, jene scheinbar marginale Gestalt, als zentrale Figur unserer politischen Geschichte erachtet werden"[11].

Angesichts der geschilderten Bedrohung des territorial umgrenzten Staates versucht die permanente Kontrolle der räumlichen Bewegungen den Souverän und seine Repräsentation zu retten. Das geschieht nicht zuletzt durch die zwangsweise Sesshaftmachung der Flüchtlinge mittels Internierung. Verwaltungsmäßig organisiert und polizeilich durchgesetzt wird diese Stillstellung der Mobilität von Menschen, die kein Verbrechen begangen haben, in Durchgangslagern und Abschiebegefängnissen. In Einrichtungen wie diesen arretiert man die „Illegalen" für eine bestimmte Frist - manchmal jahrelang.

Solche „gated communities" sind Orte, an denen die Internierten zugleich sind und nicht sind. Flüchtlinge, deren Asylbegehren im sogenannten Flughafenverfahren abgewickelt werden, hält man zumeist in Internierungszonen auf dem

Der Autor

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geb. 1961, Studium der Katholischen Theologie in Münster, Bonn, Fribourg/Schweiz und Benediktbeuern; Direktor des philosophisch-theologischen Forschungszentrums „Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin" (IMDC), Privatdozent (Fundamentaltheologie) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern, verantwortlicher Schriftleiter der theologischen Zeitschrift „Wort und Antwort". Veröffentlichungen u.a.: Versöhnung. Theologie – Philosophie – Politik (hg. zus. mit Alessandro Cortesi und Thomas Eggensperger, Münster 2006); Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne (hg. zus. mit Thomas Eggensperger, Mainz 2005); Christentum im Zeitalter der Interpretation (zus. mit Gianni Vattimo und Richard Schröder, Wien 2004). Anschrift: IMDC, Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. E-Mail: engel@institut-chenu.info.

Flughafengelände fest. Dort existieren die Betroffenen genaugenommen noch nicht einmal auf dem Staatsgebiet, nicht innerhalb der Nationalgrenzen, insofern sie sich eigentlich schon anderswo befinden. Sie sind „an der Grenze": formal noch gar nicht eingereist und/oder rechtlich bereits schon ausgewiesen. Sie haben nur noch zu erwarten, dass sich ihre Abschiebung auch praktisch vollzieht.

2.2. Nacktes Leben im Ausnahmezustand

Den skizzierten Bereich „außerhalb der Geltung des Gesetzes"[12] - das Lager - deutet Giorgio Agamben in juridisch-technischer sowie in philosophischer Hinsicht als *„nómos* der Moderne"[13]. Demnach stellen die Lager keineswegs bloß einen Unfall innerhalb der Geschichte von Menschenrechten und Demokratie dar. Vielmehr sind sie bereits im modernen Prinzip der staatlichen Souveränität angelegt.

Agambens Überlegungen sind beängstigend. Denn die Politik kommt bei ihm nicht als etwas Rationales daher, nicht als ein vernünftig organisierter Interessenausgleich. Der Souverän erscheint bei ihm als paradoxe Figur, denn auf der einen Seite verkörpert er das Gesetz, die Norm, und auf der anderen Seite hat er das Recht, den Ausnahmezustand zu erklären.

Der Bezugspunkt der Herrschaft des Souveräns ist ganz direkt jedes einzelne Subjekt in der jeweiligen Gemeinschaft. Allerdings wird dieses Individuum gegenüber dem Souverän von all seinen konkreten Eigenschaften entkleidet. Denn wo sich das Recht von sich selbst abwendet, da bleibt dem Menschen nichts mehr außer seinem *„nackten Leben"*[14]. Wer im Ausnahmezustand festgehalten wird, dessen physische Existenz ist vom juridischen Status vollkommen getrennt. Das nackte Leben - das eigentliche (bio-)politische Subjekt der Neuzeit - entpuppt sich im Verhältnis zum Souverän als Grenzfigur: Da es jederzeit dem Ausnahmezustand unterworfen werden kann, befindet es sich gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung. Das Lager ist der Ort des permanenten Ausnahmezustandes par excellence, wo das bloße Leben in seiner ganzen Nacktheit zum Ausdruck kommt.

2.3. Orte, Räume und eine Leerstelle im Gefüge der Macht

Die Konstellation von raumgreifender Mobilität auf der einen und ortsfester Immobilität auf der anderen Seite etabliert ein System der Macht. In seinem 1967 gehaltenen Vortrag *Autres espaces* markierte Michel Foucault die Moderne als „Epoche des Raumes"[15]. Vorneuzeitlich wurde dieser Raum *(espace)* durch ein Ensemble von Orten *(lieux)* strukturiert, die in streng hierarchisierten Gegensätzen organisiert waren: heilig - profan, himmlisch - irdisch, unsterblich - sterblich, geschützt - wehrlos.[16] Vermittelt wurden beide Sphären im Rahmen eines bestimmten Typus der Monarchie in der Person des Fürsten. Ihm war die Macht gegeben, in den Grenzen seines Territoriums weltliche Herrschaft und Repräsentanz Gottes auf Erden darzustellen. „Dem Gesetz unterworfen und über dem Gesetz stehend, verdichtete sich im zugleich sterblichen wie unsterblichen

Körper des Fürsten das Prinzip der Entstehung und Ordnung des Königreiches."[17]

Später, unter dem Einfluss der Säkularisierung der politischen Aktivität, wurde der Souverän zum „Vermittler zwischen den Menschen und transzendenten Instanzen, wie sie die souveräne Justiz und die souveräne Vernunft darstellten."[18]

Eine solche politische Theologie, die alle Macht im Fürsten im wahrsten Sinne des Wortes *verkörperte*, hatte mit der Geburt der Demokratie ausgedient.[19] Weil ohne den Körper des ehemals die Einheit repräsentierenden Fürsten der sakrale Pol nicht mehr substantiell ausgefüllt werden konnte, scheint am Ort der Macht nun eine „Leerstelle"[20] auf. Der Ort der Macht erweist sich seitdem als nicht mehr darstellbar.[21]

Allerdings: Auch wenn nach Claude Lefort die leere Stelle des Sakralen die Bedingung für die Autonomie der demokratischen Gesellschaft darstellt, so haben doch einige Dichotomien als bleibende Orte einer „stummen Sakralisierung"[22] die Säkularisierung überlebt. Zu diesen gehören Gegensatzpaare wie privat - öffentlich, gesund - versehrt, unsichtbar - sichtbar. Sie strukturieren den Raum der Moderne.

Betrachtet man die internationalen Wanderungen der Armutsflüchtlinge und die im Gefolge dieser Mobilität errichteten Lager, dann liegt eine Deutung im Rahmen der skizzierten Ort-Raum-Theorie auf der Hand. Denn während im Zuge der Globalisierung die Weltgesellschaft insgesamt - in Form von freiem Kapital- und nicht ganz so freiem Warenverkehr, beruflicher Mobilität, Tourismus und eben auch Armutsmigration - in Bewegung geraten ist und sich in dynamischer Weise neue Räume erschließt, markiert das Lager einen administrativen Ort, „in dem Männern und Frauen, die kein Verbrechen begangen haben, ihr Recht auf Mobilität verweigert wird"[23].

2.4. Lager als Orte der einschließenden Ausschließung

Darüber hinaus muss die Institution Migrantencamp resp. Abschiebegefängnis als ein aktueller Heterotopos im Sinne von Foucault interpretiert werden, als ein *espace autre*, der ein „System von Öffnungen und Schließungen"[24] voraussetzt, das einen solchen Ort gleichzeitig isoliert und durchgängig macht. Denn die Lager verweisen auf ein Anderes, das als Normalität erscheint. Tom Holert und Mark Terkessidis haben das System des Ein- und Ausschlusses im Anschluss an Hegel als ein „System der Aufhebung" interpretiert: „Während die Personen ‚aufgehoben', also in Gewahrsam verbracht oder interniert werden, um auf ihren Rücktransport oder die Fortsetzung ihres migrantischen Projekts zu warten, werden zugleich maßgebliche Rechte ‚aufgehoben', das heißt: suspendiert, außer Kraft gesetzt. Die Rechtsordnung erkennt das migrantische Subjekt an (als ‚illegale Ausländerin') und schließt es in ‚Zentren der temporären Dauer' in diese Ordnung ein. Durch diese Einschließung jedoch wird es - unter Berufung auf das Einwanderungsrecht - aus jenem physischen und gesellschaftlichen Raum ausgeschlossen, in dem die Rechtsordnung etwas gilt."[25] Dementsprechend ist das Lager als ein Ort der einschließenden Ausschließung zu definieren.[26]

2.5. Die ohnmächtigen Körper der „homines sacri"

Die Ideologie einer unumschränkten Mobilität aller - monetärer Werte, Waren und Menschen - erfährt in den immobil gemachten Lagerinsassen ihre Widerlegung. Betrachtet man die entsprechenden Mobilitätspolitiken aus der Perspektive der Opfer, dann verkehrt sich die vertraute Ordnung der Dinge in ihr Gegenteil: Der vorgebliche Normalzustand mutiert zum Ausnahmezustand.

Entsprechend der archaischen Figur des *homo sacer,* die Agamben als den Menschen identifiziert, „der getötet werden kann, aber nicht straflos geopfert werden darf"[27], müssen die im Lagerregime ein- bzw. ausgeschlossenen Flüchtlinge als *homines sacri* definiert werden. Sie sind Opfer im Sinne von *victims* (lateinisch: *victimae*), deren Leben durch die Macht des weltweit operierenden Grenzregimes beschnitten wird. Die Opfer erinnern die Gesellschaft an - um Georges Bataille zu zitieren - den „verschämten Teil" *(part maudite)* ihrer selbst. Denn die Opfererfahrung erzeugt einen Augenblick, in dem die bisherigen Selbstverständlichkeiten des Lebens überschritten und verworfene Zonen betreten werden.[28]

Obgleich das System des Lagers den internierten Flüchtling politisch machtlos macht, ist er aber nicht notwendigerweise ohnmächtig. Wenn die dem nackten Leben körperlich zugefügten machtdemonstrativen Übergriffe nicht mehr aushaltbar sind, zieht sich dieser Körper in die Ohnmacht zurück. Der Schutzmechanismus der Ohnmacht begrenzt die Macht derer, die auf welche Weise auch immer *homines sacri* produzieren. Somit steckt in der Ohnmacht der Opfer „eine rudimentäre Form von Gegenmacht"[29].

3. Interpretationen

3.1. Der leere Stuhl des Messias

Eine Theologie, welche die gesellschaftlichen „Nicht-Orte" zum Ausgangspunkt ihrer Recherchen nimmt, kann nicht anders als im strengen Sinne des Wortes „passioniert" sein, insofern ihr wahrer Ort nirgendwo anders als in den Passionen der Menschen zu finden ist, welche die Kultur ausmachen.[30] Das Lager ist ein solcher „Nicht-Ort" der aus Ungerechtigkeit geborenen Passion, insofern er Opfer produziert: Männer und Frauen, Alte und Kinder.

Theologisch betrachtet sind Flüchtlingscamps und Internierungszonen Orte, denen eine hohe Autorität eignet, denn sie sind in der Lage, Gerechtigkeitsprobleme zum Thema zu machen, wie sie auch eine Repräsentanz besitzen, um Gott zu identifizieren. Insofern sich an ihnen - gerade in ihrer exterritorialen Verfasstheit als „Nicht-Orte" - etwas über Gott und seine Gerechtigkeit offenbart, haben wir es mit genuinen Offenbarungsorten zu tun.[31]

Flüchtlingslager und Internierungszonen sind demnach keine Gott-losen Orte. Gemäß der biblischen Überlieferung zeigt sich die Präsenz Gottes oftmals gerade in seiner Ortlosigkeit.[32] Insofern die Camps und Abschiebehaftanstalten aber in emblematischer Weise die potentiell gewalttätige Verbindung von Nation und Nativität repräsentieren, ist der nomadisierende Gott des Abraham und des Mose an jenen Orten nicht „anwesend".

Vielmehr markieren die Lager im Sinne der These Leforts eine Leerstelle im Gesamt der modernen Souveränitätsverhältnisse. Als leere Stelle im Ordnungsgefüge der Machtpolitiken gemahnt sie an den „verschämten Teil" der mobilen Gesellschaft. Dieser repräsentiert die weitgehend verstummten Orte des Sakralen im globalisierten Raum. Die unsichtbar gemachten Migranten, die aus dem öffentlichen Rechtsgefüge ausgeschlossenen Abschiebehäftlinge, die an Grenzzäunen verblutenden Flüchtlinge und die inmitten der Aufnahmegesellschaften in Isolation und „Selbstauslöschung" lebenden „Illegalen" verweisen auf die dauerhafte Existenz der (verdrängten) Leerstelle. Ihr „Nicht-Ort" ist an Grenzzäunen, Kontrollposten und in Flüchtlingscamps lokalisiert.

Eine Negative Politische Theologie sucht diese Leerstelle gegen alle politischen und religiösen Schließungsversuche zu verteidigen.[33] Insofern das in den exkludierten Migranten repräsentierte „Ausgelagerte" auf das Innere der Gesellschaft zurückwirkt, kommt es der theologischen Praxis zu, eine Grammatik der „ausschließenden Einschließung"[34] zu entwerfen. Denn etwas Heiliges schließt sich selbst aus, um alle einzuschließen. Im Sinne eines Messianismus ohne Messias[35] obliegt einer solchen Politischen Theologie die Aufgabe, die eruierte Leerstelle inmitten von Staat und Gesellschaft offen zu halten. Die US-amerikanische Politologin Agnes Heller hat diesen genuin theologischen Auftrag der Stellvertretung und Anwaltschaft bleibend gültig formuliert: „Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messiah (sic!). Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles Übrige ist Pragmatismus."[36]

3.2. Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes

Mit dem *homo sacer* ist eine Figur markiert, an der sich die *theologische* Dimension der Situation der Flüchtlinge in den Lagern eröffnet. Denn in der Gestalt des unschuldig verurteilten Jesus von Nazaret scheint die die Ordnung der Dinge befremdende Ohnmacht des nackten Lebens auf. In seiner Auferweckung schließlich wird die Heilsdimension der Kreuzesszene ersichtlich: „Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes werden hier verbunden. Gottes Lebensmacht [...] erspart nicht die Gewalt des Ausnahmezustandes, aber sie überschreitet dessen Gewalt. Das ist die Aktion der Auferstehung."[37] Der *homo sacer* bleibt Opfer der real existierenden Machtkonstellationen. Allerdings behauptet der christliche Glaube in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu einen Weg von „der Not der *victims* zum Segen des *sacrifice*"[38] (lateinisch: *sacrificium*). Normalzustand und Ausnahmezustand sind damit vertauscht. Das politische Engage-

ment, das diese theologische Analyse ernst nimmt, steht vor der Aufgabe, eine Sprache zu entwickeln, die den vorgeblichen Ausnahmezustand als normal und den Normalzustand als Ausnahme zu bezeichnen in der Lage ist.
Diese diskursive Form von Gegenmacht hat mit den Opfern gemeinsame Sache zu machen, ohne ihrerseits selbstgerecht zu werden. Ein solches Engagement spürt den fleischgewordenen Gott unter den Opfern auf. Der „Nicht-Ort" des Lagers, an dem das nackte Leben selbst zur souveränen Macht wird, markiert den theologisch relevanten Topos, an dem Gottes Gegenwart mitten einer heillosen Welt aufscheint.

[1] Vgl. UN Population Fund, *State of World Population Report. A Passage to Hope. Women and International Migration*, New York 2006. - Zur den von mir nicht weiter differenzierten Bezeichnungen Migranten, Vertriebene, Flüchtlinge, Armuts-, De-facto-, Bürgerkriegs-, Kontingent-, Konventionsflüchtlinge und Asylbewerber vgl. die Genfer Flüchtlingskonvention.

[2] Vgl. dazu Ulrich Engel, *Neighbours of Each Other. Europe's Frontiers as Challenges for the Churches*, in: Bulletin ET 16 (2005), 113-117.

[3] Navid Kermani, *Nach Europa*, in: Süddeutsche Zeitung, 15./16. 10. 2005, 14.

[4] Vgl. dazu die Reportage von Corinna Milborn, *Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch*, Graz 2006.

[5] Ingo Petz, *Die Unsichtbaren*, in: Süddeutsche Zeitung, 10. 7. 2006, 12. Vgl. grundlegender Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung* (Cultural Studies, Bd. 14), Bielefeld 2005.

[6] Meine Reflexionen verstehen sich dezidiert als kulturtheoretische, gesellschaftspolitische und philosophisch-theologische. Hinsichtlich der politisch-pragmatischen bzw. der sozialethischen Dimension der grenzüberschreitenden Migration sei auf Positionen des *Jesuit Refugee Service* verwiesen: www.jrs.net. Weiterhin siehe die Dokumentation des Symposiums „Migration in Europe: What are the ethical guidelines for political practice?" 2003 in Berlin: www.katholische-akademie-berlin.de/includes/mitteilungen_gr.php?id=74 (Veranstalter: Katholische Akademie Berlin; Institut M.-Dominique Chenu, Berlin; Espaces Europa, Brüssel; Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Rom).

[7] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main. 2002, 140.

[8] Vgl. Benedict Anderson, *Exodus*, in: Critical Inquiry 20 (1994/2), 314-327, hier 323.

[9] Aihwa Ong, *Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik der Transnationalität*, Frankfurt am Main 2005, 8.

[10] Matthias Krings, *Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften*, in: Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde 49 (2003), 137-152, hier 137.

[11] Giorgio Agamben, *Jenseits der Menschenrechte. Einschluss und Ausschluss im Nationalstaat*, in: Jungle World, 4. 7. 2001, Subtropen, 3-4: www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2001/28/sub03a.htm.

[12] Giorgio Agamben, *Ohne Bürgerrechte bleibt nur das nackte Leben.* Interview mit Beppe Caccia, in: Jungle World vom 4.7.2001 (Nr. 28), Subtropen 1-2: www.nadir.org/nadir/periodika/ jungle_world/_2001/28/sub01a.htm.

[13] Agamben, *Homo sacer*, aaO., 175. - Auch wenn Agamben seine Lager-These im Blick auf die Institution des nationalsozialistischen Konzentrationslagers (KZ) entwickelt, so interpretiert er doch die in dieser historisch einmaligen Einrichtung sichtbar werdende Struktur als „Para-

digma der Moderne" (ebd., 125). Ich behaupte im Anschluss an Agamben also keine sachliche Ähnlichkeit zwischen KZ und Flüchtlings-/Abschiebelager. Wenn aber „das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raumes, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten, dann müssen wir annehmen, daß jedes Mal, wenn eine solche Struktur geschaffen wird, wir uns virtuell in der Gegenwart des Lagers befinden, unabhängig von der Art der Verbrechen, die da verübt werden, und wie immer es auch genannt und topographisch gestaltet sei" (ebd., 183).

[14] Ebd., 9 u.ö.

[15] Michel Foucault, *Andere Räume,* in: ders., Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, hg. von J. Engelmann, Stuttgart 1999, 145-157, hier 145.

[16] Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen *espaces* und *lieux* bei Michel de Certeau, *Kunst des Handelns,* Berlin 1988, 218.

[17] Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie,* in: U. Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt am Main 1990, 281-297, hier 292.

[18] Ebd.

[19] Vgl. grundlegend Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Theophil, Bd. 12), Zürich 2006.

[20] Lefort, *Die Frage der Demokratie,* aaO., 293.

[21] Vgl. dazu auch Willem van Reijen, *Das Politische - eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich,* in: Transit 5 (1992/93), 109-122, bes. 111.

[22] Foucault, *Andere Räume,* aaO., 147.

[23] Tom Holert/Mark Terkessidis, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung - von Migranten und Touristen,* Köln 2006, 105.

[24] Foucault, *Andere Räume,* aaO., 154.

[25] Holert /Terkessidis, *Fliehkraft,* aaO., 106.

[26] Vgl. Agamben, *Homo sacer,* aaO., 179.

[27] Ebd., 18; weiter s. ebd., 82-84.

[28] Vgl. dazu Georges Bataille, *La Part Maudite. Essai d'économie générale,* in: ders., Œuvres Complètes, Bd. VII, Paris 1992, 17-179, bes. 20.

[29] Hans-Joachim Sander, *Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte,* in: Th. Eggensperger/U. Engel/F. Prcela (Hg.), Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa, Bd. 1), Münster 2004, 75-101, hier 92.

[30] Vgl. Claude Geffré, *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau,* in: ders. (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque „Michel de Certeau et la christianisme" (Cogitatio fidei Bd. 165), Paris 1991, 157-180, bes. 160f. - Zum kulturtheoretischen Gebrauch des Begriffs „Nicht-Ort" vgl. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la supermodernité,* Paris 1992.

[31] Vgl. Ulrich Engel, *„Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht". Eine politisch-theologische Reflexion zum Katholikentagsmotto 2006,* in: Kontakt 34 (2006), 36-38.

[32] Vgl. Jürgen Manemann, *Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung,* Mainz 2005, 23.

[33] Vgl. Richard Faber, *Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?,* in: ders. (Hg.), Politische Religion, religiöse Politik, Würzburg 1997, 19-41.

[34] Christian Bauer, *Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach*

Gottes und des Menschen Tod, in: ders./M. Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 19-47, hier 44.

[35] Vgl. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993.

[36] Agnes Heller, *Politik nach dem Tod Gottes*, in: M. J. Rainer/H.-G. Janßen (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2), Münster 1997, 67-87, hier 87.

[37] Sander, *Macht im Zeichen der Opfer*, aaO., 95f.

[38] Ebd., 96.

Land: Hoffnung und Schmerz

Als das Land seine Hoheit wechselte

Sayed Kashua: Da ward es Morgen. Roman, Berlin: Berlin Verlag 2005, 304 S., € 19,90
Sayed Kashua: Tanzende Araber. Roman, Berlin: Berlin Verlag 2002, 208 S., € 19,00

Ein junger Autor schreibt einen Roman, die Kritik feiert ihn, in dem Land, in dem er lebt, aber auch weltweit. Er schreibt in der Zeit der beginnenden zweiten Intifada, die Beziehungen zwischen Israelis und Palästinenser streben einem Tiefpunkt zu: Der Titel des Buches in der deutschen Übersetzung: *Der tanzende Araber.* Auszeichnungen folgen. 2005 erscheint sein zweites Buch, wieder ein großer Erfolg, die deutsche Übersetzung erscheint noch im Jahr der Erstausgabe. Ein Preis auch in Deutschland: 2006 der Förderpreis des Lessing-Preises für Kritik (Wolfenbüttel), vermittelt durch den eigentlichen Preisträger, Prof. Zimmermann von der Hebräischen Universität in West-Jerusalem: *Da ward es Morgen,* so der Titel. Autobiographisch sind die Romane, ohne Autobiographie zu sein, authentisch, spannend, flüssig geschrieben, beklemmend manchmal, nicht nur für den, der den Kontext, die beschriebenen, verdichteten Ereignisse kennt, miterlebt hat. Eine Reise in die Tiefen der Gesellschaft, für die der Autor zuallererst schreibt, die Welt, die ihn umgibt, die Wahrnehmungen, die er täglich machen muss. Eine Portion Satire, auch ein Hauch Sarkasmus dazu, bittere Sätze manchmal.

In dem Roman kehrt der „Held", Journalist von Beruf, inzwischen schleichend arbeitslos geworden, herausgedrängt aus der Redaktion seiner Zeitung, mit seiner Frau und seinem Kind zurück in das Dorf, aus dem er stammt. Er will zurück, an einem Ort leben, wo er sich nicht länger verstecken muss. Aber eben hier beginnt ein neues Versteckspiel, er kann zuhause nicht erzählen, dass er keine Arbeit mehr hat, ist es Feigheit, ist es Stolz, ist es die Ehre der Familie? Jeden Tag, bis zu jenem schicksalsträchtigen Morgen, fährt er in der Frühe in die Stadt, kehrt abends zurück, müde, ohne Auftrag, ohne Perspektive.

Er muss wieder lernen, wie es in seinem Dorf zugeht, wie seine alte Welt funktioniert, wie er in ihr funktionieren muss, wie eng die Grenzen sind, wie

gering die Freiheit, wie hoch der Preis der Rückkehr ist. Dann an jenem Tag, er ist auf dem Weg in die Stadt, telefoniert gerade noch, bis er am Ortsausgang auf Panzer stößt, die das Dorf abriegeln, niemand weiß, was geschieht, noch warum. Schritt für Schritt wird die Isolation total, die Fernsprechverbindungen werden gekappt, der Strom, die Kanalisation, die Wasserversorgung.

Seit jenem Morgen wird aus dem Dorf ein anderer Planet. Niemand kann sich erklären, was geschieht, wilde Gerüchte entstehen, die liebgewordene Ordnung zerbricht vor den Augen des Helden. Aus den Dorfbewohnern scheinen Wilde zu werden, wie lässt sich die Umzingelung beenden, wie werden die Panzer verschwinden, was kann man tun, um die alte Normalität wieder zu erlangen? Man beschließt ein Opfer, man treibt die illegal im Dorf lebenden Palästinenser aus der Westbank zusammen, führt die Männer zur Dorfgrenze, will sie übergeben, hofft auf Annahme des Opfers, die Gottheit wird gnädig sein ... Doch es folgen Schüsse, zwei Männer werden getötet. Vergebens das Opfer, vergebens die Selbsterniedrigung, der Verrat an den billigen Arbeitssklaven, mit denen man doch eigentlich mehr als nur die Sprache teilt. Anarchie bricht durch, das Dorf wird zu einem Alptraum, bewaffnete Banden treten an gegen die Reste der alten Familienordnung, Wut gegen Wut, Angst allenthalben. Wie konnte das geschehen? Warum geschieht es?

All das schreibt ein junger Autor, der ein arabischer Israeli ist, in der Sprache, die er laut eigener Aussage am besten beherrscht, er schreibt in - Hebräisch. Was kann mehr und deutlicher zeigen, welchen Grad an Zerrissenheit und Aberwitz dieses Land erreicht hat, Israel und Palästina? - Aber sicher auch das: In welchem arabischen Land würde heute ein solcher Roman gedruckt werden?

Der Kampf ums dieses Land, um den Grund und Boden, um das Geblieben-Sein, um das doch mit aller Kraft und allem Wollen angestrebte Gleichberechtigt-Sein, das Anerkannt-Sein in der Gesellschaft, der Mehrheitsgesellschaft genauer gesagt, in der Gesellschaft, die Witze macht über die Araber und sich doch fürchtet vor ihnen, dieser Kampf ist Kashua wie auch seinem Helden verloren.

Am Ende des Romans erfahren die Menschen im Dorf, dass die große Geschichte, die große Politik über sie hinweggegangen ist. Der Ort, das Land, das arabische Dreieck, ist in den vier Tagen, in denen es von der Welt abgeschlossen war, nur verbunden durch Transistorradios auf Batteriebasis, in den vier Tagen ist es „abgetreten worden" von Israel an einen neuen „Staat" Palästina; als die Menschen nach vier Tagen aufwachen, sind sie Neubürger eines Staates, für den sie wieder einmal nicht optiert haben, wieder einmal ist ihnen der Boden unten den Füßen weggezogen worden. Trauer und Wut, Unverständnis allenthalben. In diesen Sätzen des Romans, im Transfer von Land und Menschen, klingt eine - innerisraelische Debatte an, die in der demographischen Entwicklung, im Zahlenverhältnis Juden zu Nichtjuden, die eigentliche Gefahr für das Land, für den Staat Israel sieht, nicht in der Bedrohung der Demokratie oder in der Verletzung der Würde von Menschen.

Eine der bittersten Bemerkungen steht am Ende dieses Buches. Das Land hat seine Hoheit gewechselt, die Telefonverbindungen funktionieren wieder, aus dem

arbeitslosen ehemaligen Kollegen der großen Zeitung soll, so der Chefredakteur, jetzt der Auslandskorrespondent werden, denn er spricht und schreibt ja so gut hebräisch. Also doch ein Happy End in dieser Groteske, einen Moment schimmert beim Helden etwas wie eine Perspektive auf. Aber der Tiefschlag folgt - wie nebenbei, bezahlt werden könne er wegen der schwierigen wirtschaftlichen Lage und der vielen Kürzungen nicht mehr wie früher, das werde es sicher verstehen. Tausend Wörter dürften es gerne sein im ersten Artikel über den Verwaltungswechsel, wie es beim Chefredakteur heißt, auch ganz frei solle er sich fühlen, persönliches unterzubringen. Aber soviel Geld wie früher brauche er ja auch nicht, denn „jetzt wird es auch bei euch viel niedrigere Preise geben als hier, oder nicht?"

Eine Bemerkung zuletzt: Ins Deutsche übersetzt wurde *Da ward es Morgen* von Mirjam Pressler.

Rainer Zimmer-Winkel

Konfliktgeschichte – Lebensgeschichten

Amos Oz: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis. Roman, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 765 S., € 26,80, Taschenbuchausgabe 2006 € 12,00.

Eigentlich ist doch alles klar, meinen ausländische Betrachter oft: Israelis und Palästinenser müssten sich nur in ihre längst markierten Gebiete zurückziehen, ein paar Kompromisse eingehen, ein bisschen Vernunft walten lassen, dann könnte schon bald Friede sein. Und wenn das nicht funktioniert, wie es sich die ausländischen Betrachter so denken, dann schütteln sie den Kopf und machen das Problem meist in der besonderen Bosheit einer der beiden Seiten aus - je nach dem, welcher Seite man sich mehr verbunden fühlt. Gibt es aus solcher geschichtslos unpolitischen Besserwisserei keine Rettung?

Weiter jedenfalls als viele politisch-soziologisch-historischen Analysen führt hier der Roman. Nicht der Roman, der mit gut konstruierten fiktionalen *stories* aufwartet, sondern jener, der seine literarischen Mittel nutzt, um mehr zu sagen, als es eine wissenschaftliche Analyse kann. Der Roman, der in einer Konfliktgeschichte die darin agierenden Menschen mit ihren Lebensgeschichten sichtbar werden lässt.

Amos Oz erzählt Teile seiner Lebensgeschichte und die Geschichte seiner Familie als *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*. Sein Interesse ist hier gar nicht, einen Beitrag zum besseren Verständnis des israelisch-palästinensischen Konflikts zu liefern, dennoch gelingt ihm - neben anderem - genau das. Am exemplarischen Beispiel seiner Eltern zeigt er, wie weit die Dimension eines Menschen über die Beschreibung seiner Lebenssituation hinausgeht. Am Anfang des Buchs steht ein Blick in die Wohnung, in der Oz 1939 in Jerusalem geboren wurde, eine enge Kellerwohnung, dunkel und modrig. „Bücher füllten bei uns die ganze Wohnung. Mein Vater konnte sechzehn oder siebzehn Sprachen lesen und elf sprechen (alle

mit russischem Akzent). Meine Mutter sprach vier oder fünf Sprachen und konnte sieben oder acht lesen. [...] Aus kulturellen Erwägungen heraus lasen sie vorwiegend Bücher auf deutsch oder englisch, und ihre nächtlichen Träume träumten sie sicherlich auf jiddisch. Aber mich lehrten sie einzig und allein Hebräisch. Vielleicht fürchteten sie, Fremdsprachenkenntnisse könnten mich den Verlockungen des wunderbaren und tödlichen Europa aussetzen." Damit sind wir mitten in der Familiengeschichte, die im polyglotten Diasporajudentum von Odessa, Grodno und Wilna ihre Wurzeln hat. Oz verfolgt die Linien zurück, soweit es ihm möglich ist, bis ins 18. Jahrhundert, erzählt die Familienerinnerungen, Liebes- und Leidensgeschichten aber nie als „Vergangenheit", sondern immer als ständig präsente Dimension der Gegenwart, ohne deren Einbeziehung man nichts vom Leben in Israel verstehen würde. Wohlleben und Armut, Erfolge und Verfolgung in Europa bilden immer den Erfahrungshintergrund, der das Handeln der Ausgewanderten auch in *Erez Israel* bestimmt. „Dort draußen in der Welt waren alle Wände mit Schmähparolen bedeckt: ‚Itzig, geh nach Palästina!' Und nun, da wir nach Palästina gegangen waren, schrie die Ganzewelt uns zu: ‚Itzig, raus aus Palästina!'"

Amos Oz betreibt hier keine Apologetik. Er macht Facetten sichtbar, Tiefenstrukturen, Peinliches und Anrührendes. Er zeigt, wie natürlich es für ihn war, dass er als Halbwüchsiger dem Nationalisten Begin zujubelte, erzählt von seiner jugendlichen Arroganz und Dummheit, vom prahlerischen Nationalrausch, von Schuld und Verletzung und schließlich vom Bruch mit diesem Nationalstolz. Er erzählt vom Beschluss der UNO-Mehrheit 1947, eine Zwei-Staaten-Lösung für Palästina anzustreben, vom Jubel der Juden in der Nacht nach dem Beschluss, von den ersten arabischen Angriffen auf jüdische Busse und Wohnviertel wenige Stunden später - vom Beginn des Unabhängigkeitskrieges.

Man liest die letzten dreihundert Seiten dieses Buches mit zunehmender Atemlosigkeit, möchte das Buch gar nicht mehr aus der Hand legen, weil das Bild immer dichter und tiefenschärfer wird, von der Ernüchterung über das Leben im neugegründeten Staat bis zum Verblassen der persönlichen Hoffnungen, die mit den politischen Hoffnungen immer verbunden sind, aber nie in ihnen aufgehen - bis zum Selbstmord der Mutter und dem Tod des Vaters, bis zu den Anfängen der Schriftstellerkarriere von Oz im Kibbuz Hulda. Nach der Lektüre blickt man auf das Land mit anderen Augen.

Norbert Reck

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Moshe Zuckermann: *Israel - Deutschland - Israel. Reflexionen eines Heimatlosen,* Wien: Passagen Verlag 2. Aufl. 2007, 219 S., € 26,00

Amira Hass: *Morgen wird alles schlimmer. Berichte aus Palästina und Israel,* München: C.H. Beck 2006, 212 S., € 19,90

Babette Wehrmann: *Landkonflikte im urbanen und peri-urbanen Raum von Großstädten in Entwicklungsländern*, Münster: Lit 2006, 385 S., € 34,90

Julio C. Adam: *Romaria da Terra - Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen*, Stuttgart: Kohlhammer 2005, 310 S., € 29,00

Amos Oz: *Israel und Deutschland. Vierzig Jahre nach Aufnahme diplomatischer Beziehungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, 54 S., € 5,00

Roger L. Nichols: *Geschichte der Indianer in den Vereinigten Staaten und Kanada*, Essen: Athenaion 2002, 480 S., € 14,30

Hans-Christoph Goßmann: *Das Land der Verheißung. Studien zur Theologie des Landes im Alten Testament und ihrer Wirkungsgeschichte in frühjüdischen und frühchristlichen Texten*, Hamburg: Eb-Verlag 2003, 221 S., € 22,00

Nikolai Link: *Landrecht in Zimbabwe. Historische Hintergründe eines politisierten Konflikts*, München: GRIN Verlag 2002, 30 S., € 8,99

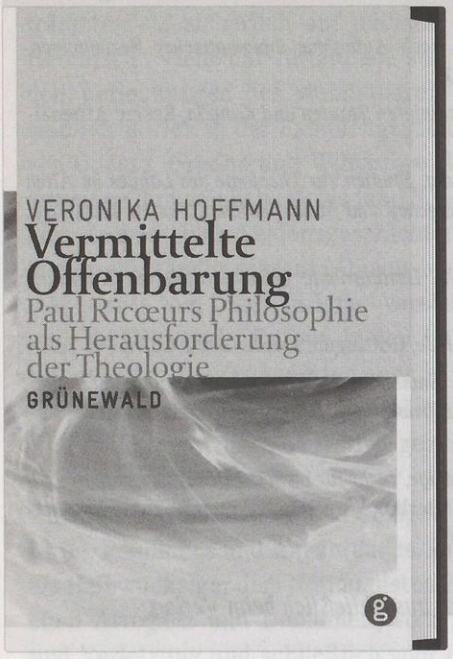
Wäscha-kwonnesin/Grey Owl: *Im Land der Nordwinde*, Göttingen: Lamuv 2000, 121 S., € 7,90

Martin Bröckelmann-Simon: *Landlose in Brasilien. Entstehungsbedingungen, Dynamik und Demokratisierungspotential der brasilianischen Landlosenbewegung*, Mettingen: Brasilienkunde Verlag 1994, 411 S., € 14,30

Martin Kitz: *„... denn das Land existiert nur für wenige, nicht für mich". Überlebensstrategien für Kleinbauernfamilien im Zentralwesten Brasiliens*, Berlin: Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika 1992 100 S., € 9,99

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Offenbarungstheologie



Veronika Hoffmann
Vermittelte Offenbarung
Paul Ricœurs Philosophie
als Herausforderung der Theologie

Format 14,5 x 22,5 cm
320 Seiten
Paperback
€ 35,– [D] / sfr 58,–
ISBN 978-3-7867-2650-0

Offenbarung, versteht man sie als Interaktion zwischen Gott und Welt, geschieht nie unvermittelt. In der theologischen Diskussion wird dieser Aspekt oftmals geleugnet, marginalisiert, verdeckt oder als notwendiges Übel negativ konnotiert. Was bedeutet das für die Qualität von Offenbarung?
Veronika Hoffmann geht mit Paul Ricœur und über ihn hinaus einen anderen Weg: Vermitteltheit bildet ein bleibendes Strukturmerkmal und macht die besondere Qualität der Offenbarung aus. Die Autorin erhebt Grundstrukturen von Ricœurs Denken und führt diese theologisch weiter.

Matthias-Grünewald-Verlag
der Schwabenverlag AG
www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 07 11 / 44 06-177

Stellungnahme zu Jon Sobrinos Christologie

Direktionskomitee von CONCILIUM

Für uns, die Mitglieder des Direktionskomitees von CONCILIUM, und für viele Menschen überall auf der Welt gibt Jon Sobrino SJ die christliche Botschaft der Erlösung so wieder, dass sie für unsere Wege im Glauben von Bedeutung ist. Wir bewundern unseren Kollegen und Freund und danken ihm von ganzem Herzen, und wir preisen Gott dafür, dass er 1989 nicht wie seine Mitbrüder und zwei weibliche Hausangestellte in San Salvador getötet wurde.

Jeder theologische Diskurs bleibt hinter dem Mysterium von Gottes Liebe in und durch Jesus Christus zurück. Darum befindet sich jeder Theologe in einem ständigen Prozess des Lernens, was die Fülle der Wahrheit angeht. Jon Sobrinos theologische Haltung des Lehrens und des Lernens von anderen ist beispielhaft, wenn es darum geht, die befreiende Wahrheit von Jesus Christus, wie sie von der Gemeinschaft der Kirche bezeugt wird, immer besser zu verstehen.

Die jüngste Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre (vom 26. 11. 2006, veröffentlicht im März 2007) missachtet die theologischen Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre und gebraucht eine deduktive Argumentation, die außerstande ist, Jon Sobrinos kontextuellem und hermeneutischem Ansatz sowie seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit exegetischen und theologischen Entwicklungen gerecht zu werden.

Wir sind überzeugt, dass die Christologie von Sobrino evangeliumsgemäß ist und dass sie zum theologischen Wachstum in der Kirche beiträgt. Die Notifikation sagt, seine Schriften stünden in einem „deutlichen Missverhältnis zum Glauben der Kirche". Man wird fragen dürfen, wer diese Theologen sind, deren Ansichten als Grundlage für die Notifikation herangezogen werden, und welche Art von Hermeneutik sie durchsetzen wollen. Der Fall Sobrino betrifft sowohl die Art und Weise, wie das Lehramt der Kirche mit Theologen umgeht, als auch die Frage, wie Theologen sich in Beziehung setzen zum Glauben der Armen dieser Welt. Unsere Lebensaufgabe besteht im Dienst innerhalb unserer Kirche, im Führen notwendiger theologischer Debatten und in der Solidarität mit allen Menschen, die nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung streben.

Wir danken Jon Sobrino aufrichtig für seine herausfordernden Beiträge, und als Mitglieder des Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM werden wir unseren Dialog mit allen, die Wahrheit und Gerechtigkeit suchen, fortsetzen.

Die Mitglieder des Direktionskomitees von CONCILIUM

Regina Ammicht Quinn (Frankfurt, Deutschland)
Maria Clara Bingemer (Rio de Janeiro, Brasilien)
Erik Borgman (Nijmegen, Niederlande)
Lisa Sowle Cahill (Boston, USA)
Eamonn Conway (Limerick, Irland)
Dennis Gira (Paris, Frankreich)
Hille Haker (Frankfurt, Deutschland)
Diego Irarrázaval (Santiago, Chile)
Solange Lefebvre (Montreal, Kanada)
Daniel Marguerat (Lausanne, Schweiz)
Éloi Messi Metogo (Jaunde, Kamerun)
Paul D. Murray (Durham, Großbritannien)
Susan Ross (Chicago, USA)
Silvia Scatena (Reggio Emilia, Italien)
Luiz Carlos Susin (Porto Alegre, Brasilien)
Andrés Torres Queiruga (Santiago de Compostela, Spanien)
Marie-Theres Wacker (Münster, Deutschland)
Elaine Wainwright (Auckland, Neuseeland)
Felix Wilfred (Madras, Indien)

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Bayer

Aids

Regina Ammicht Quinn und Hille Haker

Warum ein Heft über HIV/Aids herausbringen, wenn doch so viel über diese Epidemie geschrieben wird? Die Antwort hat, besser als wir es können, Peter Piot in seinem Vorwort gegeben, wofür wir ihm besonders danken: weil die Kirchen im Einsatz gegen Aids gebraucht werden. Wir haben dieses Heft gemacht, weil so viele - auch theologische - Missverständnisse im Raum stehen, über die nachgedacht werden muss, weil CONCILIUM über HIV/Aids noch nie explizit in einem Themenheft geschrieben hat - und nicht zuletzt, weil es in der katholischen Theologie und ihrem Umfeld so gewichtige Reflexionen gibt, dass wir meinen, Sie könnten an ihnen interessiert sein.

Als Zeitschrift setzen wir auf das Medium der Sprache. Mit diesem haben wir versucht, etwas stärker als sonst zu experimentieren. Denn nicht zuletzt suchen wir auch nach einer theologisch angemessenen Redeweise, die einer Krankheit begegnet, der mit Sprache nicht leicht zu begegnen ist: Wir haben versucht, nicht den Weg der möglichst dichten Information auf möglichst knappem Raum zu gehen - dies ist nicht unsere Aufgabe, und bei Bedarf sind Informationen leicht in anderen Medien zugänglich. Vielmehr haben wir versucht, einerseits Gesichter hinter den Zahlen und Fakten zu zeigen, andererseits aber unserer genuinen Aufgabe nachzukommen, Analysen aus theologischer Perspektive zu versuchen und Vorschläge für die theologische Praxis zu erarbeiten. Da sich die beiden Herausgeberinnen am Ende des Heftes selbst zu Wort melden, wollen wir es an dieser Stelle bei einem sehr herzlichen Dank an unsere Autorinnen und Autoren belassen, die sich an diesem Experiment beteiligt haben.

Für die Vorbereitung danken wir Ignace Berten, Virgilio Elizondo, Mary Hunt, Harry McSorley, Éloi Messi Metogo und vor allem Marcella Althaus-Reid sowie den Direktorinnen und Direktoren von CONCILIUM für ihre Kommentare und Hilfestellungen, dem Sekretariat in Nijmegen, besonders Christine van Wijnbergen und Erik Borgman, den Übersetzern und den Verantwortlichen in den Verlagen.

Grußwort

Peter Piot, UNAIDS

Die Welt vereint sich heute im Bemühen um bessere Maßnahmen gegen Aids. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass wir die Rolle und die Möglichkeiten der Kirchen bei den anstehenden Aufgaben genauer betrachten. Die Kirchen sind anerkannte und wichtige Partner beim Umgang mit Aids und bei der Sorge für Menschen, die mit HIV leben. Glaubensgemeinschaften haben häufig solchen Menschen Zuflucht gewährt, die gesellschaftliche Stigmatisierung und Diskriminierung erfahren haben. Gleichzeitig können Glaubensgemeinschaften leider auch Orte sein, die die Stigmatisierung noch verstärken; wirkungsvolle Maßnahmen können blockiert werden durch die mangelnde Bereitschaft, Probleme anzusprechen, mit denen Männer und Frauen in ihrem Alltag konfrontiert sind. UNAIDS fordert die Kirchen, Theologen und Glaubensgemeinschaften auf, sich weiterhin der schwierigen Probleme anzunehmen, die Aids mit sich bringt. Einige dieser Probleme werden von den Autoren und Autorinnen dieser Ausgabe von CONCILIUM angesprochen. Ich freue mich, dazu diese einleitenden Bemerkungen beisteuern zu dürfen, und ich beglückwünsche alle Mitwirkenden dieses Hefts zu einer ganzen Reihe interessanter und herausfordernder Überlegungen zu Aids. Es geht heute nicht darum, dass alle Beteiligten in jeder Frage, die mit Aids verbunden ist, einer Meinung sind; die vor uns liegende Herausforderung besteht vielmehr darin, gemeinsam nach Synergiebereichen Ausschau zu halten und zusammen konkrete Maßnahmen auf den Weg zu bringen, die den Menschen in Not klare, auf Tatsachen beruhende Informationen zur HIV-Prävention an die Hand geben und für qualitativ hochwertige Behandlungen und Unterstützungsprogramme sorgen. Aids kam auf, als ich Arzt in Afrika war. Irgendwann in jenen Tagen begriff ich, dass diese Krankheit von einer solchen Tragweite sein würde, dass die Antwort darauf globale Ausmaße annehmen müsste, um eine wirkliche Veränderung herbeizuführen. Heute ist meine größte Angst, dass unsere Antwort als globale Gemeinschaft hinter dem zurückbleibt, was weiterhin notwendig ist, und dass die Geschichte sich an unsere Generation mit der Frage wenden könnte, warum wir nicht genug getan haben, obwohl wir doch wussten, was nötig war, um diese Pandemie zu stoppen. Aber so wie Aids die Fähigkeit hat zu spalten, kann es auch Menschen verschiedener Hintergründe auf erstaunliche Art und Weise zusammenbringen. Eine meiner größten Hoffnungen ist, dass Aids ein Anlass sein könnte, unsere Unterschiede zu überwinden, seien sie nun religiöser, politischer oder geographischer Natur, und zusammen an einer Antwort zu arbeiten, welche die Wende für diese Pandemie bringen wird. Es ist die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, die uns weiterhin zu unserer Arbeit gegen Aids antreibt. Bei der

Aidsepidemie geht es nicht nur um das Aufdecken, sondern auch um das Überwinden von Ungerechtigkeit. Wenn man dies berücksichtigt, dann gibt es für die Kirchen, die gegen Aids arbeiten, eine Reihe von ganz zentralen Herausforderungen. Die erste Herausforderung besteht darin, junge Leute in die Arbeit einzubinden. Überall wo HIV zurückgedrängt wurde, waren es junge Leute, die an der vordersten Front einer solchen Veränderung standen. Die Kirchen müssen ihre Lehren an der Realität der jungen Leute und der Frauen ausrichten, und im Falle von Aids ist es entscheidend, mit Fragen bezüglich der Sexualität offen umzugehen. Die Kirchen können sittliche Tugenden wie Enthaltsamkeit und Monogamie predigen, aber sie sollten die jungen Leute auch beim Erreichen einfacherer Ziele unterstützen, etwa beim Aufschieben sexueller Aktivitäten, bis sie älter sind, beim Bemühen darum, Risiken zu verstehen und zu wissen, wo sie an Rat und Kondome kommen, um sich selbst vor einer Ansteckung zu schützen.
Eine weitere Herausforderung ist jene, vor die die Stigmatisierung uns stellt. Die Stigmatisierung in Zusammenhang mit HIV ist eine sehr schwere Bürde, die die Wirksamkeit von Aids-Programmen einschränkt. Wir brauchen die Kirchen, um gegen Stigmatisierung und Diskriminierung mit mehr Einigkeit vorgehen zu können, mit dem Ziel, dass unsere Arbeit gegen Aids besser wirken kann.
Schließlich stellt die Frage des Zugangs zu medizinischer Behandlung alle Gemeinschaften vor eine große Herausforderung. Die Kirchen und ihre Repräsentanten sollten sich noch stärker dafür einsetzen, dass auch die Ärmsten und Bedürftigsten medizinische Behandlung erhalten. Einrichtungen zur Gesundheitsversorgung, die von kirchlichen Gruppen geführt werden, müssen in nationale Pläne aufgenommen werden, um die Zugangsmöglichkeiten zu Behandlung und Betreuung zu erweitern. Die Meinungsführerschaft, die kirchliche Basisgruppen, aber auch die Kirchenleitungen ausüben, könnte ein wichtiger Hebel im weltweiten Kampf gegen Aids sein. Trotz vieler Erfolge der globalen Bewegung gegen Aids sind wir immer noch weit von unserem Ziel entfernt, bis zum Jahr 2015 die Entwicklung dieser Epidemie umzukehren. Bis wir einen allgemeinen Zugang zu wesentlichen Dienstleistungen erreicht haben und bis das Blatt sich gegen diese Epidemie zum Guten wendet, wird die Arbeit der Kirchen an der Stärkung des Kampfes gegen Aids maßgeblichen Anteil haben.

Der Autor

Dr. Peter Piot ist seit 1994 geschäftsführender Direktor des Gemeinsamen Programms der Vereinten Nationen zur Reduzierung von HIV/Aids (UNAIDS) und stellvertretender Generalsekretär der Vereinten Nationen. Er ist Doktor der Medizin und der Mikrobiologie; in seiner akademischen und wissenschaftlichen Laufbahn lagen die Schwerpunkte auf Aids und der Gesundheit von Frauen in Entwicklungsländern. Seine Fähigkeiten als Wissenschaftler, Manager und Aktivist nutzt Piot, um die politisch Verantwortlichen zur Einsicht zu bewegen, dass Aids als Problem für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung sowie für die Sicherheitspolitik verstanden werden muss. Unter seiner Führung ist UNAIDS zum bedeutendsten Verfechter weltweiter Maßnahmen gegen Aids geworden. UNAIDS koordiniert die Aids-Arbeit von zehn UN-Organisationen und wurde dabei auch zum Vorreiter für eine Reform der UNO. Anschrift: UNAIDS Secretariat, 20, avenue Appia, CH-1211 Geneva 27, Schweiz.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Bayer

Das „Tierchen der Liebe"

Brasiliens Integration der mit HIV Lebenden

Lisette und Peter Eicher

„Já tanto amei! Já sofri tanto!"
Oswald de Andrade

Im Dunkel werden die Sterne sichtbar.
Dreihundert Jahre lang - bis 1888 - waren Afrikanerinnen und Afrikaner von Portugiesen in Brasilien als Sklavinnen und als Sklaven missbraucht worden. Ein Teil ihrer Nachkommen lebt zusammen mit den Ausgegrenzten der modernen Industriegesellschaft bis heute in den notdürftig zusammengebauten Bretterbuden der *favelas,* in den Zwölfstundenbetten der engen *cortiços,* in den gefährlichen *mocós* unter den Brücken und auf den offenen Straßen. Alle diese Behausungen sind dürftiger als die *senzalas,* wie die für die Sklavenhaltung gebauten Häuser hießen. Mitten im *luxo,* im Überfluss der Konsumgesellschaft, leben in den Großstädten Brasiliens 20 Prozent der Mitbürgerinnen und der Mitbürger im *lixo,* im Müll der Entwicklung. Einundzwanzig Jahre lang hatte die Militärdiktatur versucht, die Masse der Armen für die Ideologie des Fortschritts einzuspannen und das Elend durch Repression schlicht unsichtbar zu machen. Als 1985 die Demokratie endlich siegte und ein sozialer Neubeginn in Aussicht stand, trat ein unheimlicher Gast in das Dunkel der sozialen Unterwelt: der Tod durch Aids. In den niedergehaltenen Schichten hat sich die Not des Lebens mit der tödlichen HIV-Pandemie verbunden.
Im opaken Dunkel von sozialem Elend und tödlicher Infektion ist dennoch ein Stern der Hoffnung aufgegangen. Auf Einladung von Evaristo Kardinal Arns kamen wir[1] seit 1987 nach São Paulo, um in der Unterwelt der damaligen 16-Millionen-Stadt[2] Aidskranke zu pflegen. Da es im Milieu des absoluten Elends weder Betten noch Räume zum Pflegen gab, ermöglichten die Missionszentrale der Franziskaner und das bischöfliche Hilfswerk *Misereor* in Deutschland den Kauf eines großen Landes im Nordosten der Stadt. Diese *terra da promessa,* dieses „Land der Verheißung" wurde der Kern des in Lateinamerika inzwischen größten Hilfswerkes für verelendete Mütter, Kinder und Marginalisierte, die mit dem HIV leben und sterben. Der international unterstützte „Stern der Hoffnung"[3] hat es möglich gemacht, dass in 30 Häusern über 80 Mitarbeitende den Betroffenen helfen, medizinisch mit den modernsten Mitteln gepflegt zu werden, gute Schulen zu besuchen und sich sozial zu integrieren.

Wenn die menschliche Erfahrung der an Aids Verstorbenen nicht für immer verdrängt bleiben soll, braucht es Boten, die von ihrem Leben und Sterben erzählen. In Brasilien, dem Land der literarischen Phantasie, sind die Aids-Toten nicht vergessen. Ihre Geschichten haben dazu beigetragen, dass die HIV-Positiven in Brasilien heute integriert sind, wie in wenigen andern Ländern der Welt: in die Gesundheitspolitik, in die Arbeitswelt, in das mediale Bewusstsein, in die Religiosität und in die soziale Solidarität. Um diesen brasilianischen Hoffnungsschimmer im Dunkel der weltweiten Epidemie sichtbar zu machen, verbinden wir die Rekonstruktion der vier Phasen der brasilianischen Entwicklung mit der Erzählung von Einzelnen. Sie haben uns ihre Erfahrungen und ihre Visionen für immer auf unnachahmliche Weise anvertraut.

I. Panik (1985–1990)

Rosilene ernährte sich von ihrer Einsamkeit. Mit vier war sie von der Mutter ausgesetzt worden. Nach der Schulung durch Ordensfrauen verirrte sie sich mit 16 in der Stadtwüste von São Paulo. Als Carlos, der weiße Junge mit der Honigstimme, ihr das Tor zum Leben aufstieß, durchbrach die junge Mulattin alle Schranken. Das Bett ihrer Liebe waren die noch nicht benutzten Gräber eines Friedhofs, ihre Nahrung der Smog der Straße, das Verlobungsgeschenk die Schwangerschaft. Carlos, der in einem Motel arbeitete, schenkte ihr mit seiner Liebe den tödlichen Virus. Er selber fiel aufgrund der Toxoplasmose und des Kaposi-Sarkoms zum Schatten seiner selbst zusammen. „Lieben und Untergehen, das reimt sich seit Ewigkeiten", hatte Nietzsche gesagt. Rosilene schwor, dass sie ihren Geliebten umbringen würde, wenn ihr Kind positiv zur Welt käme.

Wir fanden sie hochschwanger auf der Straße. Wir hatten kein Bett, kein Haus, keine Herberge. Das Haus eines Hilfswerks war angezündet worden, als ruchbar wurde, es seien dort Aidskranke untergebracht.

Es war eine eindringliche Erzählung der Weihnachtsgeschichte, die eine Gruppe der Legio Mariae dazu brachte, uns für eine Weile ihr Haus zur Pflege von ausgestoßenen Aidskranken zur Verfügung zu stellen. Hier gab Rosilene dem Sohn das Licht der Welt, wie man in Brasilien sagt. Der Bischof von Santana taufte den Neugeborenen auf den Namen Rafael, das heißt: Gott heilt. Rafael aber erkrankte schwer, er war bei der Geburt infiziert worden - damals glaubte man, er sei im Mutterleib angesteckt worden. In ihrer Verzweiflung schloss Rosilene ihren Carlos, der niemanden mehr erkannte und im Bad gefallen war, von außen ein - er verstarb auch an den Folgen des Sturzes. Einige Tage noch schwebte Rosilene mit ihrem Kind durch die Welt. Dann starb auch Rafael. Einmal lachte Rosilene wieder, als sie am Meer entlang ging und Muscheln aufhob. Dann kehrte sie in ihre letzte Einsamkeit zurück.

Nord- und Südamerika wurden als erste getroffen. 1981 waren es Gays aus San Francisco, die mit schockierenden Symptomen an einer unbekannten neuen Krankheit starben. Noch bevor der Virus 1983 identifiziert worden war, starben

auch in Brasilien junge Männer mit Symptomen des Kaposi-Sarkoms (krebsartige Verknotungen auf der Haut), des Soors (einer Art Rachenpilz), der Toxoplasmose (einer Gehirnerkrankung), der Tuberkulose und der Abmagerung zum Gerippe. Etwas bisher Unvorstellbares ereignete sich: Die Weitergabe des Lebens wandelte sich in die Weitergabe des Todes. Blut und Sexualität, die Tabu-Zonen und die Symbole des Lebens, wurden zur tödlichen Gefahr.

Die Reaktion war Panik. Und in der Panik geschahen die Verbrechen an den Erkrankten. Die Symptomatik blieb medizinisch unerklärt. Kein Muster der bisher bekannten Epidemien, nicht die Pest, nicht die Cholera und auch nicht die Syphilis ließen die Katastrophe einordnen. Es gab kein Mittel, um den Krankheitsausbruch zu stoppen, keine Möglichkeit der Linderung für die bizarren Ausformungen des Kaposi-Sarkoms, das in Brasilien ausgeprägter in Erscheinung trat als in USA oder Europa. Ausgerechnet Brasilien wurde nun zu dem Land, in dem sich der Virus am schnellsten verbreitete und am meisten Betroffene auch sehr bald verstarben. Viele Familien verstießen ihre angesteckten Kinder oder sperrten sie ein. Gruppen von *exterminadores* („Ausrottern") töteten Aidskranke in den Elendsvierteln auf offener Straße. Niemand hat die Täter angeklagt.

In den zehn Jahren der Panik zerbrach die moderne Zuversicht in die Beherrschung des Lebens. Niemand hatte erwartet, dass die wissenschaftliche Medizin einer solchen Pandemie ohnmächtig gegenübertreten würde. Dazu kam, dass in Brasilien gegenüber der Wirtschaftskrise, der Inflation und der ungerechten Güterverteilung die Hoffnung auf die Macht der Politik eben erst wieder erwacht war. Damals konnte weder die Medizin noch die Politik noch die Religion irgendeine Richtung zur Heilung oder auch nur zur Linderung der dramatischen Epidemie vorschlagen.[4]

Die Theologie der Befreiung scheiterte unerkannt an ihren eigenen Voraussetzungen. Die Erwartung des Reiches Gottes fundierte ihre Forderung nach der Aufrichtung sozialer Gerechtigkeit. Die Theologie der Befreiung dachte geschichtsphilosophisch und sozialpolitisch, sie dachte weniger in den Kategorien der Kulturen und beinahe gar nicht in den Kategorien der Natur. Nun handelte aber die Natur auf grausame Art - ohne jeden Sinn für Menschenwürde und Gerechtigkeit. Es erstaunt weniger, dass damals Kardinäle, Bischöfe und konservative Theologen den Betroffenen die Schuld für die Erkrankung gaben und sie in ihren Todesschmerzen auch noch als Schwule, liberal Obszöne und Bindungslose diffamierten. Nach der dogmatischen Lösung der Theodizeefrage konnten für die Absurdität des Leidens nur die Menschheit und die Betroffenen selber die letzte Schuld tragen. Das Erstaunliche war, dass die Theologie der Befreiung - außer einigen wenigen moraltheologisch liberaleren Ratschlägen - keine Sprache für die neue Situation fand. Sie blieb dem Paradigma der geschichtlichen Veränderung verhaftet. Darin kam Krankheit nur als Sozialfall, nicht als humanes Geschehen vor. Eine Option für die Sterbenden gab es nicht. Die Sterbenden mussten sich - das galt insbesondere für HIV-positive Priester - auch in der Kirche verbergen.

II. Sterbebegleitung (bis 1997)

João war nicht taub, er war jedoch fast ganz stumm. Durch den Virus war er zum Gerippe abgemagert. Er verneigte sich immer vor allen und ließ sich kaum ins Gesicht sehen. Er nickte lebhaft auf alle Fragen. So konnten wir erraten, dass er gerne Hühner halten wollte. Da wir noch kein Land hatten, kauften wir ihm Wachteln, die er mochte und sorgfältig pflegte. Mit vielem Fragen wurde deutlich, was auch medizinische Untersuchungen ergaben: João war schon als kleiner Junge schwer missbraucht worden und dabei verstummt. Als wir nach einem längeren Aufenthalt das Auto zum Flughafen für den Rückflug schon bestiegen hatten, ereilte uns die Nachricht, dass João im Infektionskrankenhaus im Sterben liege - er wolle uns sprechen. Wir waren erstaunt, dass er sich mitgeteilt hatte. Mit Mühe konnten wir knapp noch am Krankenhaus vorbeifahren. João saß hoch aufgerichtet und geradezu leuchtend allein in einem Zimmer auf dem Bett. Er redete ohne jede Hemmung laut und deutlich und überaus liebevoll zu uns. Er hatte die Angst verloren, die ihn hatte verstummen lassen. Er umarmte uns - wie ein Bruder. Wir gingen. Drei Tage später ereilte uns die Nachricht von seinem Tod.

In dieser Zeit haben wir in den Werken des „Sterns der Hoffnung" allein in São Paulo dreitausend am Vollbild Aids erkrankte Mitmenschen begleitet, gepflegt und bestattet.[5]

Die Autoren

Lisette Eicher, geb. 1939 in St. Maurice de Lacques, Schweiz, ist gelernte Krankenschwester. 1988 gründete sie das international inzwischen größte Hilfswerk für HIV-Positive und an Aids Sterbende, den „Stern der Hoffnung – Aidshilfe International". Die fünf Werke des „Sterns der Hoffnung" in São Paulo und die entsprechenden Hilfswerke in der Schweiz und in der Bundesrepublik betreut sie zusammen mit ihrem Mann, Peter Eicher. Mit ihm zusammen hat sie fünf Kinder und drei Enkel. E-Mail: lisette.eicher@gmx.de.

Peter Eicher, geb. 1943 in Winterthur, Schweiz, ist seit 1977 Professor für Systematische Theologie an der Universität Paderborn Studien in Philosophie, Psychologie, Literatur an der Universität Freiburg. 1969 Promotion in Philosophie (Anthropologie); Studium der Theologie an der Universität Tübingen. Promotion 1976 in Theologie. Er ist außerdem als Gesprächspsychotherapeut tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt gab er das „Handbuch theologischer Grundbegriffe" komplett überarbeitet neu heraus (München 2005). Anschrift: Universität (Fak 1), Warburgerstr. 100 – (N3, 146), 33098 Paderborn. E-Mail: prof.eicher@gmx.de.

Selbst mit Katastrophen gehen Brasilianerinnen und Brasilianer phantasiereich um. Die kreative Rhetorik, das Feiern und der Sinn für Gruppenbildung haben zu Beginn der neunziger Jahre die Bevölkerung allmählich aus dem Trauma gelöst. Jetzt wurde Aids zum Hauptthema der Phantasie und der medialen Besprechung, zum Mittelpunkt der karitativen Zuwendung und der öffentlichen Neugier. Die anfängliche Exkommunikation aus der Gesellschaft und aus der Gemeinschaft der moralisch Unanstößigen wich der ethisch begründeten Zuwendung - es war eine Art karitativer Feindesliebe, mit der die Mutigeren den am gefährlichen Virus Leidenden einen Raum zum Sterben zu verschaffen suchten. Da die Zahl der Infizierten dramatisch anstieg und nun auch Babys, Mütter, Kinder und Ältere beider Geschlechter den Virus in sich trugen, wurden aus den schuldig gemachten HIV-Betroffenen die *Opfer* der Epidemie. Opfer

verdienen die karitative Zuwendung. Jetzt wurden literarisch die aus USA importierten Themen der Trauer- und der Sterbebegleitung auf brasilianisch neu buchstabiert. Es bildeten sich Hunderte von Gruppen, die in ausdifferenzierten Formen über das ganze Land hin das Aids zur Aufgabe der Prävention und zum Anlass für neue Formen der Begleitung von Notleidenden machten.

Drei Formen der Krisenbewältigung zeichneten damals schon den heute bekannten Sonderweg Brasiliens vor: Die philanthropische Wendung der *Justiz*, die *Verkörperung* der Solidarität mit den Betroffenen und die *religiöse* Akzeptanz des absurden Leidens:

- Vor allen andern Ländern hat Brasilien das Menschenrecht auf die volle Wahrung der Würde aller HIV-Tragenden und auf das umfassende Recht zur umfassenden Pflege in die Verfassung und in tausende von Einzelbestimmungen auf allen Ebenen der Städte, der Bundesländer und des Bundesstaates aufgenommen. Ausdrücklich wurden alle diskriminierenden Darstellungen, Handlungen und Unterlassungen gegenüber HIV-Tragenden in den Medien, in den Schulen, Betrieben und öffentlichen Organisationen verboten. Dazu zählt auch jeder unfreiwillige HIV-Test. Alle Krankenhäuser, alle privaten Ärzte und Zahnärzte müssen HIV-Tragende behandeln. Entlassungen oder Benachteiligungen wegen HIV - wie das für den Zugang zu katholischen Orden und zum Priestertum bis heute in der römisch-katholischen Kirche selbstverständlich ist - sind bei hohen Strafen verboten. „Niemand", heißt es z.B. 1994 im Gesetz von Paraíba zur Gesundheitsfürsorge, Art. 17, „hat das Recht, die Freiheit oder das Recht einer Person aus dem einzigen Grund zu beschränken, weil er HIV-Träger ist und zwar unabhängig von seiner Rasse, seinem Geschlecht, seiner Nationalität, Religion, Ideologie oder sexuellen Orientierung." Die philanthropische Rhetorik der brasilianischen Gesetzgebung dürfte in der Welt ohne Beispiel sein. Im harten Kern aber schützt sie das Menschenrecht der HIV-Positiven und verteidigt dadurch juridisch ein differenziertes Ethos, von dem die Moral der römisch-katholischen Kirche noch entfernt ist. Es gibt Ländergesetze, die den Motelbesitzern vorschreiben, für Gäste mindestens vier frische Kondome kostenlos vorzuhalten (João Pessoa, Lei No. 7629 vom 15. Juli 1994, Art. 10), oder die Schulen ab der 5. Primarklasse darauf verpflichten, mindestens einmal im Monat über Drogengebrauch und sexuell übertragbare Krankheiten zu unterrichten und zu debattieren (aaO., Lei No. 7353 vom 17. August 1993, Art. 10).
- Durch den Ausfall von Krankenkassen und Sozialversicherungen sind die Armen und die Massen der Elenden auf sich selber gestellt. Mitten in allen Katastrophen des Mangels existiert in der brasilianischen Kultur der Armen jedoch eine markante Verkörperung[6] von Solidarität und leidenschaftlicher Anteilnahme. Zwar ist die typisch brasilianische Körperlichkeit, die auf afrikanische und einheimische Wurzeln zurückgeht, weltberühmt, aber mehr als Samba, Fußball, Capoera und Karneval ist davon außerhalb Brasiliens kaum bekannt. In Wirklichkeit geht jedoch die leibhafte Solidarität in der Nachbarschaftshilfe, in der greifbaren Organisation von Auswegen aus dem Chaos und

in der handfesten Verteidigung gegen die Ausbeutung sehr weit. Die Kultur der Armen hat in der Aids-Katastrophe zu einer neuen und erfindungsreichen Solidarität der gefährdeten Körper geführt. In der Liturgie und Sozialarbeit von durchaus konservativen Kirchgemeinden, in den Kulten des Candomblé, Umbanda und Macumba, in den Massenfeiern der pfingstlerischen Bewegungen, in den kommunitär organisierten Fanclubs des Fußballs und in hunderten von Interessenvertretungen der HIV-Betroffenen kommt die sinnliche Kreativität des Ethos der Armen zum Vorschein. Im Milieu der Millionenstädte werden Kondome eher zum Spiel oder zum Objekt der Verspottung als zur Prävention gebraucht, so dass sich das Spiel mit dem Tod weiterhin mit der heftigen Liebe zum sinnlich verkörperten Leben verbindet.

- Inzwischen leben 85 Prozent der Gesamtbevölkerung Brasiliens in Städten, 20 Prozent in Städten mit mehr als einer Million Einwohner. Soziologisch sind es überwiegend vom Lande Zugezogene, ethnologisch Entwurzelte, die sich an archaische Überlieferungsreste klammern. Religiös gesehen leben die - zu mindestens 25 Prozent - vom Massenelend bedrückten Brasilianerinnen und Brasilianer in ihren eigenen unnachahmlichen Gottesvorstellungen. Ihr Leben und ihr Sterben findet, wie sie sagen, einfach mit Gott statt, mit Engeln, Geistern und Dämonen. Genährt vom afrikanischen Verhältnis zu den *Orixas* lassen sich viele tödlich Erkrankte von Engeln tragen oder von Geistern beschützen. Kein Gespräch über Aids kommt ohne *graças à deus* aus - allerdings auch nicht ohne Schuldangst vor der Hölle. Die enorme Zunahme der fundamentalistischen und charismatischen Bewegungen spricht für das Bedürfnis der überforderten Individuen, der Isolation in den Krisenkulten zu entkommen. Dabei wird gerade im rhythmischen Gesang die Verkörperung der Solidarität spürbar. Der Rhythmus sprengt die Grenzen des „Hier und Jetzt" spielerisch. Anders als in der römisch-katholischen Kirche wurde in den pfingstlerischen Kirchen dabei der Glaube gepflegt, dass Heilungen von Aids durch Handauflegung und Gebete möglich seien. Die katholische und die lutherische Kirche, aber auch die Adventisten und die afrobasilianischen Kulte des Candomblé, Macumba und Umbanda haben sich in den neunziger Jahren trotz der wachsenden Aufmerksamkeit auf ihre Riten im Feld von Aids dagegen stark auf die realistische soziale Hilfe konzentriert. Wie die neue pfingstlerische Kirche der *Assembleia de Deus*, wie die evangelikalen und fundamentalistischen Kirchen, wie die Mormonen und die Baptisten blieb allerdings auch die katholische Hierarchie bei ihrer These, dass der beste Schutz vor Aids die Enthaltsamkeit vor und neben der Ehe sei. „Das sexuelle Band der Keuschheit ist das einzig sichere und einzig tugendhafte Mittel, um Aids, dieser tragischen Heimsuchung, ein Ende zu setzen." (Johannes Paul II., 6. 2. 1993) Nicht nur die römisch-katholische, sondern alle Kirchen hatten gegen Vorurteile und Diskriminierungen von HIV-Betroffenen in den eigenen Reihen zu kämpfen, weil viele Prediger Aids weiterhin als die Verkörperung der Sünde, als Strafe Gottes und als Vorzeichen für die ewige Verdammnis interpretierten. Unterschiedlich stark lehnten die meisten Kirchen auch weiterhin die Homo-

sexualität als Lebensform und als eine der Formen der Liebe ab. Peinlich für die moralische Betrachtung von Aids waren in Brasilien die Veröffentlichungen des sozial im Feld von Aids sehr engagierten Padre Valeriano Paitoni (von den Missionaren da Consolata), der in der internationalen Presse auf die relativ hohen Zahlen von HIV-betroffenen Priestern hinwies. Zum brasilianischen Realismus der Verkörperung gehörte auch, dass die betroffenen Priester ihre Erkrankung nicht offenbaren durften und für das Sterben in einem streng abgeschlossenen Hospiz mit dem Namen „Calvaria" von den Gemeinden getrennt wurden. Auch in der Aids-Pastoral durften damals offiziell keine HIV-positiven Priester und Ordensleute tätig sein.

III. Die Kontrolle der tödlichen Erkrankung (1996/1997)

Eloisa dichtet. Sie reimt ihre leidenschaftlichen Verse elegant und erfindet jeden Tag die Kindheit, die sie nie erlebt hat. Vierjährig verlor sie ihre Mutter - der Vater steckte sie in ein Waisenhaus und verschwand für immer. Wir haben Eloisa schwanger, HIV-positiv und krank auf der Straße gefunden. Ihre einzige Sorge war die Zukunft ihres Kindes, um das sie sich niemals würde kümmern können. Eloisa sah, wie alle andern am Virus starben, und gab sich keine Chance.

Es kam ganz anders. Wie bei schwarzen Müttern noch immer zu beobachten, war sie überglücklich, dass der Kleine blond und mit weißer Hautfarbe geboren wurde. Er sollte ein voll akzeptierter Mensch werden. So gab sie ihn zur Adoption, durch die ihr Sohn - gerichtlich bestätigt - zum Sohn gediegener Eltern aus der oberen Mittelschicht wurde. Nun wollte sie im Frieden sterben.

Der Tod kam nicht.

Es kamen, von einem Tag auf den andern, die neuen Medikamente. Mit der Tritherapie gelang es in kürzester Zeit, ihre Immunität wiederherzustellen. Das war 1997. Heute lebt Eloisa ohne ihr Kind bei guter Verfassung in einem eigenen Häuschen aus Stein, das ihr der „Stern der Hoffnung" zur Verfügung stellt. Fast jeden Tag schreibt sie für ihren Sohn, der die Situation gut versteht, ein Gedicht - er soll wissen, dass sie ihn aus Liebe zur Adoption frei gegeben hat. Eloisa hat ihren eigenen „Stern der Hoffnung" gegründet: Manchmal beherbergt sie in ihrer Einzimmerwohnung Aidskranke und Positive und Marginalisierte.

1996 und 1997 wurde eine ganze Serie von Proteasehemmern und Reverstranskriptase-Inhibitoren zugelassen. In der Kombination haben diese antiretrovialen Medikamente die Epidemie von Grund auf verändert. Es kam zu einem unerwartet starken Rückgang der Zahl der Erkrankten und der Todesfälle. Und vor allem gelang es definitiv, die Ansteckung bei der Geburt zu verhindern. In den Werken des „Sterns der Hoffnung" ist seit 1997 kein einziges Baby von HIV-positiven Müttern mehr angesteckt worden. Die Hochrisikogeburtshilfe und die Dreifach-Kombinationstherapie verhindern die Ansteckung, die früher bei der Geburt oder

durch die Muttermilch stattfand. Das war für alle HIV-Positiven und Aidskranken und für alle, die mit ihnen zusammen lebten und arbeiteten, eine Wandlung von der Nacht zum Tag. Auch wenn die letztlich tödliche Immundefizienz durch diese Medikamentengeneration nicht geheilt werden kann, so bedeutet die massive Lebensverlängerung, die Heilung von den meisten und manchmal von allen Symptomen und vor allem die Möglichkeit der Zeugung und Geburt von nicht erkrankten Kindern eine Erlösung. Es ist für alle, die mit HIV-Positiven vor und nach der Medikation lebten, unbegreiflich, warum die Regierungen aller Länder nicht dazu bereit sind, allen HIV-Tragenden bei Bedarf die Medikamente zukommen zu lassen. Der Unterschied in der Lebensqualität ohne oder mit den Medikamenten ist der von der Hölle zum normalen Leben.

Brasilien ist eines der wenigen Länder der Erde, welches für umfassende Prävention in allen Risikozonen und seit der Zulassung der Dreifach-Kombination für die kostenlose Ausgabe aller neuen Medikamente für alle Erkrankten aufzukommen bereit ist.[7] Brasilien ist auch das Land, welches das Recht und die Pflicht zu dieser Prävention und dieser Medikation in der Verfassung festgeschrieben hat. Brasilien hat erkannt, dass die sozialpräventive und die medizinische Begleitung von Aids eine Frage des fundamentalen Menschenrechts ist, des Rechtes auf Leben.[8]

Für die Hilfsorganisationen, für die staatliche Fürsorge und für die Kirchen[9] hat sich die Epidemie in eine soziale und ethische Anforderung verwandelt. Nun genügt keine Hospizbewegung mehr, um den Betroffenen das menschenwürdige Sterben zu ermöglichen. Nun ist es notwendig, die Prävention verpflichtend zu machen, die Betroffenen medizinisch exakt zu betreuen und sie sozial in die Gesellschaft neu einzugliedern. So kam es zu dem Sonderweg Brasiliens: Während in Afrika, Osteuropa, Asien und China die Epidemie wächst, verwandelt sie sich in Brasilien in eine langfristig zwar tödliche, aber im Verlauf kontrollierte und oft für sehr lange Zeiten asymptomatische Erkrankung. Jetzt entstand in Brasilien mitten im fortdauernden Skandal der Verelendung und der Marginalisierung der HIV-Tragenden[10] das neue Ethos der Integration.[11] Es ist eine Hoffnung für den Umgang anderer Völker mit den am HI-Virus Leidenden.

IV. Die Integration (seit 1999)

In allen Katastrophen sind es die Augen der Kinder, die durch ihr Fragen und ihr Lachen die Welt neu zusammenfügen. Viermal, sagte Maira, habe sie abgetrieben, damit sie kein HIV-positives Kind zur Welt bringe. Als sie erneut schwanger war, habe sie vom „Stern der Hoffnung" gehört und Mut gefasst, einem Kind das Licht zu geben. Die Augen ihres Alexandre, der jetzt vierjährig in die Vorschule geht, seien zur Herausforderung ihres Lebens geworden. Maira arbeitet in unseren Hydrokulturen und in der - von Elton John - gestifteten Bäckerei, damit sie bald ein eigenes Häuschen erwerben kann. Das gar nicht mehr Erwartete ist eingetreten. Dieselben Leute, die vor wenigen Jahren noch alles taten, um sich von Aids fern zu halten, kaufen nun täglich

das Brot und die Salate, die von HIV-Positiven hergestellt werden. Das Vertrauen ist wiederhergestellt.

Auf Druck der Weltbank und von UNAIDS, aber auch aus kreativer Eigeninitiative praktizierte Brasilien auf der Ebene des Bundesstaates, der Länder und vieler Kommunen seit 1999 eine bis anhin unbekannte neue Form der Gesundheitspolitik. Der Staat wirbt um die Zusammenarbeit mit den nichtregierungsamtlichen Hilfswerken, mit den Kirchen und allen Beteiligten, um die Immundefizienz unter Kontrolle zu bringen. Desgleichen hat die katholische Bischofskonferenz den ungewöhnlichen Weg eingeschlagen, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die nicht nur kirchenintern und im üblichen Sinn ökumenisch arbeitet, sondern mit allen andern Religionsgemeinschaften, mit den andern Hilfswerken und mit den Verantwortlichen der Regierung auf allen Ebenen. So entsteht eine neue Form des Diskurses über das Leiden, über die Menschenrechte der Pflege und über die weltweite gesundheitspolitische Verantwortung. Die Basis bleibt die kostenlose Abgabe aller Medikamente für alle Bedürftigen durch den Staat, letztlich also die Finanzierung durch die Steuerzahlenden. Um diesen gesundheitspolitischen Vorschuss von Staat und Gesellschaft realistisch nutzen zu können, müssen in den betroffenen Schichten aber die Infrastrukturen zur kontrollierten Einnahme und Pflege vorhanden sein.

An dieser Stelle wird das gegenwärtige Problem offenbar.

Jetzt sind es nicht mehr Außenseitergruppen, die infiziert werden, jetzt sind es - steigend - die Frauen, die unter der Armutsgrenze Lebenden und die marginalisierten Jugendlichen. Die Erfahrung hat gezeigt, dass nur die Begleitung zur selbständigen Entwicklung die Infrastrukturen ermöglicht, die notwendig sind, um mit dem Virus präventiv und kontrolliert zu leben. Wie aber sollen die Frauen im Nordosten Brasiliens dem *machismo* der archaisch religiösen Männer entkommen, die sie ohne den präventiven Schutz anstecken? Wie sollen die in die Unterwelt der Städte verdrängten Armen zur regelmäßigen Pflege kommen? Wie sollen die 23 Millionen Kinder, die in Brasilien keine ausreichende Schuldbildung erhalten, den aufrechten Gang lernen?

Seitdem die antivretroviralen Mittel den Virus kontrollieren lassen, entstand in den reichen Ländern und Bevölkerungsschichten der Eindruck, die medizinisch voll Versorgten könnten das Problem der Epidemie wenigstens relativ in den Griff kriegen, ohne dass sie gleichzeitig das Problem der Pandemie in den armen Regionen der Erde und bei den Elenden ihrer eigenen Großstädte lösen müssten. Für eine Weile hatte sich das Fenster zu den Elenden der Welt etwas geöffnet, weil auch die Reichen fürchteten, dass von ihnen her die Katastrophe auf sie übergriffe. So wissen wir heute auch sehr viel mehr über den realen Sexualverkehr in der Welt als *vor* der Aids-Katastrophe. Und wir wissen sehr viel mehr über die fatalen Mechanismen der Armut. Die Frage ist, wie die Theologie den Kirchen das Wissen um die heilsnotwendige Prävention in der Begleitung der tödlich Leidenden nahe bringen kann. Die brasilianische Erfahrung zeigt, dass eine wirkliche Hilfestellung nur möglich ist in der Zusammenarbeit von Medizin, Staat,

Pharmaindustrie, Bildung und Religion. Die Religion hat in der Zeit von Aids aufgehört, ein abgetrennter Sektor des Lebens zu sein.

[1] Lisette Eicher ist damals für ein ganzes Jahr nach São Paulo gezogen; Peter Eicher, der an der Universität Paderborn lehrt, hat seine Frau sporadisch begleitet und in Deutschland und in der Schweiz die Hilfe organisiert.

[2] 2007: 22 Millionen.

[3] vgl. www.sternderhoffnung.de.

[4] Vgl. *Dossiê Aids*, Revista USP, Universidade de São Paulo, Nr.33, 1997.

[5] Nach den damaligen Mitteilungen von Evaristo Kardinal Arns und von den Verantwortlichen des Infektionskrankenhauses Emilio Ribas wurden die im Elend der Stadt Verstorbenen von niemandem begraben, auch nicht von Kirchgemeinden.

[6] Vgl. Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2001.

[7] Vgl. UNAIDS, *Report on the Global Aids Epidemic*, 2006, part 3; Jörg Schaaber, *Keine Medikamente für die Armen. Hindernisse auf dem Weg zu einer gerechten Arzneimittelversorgung am Beispiel Aids*, Frankfurt am Main 2005, 117ff.

[8] Zur enormen Ungleichheit innerhalb Brasiliens vgl. aber auch André Campos, *Atlas da exclusão social no Brasil*, Bd. 2, São Paulo 2003.

[9] Für Lateinamerika in der kritischen Phase von 1997 vgl. M. Ricardo Calderón, *Religious-Based Initiatives*, Arlington 1997.

[10] Eine eindrückliche Fallstudie von fünf an Aids sterbenden Kindern gibt Ana Maria Baricca, *Histórias vividas por crianças com Aids*, São Paulo 1998.

[11] Vgl. Mary Garcia Castro/Lorena Bernadete da Silva, *Responses to Aids. Challenges in Brazil: Limits and Possibilities*, Brasilia 2005. Zur Bedeutung des vom „Stern der Hoffnung" ermöglichten Hilfswerks „Alivi" vgl. aaO., 327-336; Unesco Brasil, *Aids: What Young People Think About it*, Brasilia 2004.

HIV/Aids und schwarze Gemeinden in Großbritannien

Überlegungen eines praktischen schwarzen Befreiungstheologen

Anthony G. Reddie

Mein Thema in diesem Aufsatz sind die sozialen Gepflogenheiten und theologischen Denkmuster, welche die Reaktion der schwarzen afro-karibischen Bevölkerung in Großbritannien auf die zunehmenden HIV-/Aids-Fälle in ihren

Gemeinden beeinflusst haben. Ich schreibe diesen Beitrag als schwarzer praktischer Befreiungstheologe; meine Fachkenntnisse liegen hauptsächlich auf dem Gebiet befreiender Modelle für die christliche Erziehung und Bildung, unter besonderer Berücksichtigung der schwarzen Kulturen und ihrer historischen Hintergründe. Und ich füge sogleich hinzu, dass ich weder ein Spezialist für HIV/Aids bin noch spezielle Arbeiten auf diesem Gebiet vorzuweisen habe. Ich möchte hier lediglich eine Momentaufnahme zu der Frage anbieten, wie und aus welchen Gründen viele christliche afro-karibische Gemeinden bis heute nicht bereit sind, sich mit denen auseinanderzusetzen, die an HIV/Aids leiden, oder ihnen aus den eigenen Reihen irgendeine sinnvolle Unterstützung anzubieten und sich seelsorglich um sie zu kümmern.

Ich werde an das Thema mit Hilfe teilnehmend-beobachtender Feldforschung herangehen, die ich vor einigen Jahren betrieb[1] und die ich wieder aufgriff, um diesen Beitrag zu schreiben. Meine anfängliche Arbeit wurde durch eine neuere Kontaktaufnahme mit einer der Gruppen ergänzt, mit der ich vor einer Reihe von Jahren zusammenarbeitete. Ich wollte mehr über ihre theologischen Überlegungen zur Frage des Wesens von Leid und Krankheit mit Blick auf die Geißel von HIV/Aids erfahren.

Der Kontext und meine eigene Position – eine Standortbestimmung

Als kontextueller Theologe hege ich immer Misstrauen gegenüber Leuten, die weder sich selbst noch ihre Arbeit in ein bestimmtes soziales oder kulturelles Umfeld einordnen, wenn sie anfangen, ihre Ideen zu entwickeln. Ich möchte jedenfalls diesen elementaren Fehler nicht begehen.

Ich bin Christ afro-karibischer Herkunft und wurde 1964 in Bradford, West-Yorkshire, geboren. Meine Eltern kamen in den späten 50er Jahren von der Karibikinsel Jamaika nach Großbritannien - im Zuge der Massenwanderungsbewegung von vorwiegend Schwarzen aus dem sogenannten *New Commonwealth.*[2] Es war die Massenmigration von Schwarzen aus Afrika und der Karibik in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die Anwesenheit von Schwarzen in den Innenstädten Großbritanniens in den Nachkriegsjahren und ihre dortigen Kirchen sind ein Phänomen, das von einer ganzen Reihe von Soziologen und Historikern beschrieben worden ist.[3] Häufig meint man, die Existenz von Schwarzen in Großbritannien lasse sich nur bis in diese Periode der britischen Geschichte zurückverfolgen. Richtig wahrgenommen wurde dieser Zustrom erst, als 492 Jamaikaner mit der *Empire Windrush* am 22. Juni 1948 am Kai von Tilbury anlegten. Doch spricht schon Ian Duffield, mit Bezug auf *The Gentlemen's Magazine of 1764*, von großen Zahlen von Schwarzen, damals auf 20.000 geschätzt, die an der Wende zum 18. Jahrhundert in London lebten.[4]

Peter Fryer schildert das Gefühl der Beunruhigung in der Londoner Gesellschaft der späten elizabethanischen Jahre über die scheinbar hohe Anzahl von Schwar-

zen, die damals in der Hauptstadt lebten[5] und die er auf rund 10.000 schätzte. Schwarze leben in Großbritannien also schon weit länger als seit der Masseneinwanderung in den späten 40er Jahren und danach. Diese Massenwanderungsbewegung erreichte 1961 ihren Höhepunkt, als annähernd 74.590 Menschen ins Land kamen. 1961 ist insofern bedeutsam, als es das Jahr vor dem *Commonwealth Immigrants Act* von 1962 war, das die Einwanderung von Schwarzen aus der Karibik nach Großbritannien stark einschränkte.[6]

Die Erfahrung armer, marginalisierter und unterdrückter Menschen in der Geschichte des Christentums und der Kirche war größtenteils eine Erfahrung von Kampf, Opposition und totaler Nichtbeachtung gewesen. Schwarze wurden oft als Problem und weniger als Chance wahrgenommen. Wir wurden kontrolliert, verunglimpft und mit Argwohn behandelt. Erst in der jüngsten Geschichte wurde unsere Anwesenheit in den weißen Mehrheitskirchen öffentlich anerkannt und begrüßt.[7]

Eine der signifikantesten Auswirkungen auf die afro-karibischen Gemeinden, die sich aus den andauernden Kämpfen gegen die anscheinend unüberwindliche Mauer des britischen Rassismus ergaben, war die Entstehung von neokonservativen Sozialisierungsmustern und ihren kulturellen Begleitnormen.

Eine ganze Reihe von Wissenschaftlern hat ausführlich über das Familienleben der schwarzen Bevölkerung und über die sozialen und kulturellen Faktoren geschrieben, die sich auf diese Familien und deren Struktur auswirkten.[8] Zu den verdeckten Aspekten des Lebens von Schwarzen und ihrer Kultur, in denen sich die oben erwähnten Erfahrungen widerspiegeln, zählen die zuweilen negativen Seiten schwarzer Gemeinden, die oft übersehen oder gar entschuldigt werden.

Ein Beispiel für solch ein unterschwelliges Problem ist die Atmosphäre von Rivalität, Konkurrenz und Konformität, die in vielen schwarzen Gemeinden vorhanden ist. Oft üben schwarze Gemeinden - infolge ihrer früheren Unterdrückungsgeschichte mit all den erfahrenen Einschränkungen - starke Sozialisierungs- und Anpassungszwänge aus.[9] So werden viele Schwarze beschuldigt, sie seien nicht „wirklich" bzw. „nicht genügend schwarz".[10] In Wirklichkeit sind das jene Schwarzen, deren Handlungen und Verhalten als ein Sich-gehen-Lassen wahrgenommen werden. Der Schriftsteller Victor Anderson kritisiert in diesem Zusammenhang, dass schwarze Wissenschaftler Aspekte dieses internen Konformitätsdrucks perpetuieren, indem sie sich weigern, die Vielfalt im schwarzen kulturellen Leben in der afrikanischen Diaspora zur Kenntnis zu nehmen.[11]

In unterdrückten und marginalisierten Gruppen, wo Rassismus und Armut zu den bestimmenden Faktoren zählen, die den Charakter einer Gemeinschaft ausmachen, hat man den Eindruck, dass der Kampf um einen kohärenten und gemeinschaftlichen Standpunkt gegenüber einer feindseligen und gleichgültigen Umwelt häufig zu gewissen neokonservativen Einstellungen führt, gerade was gewisse Themen wie die Sexualethik und die damit zusammenhängenden sozialen Gepflogenheiten angeht. In solchen Kontexten anders zu sein bzw. als anders wahrgenommen zu werden, fordert die ganze Gemeinde in ihren Vorstellungen dessen, was erlaubt oder schicklich sei, auf gefährliche Weise heraus. Anders zu

sein heißt dann, über die ganze Gemeinde möglicherweise Schande zu bringen. Die Vorstellung von Schande ist nach wie vor ein äußerst starker regulativer Faktor, der in vielen afrikanischen Diasporagemeinden die Grenzen des Verhaltens, der Identität und des Handelns bestimmt.[12]

Ich habe hier nur einen kurzen Blick auf die historisch bedeutsamen Umstände im Leben und in der Erfahrung von Afro-Kariben in Großbritannien geworfen, um von dieser Basis aus bestimmte Haltungen und das theologische Denken einer Gruppe schwarzer karibischer Christen untersuchen zu können. Ich unterstelle damit keineswegs, dass die Reaktionen dieser Gruppe für jede Gemeinde afro-karibischer Christen in Großbritannien typisch seien. Hierfür müsste man eine ganz andere theologische Untersuchungsmethode anwenden, um Daten zu gewinnen, die verallgemeinerbare und auf jede Gruppe anwendbare Ergebnisse zulassen.[13] Stattdessen möchte ich mit dem genaueren Blick auf eine bestimmte Gruppe afro-karibischer Christen verdeutlichen, dass es bestimmte Themen und Denkmuster gibt, die uns schwerpunktmäßig die gesellschaftlichen und individuellen Reaktionen auf das Phänomen von HIV/Aids vermitteln.

Arbeiten mit der Gruppe

Die Gruppe, mit der ich ursprünglich in den späten 90er Jahren und anschließend für diese Studie zusammenarbeitete, kommt aus dem Raum südwestlich von Birmingham, der zweitgrößten Stadt Englands. Es ist eine multi-ethnische Stadt, in der das Leben pulsiert, mit annähernd 1,3 Millionen Einwohnern. Die Gruppe afro-karibischer Christen, mit denen ich arbeitete, kam aus der überwiegend schwarzen Mehrheit methodistischer, pfingstlicher, anglikanischer und reformierter Kirchen in diesem Gebiet. Sieben aus der Gruppe von zwölf waren ursprünglich von der karibischen Insel Jamaika ins Vereinigte Königreich gekommen, von den restlichen fünf konnten drei ihre Wurzeln bis auf die Insel St. Kitts zurückverfolgen, und die letzten zwei stammten von der karibischen Insel Montserrat. Bei drei Anlässen traf ich mit ihnen zusammen; jedes Treffen dauerte etwa zwei Stunden.

Bei der ersten Zusammenkunft ging es hauptsächlich darum, der Gruppe das frühere Treffen vor rund sieben Jahren in Erinnerung zu rufen. Acht der Zwölf hatten schon an den früheren Treffen teilgenommen. Die vier neuen Mitglieder hatte ich selbst ausgewählt, sie kannte ich von einer Untersuchung, die ich kürzlich durchgeführt hatte[14], während andere (mit meiner Erlaubnis) von bestehenden Gruppenmitgliedern eingeladen worden waren. In den folgenden Treffen befassten wir uns mit der Rolle Gottes und mit Gottes Handeln beim Umgang mit Leiden und Krankheit im Leben von Gläubigen und von jenen, die sich nicht als Christen bezeichnen würden.

Biblische Überlegungen

Damit die Gruppe sich besser auf die Frage von Leiden und Krankheit mit Bezug auf HIV/Aids konzentrieren und darüber nachdenken konnte, bat ich sie, sich mit dem Text Lukas 8,40-48 auseinanderzusetzen. In dieser Erzählung berichtet der Evangelist von Jesu Begegnung mit einer Frau, die an Blutungen litt.

Ich teilte die zwölf in vier Untergruppen zu je drei auf und lud sie ein, die Rolle jeweils einer Figur der Erzählung zu übernehmen und aus deren Sicht über die Textstelle nachzudenken. Die eine Gruppe übernahm die Rolle Jesu, die zweite die der Frau mit dem „Blutproblem", die dritte versetzte sich in die Jünger und die vierte in die Menge. Ich bat die Gruppe sich vorzustellen, sie seien gegenwärtig gewesen, als die Erzählung stattfand, und sie sollten genau auf ihre Gefühle (in ihrer jeweiligen Rolle) achten, während die Handlung um sie herum ablief.

Nachdem die Übung auf diese Weise gelaufen war, wurde die übrige Zeit der Sitzung dazu verwandt, den biblischen Text von den übernommenen Rollen her tiefer zu erfassen. Am Ende der Übung wurden die Gruppen nach ihren Empfindungen befragt, damit sie aus der Rolle wieder herausschlüpfen konnten und nicht irgendwelche negativen oder problematischen Gefühle mit nach Hause nehmen würden. Zum Schluss wurden unmittelbare Gefühle, Gedanken und allgemeine Überlegungen auf großen Papierbögen festgehalten, die dann in der dritten und letzten Zusammenkunft weiter analysiert werden sollten.

Während die verschiedenen Gruppen in ihre jeweilige Rolle im Rahmen der biblischen Erzählung eintauchten, kam eine Reihe wichtiger Themen zum Vorschein. Als Hauptthema kam heraus, was ich als „Mitleid auf Vertragsbasis" bezeichne. Mit diesem Ausdruck beziehe ich mich auf die Behauptung der Gruppe, Gottes Gnade und Heilswirken stehe bei allen, die an HIV/Aids litten, in strenger Korrelation zu dem, wie die Betreffenden sich ursprünglich mit dem Virus angesteckt hätten, und zur Frage, ob sie ihre Sünden bereuten.

Als ich die Gruppe fragte, ob die Umstände, unter denen die Leidenden sich das Virus zugezogen hatten, etwas ausmachten, antworteten neun von zwölf mit Ja. Für die meisten in der Gruppe war das durchaus von Bedeutung. Waren die Leidenden zum Beispiel schwul oder lesbisch oder intravenöse Drogengebraucher, dann hatte dieses Wissen eine stärkere Auswirkung auf ihre abschließende Antwort. Auch wenn keiner in der Gruppe besonders hart reagierte, im Sinne von „Das haben sie sich

Der Autor

Anthony G. Reddie, geb. 1964 in Bradford, Großbritannien, ist Forschungsstipendiat und Berater für schwarze theologische Studien der britischen methodistischen Kirche und der Queens Foundation for Ecumenical Theological Education in Birmingham. Er ist Magister für (Kirchen-) Geschichte und hat in Pädagogik, in Praktischer und Kontextueller Theologie promoviert. Beide Grade erhielt er von der Universität von Birmingham. Veröffentlichungen u.a.: Nobodies to Somebodies (Epworth 2003), Acting in Solidarity (London 2005), Dramatizing Theologies (Equinox 2006) und Black Theology in Transatlantic Dialogue (Palgrave 2006). Außerdem gibt er die Zeitschrift „Black Theology: An International Journal" heraus. Anschrift: The Queen's Foundation, Somerset Road, Edgbaston, Birmingham B 15 2QH, UG, Großbritannien. E-Mail: a.g.reddie@queens.ac.uk.

selbst zuzuschreiben", gab es dennoch das Gefühl, sich mit dem HIV-Virus infiziert zu haben sei eine natürliche Folge solcher Formen sündhaften Verhaltens. „Wenn man sich Gottes Gesetz widersetzt, hat das eben Konsequenzen", so ein Mitglied der Gruppe.

Es ist interessant festzustellen, wie sehr die Reaktionen der meisten Gruppenmitglieder unter dem Einfluss der eingangs erwähnten gesellschaftlichen und kulturhistorischen Faktoren stehen, dem die afro-karibischen Gemeinden ausgesetzt sind. Für die meisten Gruppenmitglieder (alle waren über fünfzig)[15] waren die Kämpfe gegen Rassismus, Marginalisierung und Gleichgültigkeit der Gesellschaft so aufreibend, dass viele schwarze christliche Gemeinden durch einen Rückzug auf sich selbst den systemischen Übeln zu trotzen suchten. Dabei wurden sie von neokonservativen religiös-kulturellen Konventionen und ihren theologischen Begleitnormen unterstützt.

Robert Beckford hat auf besondere Aspekte des schwarzen Christentums in Großbritannien und dessen restriktive und selbstbezogene Art des Glaubens aufmerksam gemacht. Dieser Glaube sucht nur mit jenen den Kontakt, die sich an die religiös-kulturellen Normen der Glaubensgemeinde halten und die sich selbst als Gerettete bezeichnen könnten.[16] In einem früheren Werk analysiert Beckford die Praxis bestimmter Pfingstkirchen in London, deren Missionstheologie nicht in der Lage ist, die Kluft zu überbrücken zwischen den soziopolitischen Strukturproblemen einerseits, die auf die Randgruppen in Kirche und Gesellschaft einen unverhältnismäßig großen Einfluss ausüben, und den „Geretteten" innerhalb der Glaubensgemeinschaft andererseits.[17] Leute, die unter HIV/Aids leiden, werden eindeutig jenen zugeordnet, die aufgrund unangemessenen Verhaltens und unangepasster Handlungen nicht gerettet werden; denn Heiligung und Heiligkeit würden in erster Linie diese Art von Handlungen ausschließen.

Als ich die Gruppe bat, ihre Überlegungen mit der Praxis Jesu und seinem Verhalten gegenüber der Frau im Bibeltext in Beziehung zu setzen, war die Gruppe, zumindest anfangs, davon überzeugt, dass die Frau „unschuldig leide". Im Wesentlichen hatte sie ihr Leid nicht selbst verursacht, und so stand Jesu Antwort, die sie heilte, voll im Einklang mit der Rechtschaffenheit Gottes. Als die Gruppe dann von mir aufgefordert wurde, darüber nachzudenken, was man als „verdientes und unverdientes Leid" auslegen könnte, anders gesagt, ob wirklich jemand von uns Gottes Liebe und Gnade verdienen könnte, erkannten alle Mitglieder klar, dass sie sich mit ihren ersten Antworten vertan hatten. Vielen wurde klar, dass ihre ersten Antworten von den oft restriktiven und hemmenden kulturellen Normen beeinflusst waren, die sie unbewusst verinnerlicht hatten und die selbst das Produkt eines alles umfassenden rassistischen und repressiven Umfelds waren, welches das Leben der meisten Schwarzen in Großbritannien seit der massenhaften Nachkriegseinwanderung Mitte des letzten Jahrhunderts beherrscht hat.[18] Als die Gruppe ihre ersten Reaktionen nochmals überdenken sollte, war es ermutigend zu sehen, wie sehr ihre unkritischen Verallgemeinerungen von dem Wunsch ersetzt wurden, es besser zu versuchen, mehr Verständnis zu zeigen und einfühlsamer zu sein.

Der Gruppe wurden Überlegungen und Gedanken einiger nordamerikanischer Theologen und Bildungsreferenten vorgelegt, die sich besonders an das Werk von Gary Gunderson anlehnten. Gunderson stützt sich auf Erkenntnisse des *Interfaith Health Program* in Atlanta, um zu verdeutlichen, wie Kirchengemeinden ihre Ideen und Erfahrungen untereinander austauschen können, um zerbrochenen und leidenden Menschen zu helfen und mit ihnen solidarisch zu sein.[19] Ich fand Gundersons Vorstellung von Kirche als Zufluchtsort besonders treffend im Zusammenhang dieses Beitrags.[20] Den gleichen Begriff von Kirche als einem geschützten und gastfreundlichen Raum benutzt auch der ökumenische Bericht *Unfinished Business* über Kinder in der Kirche.[21]
Charles Foster hat viel getan, um uns bewusst zu machen, wie notwendig es ist, dass Kirchengemeinden Bildungsmodelle entwickeln, die helfen, Gemeinschaften aufzubauen, die mit dem Anderssein und mit Konflikten kreativ umgehen können.[22] In einer gemeinsamen Arbeit mit Theodore Brelsford hat Foster Fallstudien betrieben, die die unterschiedlichen (und erfolgreichen) Ansätze einiger Kirchen aufzeigen, wie man sich mit Fragen der Verschiedenheit auseinandersetzen kann und wie plurale Glaubensgemeinschaften es lernen, ihre Vielfalt offen zu feiern.[23] Unsere Gruppe stand so vor der Herausforderung, wie man Gastfreundschaft und Inklusivität öffentlich zeigen kann. Wie können Kirchen zu Räumen werden, die Schutz und Gastfreundschaft bieten, wo verletzbare und gebrochene Menschen ein Heim finden, das sie willkommen heißt? Im Hinblick auf diese bestimmende zentrale Frage schreibt Foster:

„Wenn Kirchengemeinden die Fremden unter sich annehmen wollen, müssen sie von Botschaften der Feindseligkeit zu Botschaften der Gastfreundschaft übergehen. Der Unterschied wird deutlich, wenn man die Haltung des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn - der erwartungsvoll auf der Straße nach dem Sohn Ausschau hält - mit der Haltung des zornigen Bruders vergleicht, der am Festmahl nicht teilnehmen will.“[24]

Wir alle sind herausgefordert, jene Großmut des Geistes, die der Vater in diesem berühmten Gleichnis seinem Sohn gegenüber offenbart, bedingungslos zu leben. Wie die Erzählung uns hoffnungsvoll vor Augen führt, ist diese Großmut letztlich ein Geschenk der Gnade, steht sie doch oft quer zu dem, was wir normalerweise wünschen oder wie wir uns verhalten würden. Die Gruppenmitglieder sahen eine solche Verhaltensweise auch für sich als eine Möglichkeit an, als sie über den Lukastext und über ihre existentielle Beschäftigung mit ihm und dessen Beziehung zu unseren heutigen Erfahrungen weiter nachdachten.

Eine schwarze theologische Relektüre von Lukas 8,40–48

Mir war bewusst, dass die Gruppe an ihren Vorstellungen eines „Mitleids auf Vertragsbasis“ hartnäckig festhalten würde. Während sie die Wirklichkeit der

allumfassenden und alles einschließenden Liebe Gottes im Leben „aller Sünder" anerkannten, war ich dennoch überrascht, dass immer noch das Gefühl zurückblieb, diese überreichliche Gnade sei doch eher eine Art von Toleranz gegenüber bestimmten Gruppen als eine offene Anerkennung ihres Lebens mit all seinen Begleiterfahrungen. Um die Gruppe zum weiteren Nachdenken über diese Frage zu bewegen, lud ich sie am Schluss der dritten Zusammenkunft ein, sich einmal anzusehen, ob nicht eine Lektüre dieses Lukastextes im Sinne der schwarzen Theologie neue Perspektiven eröffnen könnte für eine erneuerte und erweiterte Form der Praxis gegenüber HIV-positiven und aidskranken Menschen in schwarzen Gemeinden Großbritanniens.

Alle unsere christlichen Glaubensgemeinschaften stehen vor der großen Herausforderung, beim Lesen der Bibel ihre praktische Relevanz zu erkennen. Die Bibel bleibt zentral für den Glauben praktisch aller schwarzen Christen.[25] Wie können diejenigen, die mit der Leitung von Bibelkreisen beauftragt sind, so gestärkt und inspiriert werden, dass wir neue Wege finden, die Schrift für Erwachsene und Kinder, die wir anleiten dürfen, aufzuschließen?

In diesem letzten Teil dieses Beitrags möchte ich daher vorstellen, wie die schwarze Theologie Lukas 8 liest, und zeigen, wie ein politisch orientiertes Textverständnis afro-karibische Christengemeinden dazu anregen kann, ihr bisheriges Verhalten gegenüber HIV-positiven und aidskranken Menschen zu überdenken.

Zum Kontakt Jesu mit der Menge und der Frau wäre als Erstes zu bemerken, dass er voll in den Kontext eingebunden ist, in dem er sich befindet. Jesus erlebt die Handlung hautnah mit. Er steht mitten in der Menge, nicht auf Distanz zu ihr. Seine Handlungen zeigen, dass er in den gegebenen Kontext emotional und physisch eingebunden ist.[27] Gerade diese Intentionalität Jesu wirkt als Gegengewicht zu den nicht kontextgebundenen und oft abgehobenen Theologien überwiegend wohlstandsorientierter Prediger des schwarzen Christentums, wie man das bei Leuten wie Creflo Dollar[28] in den Vereinigten Staaten und Matthew Ashinolowo im Vereinigten Königreich[29] beobachten kann. Jesus lässt sich auf den Kontext ein, in dem er sich befindet, real und körperlich, und flüchtet nicht in spirituelle Allgemeinplätze, um ja nicht in die „politische" Ecke gestellt zu werden.[30]

Jesu öffentliches Engagement vermeidet jeden Eindruck der Ausgrenzung mit dualistischen Begriffen wie „die und wir". Diese Art der Ausgrenzung ist dagegen charakteristisch für manche schlimmeren Formen schwarzer Kirchenpraxis und des schwarzen Christentums insgesamt quer durch die afrikanische Diaspora, die von selbstgefälligen und überregulierten Heiligkeitsmodellen inspiriert sind.[31]

Eine Auslegung dieses Textes im Sinne schwarzer Theologie ist eine weltanschauliche Form hermeneutischer Praxis, welche die beiläufigen ethnozentrischen und ekklesiologischen Gewissheiten in Frage stellt - Gewissheiten, die andere Menschen herabsetzen, unterdrücken und marginalisieren.[32] Eine solche Auslegung wendet sich gegen alle Vorstellungen, wonach einige Menschen mehr nach Gottes Abbild geschaffen seien als andere. Sie bezweifelt die Auffassung

jener, die meinen, dass einige Menschen mehr „dazugehörig" seien als andere. Und sie distanziert sich von jenen, die glauben, dass einige Menschen ein Teil von „uns", andere aber ein Teil von „denen" sind.[33]

Für jene, die meinen, dass einige dazugehören und Beachtung verdienen, d.h. die Jaïrusse dieser Welt, andere jedoch übersehen werden können und sollten, weil sie unrein bzw. anscheinend unwürdig seien - wie etwa die Frau, die unter einer Blutkrankheit litt - kann und sollte dieser Text eine starke Anfechtung bedeuten. Und was die Frau betrifft, so deute ich ihr Elend hermeneutisch als das einer schwarzen, schwulen oder lesbischen, bi- oder transsexuellen oder drogenabhängigen Person, die aufgrund ihres sozialen Status als „untragbar" angesehen wird. In ihrem Leid, im Abseits zu stehen bzw. ausgeschlossen zu sein, können sich viele HIV/Aids-Kranke in manchen schwarzen Gemeinden des Landes wiedererkennen. Jesu Verhalten bringt die Frau vom Rand zurück in die Mitte der Handlung und Erzählung. Sie wird bejaht und geheilt. Keine Fragen werden gestellt, ob sie es verdient oder in welchem Umfeld sie sich die Krankheit zugezogen hat.

Ein von schwarzer Theologie inspiriertes Verständnis dieses Textes, in dem Jesus als Unruhestifter und Bilderstürmer des Status quo gesehen wird, fordert uns auf, zu überdenken, was wir eigentlich mit unseren beschränkten „Entweder-Oder-Theologien" meinen, die immer noch in den Kategorien „drinnen" und „draußen" denken. Die Lesart der schwarzen Theologie fordert uns plötzlich auf, neu zu bewerten, wen eigentlich die Frohbotschaft Christi wütend macht. Sind es jene, die meinen, sie seien „drinnen", wo ihre kulturellen Tabus geduldet und bejaht werden, oder jene, die, wie man sagt, „draußen" sind, aber unversehens entdecken, angenommen und willkommen zu sein? Für alle der ersten Kategorie stellt die Neuinterpretation der schwarzen Theologie eine schlechte Nachricht dar, da sie all das stört und anprangert, was sie für wahr halten.[34]

Ein von schwarzer Theologie vertretenes Verständnis des Textes kann neue Sichtweisen auf althergebrachte und festgefahrene Verhaltensmuster eröffnen. Es kann bislang konservative afro-karibische Christengemeinden herausfordern, ihre Praxis neu zu bewerten, da es auf jene einwirkt und zu jenen eine Beziehung aufbaut, die in Großbritannien mit HIV/Aids zu kämpfen haben. Ein solches Verständnis kann über ein „Mitleid auf Vertragsbasis" und „bloße Toleranz" hinausgehen und zu einer uneingeschränkten Bejahung und Gastfreundschaft hinführen, wo die Ersten wirklich die Letzten werden und die Letzten und Geringsten zu den Ersten gemacht werden, in der Gemeindepraxis wie in der Art, „Leib Christi" zu sein.

[1] Vgl. Anthony G. Reddie, *Acting in Solidarity: Reflections in Critical Christianity,* London 2005, 127-135.

[2] Vgl. Mike Phillips/Trevor Phillips, *Windrush: the Irresistible Rise of Multi-Racial Britain,* London 1999.

[3] Ausgewählte Literatur u.a.: R. B. Davidson, *Black British,* Oxford 1966; Richard A. Easterlin, *Immigration,* Cambridge 1982; Paul Hartman/Charles Hubbard, *Immigration and the Mass Media,* London 1974; Edward Scobie, *Black Britannia: A History of Blacks in Britain,* Chicago

1972; Ken Pryce, *Endless Pressure,* Bristol 1979; Winston James/Clive Harris, *Migration, Racism and Identity,* London 1993.

[4] Ian Duffield, *History Today* 31 (September 1981), 34.

[5] Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain,* London 1984, 10.

[6] Ceri Peach, *West Indian Immigration to Britain,* London 1968, 82. Dokumentarisches Material, das die bedeutsame Anwesenheit von Schwarzen in Großbritannien nach der Renaissance bezeugt, findet sich bei James Walvin, *Black and White: The Negro and English Society 1555-1945,* London 1973; James Walvin, *The Black Presence: A Documentary History of the Negro in England, 1550-1860,* London 1971; F. O. Shyllon, *Black People in Britain: 1555-1833,* London 1977; Douglas A. Lorimer, *Colour, Class and the Victorians,* Leicester 1978. Zu beachten wäre noch eine wichtige Biographie: Mary Seacole, *Wonderful Adventures,* hg. von Ziggy Alexander und Audrey Dewjee, London 1984.

[7] Das erste bedeutsame positive Selbstwertgefühl innerhalb der methodistischen Kirche kam mit der Veröffentlichung von Heather Walton, *A Tree God Planted: Black People in British Methodism,* London 1985.

[8] Vgl. Lee N. June (Hg.), *The Black Family,* Grand Rapids 1991.

[9] Vgl. Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde,* Reinbek 1969.

[10] Vgl. Isaac Julien, *Black Is, Black Ain't: Notes on De-Essentializing Black Identities,* in: Gina Dent (Hg.), Black Popular Culture, Seattle 1992, 255-263.

[11] Victor Anderson, *Beyond Ontological Blackness,* New York 1995.

[12] Vgl. Edward P. Wimberly, *Moving From Shame to Self Worth: Preaching and Pastoral Care,* Nashville 1999.

[13] In dieser Hinsicht ist die Arbeit des britischen Theologen der empirischen Praxis besonders zutreffend. Seine theologische Arbeit wird mit dem System quantitativer sozialwissenschaftlicher Methoden erforscht. Vgl. Leslie J. Francis, *Faith and Psychology: Personality, Religion and the Individual,* London 2005.

[14] Vgl. Anthony G. Reddie, *Dramatizing Theologies: A Participative Approach to Black God-talk,* London 2006.

[15] Die Tatsache, dass die Gruppe älter war, stimmt sehr gut mit dem demographischen Alter der meisten innerstädtischen schwarzen, afro-karibischen Gemeinden in Großbritannien überein. Viele innerstädtische Kirchen sind in der Tat alternde Kongregationen.

[16] Robert S. Beckford, *Theology in the Age of Crack: Crack Age, Prosperity Doctrine and Being There,* in: Black theology in Britain: A Journal of Contextual Praxis 4 (1. November 2001), 9-24.

[17] Robert Beckford, *Dread and Pentecostal,* London 2000, 204.

[18] Vgl. Anthony G. Reddie, *Nobodies to Somebodies,* Peterborough 2003, 3-36.

[19] Vgl. Gary Gunderson, *Deeply Woven Roots: Improving The Quality of Life in Your Community,* Minneapolis 1997.

[20] Ebd., 83-92.

[21] *Unfinished Business: Children and the churches,* hg. von der Beratergruppe für Kinderpastoral - CGMC, London 1995.

[22] Vgl. Charles R. Foster, *Educating Congregations: The Future of Christian Education,* Nashville 1994.

[23] Vgl. Charles R. Foster/Theodore Brelsford, *We Are The Church Together: Cultural Diversity in Congregational Life,* Valley Forge 1996.

[24] Charles R. Foster, *Embracing Diversity: Leadership in Multicultural Congregations,* Herndon 1998, 57.

[25] Vgl. Anthony G. Reddie (Hg.), *Black Theology: An International Journal* 4 (2006/1), 8-9.

[26] Etwas in dieser Art habe ich in meiner früheren Arbeit zu sagen versucht. Vgl. Anthony G. Reddie, *Growing into Hope*, 2 Bde., Peterborough 1998; vgl. auch ders., *Nobodies to Somebodies*, aaO., 53-57.

[27] Vgl. Beckford, *Theology in the Age of Crack*, aaO., 9-24.

[28] Vgl. www.creflodollarministries.org zu weiteren Einzelheiten seines Amtes.

[29] Vgl. weitere Einzelheiten seines Amtes unter www.kicc.org.uk.

[30] Vgl. Beckford, *Theology in the Age of Crack*, aaO., 9-24.

[31] Einige Elemente dieses Phänomens habe ich in einer früheren Arbeit angesprochen. Vgl. Reddie, *Acting in Solidarity*, aaO., 45-53.

[32] Vgl. Harry H. Singleton, III: *Black Theology and Ideology*, Collegeville 2002, 47-67; vgl. auch Anthony B. Pinn/Dwight N. Hopkins (Hg.), *Loving The Body*, New York 2006 für seine hervorragende Untersuchung der den Schwarzen von den schwarzen Kirchen auferlegten Beschränkungen in Form von Verboten, was gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Sexualität überhaupt angeht.

[33] Diese Art von Interpretation wurde von Kelly Brown Douglas' kürzlich erschienenem Buch angeregt: *What's Faith Got to Do With It?*, New York 2005, wo Brown den traditionellen christlichen hegemonialen Imperialismus kritisch hinterfragt, der auf einem gegnerischen geschlossenen Monotheimus aufgebaut ist.

[34] Das war das Hauptziel von schwarzen Theologen wie James Cone und Womanistinnen wie Jacquelyn Grant, die beide in ihrer theologischen Methode stark christologisch orientiert sind. Vgl. James H. Cone, *God of The Oppressed*, San Francisco 1975, 108-195 (dt. Ausgabe: *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart u.a. 1982); Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus*, Atlanta 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Eine lebensbejahende theologische Reflexion aus Afrika über HIV und Aids

Isabel Apawo Phiri

Nach 23 Jahren HIV und Aids hat die Kirche in Afrika nach vielen Mühen endlich eine Theologie von HIV/Aids hervorgebracht. Am meisten dazu beigetragen hat die Tatsache, dass die Kirche in einem Kontext, wo 99 Prozent der HIV-Infektionen im Afrika südlich der Sahara durch ungeschützten heterosexuellen Geschlechtsverkehr übertragen werden, über keine Theologie der Sexualität ver-

fügte. Während die traditionellen afrikanischen Gesellschaften, etwa die Chewa in Malawi, ihre eigenen institutionellen Formen hatten, um über Sexualität zu unterrichten und zu sprechen, wurden diese traditionellen Systeme durch die Modernisierung und das Christentum, die in Afrika Eingang fanden, untergraben, ohne dass diese Alternativen angeboten hätten.

Außerdem haben unsere theologischen Institutionen den Vertretern der kirchlichen Hierarchie nicht das nötige Rüstzeug vermittelt, eine Theologie von HIV/Aids und eine Theologie der Sexualität zu entwickeln, die lebensbejahend gewesen wären und das afrikanische Weltbild miteinbezogen hätten. Es überrascht daher keineswegs, dass viele auf den Führungsebenen der Kirche HIV/Aids immer noch als Gottes Strafgericht für die sexuellen Sünden des Volkes betrachten, ohne theologisch erklären zu können, warum so viele, die ungesetzlichen Geschlechtsverkehr praktizieren, weder HIV-positiv noch aidskrank sind, warum aber viele Frauen, die Geschlechtsverkehr gemäß den Gesetzen praktizieren, sich das Virus zugezogen haben. Dieser Beitrag unternimmt daher den Versuch, afrikanische theologische Überlegungen zu HIV/Aids vorzutragen.

Der *Circle* und HIV/Aids: eine genderspezifische Antwort

Gleich zu Anfang ist es mir wichtig, den Kontext zu bestimmen, in dem ich stehe, damit die Leser und Leserinnen verstehen, wovon meine theologischen Überlegungen zum Thema beeinflusst sind. Ich verorte meine Arbeit innerhalb der afrikanischen Frauentheologien, wie sie vom „Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen" (*Circle of Concerned African Women Theologians,* im Folgenden kurz „Circle" genannt) propagiert wird. Afrikanische Frauentheologien gehören zur weiteren Familie der feministischen Theologie, die ihrerseits unter die Kategorie der Befreiungstheologie fällt. Beide Theologien sind unterschiedliche Ausprägungen christlicher Theologie und leiten ihren Namen von ihrem Kontext und Ansatz her ab. Auf dem afrikanischen Kontinent haben wir eine ganze Reihe von Befreiungstheologien, und so haben die afrikanischen Christinnen ihre Überlegungen zum afrikanischen Kontext und zum christlichen Glauben „Afrikanische Frauentheologien" genannt.

Warum Theologi*en* und nicht einfach Theologie? Das Wort Theologie wird im Plural benutzt, weil die afrikanischen Theologinnen damit die Tatsache anerkennen möchten, dass es selbst innerhalb Afrikas ganz unterschiedliche Erfahrungen gibt, die Frauen machen - aufgrund von unterschiedlichen ethnischen Zugehörigkeiten, Kulturen, politischen Positionen, wirtschaftlichen Verhältnissen und Religionen. Doch ungeachtet aller Unterschiede in der Terminologie möchten sie alle nur eines: ein Ende des Sexismus in ihrem Leben und die Errichtung einer gerechteren Gesellschaft, in der Männer und Frauen jeweils auch das Wohl des Anderen anstreben. Sie suchen nach Gerechtigkeit für alle Unterdrückten, wobei sie die Umwelt miteinbeziehen.

Wenn afrikanische Frauentheologien sich mit Fragen der Auferstehung befassen, dann so, dass sie eine Neugestaltung des gegenwärtigen Lebens, frei von todbringenden Aktivitäten, miteinbeziehen. Sie wollen den Jesus der Evangelien wiedererkennen, der heilte, um Heilung in die heutige, von HIV und Aids verseuchte Welt zu bringen. Afrikanische Theologinnen haben sich daher entschlossen, von 2002 bis 2007 HIV/Aids zum Hauptthema ihrer Überlegungen zu machen. Damit will der *Circle* seinen Beitrag zur Antwort der Ökumenischen Bewegung auf HIV/Aids in Afrika leisten.

Eine lebensbejahende theologische Reflexion aus Afrika über HIV und Aids

Für den *Circle* sind Fragen der Geschlechtsidentität (= *gender*) und HIV/Aids von zentraler Bedeutung. Philippe Denis hat mit Recht gesagt: „Letztlich ist HIV/Aids auch ein *Gender*-Problem."[1] Diese Feststellung wird von der Tatsache gestützt, dass Aids im Afrika südlich der Sahara nach Sally Baden und Heike Wach hauptsächlich durch heterosexuellen Geschlechtsverkehr übertragen wird, wobei das Hauptrisiko für jede afrikanische Frau, sich das HI-Virus zuzuziehen, die Ehe darstellt.[2] Zum gleichen Ergebnis kommt das Hunger-Projekt, das feststellt:

„Als einzige Region der Welt sind in den Ländern Afrikas südlich der Sahara mehr Frauen als Männer HIV-positiv und sterben an AIDS. Mädchen sind fünfmal mehr als Jungen gefährdet, sich mit AIDS zu infizieren."[3]

Die Feststellung, die dieser Beitrag macht, ist: Wenn wir uns beim Nachdenken über HIV nicht auch mit dem *Gender*-Problem befassen, wird die Welt im Kampf gegen das Virus unterschiedslos damit umgehen. Deshalb müssen wir die Tatsache zur Sprache bringen, dass physiologische Unterschiede, soziale und kulturelle Normen, wirtschaftliche Verhältnisse und Machtbeziehungen zwischen Frauen und Männern einen sehr großen Einfluss darauf haben, wer sich infiziert, wie man eine Infektion verhindern kann und wer sich um die Kranken kümmert. Die Schriften der afrikanischen Theologinnen haben deutlich gemacht, dass die Ehe die Mitte der afrikanischen Gemeinschaft bildet.[4] Doch die Ehe steht auch im Zentrum des Patriarchats, das die untergeordnete Stellung afrikanischer Frauen erst hervorgebracht hat. Diese Stellung wirkt sich in einer Zeit von HIV/Aids nachteilig aus, wo Forschungen ergeben, dass die Zahl von Neuinfizierungen in keiner anderen Gruppe höher ist als bei den verheirateten Frauen.[5] Von der Weltgesundheitsorganisation wurde der Standpunkt vertreten, der Hauptgrund dafür liege in der sexuellen und wirtschaftlichen Unterordnung der Frauen.[6] Beiträge in zwei Veröffentlichungen des Circle *The Will to Arise* (1992) und *Violence Against Women* (1995) haben diesen untergeordneten Status der Frauen in Afrika sehr klar beschrieben. Solange Frauen

Die Autorin

Isabel Apawo Phiri ist Professorin für Afrikanische Theologie an der School of Theology and Religion der Universität von KwaZulu Natal und Koordinatorin des Circle of Concerned African Women Theologians. Anschrift: Private Bag, X01, Scottsville, 3209, Pietermaritzburg, Südafrika. E-Mail: Phiril@ukzn.ac.za.

aufgrund biblischer Aussagen und kulturell vorgegebener afrikanischer Praktiken weiter sozial heruntergestuft werden, werde man HIV/Aids in Afrika nur schwer in den Griff bekommen. Doch wie die westliche Welt gezeigt hat, kann man HIV/Aids bewältigen, kontrollieren und auch präventiv bekämpfen.
Auch sind es die Frauen, welche die HIV-Infizierten und Aids-Kranken betreuen und sich mit einer wirtschaftlichen und sozialen Mindesthilfe um die Waisen kümmern. HIV/Aids hat uns so zu einer Theologie der *Praxis* hingeführt, die uns alle als Akteure von Veränderungen sieht, um dem Leben zu dienen.
Afrikanische Theologinnen sind ebenfalls der Meinung, dass die Erforschung religiöser, kultureller und sozialer Praktiken, welche Frauen für HIV und Aids verletzbar machen, für eine erfolgreiche Bekämpfung nicht ausreichten. Sie übernahmen daher die Aufgabe, sich für die Gemeinschaft einzusetzen, um Menschenleben zu retten. Der *Circle* ist mit der Ökumenischen HIV- und Aids-Initiative in Afrika (dem EHAIA) eine Partnerschaft eingegangen, um in Zusammenarbeit mit afrikanischen Kirchen und theologischen Institutionen HIV/Aids wirkungsvoller zu bekämpfen.

Herausgefordert zu einer neuen Theologie

Zuerst einmal muss die Entwicklung einer neuen Theologie, die HIV/Aids auf ihre Agenda setzt, sich mit Fragen der Sexualität im afrikanischen Weltbild befassen. Afrikanische Gesellschaften feiern die Sexualität. Bevor die westliche Zivilisation in Afrika Einzug hielt, gab es in afrikanischen Gemeinschaften verschiedene Anlässe, bei denen man die Sexualität feierte. Bei den Chewa von Malawi geschah dies auf unterschiedlichen Stufen der Initiationsrituale von Jungen und Mädchen, Frauen und Männern.[7] Nach der Ankunft des Christentums in Malawi brachten Diskussionen über menschliche Sexualität die Kirche in Verlegenheit. So überrascht es nicht, dass im Kontext von HIV/Aids die Kirche sich mit solchen Diskussionen schwertut. Damit geht von ihr aber die Botschaft aus, dass aus christlicher Sicht alles, was mit Sex zu tun hat, sündhaft sei. Das Schweigen der Kirche zu Diskussionen über Sexualität hängt also nicht mit der afrikanischen Kultur zusammen, sondern mit einer neuen Kultur, die als Folge der Interaktion Afrikas mit dem Christentum und der westlichen Zivilisation erst entstanden ist. Dies kann auch keine biblisch begründete Aussage sein, da sie der göttlichen Botschaft, dass alles von Gott für die Menschen Geschaffene gut sei, widerspricht. Die Kirche hat daher die Aufgabe, in einer von HIV/Aids gebrochenen Welt der Sexualität als Bestandteil ganzheitlichen Menschseins wieder offen einen Ehrenplatz einzuräumen.
Zweitens geht eine sendungsbewusste, HIV/Aids-orientierte Theologie davon aus, dass die Bibel in Afrika eine zentrale Rolle spielt und in der Kirche als normatives Buch verwandt wird.[8] Wann immer sie eine richtungsweisende Anleitung sucht, befragt sie bei allen Angelegenheiten die Bibel. Musa Dube hat mit Recht erklärt, es sei keineswegs verwunderlich, wenn in einer Zeit der HIV/

Aids-Pandemie die Kirche auf der Suche nach Antworten auf die bedrängenden Fragen von Krankheit, Heilung, Stigma, Isolierung, Schuld und Furcht, sozialer Zuwendung, von Tod und Sterben wieder auf die Bibel zurückgreift.[9] Die afrikanische Theologie hat die Parallelen zwischen dem Alten Testament und afrikanischen Glaubensüberzeugungen und Praktiken deutlich herausgestellt. In der Vorstellung afrikanischer Religionen betreffen die Sünden des Einzelnen immer auch die ganze Gemeinschaft.[10]

Das erklärt möglicherweise die Reaktion der Kirche, die anfangs und zu einem gewissen Grad auch gegenwärtig die Ansicht vertritt, HIV/Aids war und sei die Folge persönlicher Sünden und Gott bestrafe die betreffenden Menschen.[11] Dieser Ansatz verstärkte natürlich das HIV/Aids-Stigma noch weiter und hinderte die Kirche, mit ihrer Sendung bei den Betroffenen und Infizierten auch anzukommen. Deshalb befindet sich Afrika heute auf der Suche nach neuen Wegen, die Bibel zu lesen und auszulegen, die der Kirche helfen sollen, sich von der Theologie eines strafenden Gottes zu lösen und zu einer Theologie zu gelangen, wonach Gott mit den von HIV/Aids betroffenen und infizierten Menschen solidarisch ist, so wie die Befreiungstheologien Gott als Anwalt der Armen und Marginalisierten dargestellt haben. Gott, Jesus Christus und die Kirche werden heute in Afrika als Beistand der HIV/Aids-Kranken beschrieben. Daher ist es die ganze Kirche, die alle Informationen, die vor HIV schützen und Aids heilen können, bereitwillig annehmen und begrüßen müsste.

Drittens lässt HIV/Aids afrikanische Theologinnen nochmals die Frage aufgreifen, warum die Menschen leiden. Ich stimme Musimbi Kanyoro zu, die erklärt hat:

„Heute in Afrika Theologie zu betreiben heißt, es unter einem unendlich leidenden Volk zu tun. Es gibt auf unserem Kontinent soviel Tod, dass die Tapferkeit eines Hiobs, der biblischen Hauptfigur menschlichen Leids, daneben völlig verblasst.“[12]

HIV/Aids hat die Intensität des ohnehin bestehenden Leids auf dem Kontinent nur noch weiter verstärkt. Es gibt das Leid, das durch Zurückweisung entsteht, wenn Menschen ihren Status offenbaren. Es gibt das Leid aufgrund des Mangels an Medikamenten, wenn man eigentlich behandelt werden müsste. Es gibt das Leid mittelloser Familienmitglieder oder derer, die sich in der Fürsorge für Kranke und Waise bis zur Erschöpfung abarbeiten. Und es gibt das Leid der Witwen und Waisen. Afrikanische Frauen gestehen durchaus zu, dass das Leid Teil des menschlichen Lebens sei und nicht notwendig als Folge der Sünde interpretiert werden sollte. Sündhaft dagegen sei die Akzeptanz ungerechter Systeme, welche die Menschen unnötig leiden lassen. Hier wäre eine Theologie aufgefordert, ungerechte Systeme beim Namen zu nennen und auf solche hinzuarbeiten, die lebensbejahend sind.

Viertens hängt das Problem HIV/Aids auch mit den Auffassungen zusammen, die man vom Leben hat. Die Schöpfungstheologie von Genesis 1-2 zeigt, was nach Gottes Plan für die Heiligkeit allen Lebens spricht. Es gibt die gegenseitige Abhängigkeit und die Güte der Schöpfung. Sex wird zum wohltuenden Geschenk

der Schöpfung für Leib und Seele, das zu genießen ist. Die gleiche Vorstellung beschreiben afrikanische Schöpfungsmythen. Gottes Abbild findet sich in Männern wie in Frauen. Auch müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass die Welt von HIV/Aids die gebrochene Welt von Genesis 3 wiedergibt, wo hohe Lebensqualität das Leid nicht ausschließt. Doch in der Konzeption hoher Lebensqualität in Zeiten von HIV/Aids sollte der Lebensschutz oberstes Ziel sein. Afrikanische Frauen sind sich bewusst, dass (selbst in der Kirche) Ehepaare ihren Gatten nicht immer treu sind, obwohl die Kirche in ihrer Botschaft stets Enthaltsamkeit und Treue anmahnt. Solange wir aber unsere patriarchalen Machtspiele noch nicht überwunden haben zugunsten der Heiligkeit der Ehe, wie Gott sie ursprünglich gewollt hat, solange muss menschliches Leben geschützt werden. Die Mehrheitserfahrung afrikanischer Frauen hat gezeigt, dass Beten allein zum Schutz des Lebens nicht ausreicht. Hier muss die uns von Gott geschenkte Weisheit zum Zuge kommen und zum Handeln führen, um Leben zu retten. Dieser Prozess des Handelns erfordert eine Überprüfung kirchlicher Lehren über Ehe, Sexualität und Scheidung. Die Ehe ist ohne Frage der Ort, wo Sex seinen rechtmäßigen Platz hat. Doch im Kontext von HIV/Aids hat sich auch dieser Ort als Todesfalle erwiesen. Eine afrikanische Theologie der Ehe darf auch die Frage nicht ausklammern, wie rechtmäßig praktizierte Sexualität für die Betreffenden sicher zu machen sei. Das kann freilich nur dann geschehen, wenn sich die Kirche mit Fragen der *Gender*-Gerechtigkeit auseinandersetzt.

Fünftens stellt HIV/Aids auch die Frage nach der Sünde der reichen, etablierten Oberschicht in der Gesellschaft, die alle Menschen auffordert, ihre privaten und öffentlichen Lebensverhältnisse zu überprüfen, um Leben zu schützen. Es kann nicht sein, dass die eine Hälfte der Menschheit selbst nach einer Infektion mit HIV ihre hohe Lebensqualität beibehalten kann, während die andere aufgrund von Armut und überwindbaren Gelegenheitsinfektionen schnell stirbt. Hier sollte die Botschaft Jesu bei Lukas 4,18-19 in den Sendungsauftrag der Kirche eingehen, sich mit allen Formen von Unterdrückung wie soziale Ungerechtigkeit, Krankheit und Armut, rassistische und sexuelle Diskriminierung auseinander zu setzen und im Gegenzug Befreiung und soziale Gerechtigkeit, Leben und Heilen zu fördern. Wir brauchen vonseiten der Kirche eine prophetische Theologie, welche die übrige Gesellschaft anleitet, wie man mit diesen schwierigen Fragen der Gerechtigkeit für alle Kinder Gottes umgehen soll.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen: So zentral Heilen für die Sendung Jesu war, so wichtig ist es in der afrikanischen Religion. Von daher erklärt sich auch, warum jene Kirchen, die sich in Afrika um körperliches Heilen bemüht haben, hoch angesehen sind. In einer Kirche, die so handelt, ist Jesus *der* Heiler schlechthin. Extreme Fälle von aidskranken Menschen werden zur Heilung in diese Kirchen gebracht. Wenn auch viele von ihnen, die sich in kritischem Zustand befinden, dort sterben, verlieren die Menschen dennoch nicht ihre Hoffnung auf einen Gott, der ein heilender Gott ist. Sie gehen in Scharen weiter in die Kirche, um Jesus, den Heiler zu suchen. Er wird zu ihrer letzten Hoffnung. Sie hoffen auf eine körperliche Heilung. Es ist die Hoffnung auf Jesus als Heiler, die

sie motiviert, immer noch einem weiteren Tag ins Auge zu schauen, selbst noch auf ihrem Sterbebett. Sie klammern sich einfach an dieser Hoffnung auf Heilung fest. Hier braucht es eine einfühlsame pastorale Hilfestellung. Eine Kirche, die mit HIV/Aids kompetent umzugehen versteht, weiß, dass Jesu Heilen nicht auf körperliches Heilen beschränkt sein kann. Es ist ganzheitlich, so dass man selbst im Tod Heilung findet.

Schlussbemerkung

Die Hauptthese dieses Beitrags war, dass HIV/Aids die afrikanische Kirche dazu bringen sollte, ihre Theologie der Sexualität und des Verhältnisses zwischen Männern und Frauen kritisch zu überprüfen. Sie bediente sich dabei des theoretischen Rahmens afrikanischer Theologinnen, um zu zeigen, dass die Kirche die *Gender*-Frage ernst nehmen müsse, wenn sie über HIV/Aids theologische Aussagen macht, da diese Frage als eine der Hauptursachen erkannt wurde, dass HIV/Aids in Afrika sich immer mehr zum Flächenbrand ausweitet. Unsere These hat auch aufgezeigt, dass die Kirche im Rahmen einer gebrochenen Welt menschliche Sexualität ganzheitlich würdigen müsse. Und was ihre Sendung im Hinblick auf HIV und Aids angeht, so muss sie der Bibel für das Verständnis der Menschen von Krankheit und Heilung einen zentralen Rang einräumen. Dabei sollte freilich, angewandt im Kontext von HIV/Aids, eine befreiende Hermeneutik das letzte Wort haben.

Unsere Argumentation hat ebenfalls erkennen lassen, dass die Botschaften zu Enthaltsamkeit und ehelicher Treue für eine wirksame Prävention nicht ausreichen. Für die Anwendung umfassender präventiver Methoden gegen HIV muss man von Gott her Weisheit zu erlangen suchen. Dabei sollte man sich vom Prinzip der Heiligkeit des Lebens leiten lassen, das von jedermann jederzeit zu schützen ist. Dafür brauchen wir eine prophetische Theologie, die repressive Strukturen in Kirche und Gesellschaft ändert, um Leben zu schützen. Unsere Argumentation hat nicht zuletzt die für das afrikanische Weltbild hohe Bedeutung einer Theologie des Heilens bestätigt. Doch Heilen muss umfassend verstanden werden und darf sich nicht allein auf ein Heilen des Körpers beschränken.

[1] Philippe Denis, *Sexuality and AIDS in South Africa*, in: Journal of Theology for Southern Africa 115 (März 2003), 75. Deutsch: Philippe Denis OP, *Sexualität und AIDS in Südafrika*, in: Katja Heidemanns/Marco Moersbacher (Hg.), Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika, Freiburg ²2005, 55.

[2] Sally Baden/Heike Wach, *Gender, HIV and AIDS Transmission and Impact: A Review of Issues and Evidence*, Brighton 1998, 7.

[3] Vgl. Das Hunger Projekt, Internet: www.das-hunger-projekt.de/index.php?menuid=3&titleid=33 (4. 4. 2007).

[4] Vgl. zum Beispiel Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Maryknoll 1995, 131-153 (Kapitel 6 über Ehe und Patriarchat).

[5] G. van Woudenberg, 1998, 8.

[6] G. Pieterson, 1996, xi.

[7] Vgl. Isabel A. Phiri, *Women Presbyterianism and Patriarchy. Religious Experiences of Chewa Women in Central Malawi*, Blantyre 1997.

[8] Sam Oleka, *The Authority of the Bible in the African Context*, in: Samuel Ngewa Mark Shaw/Tite Tieno (Hg.), Issues in African Christian Theology, Nairobi 1998, 75-103.

[9] Musa Dube (Hg.), *HIV/AIDS and the Curriculum: Methods of Integrating HIV/AIDS in Theological Programs*, Genf 2003, 224.

[10] Stuart C. Bate OMI, *Responsible Healing in a World of HIV and AIDS*, in: ders. (Hg.), Responsibility in the Time of AIDS: a pastoral Response by Caltholic Theologians and AIDS Activists in Southern Africa, Pietermaritzburg 2003, 158-159.

[11] Dorothy Scarborough, *HIV and AIDS: The Response of the Church*, in: Journal of Constructive Theology 7 (1. Juli 2001), 3-16.

[12] Musimbi Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics: An African Perspective*, Sheffield 2002, 24.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das HIV/Aids-Szenario in Indien

Die Prävention der Übertragung von der Mutter auf das Kind in einem ländlichen Bezirk in Südindien

N. Matthew Samuel

Hintergrund

In Indien wurde der erste Fall von Aids 1986 entdeckt. Seitdem steigt die Zahl der Fälle beständig und beläuft sich derzeit auf 5,7 Millionen. Was die geschätzte Anzahl der HIV-Infizierten angeht, hat Indien Südafrika inzwischen überholt. Im Jahr 2006 dachten wir über die 25 Jahre nach, die seit dem Bericht der US-Gesundheitsbehörde CDC über die ersten Fälle in den USA vergangen sind. Wir machten uns ebenso Gedanken über die Epidemien bei uns in Indien, über die damit verbundene Dynamik, die verfolgten Präventionsstrategien, ihre Stärken und Schwächen.

Wir sind seit den frühen 90er Jahren an der HIV/Aids-Arbeit beteiligt. Als medizinische Hochschule hatten wir das Anliegen, unserem Lehrkörper und unseren Studenten Informationen zu vermitteln. Wann auch immer wir über HIV/Aids sprachen, konnten wir anfangs nur sagen, dass es zum Tode führen wird, da es keine geeigneten Medikamente gab, die im Umfeld der öffentlichen

Gesundheitspflege eingesetzt werden konnten. Wenn wir über Prävention diskutierten, ging es ausschließlich um Kondomgebrauch. 1995 stellte sich heraus, dass eine HIV-Übertragung von einer infizierten Mutter auf ihr Kind mit Hilfe von AZT (Studie 076) verhindert werden kann, wenn es während der Schwangerschaft eingenommen wird. Das waren gute Neuigkeiten, und wir begannen mit der Verabreichung von AZT (mit einigen Modifikationen) an HIV-infizierte Schwangere auf dem Land.

Gleichzeitig erhielten wir Briefe von Allgemeinmedizinern aus einem kleinen ländlichen Bezirk, die uns darüber informierten, dass sie in ihren Praxen Fälle von HIV/Aids beobachteten, und die uns um unsere Hilfe baten, ihre Diagnosen zu bestätigen. Dies war für uns Veranlassung, den ländlichen Bezirk für weitere Untersuchungen aufzusuchen. Ein Student führte eine Studie durch, um die Infektionsrate bei Schwangeren in Namakkal zu beobachten, und stellte fest, dass diese bei 6 Prozent lag. Dies veranlasste uns, dorthin zurückzugehen und weitere Studien durchzuführen. Zur selben Zeit untersuchte unsere Gruppe die Anzahl der HIV-positiven schwangeren Frauen in der Großstadt Chennai in vier großen öffentlichen Einrichtungen. Die Verbreitung von HIV lag hier unter 1 Prozent. Es wurde klar, dass HIV nicht gleichmäßig verbreitet ist, sondern in unterschiedlichen Häufungen auftritt. Wir haben gelernt, dass das Virus in den verschiedenen Teilen des Landes unterschiedlich stark verbreitet ist und dass das, was man in einem Bezirk beobachtet hat, in einem anderen nicht ebenfalls so sein muss.

Das Zentrum zur Prävention der Mutter-Kind-Übertragung in Namakkal

Der Bezirk Namakkal liegt 400 Kilometer von der Stadt Chennai entfernt und kann nur mit dem Bus oder Auto erreicht werden ... Er ist wie ein vom Land umschlossener Bezirk, zu dem nur die Straße hinführt. Die Einwohner des Bezirks sind größtenteils Fernfahrer und Landarbeiter. Es gibt eine hohe Migrationsrate von Männern und Frauen, die auf der Suche nach Arbeit sind. Die meisten Menschen in Namakkal haben eine ländliche Prägung; der Großteil von ihnen wurde nur zeitweise unterrichtet; wenige haben die Grundschule besucht.

Das dortige Zentrum zur Prävention der Mutter-Kind-Übertragung ist in Indien die erste Einrichtung dieser Art auf dem Land. Es wurde im Jahr 2000 im staatlichen Krankenhaus des Bezirks errichtet. Folgende Dienste werden dort angeboten:

- Beratung und Tests auf freiwilliger Basis
- Vertrauliche Beratung nach erfolgter Aufklärung
- Antiretrovirale Prophylaxe AZT und NVP
- Versorgung zu Hause
- Beratung zu den Möglichkeiten des Stillens
- Familienplanung

Dieser Bericht bezieht sich auf unsere Erfahrungen bei der Errichtung des

Zentrums und was wir dabei beobachtet und gelernt haben. Insbesondere Fragen der Ethik, mit denen man konfrontiert wird, werden hervorgehoben.

Beratung und Tests auf freiwilliger Basis

Bei den meisten schwangeren Frauen, die pränatale Dienste aufsuchen, handelt es sich um junge Frauen Anfang 20. Diese Frauen werden zunächst in einer Gruppensitzung beraten, die der klinischen Dokumentation vorausgeht. Sie erhalten Informationen über Ernährung, sexuell übertragbare Infektionen und über HIV/Aids.

Die Frauen kommen in die Krankenhäuser, um sich ihre Schwangerschaft bestätigen zu lassen und um zu erfahren, ob ihr Kind gesund ist. Einige Frauen kommen nach ihrem ersten Besuch bis zur Entbindung nicht mehr zu weiteren Beratungen, während andere ihre monatlichen Termine einhalten. Die Frauen tragen die Lasten der Familie, indem sie sich um das Zuhause kümmern, weiter arbeiten gehen und Geld zum Leben mit nach Hause bringen. Daher ist es schwierig für sie, sich auf den Weg ins Zentrum zu machen, weil sie auf diese Weise einen Tageslohn verlieren, der für ihr Überleben von Bedeutung ist. Aus diesem Grund haben wir inzwischen fünf Kliniken an verschiedenen Standorten in Wohngebietsnähe errichtet. Diese wurden von der Öffentlichkeit begrüßt ...

Bis heute wurden insgesamt 29.789 Frauen beraten und getestet. Bei 29.649 (99,5 Prozent) von ihnen kamen Schnelltests zur Anwendung. 519 Frauen (1,75 Prozent) wurden HIV-positiv getestet. Die Frauen müssen warten, bis die Ergebnisse vorliegen; 98 Prozent von ihnen holen die Testergebnisse dann auch tatsächlich ab. Nach den Beratungsstunden sind wir häufig überrascht, wie viele von ihnen den Krankheitsverlauf und die Folgeerscheinungen wirklich verstehen.

Vertrauliche Beratung nach erfolgter Aufklärung

Vor dem Test wird die Einwilligung nach erfolgter Aufklärung (*informed consent*) der Frauen eingeholt. Die schriftliche Einwilligung ist in der örtlichen Sprache verfasst, und die Berater erklären sie den Frauen ausführlich, bevor sie deren Einwilligung einholen.

Dies stellt ein großes Problem dar. Häufig sind wir uns nicht ganz sicher, ob die Frauen die Einwilligung verstehen, die sie uns gerade gegeben haben. Die Einwilligung bezieht sich auf die Tests und, wenn der Aidstest positiv ausgefallen ist, darauf, Medikamente zur antiretroviralen Prophylaxe zu bekommen. Nach einem positiven Testergebnis beraten wir die Frauen einzeln und, wenn die Patienten einverstanden sind, häufig auch den Partner und das Familienmitglied, das für die Versorgung der infizierten Person verantwortlich ist. Diesen Sachverhalt nennen wir „geteilte Vertraulichkeit" - ein Begriff, der im Umfeld der beschränkten Ressourcen benutzt wird. Wir schützen grundsätzlich die Rechte der Individuen,

passen diesen Maßstab aber auch an die örtlichen Gegebenheiten und insbesondere den kulturellen Kontext an. Jedoch birgt dieser Ansatz auch eine Gefahr, da manche der Klientinnen die Informationen missbrauchen können!

Antiretrovirale Prophylaxe AZT und NVP

In der Anfangszeit haben wir AZT als einziges Medikament über längere Zeiträume verabreicht, später sind wir zur Kurzzeittherapie mit AZT übergegangen. Dem folgte die Gabe einer einzigen Dosis Nevirapin an die Mutter und einer einzigen Dosis an das Kind innerhalb von drei Tagen nach der Geburt, was in den Entwicklungsländern zur Standardversorgung gehört. Wir sind uns auch darüber im Klaren, dass eine einzige Dosis Nevirapin eine Resistenz gegen das Medikament erzeugen kann und dass dann, wenn den Frauen dies passiert, die künftige Einnahme des Medikaments in der Kombinationstherapie von Schaden ist.
Das Dilemma besteht zwischen dem, was wir wissen und was wir nicht so sicher wissen, und der Frage, wie viel Informationen dem Patienten zur Verfügung gestellt werden muss! Wir wissen, dass die antiretroviralen Medikamente, die zur Prophylaxe eingenommen werden, einen Schutz bieten, der bei 45-65 Prozent liegt. Wie kann man das einer Frau auf dem Land vermitteln, die den in der Gesundheitsfürsorge Beschäftigten anschaut, als habe er Wunderwaffen und Zauberlösungen für ihre Probleme?

Versorgung zu Hause

Wir haben festgestellt, dass die Mehrheit unserer Patienten nicht an Folgeberatungen im Krankenhaus teilnimmt. Die Gründe hierfür liegen in den großen Entfernungen zum Krankenhaus, im Verlust eines Tageslohns, in den manchmal langen Wartezeiten auf den Bus, in der unfreundlichen Art mancher Gesundheitsberater und in dem Stigma, das mit dem Besuch eines HIV/Aids-Zentrums verbunden wird. Diese Liste kann beliebig fortgesetzt werden!

Der Autor

Prof. Dr. N. Matthew Samuel studierte Medizin in Vellore und später in London, wo er zu Fragen der Immunologie und Mikrobiologie promovierte. Seit 1991 ist er Professor an der Tamilnadu Dr. MGR Medical University in Chennai, Südindien. Er ist der Gründer der Aids-Gesellschaft von Indien. Zugleich vertritt er Asien und Ozeanien in der Internationalen Aids-Gesellschaft. Er gehört außerdem dem Wissenschaftlichen Beirat der Organisation Global Strategies for HIV Prevention in den USA an. Anschrift: Department of Experimental Medicine and AIDS Research Center, TN DR MGR Medical University, Chennai-600032, Indien. E-Mail: nms_mds@yahoo.com.

Wir haben erfahren, dass die Frauen, wenn man Hausbesuche macht, sich viel wohler fühlen mit den Fragen, die sie am meisten beschäftigten. Dagegen war ihnen das Umfeld der Gesundheitsfürsorge bei der Interaktion nicht förderlich. Wir haben gelernt, dass die Beratung kein einmaliges Thema ist, sondern ein

fortwährender Prozess, der den Frauen immer wieder angeboten werden muss. Sie wissen es zu schätzen, dass sie Fragen stellen dürfen, und können mit Leichtigkeit über Themen diskutieren, die sich auf ihre Partner, die Stillgewohnheiten und die Optionen für das Kind beziehen. Die Besuche zu Hause bieten den Gesundheitsdienstmitarbeitern auch die Möglichkeit, „Pillenzählungen" durchzuführen und herauszufinden, ob die Frauen ihre Medikamente mit anderen Familienmitgliedern teilen - ein Problem, das in unseren Programmen häufig beobachtet wird, insbesondere, wenn mehr als ein Familienmitglied HIV-infiziert ist. Das ethische Dilemma, mit dem man konfrontiert wird, liegt in der Vertraulichkeit und Identität, wenn die Gesundheitsdienstmitarbeiter die Frauen zu Hause besuchen. Es ist wahrscheinlich, dass die Nachbarn wissen, warum die Gesundheitsdienstmitarbeiter eine bestimmte Familie häufig besuchen. Dies führt zu einer Stigmatisierung innerhalb der Gemeinschaft. Wir haben auf mehrere Arten versucht, die Identität der Gesundheitsdienstmitarbeiter zu verbergen: Sie parkten ihre Fahrzeuge in einiger Entfernung vom Zuhause der Frauen und kleideten sich in Zivil. Leider vergeblich!

Beratung zu den Möglichkeiten des Stillens

Das Stillen ist ein weiterer Weg, auf dem die Mutter HIV auf das Neugeborene übertragen kann. In den Industrienationen wird das Stillen nicht befürwortet, stattdessen sind Muttermilchersatzprodukte die Norm.
Es ist nicht zu empfehlen, in Indien auf dem Lande einen ähnlichen Weg einzuschlagen. Muttermilchersatzprodukte werden in den Städten Indiens, abhängig vom wirtschaftlichen Status der Familien, befürwortet. In unseren Kliniken ist es üblich, dass die Mutter selbst entscheidet, ob sie stillen will oder nicht. Nach einer Beratungssitzung erklärt sich die Mehrheit der Mütter damit einverstanden, ihre Säuglinge nicht zu stillen. Schließlich ist es der Wunsch einer jeden Mutter, für ihren Säugling das Beste zu tun. So praktizieren sie diese Methode in den ersten ein oder zwei Monaten, stellen dann aber fest, dass es ihnen unmöglich ist, damit fortzufahren, weil die Muttermilchersatzprodukte teuer sind. Also greifen sie auf gemischte Mahlzeiten zurück und benutzen verunreinigtes Wasser, was dem Kind dann eher schadet und eine HIV-Übertragung begünstigt.
Wir sind uns darüber im Klaren, dass so die Realität in einem Umfeld der beschränkten Ressourcen aussieht, fühlen uns aber „unwohl" damit, unterschiedliche Strategien zu haben, deren Grundlage der wirtschaftliche Aspekt ist.

Familienplanung

Indiens Bevölkerung umfasst 1,2 Milliarden Einwohner und wird in den nächsten drei Jahrzehnten wahrscheinlich China als bevölkerungsreichste Nation der Welt ablösen. Für die Armen sind Kinder eine Bereicherung, sozusagen eine

Sozialversicherung für die Eltern. Mit diesem Stolz wünschen sich die meisten Frauen mehr Kinder und sträuben sich dagegen, die Kinder in vernünftigen Zeitabständen zu bekommen. Man muss auch verstehen, dass sie sich nicht sicher sein können, ob das Neugeborene seinen fünften Geburtstag erleben wird!
Manchmal merken wir, dass unsere Beratungsbemühungen hierzu wie eine verlorene Schlacht sind, aber wir machen weiter mit dem Vorsatz, dass weniger, aber gesunde Kinder der Stolz einer Familie sind.
Manche Mütter möchten ihre Schwangerschaft abbrechen, nachdem sie erfahren haben, dass HIV von der Mutter während der Schwangerschaft und danach über die Muttermilch auf das Kind übertragen werden kann. Es ist ein echtes Dilemma, ob man ihnen zu einem Abbruch raten soll oder nicht. Aber wir sind uns auch darüber im Klaren, dass alle aktuellen Gesundheitspläne in der Praxis keine 100-prozentige Prävention bedeuten. Also liegt das ethische Dilemma für den Anbieter von Leistungen der Gesundheitsfürsorge in der Frage: Was ist die richtige Botschaft, die ich der Mutter geben sollte?
Manchmal fragen die Mütter uns Berater und Ärzte, was wir in einer solchen Situation tun würden! Das Leben muss beschützt werden, und es gibt Präventionsstrategien, die das Leben unterstützen können.

Abschließende Bemerkung

HIV/Aids infiziert die sexuell aktivsten Altersgruppen. Der Tod tritt in den nächsten 5-10 Jahren ein. Mit anderen Infektionen zusammen, wie der Tuberkulose, kann es in einigen Fällen sogar noch schneller zum Tod kommen. Wir in Indien müssen für drei Epidemien wirksame Lösungen vorbereiten - für die Epidemie von HIV/Aids, die Epidemie der Tuberkulose und die dritte, ebenso bedeutende Epidemie der Stigmatisierung und Diskriminierung.
Wir alle müssen jetzt handeln, um kommende Generationen vor HIV/Aids zu schützen.
Die Zeit zu handeln ist *jetzt.*

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Bayer

Ein Nachruf

Beatrice Were

1991 starb mein Mann Francis an Aids. Vier Monate später wurde das HI-Virus bei mir diagnostiziert, und mein Leben veränderte sich für immer. Francis hatte gewusst, dass er HIV-positiv war, aber er hatte es mir nicht gesagt. Wie die meisten Männer in Uganda wollte er eine „reine Frau", und er bekam sie, für all das Gute, was mir das gebracht hat.

Ich war abstinent gewesen und ich war treu geblieben, doch letztlich war das bedeutungslos. Und so stand ich da, 22-jährig, mit zwei kleinen Töchtern, und von einer Wolke der Bitterkeit eingehüllt, die sich erst nach Jahren wieder verflüchtigte.

Meine persönliche Geschichte ist typisch für die Art, wie die meisten afrikanischen Frauen sich mit HIV infizieren. In Afrika sind 60 Prozent der Neuinfizierten Frauen, und viele von ihnen sind verheiratet.

Nach fünfzehn Jahren bin ich eine Langzeitüberlebende. Doch ich weiß, dass ich Glück habe. Ich habe einen Universitätsabschluss und einen Beruf, auf den ich zurückgreifen kann. Als gelernte Sozialarbeiterin verstehe ich, wie die Systeme funktionieren, und habe persönliche und professionelle Hilfsnetzwerke, die mir Rückhalt geben. Antiretrovirale Medikamente, die mir von meinem Arbeitgeber, ActionAid, zur Verfügung gestellt werden, halten mich am Leben.

Zum Unglück vieler armer Frauen tötet Aids noch immer, und gleichzeitig sind die mit dieser Krankheit verbundenen Vorurteile und Stigmatisierungen eine lebenslange Strafe. Afrika hat schon eine ganze Generation an Aids verloren. Wenn nichts getan wird, wird eine weitere folgen. HIV ist eine Frage von Leben und Tod, nicht nur für Einzelne, sondern für einen ganzen Kontinent.

Und es ist eine Frage von Menschenrechten. Aids ist nicht nur eine Krankheit des Körpers. Es ist eine Krankheit der Gesellschaft. Der Weg von einer gesunden Familienmutter zu einer HIV-positiven Alleinerziehenden ist mit vielfältigen und verletzenden Hindernissen gepflastert. Wie viele Frauen musste ich gegen ein traditionelles Witwenerbsystem ankämpfen, demzufolge ich den jüngsten Bruder meines Ehemanns hätte heiraten und mein Eigentum seiner Familie hätte überlassen müssen.

Es gab eine Zeit, als Uganda dafür gepriesen wurde, dass es den Anstieg der HIV-Infektionen hatte eindämmen und die Entwicklung hatte umkehren können. Heute zeigen die letzten Aids-Zahlen der Vereinten Nationen, dass dies nicht länger zutrifft. Die Haltung der ugandischen Regierung hat sich aus Pragmatismus in Moralismus verwandelt, und die HIV-Verbreitung ist, wie UNAIDS vergangene Woche berichtete, unter Frauen um 2 Prozent und in manchen ländlichen Brennpunkten sogar um 25 Prozent gestiegen.

Es ist noch nicht so lange her, dass Uganda nach dem klassischen „ABC-Modell" verfuhr: Abstinenz, Treue, Kondome. Ich hielt mich an Abstinenz und Treue, was sich letztlich als unzureichend erwies. Die Dreischrittpolitik war zwar alles andere als perfekt, aber immerhin realistisch genug, um den Gebrauch von Kondomen zu befürworten, für den in ganz Uganda auf großen Plakatwänden geworben wurde.

Inzwischen sind die Plakatwände unter dem Einfluss US-amerikanischer Geldgeber, die häufig von der evangelikalen Rechten gesteuert werden, durch Jungfrauenaufmärsche und Universitätsstipendien für die „Unbefleckten" ersetzt worden. Eine neue Welle der Stigmatisierung hat das Land überschwemmt; Menschen, die HIV-positiv sind, werden als „lose" bezeichnet. Die Zivilgesellschaft, das Rückgrat eines jeden Versuchs, Aids zu besiegen, ist durch das Gerangel um die US-Gelder in zwei Lager gespalten worden.

Amerikas Aids-Hilfe ist zweifellos großzügig. Sie beträgt 15 Milliarden Dollar in einem Zeitraum von fünf Jahren. Doch die vorgesehene Art der Prävention, vor allem die Einschränkung der Verteilung von Kondomen an die sogenannten „Risikogruppen" wie Prostituierte und Fernfahrer, verkennt die Realität der afrikanischen Epidemie: Sie ist jung und weiblich.

Wir wissen, dass Mädchen und junge Frauen sich ab einem gewissen Bildungsgrad mit sehr viel geringerer Wahrscheinlichkeit anstecken. Sie sind mit größerer Wahrscheinlichkeit in der Lage, patriarchalische Normen abzulehnen und für ihre Rechte einzutreten, einschließlich des Rechts, keinen Sex zu haben. Es ist weniger wahrscheinlich, dass sie ihren Körper verkaufen, und es ist entschieden wahrscheinlicher, dass sie beim Geschlechtsverkehr Kondome benutzen.

Während Sie diesen Artikel gelesen haben - nehmen wir einmal an, Sie hätten dafür sechs Minuten gebraucht - sind weltweit 72 Menschen an Aids gestorben und 85 haben sich infiziert. Die Reaktion der afrikanischen Regierungen und der internationalen Gemeinschaft muss eine gewisse Dosis Realismus aufweisen. Die G-8-Länder haben versprochen, die Behandlung derer, die sie benötigen, zu finanzieren - doch konkrete Pläne gibt es nicht. Wenn und falls diese Gelder Länder wie Uganda erreichen, dann muss sich die Einstellung gegenüber Sex und den Rechten der Frauen grundlegend ändern, damit wir irgendwann einmal in der Lage sind, diese verheerende Pandemie zu besiegen.

Die Autorin

Beatrice Were ist die Gründerin von NACWOLA (National Community of Women Living with HIV/AIDS in Uganda) und deren Koordinatorin von 1995 bis 2001. Sie war die treibende Kraft hinter der Einrichtung von Erinnerungsbuch-Workshops und dem Ausbildungsprogramm für das Erinnerungsprojekt (siehe dazu den Beitrag von Carol Lindsay Smith in diesem Heft). Heute ist sie Koordinatorin von ActionAid Uganda. Am 7. November 2006 erhielt sie den Human Rights Watch Defender Award (Preis für die Verteidigung der Menschenrechte) für ihre Arbeit im Namen von Frauen, die mit HIV/Aids leben, und für ihre Arbeit für das Erinnerungsbuch und das Erinnerungsprojekt. E-Mail-Adresse: bwere2000@hotmail.com.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Aids – eine Strafe Gottes?

Zur metaphysischen Überbeanspruchung eines biologischen Phänomens

Frank Sanders

I

„Vor dem Altar geschlossene Ehen können von der katholischen Kirche annulliert werden, wenn einer der beiden Partner beim Zeitpunkt der Trauung an Aids erkrankt oder auch nur HIV-positiv war."[1]

So war in der Stuttgarter Zeitung vom 21. 3. 1996 unter der Überschrift „Ehe-Annullierung wegen Aids?" zu lesen, und laut Berichterstattung gibt dies die Auffassung von Massimo Mingardi - einem „Experten des kanonischen Rechts" - wieder, welche er im Rahmen eines Vortrags anlässlich einer Veranstaltung des Kirchengerichts in Modena vorgetragen hatte. Allein das Faktum, zum Zeitpunkt der kirchlichen Eheschließung mit dem HI-Virus infiziert zu sein, reiche aus, eine Ehe für nichtig zu erklären, weil die betroffene Person durch Sex mit dem Partner dessen Leben gefährde, was schließlich unmoralisch sei. Wenn hier auch noch nicht alle Aspekte der kirchenrechtlichen Fragestellung zum Thema „Ehe und HIV/Aids" benannt sind, so gibt der Bericht doch eine Einführung in die Problematik, die - noch lange vor Mingardis Äußerungen - innerhalb der Kanonistik diskutiert wurde und letztlich in die Frage mündete, ob das natürliche Recht auf Ehe durch eine HIV-Infektion bzw. Aids-Erkrankung in Frage gestellt werden müsse. Sicherlich kann auch die Ehe von HIV-Infizierten und Aids-Kranken von einem kirchlichen Gericht annulliert werden, jedoch wird der Grund in solchen Fällen nicht in einen direkten Zusammenhang mit der Infektion zu bringen sein, in dem Sinne etwa, dass die Ehe annulliert würde, allein *weil* ein oder beide Partner bereits bei der kirchlichen Trauung HIV-positiv waren. Die Nichtigkeit der Ehe lässt sich nicht aus HIV-spezifischen Gründen herleiten.[2] Unter den Katholiken Italiens sollten die eingangs erwähnten Thesen Mingardis für eine heftige Auseinandersetzung sorgen, so dass man es deshalb sogar für nötig erachtete, sich von offizieller Seite von dieser Auffassung zu distanzieren. So verwies laut Berichterstattung Kardinal Ersilio Tonini darauf, dass man sich auch völlig *schuldlos* durch Bluttransfusionen mit HIV infizieren könne. Folglich dürfe man den Betroffenen das Recht zur Heirat nicht verwehren. So richtig die Antwort des Kardinals im Ergebnis auch sein mag, so problematisch erweist sich jedoch deren Begründungszusammenhang. Auch wenn in der kirchenrechtlichen

Literatur anhand konkreter Fallgestaltungen die Auswirkungen von HIV und Aids auf die kanonische Ehefähigkeit überprüft werden, findet sich im Zusammenhang mit dem Eintreten für das Grundrecht auf Ehe (vgl. can. 1058 CIC) häufig der Hinweis, dass es schließlich Menschen gäbe, die sich *schuldlos* das HI-Virus zugezogen haben. Hier zeigt sich, wie wirkmächtig die zuvor einmal gefassten (Vor-)Urteile sein können, denn in der Rede von den schuldlosen Opfern offenbart sich doch implizit die Vorstellung, dass es auch schuldige Opfer geben muss.

Ebenso wenig wie es im Folgenden um spezifisch kirchenrechtliche Fragestellungen gehen soll, die sich nahezu ausschließlich in der eherechtlichen Problematik erschöpfen, soll hier auch nicht die aktuelle ethische Diskussion zu HIV/Aids aufgegriffen werden. Der Blick geht vielmehr zurück in die Anfangszeit, weil hier eine Weichenstellung vorgenommen wurde, die in ihren Auswirkungen für die darauffolgende innerkirchliche und wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht zu unterschätzen ist, und längst nicht allein für die theologischen Disziplinen von Bedeutung zu sein scheint.

II

Über zwei Jahrzehnte sind seit der Entdeckung des HI-Virus vergangen und aus der Distanz ist es beeindruckend, in welcher Geschwindigkeit die Medizin Licht in das Dunkel einer bis dahin unbekannten Krankheit bringen konnte. Zwischen der Veröffentlichung der ersten Krankheitsfälle und der Definition dieses neuen Syndroms vergeht kein Jahr. Mit der Bekanntgabe der Entdeckung des HIV durch Robert Gallo am 23. April 1984 wurde die Welt vor eine der größten Herausforderungen gestellt, die das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat. Auf den ersten Blick scheint eine Krankheit als Thema der Theologie in den Kompetenzbereich der Pastoraltheologie zu fallen und dabei insbesondere das Gebiet der Krankenpastoral zu betreffen oder aber das vorrangige Interesse der Medizin- und Bioethiker zu wecken. Die theologischen Fragen, die sich angesichts von Aids ergeben, sind jedoch sehr weitreichend, denn Aids wurde schnell zu einer Metapher für Schuld, Angst, Sünde und Tod - Aids wird zu einer Herausforderung für die Theologie.

Versucht man, die verschiedenen Inhalte des theologischen Diskurses auf eine Formel zu bringen, lässt sich ganz allgemein feststellen: Im Rahmen der theologi-

Der Autor

Frank Sanders, geb. 1970, studierte Katholische Theologie und Kanonisches Recht in Münster und Würzburg. Er ist seit 1998 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster und zugleich freiberuflich als Anwalt an verschiedenen kirchlichen Gerichten tätig. 1997 Lizentiat im Kanonischen Recht, 2005 Promotion in Katholischer Theologie. Seine Dissertation wurde veröffentlicht unter dem Titel: AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht, Essen 2005 (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; 43). Anschrift: Institut für Kanonisches Recht, Johannisstr. 8-10, D-48147 Münster. E-Mail: sanderf@uni-muenster.de.

schen Diskussion zu Aids ging es um die Frage nach dem *(un-)richtigen Verhalten* angesichts der *individuellen* und *sozialen* Bedrohung durch die von HIV ausgelöste Immunschwächekrankheit. So bestimmten insbesondere Ethiker und Moraltheologen die theologischen Überlegungen zum Thema „Aids", die zum einen das Verhalten der Gesunden gegenüber den Infizierten und Erkrankten und zum anderen das Verhalten der Betroffenen zu ihrer Umwelt reflektierten. Wenngleich die Theologie auch die Relevanz der sozialethischen und individualethischen Aspekte in ihrer Gesamtheit als eine Herausforderung begriff, so blieben HIV und Aids doch zunächst in erster Linie Gegenstand der sexualethischen Reflexion. Seit dem epidemischen Auftreten der Syphilis im 16. Jahrhundert war die Menschheit von keiner Krankheit betroffen, die ihr Sexualleben in solch einem Maße beeinflusste. Es scheint, als erkannte mancher der theologischen Autoren eine Chance, sich mit dieser nach der heftigen Diskussion im Zusammenhang mit der sogenannten Sexuellen Revolution und *Humanae Vitae* unter Ermüdungserscheinungen leidenden Thematik wieder Gehör zu verschaffen und die seit Aids mit Sexualität in Verbindung stehende Angst zu nutzen, um der sexuellen Libertinage in Form von Promiskuität und Permissivität, gesellschaftlicher Anerkennung nichtehelicher und gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften entgegenzutreten. Dass die Thematik „HIV und Aids" unter Theologen eine so starke Beachtung finden konnte, liegt darin begründet, dass Aids weitverbreitet nicht in erster Linie als eine tödliche Krankheit betrachtet wurde, sondern als Folge und Erscheinung einer ethischen Unordnung in Bezug auf das Verhalten eines Individuums oder eines Kollektivs - genauer gesagt als Folge und Erscheinung einer ethischen Unordnung in Bezug auf das Sexualverhalten. Die Tatsache, dass sich das todbringende HI-Virus vornehmlich auf dem Weg des geschlechtlichen Umgangs verbreitet, schuf jedenfalls ein Phänomen des Zusammenhangs von Sexualität, Moral und Tod, das für die theologische Wissenschaft eine beinahe magische Anziehungskraft zu haben schien, oder - wie Mieth formuliert - die Aufmerksamkeit der Theologie auf sich richtete, „‚wie die Motten das Licht umschwirren'; oder, um es biblisch zu sagen: ‚Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler' (Mt 24, 28)."[3]

Weil die zu behandelnden Patienten zunächst ausschließlich homosexuelle Männer waren, führte dies zu der Ansicht, man habe es mit einer auf die homosexuelle Population beschränkten neuen Immunkrankheit zu tun, die man infolgedessen mit dem Namen GRID (*Gay Related Immunodeficiency Disease*) bezeichnete. Mit der Rede von der „Schwulenseuche" oder vom „Homokrebs" schienen auch die Schuldigen schnell ausgemacht zu sein. In Aids vermochte man die logische Folge sexuellen Fehlverhaltens zu erkennen. Für einige war Aids gleichsam eine Strafe für unmoralisches Leben. Die Rede von der „Strafe Gottes" oder - weniger religiös motiviert - die Rede von der „Rache der Natur" erfüllt für die Gesunden eine wichtige psychologische Funktion, denn sie vermag die Angst vor der eigenen Ansteckung und dem Tod zu beruhigen. Indem Homosexualität, Promiskuität, Prostitution und Drogenkonsum zu den Ursachen von Aids erklärt wurden, konnten sich alle jene in Sicherheit wiegen, die sich von derartig „unmo-

ralischen" und „verwerflichen" Verhaltensweisen distanzierten, womit allerdings auch die HIV-Infizierten und Aids-Kranken selbst ins Abseits gerieten.
Wenn das anfängliche Schweigen der Kirchen - von wenigen Ausnahmen abgesehen - erst durchbrochen wurde, als durch die staatlich initiierten Aufklärungskampagnen in aller Offenheit und Öffentlichkeit das Tabuthema Sexualität diskutiert wurde und man dabei vorrangig Kondome zum Schutz gegen die Infektion propagierte, haben die Kirchen vielleicht sogar die Diskriminierungstendenzen verstärkt. Indem sie nämlich zunächst als Hüterinnen einer strengen Sexualmoral in Erscheinung traten, haben sie dazu beigetragen, dass das Spekulieren über einen irgendwie gearteten Zusammenhang von Schuld, Sünde und Aids genährt wurde, so dass „auch heute noch weltweit viele Christen beim Thema HIV/Aids nicht primär an Krankheit denken, sondern an Sünde, moralisches Versagen und Promiskuität. Schuldzuweisung, Stigmatisierung und Diskriminierung der Betroffenen und eine Tabuisierung des Problems waren und sind die Folge."[4]
Indem sehr schnell aufgrund des primären Transmissionsweges eine Verbindung zwischen „ungesundem" - da sich selbst und andere gefährdendem - und „unmoralischem" Verhalten hergestellt wurde[5], rückte die Krankheit Aids in die unmittelbare Nähe zur Sünde. Von dort war es dann nur ein kleiner Schritt, Aids als eine Strafe des Himmels für abnormales Sexualverhalten und Drogensucht zu interpretieren. Im Vergleich der gesellschaftlichen Reaktionen auf klassische Krankheitsfälle der Vergangenheit einerseits und Aids andererseits erkennt Autiero zu Recht ein sich wiederholendes soziales Phänomen, nämlich die „Weigerung [...], die Natürlichkeit biologischer Ereignisse anzunehmen, die deshalb mit metaempirischen Kategorien erklärt werden."[6] Die sich in der kirchlichen und theologischen Rede von Aids als „Zuchtrute Gottes" offenbarende Denkweise stellt einen nicht unbekannten Mechanismus dar, der von der Tendenz geprägt ist, wieder in eine archaische Auffassung des religiösen Phänomens - deutlich mythologisch geprägter Art - zu verfallen.
Im deutschen Sprachraum zählte Johannes Gründel zu den ersten Vertretern aus dem Bereich der Theologie, die einem solchen Mechanismus entgegentraten und der Interpretation von Aids als Strafe oder „Geißel Gottes" entschieden widersprachen. Es musste schließlich auch als besonders fragwürdig erscheinen, dass eine solche Deutung gerade dort vorgenommen wurde, wo die Betroffenen aufgrund ihres Sexualverhaltens angesteckt worden sind. Bei einer solchen Deutung handle es sich um eine Missachtung der biblischen Botschaft vom Erbarmen Gottes und von der Befreiung der Schöpfung aus Leid, Sünde und Tod. Wer so rede, der verkehre die Frohbotschaft zur Drohbotschaft, instrumentalisiere Gott als Garant für seine Moralvorstellungen und sage damit mehr über sich selbst und sein Werte- und Gottesbild aus als über den christlich verkündeten Gott.[7] Entspringen solche Deutungsversuche nicht doch mehr dem Denken des Menschen als dem Willen Gottes, so wie er sich aus der Selbstoffenbarung als die Liebe schlechthin zu erkennen gibt? Entsprechen Aussagen wie die Folgende nicht vielmehr der menschlichen als der göttlichen Logik? „Gott ist barmherzig und geduldig und ruft den Sünder zur Umkehr. Wenn diese nicht vollzogen wird, tritt

mit unerbittlicher Logik die Strafe ein, die ihrerseits einen neuen Anruf zur Bekehrung darstellt. So könnte man in der Strafe eine an den Sünder gerichtete Offenbarung Gottes sehen."[8]

Aussagen wie diese standen wohl auch Eid vor Augen, wenn er im Hinblick auf das Deutemuster von Aids als Strafe Gottes zu Recht bemerkte: „Ein solches Urteil ist nicht allein theologisch zu destruieren, es ist moralisch zu entlarven als Ausdruck von Rache- und Strafbedürfnissen, von unbarmherzigem Sühneverlangen: Da erlauben sich Menschen schlimme Dinge, frönen - so scheint es - ohne Hemmungen ihren Lüsten, Launen, Neigungen und Süchten; dies darf nicht ungestraft bleiben. Sühne ist nötig. - Solch eine Mentalität ist autoritär und verfügt selbstgerecht über andere Menschen."[9]

Allein die Tatsache, dass neugeborene Kinder, Hämophiliepatienten, Ärzte und Pflegepersonal infiziert waren, hätte die Rede von Aids als einer Strafe Gottes ad absurdum führen müssen. Außerdem hatte man schon bald erkannt, dass nicht nur Homosexuelle und Drogenabhängige sich das tödliche Virus „holen", sondern dass der heterosexuelle Geschlechtsverkehr als Übertragungsweg nicht weniger risikoreich ist[10], dass das Virus durch Risikoverhalten also auch auf Eheleute übergeht und ebenso nicht vor „unschuldigen" Kindern Halt macht. Was die Hautfarbe, das Geschlecht oder die sexuelle Orientierung anbelangt, ist das Virus nicht wählerisch. Ein solches Argument ließ jedoch all jene unbeeindruckt, die nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft als Ganzes zum Sündenbock erklärten. Für sie waren schlichtweg alle schuldig, folglich auch die sogenannten „unschuldigen" Opfer der Aids-Epidemie. Eine besonders tückische Argumentation findet man bei Meves: „Die meisten dieser Gestörten sind keine aktiven Sünder, sondern Opfer allgemeiner zeittypischer Sünden der sich verkünstlichenden säkularisierten Gesellschaft. Ihre Krankheit ist im wahren Sinne eine Folge davon, dass ihre Väter und Vorväter falschen Göttern nachgerannt sind, den Erdgöttern Materialismus und Egoismus zum Beispiel, so dass diese Missetat konsequent an den Kindern der Sünder bis ins dritte und vierte Glied heimgesucht wird."[11] Nicht zuletzt sind es wohl Aussagen wie diese, die Kramer vor Augen standen, wenn er angesichts der verschiedenen Straftheorien zu Recht formulierte: „Wenn man Menschen mit solch wilden Äußerungen begegnet, befällt einen nicht selten das Gefühl, nicht nur ideologische Sentenzen zu hören, sondern psychotische Vorgänge zu erleben."[12]

Wenngleich HIV und Aids nicht immer direkt als Gottesstrafe bezeichnet wurden, so erfuhren Virus und Krankheitssyndrom doch oft eine metaphysische Erhöhung, indem sie als ein Symptom für die „vorausgegangene geistige Immunschwäche"[13] verstanden wurden - als ein Krankheitsanzeichen, welches die Menschheit aufrufen soll, bis zu den eigentlichen Ursachen des Problems vorzudringen und sich mit den Wurzeln der Krankheit auseinanderzusetzen.[14] In diesem Sinne wollte auch Cottier die Krankheit als ein „Zeichen der Zeit" verstanden wissen, „insofern dadurch die tiefgreifenden Störungen unserer Gesellschaft, die eine Bedrohung für die menschliche Geschlechtlichkeit und echte Liebe darstellen, offenbar werden. [...] Die Sitten und Bräuche haben in keinem Zeital-

ter das bescheidene Mittelmaß überstiegen. Die heutige Ideologie der Permissivität zeichnet sich aber dadurch aus, dass den Menschen das Bewusstsein für die Sünde verloren geht und dass die Geschlechtlichkeit und alles, was zum Geschenk des Lebens gehört, banalisiert wird. Die neue Krankheit zwingt uns, diesen Dingen ins Auge zu sehen."[15]

Kann Aids, wenn auch nicht als eine Strafe Gottes bezeichnet, so doch als schmerzliches Warnsignal Gottes verstanden werden? Buttiglione wies darauf hin, dass sich sowohl in der jüdischen Prophetie als auch im Christentum eine Strafe Gottes als physisches Übel darstellte, um das eingeschlafene Gewissen des Volkes Gottes wachzurütteln: „Das Übel hat also eine eminent heilende Funktion. Es ist nicht geschickt, damit das Volk stirbt, sondern damit das Volk (oder eventuell der einzelne) sich bekehre und lebe. An zweiter Stelle (und darin besteht der große Unterschied zum geläufigen Begriff der Gottesstrafe) trifft dieses physische Übel nicht unbedingt den Schuldigen. Es kann auch den Unschuldigen treffen, der für das ganze Volk bezahlt. Das leuchtendste Beispiel ist Christus selber, das Opfer für die Sünden des Volkes. Jede Krankheit und jedes Übel ist in diesem Sinne eine Gottesstrafe. Indem der Kranke die Last des Leidens annimmt und es aufopfert für seine Brüder, reinigt er sich selber. Und das Volk nimmt Anteil am Opfer Christi und erfüllt, was noch an seinem Leiden fehlt. Wenn man sich diese Elemente bewusst macht, so begreift man, dass die Bezeichnung ‚Gottesstrafe' für Aids jegliche Verachtung und Diskriminierung denen gegenüber ausschließt, die an dieser Krankheit leiden; sie stellt vielmehr einen Hinweis dar, wie dieses Leiden einen positiven Sinn und Wert sowohl für die Kranken als auch für alle anderen gewinnen kann."[16] Piegsa kam zu dem Schluss, dass die Frage, ob Aids eine Strafe Gottes sei, weder eindeutig bejaht noch verneint werden könne. Sie stehe vielmehr im Zusammenhang mit einer der schwierigsten Menschheitsfragen - der Frage nach dem Leid in der Welt.[17]

Der Hinweis auf den Sündenfall ist das engagierte Bekenntnis, dass zum einen nicht Gott Verursacher von Leid und Tod (also auch von Aids) ist, und dass zum anderen der Mensch schuldig ist, denn „durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod [...]" (Röm 5,12). Angesichts solcher Hinweise auf die Erbsünde stellte Eid jedoch heraus, dass das *peccatum originale* zwar auf eine grundlegende Schuldbefindlichkeit des Menschen verweise, dies jedoch nicht endgültig ausreiche, um die Irrationalität des Schrecklichen und den Menschen Bedrohenden an sich zu erklären: „Schlimmes Leid und böse Belastung sind und bleiben ein irrationales Verhängnis."[18] Spekulationen, die zwar drauf verzichten, im Hinblick auf Aids das Individuum aufgrund seines Verhaltens schuldig zu sprechen, aber doch im Gefolge der Erbsündenlehre daran festhalten, es gäbe einen wie auch immer gearteten Zusammenhang zwischen dem Leid (also auch Aids) und menschlicher Schuld, seien zwar verständlich, doch - so warnte Eid zu Recht - solle man „sehr vorsichtig sein mit solch vulgarisierten Spekulationen über ein theologisch höchst komplexes und ganz gewiss noch längst nicht befriedigend abgeschlossenes Thema und dafür [...] auf die Glaubensgewissheit verweisen, dass sich Gott zum Partner unserer Leidbetroffe-

nen macht. Sonst führt das mauschelnde unscharfe Irgendwie-Spekulieren über Sünde und Leid dann doch nur wieder zur Disqualifikation der Betroffenen."[19] Durch die Spekulationen über den Zusammenhang von Aids und Schuld werden „Krankheit und Kranke [...] in ein Gespinst von Opfer- und Sühnedenken eingehüllt. Demnach sind die Kranken Opfer ihrer eigenen Sünden; die Krankheit ist Sühne für sündhaftes Verhalten."[20] Durch ideologische Verzerrungen wird die eigentliche Krankheit, welche es zu heilen gilt, nicht mehr in Aids gesehen, sondern das Übel heißt sexuelle Verfehlung - ein Übel, gegen welches, im Gegensatz zu Aids, auch ein Kraut gewachsen ist: „Eine gute Moral ist eine gute Medizin."[21] Solche Aussagen erscheinen vordergründig logisch, wenn die eigene Sicherheit auf rationale Weise zu begründen versucht wird. Die eigene Betroffenheit durch HIV und Aids und auch die eigene Verantwortung werden dadurch allerdings allzu schnell von sich gewiesen. Das hinter der Rede von der Strafe oder dem Warnsignal Gottes stehende und mit solchen Aussagen transportierte Gottesbild ist geeignet, irreale Ängste hervorzurufen, mit denen Sexualität eine Verbindung eingehen kann wie zu früheren Zeiten unter der Bedrohung von Geschlechtskrankheiten oder einhergehend mit der Angst vor dem unehelichen Kind. Damals wie heute schafft Angst keine Moral. Allenfalls führt sie zu einer Art Doppelmoral, die eine äußere Verhaltensänderung bewirkt - dies jedoch nur, solange die Gefahr vorherrscht. Angst ist immer ein schlechter Berater. Das gilt auch für die theologische Ethik, denn die Angst führt in aller Regel nicht zu einer innerlichen Auseinandersetzung und gegebenenfalls zur Änderung des Verhaltens, da sittliches Verhalten im Wesentlichen auf der Freiwilligkeit des Handelns basiert. Zu Recht wies Gründel darüber hinaus auf die besondere Problematik einer Indienstnahme der Angst vor einer Infektion im Bereich des Sexuellen hin: „Im Übrigen zahlt sich gerade im Bereich der Sexualität eine Drohung mit der Angst wenig aus. Sie erweckt eher den Verdacht, dass hier eine Notsituation ausgenutzt werde, um richtiges Verhalten einzufordern. Moral, Moralverkünder und kirchliche Autoritäten, die zu ‚Zucht und Maß' auffordern, erscheinen dann mehr oder weniger als ‚Sittenpolizei'. Man sollte darum möglichst jeden Verdacht vermeiden, Moraltheologen und Kirche wollten sich der Angst bedienen, um Menschen wieder zur Raison zu rufen."[22]

Beiträge von Autoren, die Aids als eine Folge des allgemeinen Sittenverfalls, als eine Konsequenz der sexuellen Befreiung betrachteten, waren häufig von der vorrangigen Zielperspektive geprägt, für die Richtigkeit traditioneller Sexualnormen einzutreten und deren strikte Befolgung einzufordern. All jenen, die Aids als Thema der Ethik ausschließlich oder zumindest in erster Linie unter sexualethischen Gesichtspunkten erörterten und dabei eine praktische Instrumentalisierung moralischer Forderungen wie Treue, Ehe und Enthaltsamkeit beabsichtigten, indem die Gefährdung der Krankheit als Begründung für das „richtige" Sexualverhalten herangezogen werde, galt der Vorwurf, sie nutzten diese Krankheit als ein Mittel zur sexualethischen Paränese. Dass ein solch eingeengter moraltheologischer Blickwinkel auf den Bereich von Sexualität, von dem das traditionell christliche Verständnis der vergangenen Jahrhunderte geprägt war,

ein unzureichendes Verständnis von Sittlichkeit und Moral andeutet, darauf verwies Gründel schon zu Beginn der Diskussion. Die Aufgabe der Moraltheologie erschöpfe sich eben nicht mehr in der Ausbildung von Beichtvätern. Eine so verstandene „Sündenmoral" müsse mit den im Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzenden theologischen Aufbrüchen endgültig als überwunden betrachtet werden.[23] Dass aber auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer noch die Notwendigkeit besteht, auf die potentielle Gefährdung der Seelsorge hinzuweisen, Krankheit dahingehend auszubeuten, eine rigoristische Moral des Sexuallebens aufzubauen, zeigt z.B. der folgende grundsätzliche Hinweis für Seelsorger: „Es ist ein Unterschied, ob man erkennt, dass es schlimm um etwas steht und dann in diese Situation hinein die eigenen Vorentscheidungen ausspricht, oder ob man wünscht, dass es schlimm um etwas steht, auf dass man um so leuchtender verkündigen kann. Die Liebe sei ohne Heuchelei, heißt es im Römerbrief (12,9). Apologetische Schadenfreude ist in der Pastoral nicht angebracht."[24] Und ein Drittes ist es, wenn man sich freut, dass es schlimm um etwas steht, weil darin die Chance erkannt wird, die eigenen Vorentscheidungen durchzusetzen; war man doch „froh darüber, den Homosexuellen als Sündenbock ausgemacht zu haben, dem alles zugeschoben werden konnte, so dass er aufgefordert werden konnte, sein Verhalten nun zu ändern, um die Ausbreitung der Seuche zu verhindern."[25]

III

Wenn angesichts der weltweiten Ausbreitung von HIV und Aids und den verheerenden Folgen der Epidemie sexualethische Themen als *die* Herausforderung christlicher Ethik betrachtet wurden, so erscheint dies als eine Degradierung der christlichen Moral zu einer reinen Aktmoral. Die sexualethischen Fragen, die mit Beginn der Pandemie wieder aktualisiert wurden - wie außereheliche Sexualität, Homosexualität, Empfängnisverhütung sowie künstliche Befruchtung - müssen weiterhin diskutiert werden, jedoch unabhängig von HIV/Aids. Die derzeit geschätzte Zahl von weltweit 39,5 Millionen von HIV betroffenen Menschen, wobei über 95 Prozent von ihnen in den sogenannten Entwicklungsländern leben, macht deutlich, dass auch für die Kirchen und für die Theologie die Herausforderung nicht darin bestehen kann, vorrangig sexualethische Themen zu diskutieren, geschweige denn allein mit der kirchlichen Morallehre auf Aids zu antworten.

Auch heute ist Aids noch nicht heilbar, aber die Lebensqualität der mit dem Virus Infizierten kann - wo es ein funktionierendes Gesundheitssystem ermöglicht - mittlerweile durch eine intensive Therapie über lange Jahre hinweg aufrecht erhalten werden, so dass die in den Köpfen vieler Menschen anfangs aufgestellte Gleichung HIV = Aids = Tod dank der medizinischen Erfolge zu Recht verworfen wurde. Die medizinischen Erkenntnisse haben auch dazu beitragen können, dass Aids den Mythoscharakter verloren hat und heute in erster Linie als das betrach-

tet werden kann, was es ist: eine lebensbedrohliche Infektionserkrankung - nicht mehr, aber auch nicht weniger. Insofern erscheint es auch nicht unproblematisch, wenn Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Welttag der Kranken am 11. 2. 2005 unter dem Motto „Christus, Hoffnung für Afrika" zum wiederholten Mal von Aids als „patologia dello spirito"[26] sprach.

Die vier Buchstaben A, I, D, S, die auch für Begriffe stehen, mit denen das gesamtgesellschaftliche Klima verstärkt zu Beginn der Epidemie, aber auch heute noch umschrieben werden kann, nämlich **A**usgrenzung, **I**ntoleranz, **D**iskriminierung und **S**elbstgefälligkeit, sie sollten für vier Begriffe stehen, die die bleibenden Herausforderungen von Aids für die Weltgemeinschaft, die einzelnen Regierungen, die Kirchen und die Theologie aber auch für jeden Einzelnen verdeutlichen: **A**ufklärung, **I**ntegration, **D**emut und **S**olidarität:

- **A**ufklärung als das wichtigste Mittel in einem erfolgreichen Kampf gegen die globale Epidemie;
- **I**ntegration der Betroffenen, damit der Kampf gegen Aids von ihnen nicht als ein Feldzug gegen die Infizierten und Erkrankten selbst erlebt wird;
- **D**emut im Sinne einer Anerkennung, dass die eigenen Moralvorstellungen nicht von allen geteilt und gelebt werden können oder wollen;
- **S**olidarität gegenüber dem Einzelnen, aber auch als Einsatz für eine Makrogerechtigkeit, was sich nicht darin erschöpfen kann, Kondome und saubere Nadeln für Drogenabhängige zu verteilen. Das bedeutet u.a. auch, dafür Sorge zu tragen, allen Menschen eine Chance auf Bildung zu geben, einzutreten für die Menschenrechte, sich einzusetzen für die gleichen Rechte für Frauen und den Teufelskreis aus Armut, schlechter Ernährung und HIV-Infektionen zu beenden. Die Weltgemeinschaft muss reagieren.

[1] Bernhard Hülsebusch, *Ehe-Annullierung wegen Aids? These eines Priesters führt zu Streit unter Italiens Katholiken*, in: Stuttgarter Zeitung vom 21. 3. 1996, 20.

[2] Vgl. dazu ausführlich Frank Sanders, *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht* (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; 43), Essen 2005, 167-310.

[3] Dietmar Mieth, *Aids - die ethische Exponiertheit der Probleme*, in: Ernst Burkel, Der AIDS-Komplex. Dimensionen einer Bedrohung, Frankfurt am Main/Berlin 1988, 408-424, 408.

[4] Beate Jakob, *Was bedeutet HIV/AIDS für die Kirchen?*, in: Aktionsbündnis gegen AIDS (Hg.), HIV/AIDS. Ethisch-theologische Fragen und Antwortversuche. Fachkreis Ethik, Theologie und HIV/AIDS des Aktionsbündnisses gegen AIDS, Tübingen 2004, 3-4, 4.

[5] Vgl. z.B. Rocco Buttiglione, *Ist AIDS eine Strafe Gottes?*, in: Dolentium Hominum. Zeitschrift des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst 5 (1990/1), Akten der vierten internationalen Konferenz, Vatikanstadt 13.-15. 11. 1989, Leben: Warum? AIDS, 159-164, 160.

[6] Antonio Autiero, *Anthropologische und ethische Überlegungen zum Thema AIDS*, in: Helmut R. Zielinski (Hg.), Prüfsteine medizinischer Ethik XI, Grevenbroich 1988, 52-85, 69.

[7] „Wer AIDS als Strafe Gottes ausgibt, bekundet damit seinerseits, was für ein grausames Gottesbild er besitzt." - Johannes Gründel, *Widerspruch zwischen Gesundheitspolitik und ethischen Normen der Kirche?*, in: Hanspeter Heinz/Hans Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung

für die Theologie, Augsburg ²1997, 62-73, 67. Auch Mieth fordert angesichts des biblischen Befundes: „Wir müssen aufhören, Krankheit und Schuld durcheinanderzuwerfen. Es gibt keinen neutestamentlichen Beleg für den Zusammenhang von Krankheit und Schuld. Wir müssen aufhören, unsere Angst in fremde Gesichter zu projizieren." - Mieth, *Aids*, aaO., 422.

[8] Georges Cottier, *AIDS: Ein Zeichen der Zeit?*, in: Dolentium Hominum. Zeitschrift des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst 5 (1990/1) Nr. 1, Akten der vierten internationalen Konferenz, Vatikanstadt 13.-15. 11. 1989, Leben: Warum? AIDS, 34-41, 35.

[9] Volker Eid, *‚Strafe Gottes' und ‚Chance für eine bessere Liebeskultur'? AIDS aus der Sicht theologischer Ethik*, in: Torsten Kruse/Harald Wagner (Hg.), AIDS. Anstöße für Unterricht und Gemeindearbeit, München 1988, 33-51, 39.

[10] Bereits 1984 berichten Untersuchungen davon, dass AIDS in Kinshasa bei Männern und Frauen in gleichem Maße auftritt und dass die Betroffenen zudem weder mit Homosexualität noch mit Drogenabusus oder Blutübertragungen in Verbindung zu bringen sind. Einzelfälle von heterosexuellen Übertragungen können bis in das Jahr 1980 zurückverfolgt werden. Beobachtungen von Gruppen infizierter Hämophilie-Patienten zeigen, dass bis zu 10 Prozent der weiblichen Partner infiziert sind, und am 15. 3. 1985 erscheint eine Studie in *The Journal of the American Medical Association*, die von einer 70-prozentigen Übertragungsrate auf Ehefrauen von an AIDS erkrankten Patienten berichtet. Vor diesem Hintergrund erscheint es problematisch, wenn es bei Laun auch noch in der 6. Auflage seines Buches über Ehe, Liebe und Partnerschaft heißt: „Die häufigste Übertragung der tödlichen Infektion geschieht durch homosexuellen Geschlechtsverkehr und durch Promiskuität, also durch zwei Verhaltensweisen, die die Kirche Sünde nennt." - Andreas Laun, *Liebe und Partnerschaft aus katholischer Sicht*, Eichstätt ⁶2000, 124.

[11] Christa Meves, *Glaubensverlust bewirkt Niedergang - über die innere Logik der Verfallserscheinungen*, in: Theologisches 24 (1994), 267-274, 274.

[12] Hans Kramer, *Ethische Zwischenbilanz zu Aids*, in: Stimmen der Zeit 114 (1989), 371-382, 379.

[13] Joachim Piegsa, *AIDS. Krankheit und Herausforderung*, Mönchengladbach 1987, 8.

[14] „Jede Zeit hat ihr ‚Menetekel' (vgl. Dan 5,25), das sie weder überhören noch verdrängen sollte. Wir können nicht so weitermachen, als sei nichts geschehen. Eine tiefgreifende Erosion humaner Werte hat stattgefunden, die bis an die Fundamente unserer Kultur reicht. Aids sollte als Aufruf zur Besinnung verstanden werden." - ebd., 13.

[15] Cottier, *AIDS: Ein Zeichen der Zeit?*, aaO., 41.

[16] Buttiglione, *Ist AIDS eine Strafe Gottes?*, aaO., 163-164.

[17] Vgl. Joachim Piegsa, *AIDS. Krankheit und Herausforderung*, 11-13. An solchen Aussagen wird deutlich, dass Kienzler zu Recht auf einen Mechanismus aufmerksam macht, der dann erfolgt, wenn die Suche nach dem Schuldigen scheitert - es ist die Verschiebung von der Anthropodizee zur Theodizee. Vgl. Klaus Kienzler, *„AIDS geht uns alle an". Menschliche und theologische Bemerkungen*, in: Heinz/Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie, aaO., 84-92, 89.

[18] Eid, *‚Strafe Gottes'*, aaO., 38.

[19] Volker Eid, *AIDS: Nur eine Solidaritätskultur hilft*, in: Imprimatur 21 (1988), 49-51, 51. In diesem Sinne fordert Eid: „Die Ablehnung der Deutung von AIDS als Schuld- bzw. Straffolge ist radikal durchzuhalten, auch und gerade theologisch, und darf nicht durch die unklare Rede von einem irgendwie gegebenen Zusammenhang zwischen menschlicher Sünde und dem Einbruch des Bösen relativiert werden." - ders., *‚Strafe Gottes'*, aaO., 41.

[20] Marciano Vidal, *Die christliche Ethik: Hilfe oder Hindernis. Zum ethischen Aspekt von Aids*, in: Concilium 33 (1997), 661-671, 668. Aids ist „seinem Wesen nach eine Krankheit, und als

solche muss es behandelt werden. Alle anderen Überlegungen kausaler Art oder zum Zweck der Bewertung sind anfällig für Verzerrungen und unzulässige Schlußfolgerungen." - ebd., 664.

21 John J. O'Connor, *AIDS: Wissen und Gewissen*, in: Dolentium Hominum. Zeitschrift des Päpstlichen Rates für die Pastoral im Krankendienst 5 (1990/1), Akten der vierten internationalen Konferenz, Vatikanstadt 13.-15. 11. 1989, Leben: Warum? AIDS, 16-25, 24.

22 Johannes Gründel, *AIDS - eine Herausforderung an Christen und Kirchen*, in: Wolfgang Klietmann (Hg.), AIDS. Forschung, Klinik, Praxis, soziokulturelle Aspekte, Stuttgart/New York ^{2}1990, 241-254, 250.

23 Gründel, *AIDS - Anlass zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen*, aaO., 85.

24 Hubert Windisch, *AIDS und die Pastoral*, in: Theologie der Gegenwart 31 (1988), 95-101, 99.

25 Helmut R. Zielinski, *Der Seelsorger und die AIDS-Patienten*, in: ders. (Hg.), Prüfsteine medizinischer Ethik, aaO., 105-129, 113.

26 Vgl. Johannes Paul II., *Messagio per la XIII giornata mondiale del malato* vom 8. 9. 2004, im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/sick/documents/hf_jp-ii_mes_-20040929_world-day-of-the-sick-2005_it.html (18. 10. 2006).

Vier Aufgaben der theologischen Ethik in einer Zeit von HIV und Aids

James F. Keenan

Seit HIV/Aids vor mehr als fünfundzwanzig Jahren erstmals auftrat, veranlasst die Pandemie Ethiker und Ethikerinnen, darüber nachzudenken, wie die Bevölkerung - seien es nun Klinikangestellte, Beamte des Gesundheitswesens, Vertreter der theologischen Ethik, betroffene Wählerschichten oder einfach Steuerzahler - kritisch auf diese Krise reagieren sollte. Hier wollen wir also untersuchen, wo theologische Ethiker und Ethikerinnen kritische Initiativen ergriffen haben, aus welchen Gründen diese Initiativen ergriffen wurden und in welcher Richtung Ethiker in der Folge weiter vorgehen sollen.

Kritische Betrachtung des kulturellen Kontextes und der derzeitigen Praxis der Gesundheitsfürsorge

Einer der wichtigsten Bereiche der Untersuchung betrifft den Gebrauch industrialisierter Medizin und Technologie als Reaktion auf die Krise, und zwar sowohl bei der Verhinderung der Übertragung als auch bei der Behandlung bereits infizierter Menschen. Wenn diese Initiativen auch dringend notwendig sind, so haben theologische Ethiker doch immer wieder Rückfragen bezüglich des Kontextes der örtlichen Kultur und der menschlich angemessenen Weise der angebotenen Behandlung geäußert.

Gelegentlich gleicht der Versuch, auf die HIV/Aids-Krise zu reagieren, einer industriell-westlichen Militäroperation mit dem Ziel, für alles, was ihr an bestimmten örtlichen Verhältnissen als falsch erscheint, Abhilfe zu schaffen. Die Rede von „Zielgruppen in der Bevölkerung" und von der „Zerstörung der Potentiale des Virus" trägt zu dieser Art der Wahrnehmung bei. Noch problematischer ist jedoch die Art und Weise, wie diese Operationen sich oft über die bestehenden Infrastrukturen des örtlichen Gesundheitswesens hinwegsetzen. In diesen Fällen sind diese Aktivitäten bemerkenswert wirkungslos, erzeugen falsche Hoffnungen und untergraben die vorhandenen örtlichen Programme. Diese Probleme entstehen oft dadurch, dass es kein Wertempfinden dafür gibt, dass Heilung und Gesundheitsfürsorge sich im Rahmen der örtlichen Kultur vollziehen und dass ihr Gelingen von dieser mitbestimmt wird.

Vier Beispiele können illustrieren, wie die westliche Technologie den örtlichen Kontext in der Behandlung von HIV/Aids übersehen hat: Laurenti Magesa schreibt über den Ausschluss von traditionellen Heilern (früher „Medizinmänner" genannt) und anderen führenden Personen afrikanischer Religionen aus den örtlichen Präventions- und Behandlungsprogrammen in seiner Heimat Tansania. Mark Miller beschreibt, wie die Misserfolge und die Erfolge der Präventionsstrategien im westlichen Kanada von der unmittelbaren Beteiligung oder Nichtbeteiligung der dortigen Gemeinschaften der Ureinwohner (*first nation communities*) abhängen. James Good erzählt von den unvorhergesehenen Problemen, mit denen diejenigen konfrontiert wurden, die versuchten, Nomaden in Kenia zu behandeln. Und schließlich beschreiben Paul Farmer und David Walton die Naivität von Kondomverteilern, die in Haiti arbeiten. Und es gibt noch eine Menge vieler anderer Beispiele.[1]

Unvermeidlicherweise wirft die Hinwendung zur örtlichen Kultur die Frage bezüglich der Qualität und Menschlichkeit von Gesundheitsfürsorge auf: Fördert oder reduziert die Technologie die Menschlichkeit von Maßnahmen der Gesundheitsfürsorge?[2] So weckt z.B. die Begeisterung, die mit der Erschließung pharmakologischer Möglichkeiten einhergeht, oft mehr faszinierte Aufmerksamkeit als die Lage, in welche die mit HIV infizierten Patienten selbst sich versetzt sehen. Besonders Emmanuel Katongole hat Kritik geübt an der Unmenschlichkeit gewisser politischer Maßnahmen, die vor allem auf Medikamente setzen und das Gesamtkonzept afrikanischer Gesundheitsfürsorge verarmen lassen.[3]

Diese kritischen Stellungnahmen illustrieren, wie wachsam Moraltheologen in Betracht ziehen müssen, dass der Einsatz notwendiger Medikamente sowohl die Geltung örtlicher Werte und Sitten gefährden als auch die Empfänger der Gesundheitsleistungen ebenso wie ihre Betreuer zum Objekt machen und menschlich abwerten kann. Im Licht des Stigmas, das mit HIV/Aids immer noch so sehr verbunden ist, ist die Frage der Menschlichkeit und die Beachtung des Kontexts der Gesundheitsfürsorge ausschlaggebend.[4]

Darüber hinaus müssen theologische Ethiker auch die Forschungen im Auge behalten, die mehr und mehr Pharmazeuten in den Entwicklungsländern betreiben. 1997 z.B. begann eine außergewöhnliche Debatte über Experimente mit Medikamenten, welche die Übertragung des HI-Virus von der Mutter auf den Fötus verhindern sollten.[5] In dieser Debatte ging es um die Frage, ob Forschungsergebnisse, die ansonsten universale Geltung beanspruchten, unter bestimmten Bedingungen relativiert würden. Können ernste Notlagen uns veranlassen, bisher geltende Standards aufzuheben? Wenn ja, zu wessen Lasten geht dann die Infragestellung dieser Standards? Unsere Wachsamkeit ist dringend geboten, vor allem seit Mikrobizidforschungen im Gange sind.

Begriffe, Sprache und aktives Eintreten für Prävention und für den Zugang zur Behandlung

„Wie Aids [...] öffentlich zur Sprache kommt, ist ebenso wichtig wie die Wissenschaft", schrieb der Kasuist Albert Jonsen.[6] Im Jahre 1997 dachte Jonathan Mann über diese Forderung nach und vertrat die Ansicht, dass die Schaffung eines Begriffsrahmens für die ethische und politische Analyse von HIV/Aids dringlich sei. Um das zu verdeutlichen, konfrontierte Mann Vertreter des öffentlichen Gesundheitswesens mit einer seit langem anerkannten, aber selten ausgesprochenen Einsicht: „Es ist klar, dass die ganze Geschichte hindurch und in allen Gesellschaften die Reichen im Allgemeinen länger und gesünder leben als die Armen."[7]

Warum aber wurde dann das Thema Armut so selten in die Sprache der öffentlichen Gesundheitsethik aufgenommen? Zur Begründung bot Mann folgende Analyse an:

- Dem öffentlichen Gesundheitswesen fehlt es an einem *Begriffsrahmen* für die Identifizierung und die Analyse der wesentlichen gesellschaftlichen Faktoren jener Bedingungen, unter denen Menschen gesund sein können.
- Dem öffentlichen Gesundheitswesen fehlt es an einem *Vokabular,* um Feststellungen zu treffen über Gemeinsamkeiten bei Gesundheitsproblemen, die von sehr unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen erlebt werden.
- Es gibt *keinen Konsens* bezüglich der Eigenart oder der Richtung gesellschaftlicher Veränderungen, die notwendig wären, um die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Grundlagen zu thematisieren.

In der Sprache der Menschenrechte entdeckte Mann deren umfassenden Anspruch und moralische Dringlichkeit. So könnte die Sprache der Menschenrechte z.B. globale Kampagnen für das Recht auf Zugang zu ärztlicher Behandlung verbinden mit tatkräftigen, örtlich-strategischen Bewegungen für mehr Gleichheit in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebensbereichen. Deswegen bestand Mann darauf, dass das öffentliche Gesundheitswesen dringend eines von den Menschenrechten bestimmten Begriffsrahmens bedürfe, um die bisher in solchen Größenordnungen präzedenzlose Problematik der HIV/Aids-Pandemie analysieren und wirksam auf sie reagieren zu können.

Seine Arbeit hat zu zwei weiteren Forderungen geführt. Zuerst blickte Paul Farmer auf die Ungerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen und wie sie virulente Pathologien der Macht verkörpern. Als er über die tiefgreifende Verbindung zwischen schwacher Gesundheit und Armut nachdachte, erkannte er, dass die Ursachen, in denen Krankheiten wurzeln, mehr mit wirtschaftlichen Verhältnissen als mit der Biologie zusammenhängen. Er wurde sich vor allem der strukturellen Probleme bewusst, die Gewalt gegen Frauen und Mädchen möglich machten.[8]

Von einem anderen Blickwinkel aus hat Jeffrey Sachs, Experte für globale Wirtschaft, untersucht, wie Krankheit sich auf soziale Strukturen auswirkt, d.h. wie Krankheit Menschen arm macht. Während einerseits natürlich Armut die Bedingungen schafft, unter denen Menschen Gesundheitsgefahren ausgesetzt sind, zerstört andererseits die Krankheit ihre Fähigkeit, eben jenem Kontext zu entkommen, der sie zuvor gesundheitlich anfällig gemacht hat. „Krankheit ist nicht bloß eine Tragödie im menschlichen Leben, Krankheit ist ebenso ein Desaster für die wirtschaftliche Entwicklung."[9]

Aus jeweils entgegengesetzten Richtungen kommend, widersprechen Farmer und Sachs einander durchaus nicht. Sie haben uns vielmehr angehalten, die tiefen und wechselseitigen Verbindungen zwischen Armut und Krankheit zu sehen.

Theologische Ethiker haben diese Entwicklungen begleitet, indem sie die Rede vom Gemeinwohl, von sozialer Gerechtigkeit, von Solidarität und von der Option für die Armen in ihren Diskurs einführten. Auf vielerlei Weisen hat Lisa Sowle Cahill Pionierarbeit für diesen Wandel geleistet, indem sie die traditionelle katholische Rede von sozialer Gerechtigkeit dazu einsetzte, um uns zu größerer Aufmerksamkeit für die Themen der Macht und der Verteilung von Ressourcen zu bewegen.[10] Mit einem Wort: Unser Begriffsrahmen hilft uns, die Kluft zwischen begrifflicher Analyse und gesellschaftlichem Wandel zu überbrücken: Wir tun dies, weil Ethik gesellschaftlich wirksam sein muss. Jede Ethik muss, daran haben uns Aristoteles und Thomas von Aquin erinnert, zum Handeln führen.[11] So werden wir uns ebenso wie die Funktionäre des öffentlichen Gesundheitswesens bewusst, dass wir die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit nur vertreten können, wenn wir über die sprachlichen Werkzeuge verfügen, um zu verstehen, warum es Ungerechtigkeiten gibt und wie sie behoben werden können.

Aus diesem Grund waren Ethiker fähig, das Thema der Patentierung von antiretroviralen Medikamenten und des Zugangs zu ihnen kritisch zu prüfen. Was

früher einmal als ein bloßes Thema des geistigen Eigentums galt, sieht sich jetzt konfrontiert mit den Ansprüchen des Menschenrechts auf grundlegende, dringend benötigte Mittel zur Lebensrettung.[12]

Diese Aufmerksamkeit für soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte bietet uns analytische Mittel, um uns den tieferliegenden Ursachen der weiter voranschreitenden Fälle von HIV-Ansteckung zuzuwenden. Damit führen sie uns zu effektiveren und umfassenderen Strategien der Prävention. Hier können wir vor allem besser erforschen, warum Frauen heute so gefährdet sind und warum Geschlechtergerechtigkeit (*gender equity*) eine solch notwendige Komponente der HIV/Aids-Prävention ist. Wir müssen uns z.B. daran erinnern, dass mehr als ein Drittel aller Menschen, die mit HIV/Aids leben, junge Leute im Alter von 15 bis 24 Jahren sind, und fast zwei Drittel von ihnen sind Mädchen. Warum tragen Mädchen und junge Frauen die Hauptlast der HIV/Aids-Pandemie?[13] Wenn wir von Menschenrechten und sozialer Gerechtigkeit reden, wird nicht nur sichtbar, dass Sexismus und Klassendenken Ursachen für die Übertragung von HIV/Aids sind; wir erhalten uns auch einen Begriffsrahmen zur Erforschung der angemessenen Mittel, mit denen wir diese machtbedingten Ungerechtigkeiten überwinden können.

Brückenschlag über die große Kluft: Eine responsorische Anthropologie und eine Ethik der Verletzbarkeit

Gewiss müssen wir erkennen, dass es eine wirklich tiefe Kluft gibt zwischen jenen, die schon vom Virus angesteckt oder von der Ansteckung bedroht sind, und jenen, die dies nicht sind. Hier vertreten Jon Fuller und ich die Ansicht, dass das Virus besonders dort gedeiht, wo Instabilität herrscht. *Instabilität* ist ein Begriff, der viel bedeutender ist als das oft zitierte Konzept der „Marginalisierung". Instabilität und nicht Marginalisierung ist es, was dem Rest der Welt Angst einjagt, und HIV/Aids entsteht vor allem dort, wo gesellschaftliche Instabilität herrscht, ganz gleich, welche Menschen hier gemeint sind: jene, die von innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen, von militärischen Invasionen oder von Befreiungskämpfen betroffen sind wie in Uganda, in Haiti, im Sudan oder im Kongo; jene, die irgendwo auf der Welt als Flüchtlinge leben; jene, die in Russland inhaftiert sind; jene, die mit südafrikanischen oder indischen Lastwagenfahrern verheiratet sind, die selber in sehr instabilen Welten leben; jene in überschuldeten Ländern am Rand des wirtschaftlichen Zusammenbruchs; Familienvorstände, die gezwungen sind auszuwandern, um Arbeit zu finden, und diejenigen, die daheim bleiben und auf ihre Rückkehr warten; jene, die drogenabhängig sind, die schon in der Art, wie sie sich selbst wahrnehmen, instabil sind; jene, die zu „Sexarbeit" gezwungen sind, um ihre Kinder und Familien unterstützen oder um Schulgeld zahlen zu können; jene, die in Übersee oder als Fischer arbeiten; jene, die in homophoben Gesellschaften heimlichen homosexu-

ellen Aktivitäten nachgehen; oder jene Mädchen oder jungen Frauen, die treu zu ihrer Ehe oder zu anderen festen sexuellen Beziehungen stehen, die aber durch ihre Ehegatten oder Partner aufgrund von deren auswärts unterhaltenen sexuellen Beziehungen gefährdet sind. Kurzum: Menschen, die infiziert oder durch das Virus gefährdet sind, treffen wir nicht einfach unter den Marginalisierten an; eher sind es Menschen, die verletzbar sind, weil ihrem Leben und ihrer gesellschaftlichen Situation die Stabilität fehlt, deren es bedarf, um in einer Zeit von HIV/Aids sicher leben zu können.

Gegen die Gefahr der Instabilität haben stabilere Gesellschaften und Institutionen (Kirchen eingeschlossen) Schutzwälle gebaut. Anstatt aber jene Präventionsstrategien des Gesundheitswesens zu unterstützen, die HIV-gefährdete einzelne Menschen schützen wollen, sind manche führende Persönlichkeiten überzeugt, die besseren und wichtigeren Schutzmaßnahmen bestünden darin, die gefährdeten Menschen auf Abstand zur „allgemeinen Bevölkerung" zu halten. Die Fernhaltung dieser Menschen von der stabileren Gesellschaft wird auch als ein Mittel verstanden, um die gesellschaftliche Moral und die Orthodoxie des Gemeinwesens vor Ansteckung zu schützen.[14]

Dieser Isolationismus wird oft verstärkt durch die tief verankerte Neigung, Urteile zu fällen, mögen diese nun ausdrücklich geäußert werden oder nicht. In seinem Buch *Breaking the Conspiracy of Silence: Christian Churches and the Global AIDS Crisis* vertritt Donald Messer u.a. die Ansicht, dass die Kirchen ihre Gemeinden dazu bewegen, die vom Virus Gefährdeten mit rechtschaffenem Verdacht zu betrachten. Er belegt dies mit einigen Umfragen, unter anderem einer informellen, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1998 auf seiner Vollversammlung in Harare, Simbabwe, vorgestellt worden war, in der 68 Prozent der Befragten gesagt hatten, die Pandemie sei eine Strafe Gottes.[15] Kurzum: Aids wird nur selten als etwas gesehen, an dem Menschen unschuldig sind.

Diese Neigung, im Blick auf Aids Urteile zu fällen, ist niemals in Frage gestellt worden. Weil die so Gesinnten darauf bestehen, dass die Gefährdeten augrund eigener Wahl gefährdet seien, begegnet man ihnen in ihrer Notlage nur mit wenig Mitgefühl. Im einfachen Kontrast zu einer anderen menschlichen Tragödie, dem letzten Tsunami im Indischen Ozean, wird deutlich, welchen Einfluss die Neigung, moralische Urteile zu fällen, bei der Vertiefung der Kluft zwischen stabilen und instabilen Gesellschaften ausübt.

Der Autor

James F. Keenan SJ ist Priester und Professor für theologische Ethik am Boston College, USA. Er promovierte in Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Seine jüngsten Veröffentlichungen sind: The Works of Mercy: The Heart of Catholicism (New York 2005); Church Ethics and its Organizational Context: Learning from the Sex Abuse Scandal in the Catholic Church (hg. mit Jean Bartunek und Mary Ann Hinsdale, Lanham 2006). Anschrift: Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts, USA. E-Mail: james.Keenan.2@bc.edu.

Die Zahl der Todesopfer des Tsunamis betrug fast 300.000. Diese Tragödie brachte innerhalb weniger Wochen Milliarden Dollar an Spenden und Aufbauhilfen hervor. Obwohl HIV/Aids alle 37 Tage eine gleich hohe Zahl von Todesopfern

verursacht, gibt es einfach nicht den Willen, entsprechende Mittel zur Verhinderung solcher Verluste an Leben einzusetzen. Nicht nur dies, sondern wenn alle 37 Tage ein weiterer Tsunami geschehen würde, würden wir weltweite Bemühungen von höchster Priorität erleben, mit der eine Mauer errichtet würde, um die ganze Menschheit vor der Bedrohung durch solche Tsunamis zu beschützen. Angesichts der Tatsache, dass die HIV/Aids-Pandemie weiterhin alle 37 Tage den Verlust von 300.000 Menschenleben bedeutet, finden wir kein solches Interesse daran, einen Deich gegen die „stürmische See" dieses Virus zu errichten. Da wir uns selbst vor den Gefährdeten schützen möchten, bauen wir eine Schutzmauer gegen die Menschen, die in instabilen Welten leben.

Die theologischen Ethiker reagieren direkt auf diese Realität. Messers Arbeit ist eine umfassende, leicht zugängliche Antwort auf die isolationistischen Tendenzen, die von unseren Kirchen gefördert werden. Er ruft die Kirchen auf, sich bewusst zu werden, dass sie sich zu Komplizen der isolationistischen Strategien machen, die instabile Gesellschaften noch mehr ihrer Gefährdung überlassen. In ähnlicher Weise versucht Maria Cimperman, die Kirchen zu bewegen, auf die Krise dadurch zu reagieren, dass sie sich fragen, welche Art von verändernder und konkreter Anthropologie wir für unsere Glaubensgemeinschaften brauchen, wenn sie sich derzeit so unangemessen und isolationistisch verhalten.[16]

Diese Bemühungen, das Volk Gottes dazu zu bewegen, endlich mit Initiativen auf diese Pandemie zu reagieren, dienen anderen Ethikern als Grundlage, weiterhin ihre Gemeinschaften aus dem apathischen Schlummer zu schrecken, dessen Zeugen wir heute, noch fünfundzwanzig Jahre nach dem Ausbruch dieser Pandemie, sind.

Während Maria Cimperman und Donald Messer auf ihrer Seite der Kluft an der Arbeit sind, befindet sich Enda McDonagh unter denen, die am Rand der instabilen Gesellschaften leben, und bietet eine Ethik der Verletzbarkeit an. An der Seite der Stigmatisierten, die wie der gekreuzigte Christus mit dem harten und rücksichtslosen Urteil der Massen konfrontiert sind, schlägt McDonagh vor, eine Theologie der Verletzbarkeit zu entwickeln, um die Gefährdeten, die Infizierten und ihre Betreuer, die in einer verunsicherten, instabilen und isolierten Welt leben, stützen zu können.[17] Genau hier, wo HIV/Aids einbricht, entdeckt und bedenkt McDonagh aber auch das Hereinbrechen des Reiches Gottes.[18] Wie seine Kollegen auf der anderen Seite der Kluft bietet McDonagh vielversprechende Grundlagen für die weiterführende theologische Arbeit, indem er denjenigen in der Glaubensgemeinschaft, die bereits in das Chaos von HIV/Aids eingetaucht sind, Leitlinien vermittelt.

Prävention: Das Kondom

Weil die Infektionsraten die Behandlungsraten weit hinter sich lassen, ist das Thema wirksamer Präventionsstrategien heute dringender denn je. Unter all diesen wird die ABC-Strategie als das wirksamste Programm betrachtet: An

erster Stelle A: „Abstain" = sei enthaltsam, d. h. Aufschub des ersten Geschlechtsverkehrs bis zur Eheschließung. Wenn du dich nicht enthalten kannst oder bereits in einer sexuellen Beziehung lebst, dann gilt B: „Be faithful to that partner" = sei diesem Partner treu. Wenn du sexuelle Beziehungen suchst (oder nicht die Freiheit besitzt, dazu nein zu sagen), dann gilt C: „Use a Condom" = benütze ein Kondom.

Wie zuverlässig ist das Kondom? Wir sollten zugeben, dass Kondome nicht hundertprozentig zuverlässig sind und dass sie reißen können, dass sie durch falsche Aufbewahrung oder durch Verwendung ungeeigneter (fetthaltiger) Gleitmittel schadhaft werden können, dass sie unsachgemäß hergestellt und unsachgemäß verwendet werden können. Dennoch ist die Behauptung, dass Kondome gar keinen sicheren Schutz bieten, durch Studien, die auch ihre tatsächliche Anwendung durch Menschen einbeziehen, widerlegt worden.

Die umfangreichste Analyse veröffentlichter und fachlich überprüfter Studien zur Wirksamkeit von Kondomen wurde im Jahr 2001 vom *National Institute of Allergy and Infectious Diseases* der Nationalen Gesundheitsinstitute der USA angefertigt. Darin wurde vermerkt, dass die Gefahr der Ansteckung mit dem HI-Virus, wenn man sie mit anderen sexuell übertragbaren Krankheiten vergleicht, geringer ist. So beträgt die Ansteckung von Frauen durch Gonorrhöe bei einmaligem Kontakt mit einem Bakterienträger 60 bis 80 Prozent. Im Gegensatz dazu werden bei einmaligem Kontakt mit einem Träger des HI-Virus nur 0,1 bis 0,2 Prozent der Frauen infiziert. Die Studie hat ergeben, dass die Verwendung von Kondomen die bereits niedrige Rate der Ansteckung mit HIV noch um 85 Prozent verringert. Wenn man diese Daten auf 10.000 Personen bezieht, die während eines Jahres beim Geschlechtsverkehr einer möglichen HIV-Ansteckung ausgesetzt sind, dann würden ohne Verwendung von Kondomen 670 Personen infiziert werden, während diese Zahl sich bei dauernder und richtiger Verwendung von Kondomen auf 90 verringern würde. Die Schlussfolgerung ist klar: Kondome sind nicht perfekt, aber für Menschen, die sich für sexuelle Kontakte entscheiden (oder dazu gezwungen werden), bietet diese Methode einen bedeutsamen Schutz.[19]

Konfrontiert mit der Tatsache der Wirksamkeit von Kondomen, wurde Monsignore Georges Cottier OP, päpstlicher Haustheologe und Präsident der Internationalen Theologischen Kommission, bei einem Interview mit Radio Vatikan gefragt, ob die Verteilung von Kondomen als eine Maßnahme bezeichnet werden könne, die „das kleinere Übel" sei. Er antwortete: „Dies ist eine Frage, die Moraltheologen sich stellen; und es ist berechtigt, dass sie sich diese Frage stellen."[20]

Einige wenige Moraltheologen, namentlich Kevin Kelly, vertreten die Ansicht, dass die Verwendung von Kondomen unvermeidlich mit der kirchlichen Lehre bezüglich der Empfängnisverhütung in Konflikt geraten müsse. Kelly meint, dass die Lehre bezüglich der Empfängnisverhütung selbst die Quelle beträchtlicher Dilemmata für katholische Christen sei und dass das Thema der HIV-Prävention helfen könne, die Notwendigkeit der Entwicklung einer verantwortungsvolleren Lehre bezüglich der Geburtenregelung deutlich zu machen.[21]

Andere haben anders argumentiert, indem sie kasuistische Grundsätze der Mo-

raltheologie (die Lehre vom kleineren Übel, vom doppelten Effekt und von der Mitwirkung) verwendeten, um die Vereinbarkeit der Aussagen des Lehramtes zur Geburtenregelung mit wirksamen Methoden der Vorbeugung gegen Ansteckung mit HIV/Aids zu zeigen.[22] Sie weisen darauf hin, dass das Kondom im Fall einer HIV-Infektion nicht als Mittel zur Empfängnisverhütung, sondern zur Verhütung der Ansteckung mit einer todbringenden Krankheit verwendet wird. Sie zeigen, inwiefern traditionelle Prinzipien die Legitimität einer solchen Unterscheidung anerkennen, und sie verteidigen den Gebrauch von Kondomen zur HIV/Aids-Prävention, während sie zugleich die kirchliche Lehre zur Empfängnisverhütung aufrechterhalten - oder zumindest nicht anfechten.[23] Diese Unterscheidung zwischen Therapiemaßnahme und Empfängnisverhütung findet sich auch in der Enzyklika *Humanae vitae:* „Die Kirche betrachtet die Anwendung therapeutischer Mittel, die zur Behandlung von körperlichen Erkrankungen nötig sind, auch wenn sie voraussichtlich eine Empfängnisverhütung zur Folge haben, nicht als unerlaubt, sofern die Verhütung nicht, aus welchen Motiven auch immer, direkt beabsichtigt ist." (Nr. 19)

Diese Theologen haben die kasuistische Position übernommen, weil sie einfach erkannt haben, dass Bischöfe dann die Verwendung von Kondomen unterstützen könnten, ohne dadurch in Widerspruch zu *Humanae vitae* zu geraten. Dennoch sind zwanzig Jahre später Moraltheologen und viele andere katholische Christen bestürzt, wenn ihre Hierarchie sich immer noch gegen eine Verwendung von Kondomen ausspricht, wobei sie sich auf die Unveränderlichkeit der Lehre über die Geburtenregelung beruft. Katholische Christen sind nicht nur deswegen verwundert, weil sie von der Wirksamkeit von Kondomen überzeugt sind, sondern weil ihre Bischöfe ihre eigenen Lehren höher werten als gefährdetes Leben. Die derzeitige Krise ist letztlich eine Bedrohung des Lebens selbst und nicht eine Bedrohung der Sexualmoral. Das Thema des Lebensschutzes, die Herzmitte der Strategien zur HIV/Aids-Prävention, scheint nicht im Vordergrund der bischöflichen Prioritäten zu stehen. So hat Melinda Gates wohl die Empfindungen vieler katholischer Christen richtig wiedergegeben, als sie auf der XVI. Internationalen Aids-Konferenz feststellte: „Im Kampf gegen Aids retten Kondome Leben. Wenn Sie sich gegen die Verteilung von Kondomen wenden, dann ist Ihnen irgendetwas anderes wichtiger, als Leben zu retten."[24]

Aufgrund des Drucks, der fortwährend von Ethikern, von Funktionären des öffentlichen Gesundheitswesens, von führenden Politikern in aller Welt und von ihren besser aufgeklärten Mitbischöfen ausgeübt wird, werden auch jene Bischöfe unvermeidlicherweise den sittlichen Wert des Kondomgebrauchs als Teil der Vorbeugungsstrategie erkennen. Wenn sie dies tun, dann müssen sie Stellung zu der Frage beziehen, ob sie die Lehre über die Geburtenkontrolle in Bausch und Bogen ablehnen wollen oder ob sie den Weg der Kasuistik wählen wollen, indem sie zwischen Kondomen als therapeutisches Mittel und Kondomen als Mittel zur Empfängnisverhütung unterscheiden. Wie auch immer, so lange sie das nicht tun, untergraben sie ihre eigene Autorität und überlassen das Leben von vielen Millionen Menschen einer beträchtlich größeren Gefahr, als nötig wäre.[25]

Schlussbemerkungen

Auf der ersten Internationalen Konferenz für theologische Ethik, die im Juli 2006 in Padua tagte, haben sich 400 katholische Experten der theologischen Ethik mit einer Vielzahl von Themen angewandter Ethik befasst, und dabei hat ein Thema alle anderen überrollt: HIV/Aids und der Zugang zur Gesundheitsversorgung. Die Welt der theologischen Ethik weitet sich dramatisch aus. Das gilt in dem Maße, wie Ethiker weiterhin Fragen der Bioethik durch die Linse der sozialen Gerechtigkeit betrachten. Und das stellen insbesondere jene fest, die auf dem Gebiet von HIV/Aids arbeiten.[26]

Oft spiegeln die Anliegen der theologischen Ethik die Landschaften, in denen wir miteinander und in Nachbarschaft leben, als verfestigte, mit (wenn auch oft unsichtbaren) Mauern umgebene Enklaven wider. Wenn wir uns intensiv mit HIV/Aids befassen, dann entdecken wir, dass wir die große Kluft überqueren, weil wir dann eintreten in die instabile Welt, wo HIV/Aids gedeiht. Wenn wir Aids untersuchen, dann begegnen wir Homosexuellen, Inhaftierten, Fernfahrern, Prostituierten, ausgewanderten Arbeitern, Menschen, die in Bürgerkriege verwickelt sind, Drogenabhängigen, verletzlichen jungen Frauen, Flüchtlingen und großen Mengen anderer. Dort begegnen wir dem Menschsein in seiner verletzbarsten Form. Dort, so meine ich, finden wir unsere eigene Berufung.

[1] Vgl. James Keenan u. a. (Hg.), *Catholic Ethicists on HIV/AIDS Prevention*, New York 2000, darin v.a. die Beiträge von Laurenti Magesa, *Recognizing the Reality of African Religion in Tanzania*, 76-83; Mark Miller, *Unmaking a Hidden Epidemic among First Nations Communities in Canada*, 84-91; James Good, *HIV/AIDS among Nomads in Kenya*, 91-96; Paul Farmer/David Walton, *Condoms, Coups, and the Ideology of Prevention: Facing Failure in Rural Haiti*, 108-119.

[2] Sharon R. Kaufman, *And a Time to Die: How American Hospitals Shape the End of Life*, New York 2005; Bertrand Lebouché/Anne Lécu, *Où es-tu quand j'ai mal?* Paris 2005.

[3] Emmanuel Katongole, *AIDS, Africa, and the „Age of Miraculous Medicine"*, Padua o.J.

[4] Zum Thema Stigma siehe die Beiträge von Linda Hogan, John Mary Waliggo und Nicholas Harvey in: Keenan, *Catholic Ethicists*, aaO.

[5] Ronald Bayer, *The Debate Over Maternal-fetal HIV Transmission Prevention Trials in Africa, Asia, and the Caribbean: Racist Exploitation or Exploitation of Racism?* in: American Journal of Public Health 88 (1998), 567-570.

[6] Albert Jonsen, *Foreword*, in: E. Juengst/B. Koenig (Hg.), The Meaning of AIDS, New York 1989.

[7] Jonathan Mann, *Medicine and Public Health, Ethics and Human Rights*, in: The Hastings Report 27 (1997), 6-13.

[8] Paul Farmer/Margaret Connors/Janie Simmons (Hg.), *Women, Poverty, and AIDS: Sex, Drugs and Structural Violence*, Monroe 1996; Paul Farmer, *Pathologies of Power: Health, Human Rights and New War on the Poor*, Berkley 1998; ders., *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*, Berkley 2002.

[9] Jeffrey D. Sachs, *Winning the Fight against Disease: A New Global Strategy*, Keynote Address to the 2003 Fulbright Scholar Conference, 2. April 2003, 3. Im Internet unter: www.earth.columbia.edu/about/director/pubs/FulbrightSpeech0403.pdf#search=%22%22disease%20is%20disaster%20for%20economic%20development%22%22 (10. 6. 2006).

[10] Lisa Sowle Cahill, *Theological Bioethics: Participation, Justice, Change,* Washington D.C. 2005; Jon Fuller/James Keenan, *The Language of Human Rights and Social Justice in the Face of HIV/AIDS,* in: Budhi: A Journal of Ideas and Culture 8 (2004), 211-233.

[11] Jüdische Bioethiker argumentieren ähnlich im Blick auf Gerechtigkeit und „kommunale Solidarität". Siehe Aaron Mackler, *Introduction to Jewish and Catholic Bioethics,* Washington D.C. 2003.

[12] Lisa Sowle Cahill, *AIDS, Justice, and the Common Good,* in: Keenan, Catholic Ethicists, aaO., 282-293; Edwin Vasquez, *AIDS Treatment in Brazil: Applying a Catholic Understanding of Human Rights and the Common Good to Pharmaceutical Patents Regarding the Urgent Need of Access to Antiretroviral Drugs,* Weston Jesuit School of Theology, Diss., Mai 2006.

[13] Mary Crewe, *A Pep-Talk Too Far: Reflections on the Power of AIDS Education* (12. Mai 2005). http://www.csa.za.org/filemanager/list/6/ (8. 10. 2006).

[14] Diese Forderungen werden entwickelt in dem Beitrag von Jon Fuller/James F. Keenan, *Educating in a Time of HIV/AIDS,* in: Julian Filochowski/Peter Stanford (Hg.), Opening Up: Speaking Out in the Church, London 2005, 95-113.

[15] Donald Messer, *Breaking the Conspiracy of Silence: Christian Churches and the Global AIDS Crisis,* Minneapolis 2004, 5-7.

[16] Maria Cimperman, *When God's People Have HIV/AIDS,* Maryknoll, 2005.

[17] Enda McDonagh, *Vulnerable to the Holy,* Dublin 2004.

[18] Enda McDonagh, *The Reign of God,* in: Keenan, Catholic Ethicists, aaO., 317-323.

[19] National Institute of Allergy and Infectious Diseases/National Institutes of Health/Department of Health and Human Services, *Scientific Evidence on Condom Effectiveness for Sexually Transmitted Disease (STD) Prevention,* 20. Juli 2001, im Internet unter: www.niaid.nih.gov/dmid/stds/condomreport.pdf.

[20] Catholic News Service, *Papal Theologian: AIDS-condoms Issue Legitimate to Debate,* 15. Februar 1996.

[21] Kevin Kelly, *New Direction in Sexual Ethics: Moral Theology and the Challenge of AIDS,* London 1998.

[22] Beide Prinzipien werden angewandt in Jon Fuller/James F. Keenan, *Condoms, Catholics and HIV/AIDS Prevention,* in: The Furrow 52 (2001), 459-467.

[23] Für eine Übersicht über diese theologischen Arbeiten siehe Keenan, *Catholics Ethicists,* aaO., 21-29.

[24] Melinda Gates, *Address to the XVI International AIDS Conference, Toronto, August 13, 2006,* im Internet unter: http://64.233.161.104/search?q=cache:aXAhgbMiDxEJ:www.gatesfoundation.org/MediaCenter/Speeches/MelindaSpeeches/MFGSpeech2006AIDS-060813.htm+Gates+%22oppose+the+distribution+of+condoms,+something+is+more%22&hl=en&gl=us&ct=clnk&cd=5 (10. 6. 2006).

[25] Jon Fuller/James F. Keenan, *Church Politics and HIV Prevention: Why is the Condom Question So Significant and So Neuralgic?* in: Linda Hogan/Barbara FitzGerald (Hg.), Between Poetry and Politics. Essays in Honour of Enda McDonagh, Dublin 2003, 158-181.

[26] James F. Keenan, *Developments in Bioethics from the Perspective of HIV/AIDS,* in: Cambridge Quarterly of Health Care Ethics 14 (2005/4), 416-423.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Metaphern, Krankheit und Literatur

oder: Frühstück mit Nikolaj Stepanowitsch

Steve Dowden

„Krankheit ist die Nachtseite des Lebens."
Susan Sontag

Wie beeinflusst die metaphorische Dimension der Literatur die Art und Weise, wie wir die Welt sehen? In der nichtliterarischen Alltagssprache spielen Metaphern eine offensichtlich bedeutsame Rolle. Sie reflektieren und strukturieren zugleich die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, wie wir denken und wie wir demzufolge auf gewisse Umstände reagieren. Unsere Antworten auf die Vorstellung vom Tod zum Beispiel und auf die Vorstellung von der Krankheit kommen zum Ausdruck in der Sprache, in der wir über sie reden. Wenn wir z.B. sagen: „Er hat seinen Kampf gegen Aids verloren", verstehen wir die Krankheit und den Tod eines Mannes als eine Art von militärischem Einsatz und von Abwehrkampf. Vielleicht ist die Verwendung solcher Begriffe in der Alltagssprache neutral. In der Literatur jedoch, in der die Sprache präziser, kraftvoller und bedeutungsreicher arbeitet, können wir vernünftigerweise erwarten, dass mit hohen Einsätzen gespielt und mit harter Münze gezahlt wird. Insofern Literatur mehr ist als bloß eine Flucht vor Langeweile, sollten wir erwarten können, dass sie den Menschen hilft, die wirkliche Welt vollständiger, klarer und mit tieferem Verständnis zu sehen. Und die Metapher sollte - weit entfernt davon, bloß dekorative Funktion zu haben - ein hilfreiches Werkzeug in diesem Unternehmen der Wahrheitsfindung sein.

Verdorbene Metaphern: Ein Kampf gegen „Bedeutungen"

Seltsamerweise äußert eine der führenden Literaturkritikerinnen unserer Zeit schwerwiegende Zweifel, ob Metaphern überhaupt in allem, was Krankheit und Tod betrifft, verwendet werden dürfen. In *Krankheit als Metapher* (1978)[1] und in ihrem dem gleichen Thema gewidmeten Essay *Aids und seine Metaphern* (1989)[2] untersucht Susan Sontag die schädliche Auswirkung, die Metaphern für unser Verständnis von Krankheit und von ihrer Wirkung auf uns ausüben können. Der erste Essay war ihrer eigenen Erfahrung als einer Krebspatientin entwachsen. In

ihrem Umgang mit der Krankheit, die ihr schließlich den Tod brachte, entdeckte sie, dass die kulturellen Mythen, die sich um den Krebs rankten, dessen Auswirkungen vertieften und verschlimmerten. Sie musste nicht nur die Heilung ihres Körpers im Auge behalten, was schwierig genug war; sie war auch der Verfinsterung, der Isolierung und den Schuldgefühlen ausgesetzt, die der Gedanke an die Krankheit bei ihren Bekannten und in ihr selbst bewirkte.

Die Vorstellung von Krebs - ein Ensemble von Vorurteilen, Ängsten und Mythen - entsteht, weil sie mit metaphorischer „Bedeutung" verbunden ist, mit einer Bedeutung, die selbst bösartig ist. Krebs ist sozusagen der unsichtbare Feind im eigenen Inneren und nicht das erklärbare und damit behandelbare Ergebnis irgendeiner von außen wirkenden Ursache. Krebs, so deutet sie an, wird für gewöhnlich als eine gefährliche Reaktion auf verdrängte Emotionen, auf eine gehemmte oder unterdrückte Leidenschaft betrachtet. Im Körper aufgestaut wie ein böser Geist, nimmt die böse Macht die bösartige Form eines Tumors an, von etwas, das unkontrollierbar im Inneren des Körpers wächst, von etwas, das die leidende Person selbst ins Dasein gerufen hat, das tatsächlich eine Art Ausdruck ihrer selbst ist. Folglich weist die angebliche „Bedeutung" des Tumors hin auf ein Leben, das nicht offen genug sei, das verkrampft, verbittert, verfehlt sei.

Solche Metaphern beziehen ihrerseits ihre Kraft aus unserer kollektiven Angst vor einer Krankheit, deren Verlauf weithin ein Geheimnis bleibt, vor einer Krankheit, die jeden von uns ohne Vorwarnung treffen kann - ähnlich wie die Heimsuchungen, die den biblischen Ijob auf die Probe gestellt haben: einen guten Menschen, der von unsichtbaren Mächten niedergeworfen wurde. Nach Ansicht von Susan Sontag müssen wir die Krankheit dadurch entmystifizieren, dass wir uns weigern anzunehmen, dass Krankheiten überhaupt etwas „bedeuten". Eine Krankheit muss nüchtern und mit klaren Augen als das angesehen werden, was sie wirklich ist, und nicht als Symbol für etwas anderes. Schließlich gibt es auch einige gefährliche Krankheiten, die nicht mit Bedeutungen aufgeladen werden. Lungenentzündung ist einfach bloß Lungenentzündung. Und selbst eine so verheerende Heimsuchung des 20. Jahrhunderts wie die Grippepandemie von 1918 scheint tatsächlich von hysterischen Metaphern unberührt geblieben zu sein.

Es gibt Anzeichen dafür, dass selbst Krebs die Krusten von ihm unterstellten Bedeutungen, die sich an ihn geheftet hatten, mehr und mehr abwirft. Zu der Zeit, als Susan Sontag ihr *AIDS and Its Metaphors* veröffentlichte, ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen von *Illness as Metaphor,* waren große Fortschritte in der Erforschung und Behandlung von Krebs erzielt worden. Die Zuschreibung von Bedeutungen, die ihn überschattet hatten, begann damals zu verschwinden. Dies kann jedoch teilweise auch mit dem Auftreten der Aidsepidemie mit ihrem besonderen Potential, metaphorisch gedeutet zu werden, zu tun haben. In den achtziger Jahren urteilte man (wobei „urteilen" hier im strengen Sinn des Wortes gemeint ist) in der westlichen Welt weithin, Aids sei eine Krankheit, von der Homosexuelle, Prostituierte und Drogenabhängige befallen werden. Wo man solche Gruppen von Sündenböcken zur Hand hatte, die leicht greifbar waren, mischte sich mancherlei fromme Schadenfreude[3] in die Metaphern: Man dachte dabei an Gottes

Zorn und seine unerbittliche Gerechtigkeit: Gott bestraft die Übeltäter. Nun, da die weltweiten, auch Heterosexuelle betreffenden Ausmaße der Pandemie deutlicher erkennbar geworden sind, scheinen diese primitiven und der Selbstzufriedenheit schmeichelnden Ansichten abzuflauen. Noch aber behaupten sich andere bösartige Metaphern.

Invasionen aus dem Süden, Invasionen aus dem Osten

So gibt es z.B. eine lange Tradition, die epidemische Krankheiten mit dem Gedanken an kriegerische Ereignisse verbindet. Ansteckende Krankheiten „attackieren" den Körper von außen her und „zerstören" ihn von innen. Eine Epidemie wie Aids ist eine gegen die Gesellschaft gerichtete „Invasion". Ärzte und Forscher müssen sie mit allen „Waffen", die der modernen medizinischen Forschung zur Verfügung stehen, „bekämpfen". Die medizinische Wissenschaft hat Aids „den Krieg erklärt".

Außerdem werden wir ständig daran erinnert, dass Aids aus Afrika kommt. Nun ist dies, obwohl Sontag es bezweifelt, zweifellos eine Tatsache. Wie sie aber überzeugend argumentiert, wird es Tatsachen nicht oft erlaubt, sich einfach auf ihrem neutralen Status als Information oder feststehendes Wissen auszuruhen. Sie machen sich sekundäre Bedeutungen zu eigen, gewöhnlich moralische Bedeutungen. Die Pandemie der asiatischen Cholera wütete 1826-1837 in Europa, nachdem sie aus Indien eingedrungen war. Jedoch auch Europas eigene, hausgemachte Cholera, die dessen gesundheitsschädlichen Lebensbedingungen zu verdanken war, blieb in der Vorstellung der Europäer etwas Fremdes, etwas Asiatisches und Orientalisches, was heißen soll: etwas Primitives, Irrationales, Mysteriöses und Tödliches.

Thomas Mann macht in seinem *Tod in Venedig* (1912) die Cholera zu einer Metapher, um die moralische Verkommenheit des Romanhelden Gustav von Aschenbach zum Ausdruck zu bringen. Als der große Schriftsteller sich mehr und mehr dem dekadenten Vergnügen hingibt, das er aus der voyeuristischen Beobachtung eines schönen jungen Mannes aus Polen bezieht, befällt ihn die Cholera. Süße Verdorbenheit zerstört ihn moralisch so zielsicher, wie die Cholera, die vom Osten her Europa überflutet hatte, seinen Körper besudelte und zerstörte. Mann informiert seine Leser über diese Krankheit in einer Sprache, die selbst erotisch schwül, schwelgerisch mit Bildern aufgeladen und dekadent ist:

Der Autor

Steve Dowden ist Professor für Deutsche und Europäische Literatur an der Brandeis University, Waltham, USA. Veröffentlichungen über moderne deutsche Dichtung, u.a.: A Companion to Thomas Mann's Magic Mountain (1999); German Literature, Jewish Critics (2002). Anschrift: Dept. of German, Russian and Asian Languages and Literatures, MS024, Brandeis University, Waltham, Massachusetts, USA. E-Mail: dowden@brandeis.edu.

„Seit mehreren Jahren schon hatte die indische Cholera eine verstärkte Neigung zur Ausbreitung und Wanderung an den Tag gelegt. Erzeugt aus den warmen Morästen des Ganges-Deltas, aufgestiegen mit dem mephitischen Odem jener üppig-untauglichen, von Menschen gemiedenen Urwelt- und Inselwildnis, in deren Bambusdickichten der Tiger lauert, hatte die Seuche in ganz Hindustan andauernd und ungewöhnlich heftig gewütet, hatte östlich nach China, westlich nach Afghanistan und Persien übergegriffen und, den Hauptstraßen des Karawanenverkehrs folgend, ihre Schrecken bis Astrachan, ja selbst bis Moskau getragen."[4]

Auf den Straßen Venedigs genehmigt sich Aschenbach ein paar süße, weiche, überreife Erdbeeren. Dadurch infiziert er sich mit der asiatischen Cholera, und schließlich, als er am Strand voller Sehnsucht den jungen Tadzio anstarrt, stirbt er in einer heimlichen Ekstase von Dekadenz, Enerviertheit und Schande. Nach außen für die Öffentlichkeit bleibt seine Würde unangetastet, inwendig ist er der Verführung durch Schönheit und Verlangen erlegen. In Manns Romanen und Geschichten wird die zutiefst verführerische Schönheit von slawischen jungen Männern und Frauen verkörpert - in Klawdia Chauchat, Tadzio, Pribislaw Hippe, Esmeralda -, was so viel heißt wie: in einer Bedrohung, die aus dem Osten kommt.

Krankheit und Sünde

Die westliche Vorstellung, dass Mächte von Krankheit, Unordnung und Finsternis von Osten her eindringen, ist sehr alt. Im griechischen Mythos wie in den *Bakchen* des Euripides bringt Dionysos Chaos und Tod aus dem Osten mit sich, und die grausame Kindermörderin Medea ist ebenfalls eine Zauberin aus dem Osten. Außernatürliche Mächte, sexuelle Begierde und Epidemien sind - wie in *Oedipus Rex* - untereinander verbunden durch die Vorstellung eines geheimen Zusammenhangs zwischen Verkommenheit des Körpers und sittlicher Verkommenheit.

In der modernen Literatur gibt es nirgendwo eine so unumwundene Vermischung geographischer mit moralischen Kategorien wie in Bram Stokers *Dracula* (1897), einem Roman und einer Thematik, deren enorme Popularität in der zeitgenössischen Belletristik und Musik sowie in zeitgenössischen Filmen und Fernsehproduktionen mit der Aidsthematik verknüpft ist, weil es darin eine vielseitige Vermischung des Themas Krankheit mit den Themen Religion, moralische Dekadenz und Sexualmoral gibt. Dieses Buch ist eine Meistererzählung über epidemische Ansteckung als metaphorische Verleiblichung sittlicher Verderbtheit. In Dracula haben wir eine pervers umgedrehte Parodie Christi als eines Unsterblichen, der die Macht hat, auch seinen Jüngern Unsterblichkeit zu verleihen. Diejenigen, die er „bekehrt", gehen nicht zugrunde, sondern empfangen ein immerwährendes Leben. Er kommt natürlich aus dem Osten. Obwohl Draculas Heimat in Europa liegt, erklärt Stoker, dass seine Sippe von im frühen Mittelalter

eingedrungenen mongolischen Invasoren abstamme. Das asiatische Blut in seinen Adern muss immer wieder aufgefüllt werden aus dem Blut, das in den Leibern gesunder Männer und Frauen, Jungen und Mädchen aus England fließt. So wie die aus Sex und Blut genährte Epidemie (Syphilis in Stokers Zeit, Aids zu unserer Zeit), die er repräsentiert, schlägt der Vampir zu, jede Gelegenheit nutzend und ohne Rücksicht auf das Geschlecht. Aber vornehmlich verführt er offenbar junge Männer und Frauen.

Die zentrale Figur in Stokers Roman ist die liebliche Jungfrau Lucy, ein unterwürfiges und attraktives Mädchen, in dessen Körper sich die Lebenssäfte von fünf verschiedenen Männern vermischt haben. Ihr Verlobter Arthur gibt ihr sein Blut und betrachtet dieses Geschenk als ein heiliges Symbol des Eheschlusses noch vor dem Vollzug. Er weiß nicht, dass ihre beiden anderen Freier und Dr. van Helsing ihr ebenfalls Infusionen gemacht haben, und diese verheimlichen ihm taktvoll Lucys metaphorische Promiskuität. Schließlich jedoch ist es Dracula, der den Sieg davonträgt. Unter dem Einfluss seines Kusses wird Lucy zu einem lasziven und unmissverständlich nach sexueller Beute jagenden Raubtier. Dracula hat den Dämon in ihr geweckt, so dass sie nach ihrer „Bekehrung" zu „einer teuflischen Replik von Schön-Lucys Reinheit" geworden ist, wie einer ihrer entsetzten Freier es formuliert.

Stokers Roman ist offensichtlich eine Gleichniserzählung über die Gefahren weiblicher Sexualität, wenn diese nicht in Schach gehalten wird durch das soziale und religiöse Moralgesetz. Lucys Sexualität ist eine Verderbnis, die sie verbreitet wie eine Epidemie, die sie im Blut trägt. Eine Erzählung wie diese, die in der hohen und volkstümlichen Kultur ungezählte Male wiederaufgefrischt worden ist, kann die Weise, wie wir Aids sehen, zweifellos in ungesunde Richtungen lenken. Ihre bloße Popularität und das ungeschmälerte Interesse, das sie immer noch findet, berechtigen zu der Vermutung, dass sie die Art und Weise, wie viele Menschen - bewusst oder unbewusst - die Übertragung von Aids wahrnehmen und wie wir die davon Betroffenen sehen, reflektiert oder sogar strukturiert.

Überdies ist Stokers Verwendung der Metapher der Krankheit nicht so viel anders als die Art und Weise, wie Thomas Mann erotisches Verlangen mit Krankheit in Verbindung bringt. Manns Protagonist ist nicht ein einfaches Mädchen, sondern ein großer Moralist, ein reifer Schriftsteller, der international gefeiert wird wegen der Festigkeit seines sittlichen Willens und wegen seiner zähen Zielbewusstheit. Aschenbachs Abgleiten in eine Verderbtheit, die zugleich spirituell und somatisch ist, transportiert dieselbe Botschaft wie Stokers Erzählung. Sittliche Verderbtheit und ansteckende Krankheit sind zutiefst miteinander verknüpft.

Können wir ohne Metaphern auskommen?

Nun wird heute vermutlich niemand bewusst der Vorstellung zustimmen, dass Krankheit und sittliche Verderbnis miteinander verknüpft seien. Es handelt sich

hier nur um eine Metapher, nicht aber um eine begrifflich scharf umrissene Aussage. Die Tatsache, dass diese Erzählungen so unwiderstehlich interessant sind, dass sie sich als so dauerhaft erwiesen haben und denen, die Literatur lesen, so vertraut sind, lässt vermuten, dass sie in irgendeiner tieferen Schicht einen starken Einfluss auf unsere Vorstellungen haben und dass sie dadurch die Art und Weise, wie wir die Welt sehen, prägen. Susan Sontags dunkle Sicht auf Metapher und Krankheit reimt sich nicht leicht auf diese Vermutung. Immerhin aber greift auch sie, wenn sie mit schöner und beziehungsreicher Prägnanz schreibt „Krankheit ist die Nachtseite des Lebens", auf eine Metapher zurück.
Können wir wirklich im täglichen Leben oder in der Literatur ohne den Rückgriff auf die Metapher zurechtkommen? Kann es nicht auch sein, dass die Metapher unsere Sehweise eher schärft und erhellt, als dass sie sie auf Abwege führt? Vielleicht liegt ein Teil des uns hier beschäftigenden Problems in der Einstellung und Erwartung, mit der wir an Literatur, vor allem an große Literatur herangehen. Auf der Suche nach einer Klärung dieses Problems will ich mich jetzt zwei Geschichten zuwenden, welche die Art und Weise ansprechen, wie Literatur und metaphorisches oder narratives Denken Einfluss nehmen auf die lebendige Erfahrung oder, in diesem Fall, auf die Erfahrung von Krankheit und Sterben: Lew Nikolajewitsch Tolstois *Der Tod des Iwan Iljitsch* (1886) und Anton Pawlowitsch Tschechows *Eine langweilige Geschichte. Aus dem Notizbuch eines alten Mannes* (1889). Im Zeitalter von Aids ist der besondere Anspruch, den diese Geschichten auf unsere ernste Aufmerksamkeit erheben, offenkundig. Jede forscht aus dem Blickwinkel des Sterbens nach der Bedeutung des Lebens. Jede rückt einen Protagonisten, der an einer verhängnisvollen Krankheit stirbt, in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit. Aber jede bringt auch eine Sicht zum Ausdruck, die sich grundlegend von der jeweils anderen unterscheidet, und zwar auf eine Art und Weise, dass sie das vorliegende Problem erhellt: die Spannung zwischen gelebter Erfahrung und der metaphorischen Dimension der Literatur.

Tolstoi: Eine Erzählung über Erlösung

In *Der Tod des Iwan Iljitsch* denkt sich Tolstoi einen Protagonisten aus, der sein Leben an nichtige materielle Dinge verschwendet hat. Er klammert sich an so vieles, auf das er einen Anspruch zu haben meint: an seine Karriere als Regierungsbeamter, an seine unglückliche Ehe mit einer habsüchtigen sozialen Aufsteigerin, an seine oberflächlichen Beziehungen zu gesellschaftlich und beruflich Gleichgestellten. Er hat eine Tochter, Lisa, die Musik studiert und nahe daran ist, eine sehr vorteilhafte Ehe mit einem Mann gleich ihrem Vater, einem wohlhabenden Rechtsanwalt, einzugehen.
Eines Tages, als er eine Leiter hinaufsteigt (eine passende Metapher für seinen Lebensweg), fällt er hinunter (eine weitere, diesmal biblische Metapher: Er stürzt ab, er „fällt" hinunter in die Wahrnehmung seiner Sterblichkeit). Iwan hat nur eine Prellung an seiner linken Seite erlitten, und zunächst denkt er nicht an seine

Verletzung. Aber seine Wunde verheilt nicht, und er wird immer kränker. Im Lauf weniger Monate verschlimmert sich sein Zustand, und die Schmerzen in seiner Seite werden immer stärker. Die Ärzte geben ihm gute Ratschläge, aber alles ist vergebens. Iwan hat offensichtlich nicht mehr lange zu leben. Er weiß es, und auch die Menschen in seiner Umgebung wissen es. Aber sie behandeln seine Krankheit als eine unangenehme Zumutung für die gesellschaftlichen Verpflichtungen in ihren Kalendern.

Und so sah er, dass der furchtbare und erschreckende Akt seines Sterbens von den Menschen seiner Umgebung heruntergestuft wurde zu einer unerwartet geschehenen zufälligen Unannehmlichkeit, ein wenig zu so etwas wie einem ungehörigen Benehmen (sie reagierten daher auf ihn so, wie sie es gegenüber einem Mann tun würden, der bei seinem Eintritt in einen Salon einen unangenehmen Geruch ausströmt); und er sah, dass sein Sterben abgewertet wurde zu etwas, wobei es nur um die Frage „schicklich oder nicht" ging, um ein Thema also, dem er selbst sein ganzes Leben gewidmet hatte.

Außerdem bestanden seine Familie und seine Freunde darauf, die Fiktion aufrechtzuerhalten, dass seine Gesundheit wiederhergestellt werde, nicht um seinetwillen, sondern aufgrund ihrer Feigheit und als eine Möglichkeit, sich um die Notwendigkeit zu drücken, dem Tod und der Krankheit die angemessene Achtung zu erweisen. Und er fühlte sich gefoltert durch diese Lüge, weil sie sich weigerten anzuerkennen, was er und alle anderen wussten, dass sie sich über diese schreckliche Lage belügen wollten und dass sie ihn zwingen wollten, sich an dieser Lüge zu beteiligen. Diese Lüge, die begangen wurde am Abend seines Lebens, eine Lüge, die den schrecklichen und feierlichen Akt seines Sterbens herabstufen musste auf die Ebene ihrer gesellschaftlichen Ansprüche, der Draperien, mit denen sie ihre Salons ausschmückten, wenn sie zum Störessen einluden, war eine unerträgliche Folter für Iwan.

Nur der Hausdiener, ein starker und gesunder junger Mann namens Gerasim, besitzt die Fähigkeit, die Herzensgüte und das schlichte Taktgefühl, Iwan mit Freundlichkeit und menschlichem Verständnis zu begegnen. Solche Gestalten nehmen in Tolstois Dichtung eine zentrale Rolle ein. Gebildete, rationalistische, verwestlichte Charaktere wie Iwan sind der Erde, der wirklich menschlichen Erfahrung und sogar ihrer eigenen Seele entfremdet worden. Dem gutherzigen Diener aus dem Bauernstand kommt es zu, sie und Tolstois Leser zu sich selbst zurückzurufen.

Am Ende, als sich Iwans Agonie zuspitzt, kommt er zu der Einsicht, dass er selbst einer Lüge gelebt hat. Sein ganzes vergeudetes Leben „war nicht wirkliches Leben, sondern eine schreckliche, ungeheuerliche Täuschung, die sowohl das wirkliche Leben als auch den Tod ausgesperrt hatte". Wie auch immer seine Krankheit und seine Schmerzen sein mochten, so sind sie am Ende doch „die eigentliche Wirklichkeit", wie er es formuliert, und seine Todesnöte bieten ihm auch eine letzte Möglichkeit echt menschlicher Erfahrung. Als er vor seinem Sterben in der letzten Qual mit erhobenen Armen aufschreit, fällt seine Hand auf das Haupt seines jungen Sohnes. Wasja ist ein Junge von etwa zehn Jahren, noch

kindlich und unverbildet. Wie der Bauer Gerasim ist er noch nicht von den seichten Idealen des russischen Großbürgertums verdorben. Der Junge ergreift liebevoll und ohne lange zu überlegen seines Vaters Hand, küsst sie und beginnt zu weinen: „In diesem Augenblick sank Iwan Iljitsch in sich zusammen und sah ein Licht." Das ist ein Augenblick der Epiphanie und Verwandlung. Jetzt kann Iwan versöhnt sterben. „Es ist vollbracht", sagt eine Stimme im Sterbezimmer - oder eine Stimme aus dem Johannesevangelium (19,30). Wie ein Echo auf das Buch der Offenbarung (21,4) sind Iwans letzte Worte: „Der Tod ist überwunden ... Es gibt keinen Tod mehr."

In Tolstois Geschichte gibt es eine ziemlich starke Spannung zwischen dem Erleben der menschlichen Situation und der metaphorischen Last, die der Geschichte aufgebürdet wird. Am Ende der Erzählung ist Iwan Iljitschs Geschichte offensichtlich zu einer Parabel der Erlösung des Menschen geworden. Der Erzähler, Tolstoi, präsentiert sich hier zu einem Teil als Moralphilosoph und zu einem anderen Teil als Prediger. Seine Erzählung hat eine didaktische Kraft. Krankheit wird gleichgesetzt mit der *conditio humana* schlechthin - nämlich unserer Sterblichkeit -, und der Tod ist die zur Nacht empfundene Bedrohung, die uns zwingen sollte, den Tag in die Hände zu nehmen. Hier aber liegt das Problem: Wenn Dichtung eine Möglichkeit ist, die Welt zu erkennen, was sollen wir dann von einer Dichtung halten, die sich auf eine Wahrheit bezieht, die außerhalb des Bereichs liegt, der dem Geschichtenerzählen zugänglich ist? Tolstoi verwendet die dem Erzählen und der Metapher innewohnende Macht, um eine spezifisch christliche Botschaft über Krankheit und Tod zu übermitteln.

Tschechow: Eine Erzählung und keine Erlösung

Tschechows Vorgehen in *Eine langweilige Geschichte* erzählt eine ähnliche Situation, aber mit einem entscheidenden Unterschied an ihrem Ende. Zu einer Zeit, als er selbst an einer todbringenden Krankheit leidet - er starb 1904 an Tuberkulose -, entwirft Tschechow das Bild eines Mannes, der den Tod vor Augen hat, vielleicht sogar als eine direkte Antwort auf Tolstois *Der Tod des Iwan Iljitsch.* Sein Protagonist ist - genauso wie Iwan Iljitsch - wohlhabend, respektiert und kultiviert. Nikolaj Stepanowitsch ist ein älterer Professor, der in der medizinischen Forschung tätig ist. Er ist Geheimer Staatsrat und verkehrt in den ersten Kreisen der Intellektuellen und in der vornehmen Gesellschaft. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Arbeit erfreut er sich weltweiten Prestiges und hat die Triumphe seines Lebens in vollen Zügen genossen. Nun aber findet er nachts kaum noch Schlaf. Er hat kein Vergnügen mehr an seinen geliebten Vorlesungen, die auch an Qualität verloren haben. Er fühlt sich unwohl. Wie Iwan hat auch Nikolai Stepanowitsch eine verwöhnte, egozentrische Tochter, die Musik studiert (in diesen Kreisen ein frivoler Luxus), und er hat eine Ehegattin, von der er sich entfremdet hat. Anders als Iwan ist er fähig, seine angeschlagene Gesundheit zu diagnostizieren. Nikolai Stepanowitsch weiß, dass er nur noch weniger als sechs Monate

zu leben hat. Und wie bei Iwan weckt die Krankheit ihn auf, verhilft sie ihm zu einem nachdenklicheren Bewusstsein.

Noch muss er sich jedoch um alles kümmern, wofür er verantwortlich ist. Der große Professor ist daran gewöhnt, dass Menschen sich auf seine Führung verlassen. Wenn ein junger Arzt auf der Suche nach einem Thema für seine Dissertation zu ihm kommt, flüchtet sich Nikolai Stepanowitsch in einen Wutanfall und schnauzt den armen Bittsteller an: Er verfüge nicht, so poltert er in abweisendem Ton los, über einen Vorrat an Forschungsthemen, anders als ein Verkäufer von Schuhen, der diese in Regalen vorrätig habe. Der springende Punkt bei unabhängiger wissenschaftlicher Forschung sei eben, dass sie *unabhängig* sein solle. Aber dann lässt er sich erweichen und entlässt den Mann mit irgendeinem langweiligen Thema. So funktioniert die Welt nun einmal. Tschechow ging es hier jedoch darum festzustellen, wahre Wissenschaft sei eine Sache unabhängigen Denkens und nicht von Berühmtheit, Patronage oder auch von väterlicher Führung durch irgendeine anerkannte Autorität. Wissenserwerb bedeutet, evidente Wirklichkeit mit vorurteilsfreien Augen zu betrachten und nicht vorgefertigten Schriftstücken, Lehren oder Kanones zu folgen.

Genauso ist Literatur - wenn sie ernstgenommen wird als eine Methode, die Welt zu erkennen - eine Sache unabhängigen Denkens, nicht einer Zustimmung zu vorher entwickelten Denkkanones, zu einer Glaubensrichtung oder Kunst (oder zu den etablierten Metaphern, mit denen diese sich darstellt), sondern eine neuartige, unvoreingenommene Begegnung mit den je besonderen Eigentümlichkeiten von Lebenserfahrung. Im Falle dieser Geschichte versucht Tschechow mit Einfühlung und Phantasie die Erfahrung des Sterbens zu erforschen.

Nikolai Stepanowitsch hatte im Kreis seiner Familie auch eine junge Frau, deren Lebenserfahrung auf tragische Weise ungewöhnlich und für ihre Klasse nicht typisch war. Katja war als Kind sein Mündel gewesen. Als junge Erwachsene entwickelte sie eine Leidenschaft für das Theater, verliebte sich in einen schurkischen Bühnenschriftsteller, wurde Mutter eines unehelichen Kindes, das schon im Kindesalter starb, und nun lebte sie als öffentliches Ärgernis in der Nähe des Hauses ihres Vormunds. Aus dem Blickwinkel der narrativen Struktur betrachtet, hätte sie eigentlich eine Rolle wie die des bäuerlichen Weisen Gerasim oder des unverdorbenen Kindes Wasja bei Tolstoi spielen können: die Rolle einer Außenseiterin, deren Funktion es gewesen wäre, den Protagonisten zur Besinnung und in Kontakt mit tiefen menschlichen Werten zu bringen. Sie ist es nämlich, zu der Nikolai Stepanowitsch seine Zuflucht nimmt, als das oberflächliche Leben seiner Familie und die Angst vor dem Tod ihm zu schwer werden: „Ich flüchte mich zu dir, ich bitte um deine Hilfe."

Einsam und in Selbstmitleid verkümmernd, kann Katja ihm keine Hilfe bieten. In ihrem Elend und ihrer Verzweiflung ist vielmehr sie es, die Wünsche an ihn hat, an den weisen Professor der Medizin, den Experten für Krankheit und Gesundheit, für Leben und Tod, der immerhin auch ihr Vormund ist. Katja wünscht sich von Nikolai Stepanowitsch, dass er *ihr* sagt, was *sie* tun soll. Der große Arzt aber lässt sich nicht betören von seiner Berühmtheit. Er hat keine normale Weisheit

zu spenden und ist zu ehrlich, etwas anderes vorzutäuschen. Katja hört nicht auf, um seinen Rat zu bitten, und am Ende der Geschichte kommt es zu folgendem Gespräch:

„‚Helfen Sie mir!' schluchzt sie, ergreift meine Hand und küsst sie. ‚Sie sind doch mein Vater, mein einziger Freund! Sie sind doch klug, gebildet, lebenserfahren! Sie waren Lehrer! Sagen Sie doch: was soll ich tun?' [...]
Schweigen tritt ein. Katja ordnet ihre Frisur und setzt den Hut wieder auf, dann zerknüllt sie die Briefe und steckt sie in das Täschchen - und das alles schweigend und ohne Hast. Ihr Gesicht, ihre Brust und ihre Handschuhe sind nass von Tränen, aber ihre Miene ist schon trocken und streng ... Ich schaue sie an und schäme mich, dass ich glücklicher bin als sie. Das Fehlen dessen, was die Kollegen Philosophen die allgemeine Idee nennen, habe ich erst kurz vor dem Tode bemerkt, am Ende meiner Tage, aber die Seele dieses armen Menschenkindes hat keine Zukunft gekannt und wird sie ihr Leben lang nicht kennen - ihr ganzes Leben lang!
‚Komm frühstücken, Katja', wiederhole ich."[5]

Katja ist weiterhin voller Wut auf ihn, weil er sich geweigert hat, ihr das Geheimnis eines glücklichen Lebens zu verraten. Stattdessen versucht er ihr zu helfen, sich von intellektuellen Abstraktionen abzukehren und sich der Welt zuzuwenden. Tschechows wundervoll untertriebenes „Komm frühstücken" ist ein erfrischender Kontrapunkt zu dem großen Pathos von Iwan Iljitschs Bekehrung auf dem Sterbebett. Seine Einladung an sie, zusammen mit ihm eine Mahlzeit einzunehmen, ist aufgeladen mit dem lebendigen gegenwärtigen Augenblick und der echten liebevollen Zuneigung zu seiner Nichte. Und diese Einladung bedeutet nicht wenig, da wir wissen, so wie er es auch weiß, dass ihm nicht mehr viel Zeit für solche Mahlzeiten übrigbleibt. Es liegt freilich eine sanfte und ironische Komik in dieser Einladung, aber es ist eine liebenswürdige und menschenfreundliche Komik.
Als der Tod naht, erfährt Nikolai Stepanowitsch keine große Epiphanie des Sinnes des Lebens. Anders als Tolstoi hält Tschechow sich peinlich genau an die beobachtbare Erfahrung. Hier finden wir uns in die Nachbarschaft zum zweiten Gebot des Dekalogs versetzt. Sich falsche Bilder zu machen, bedeutet nicht nur, sich falsche Götter zu machen. Es hat auch eine irdische, vielleicht ästhetische Bedeutung: „Du sollst dir kein Bildnis machen in irgendeiner Gestalt, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist" (Deut 5,8). Tschechow weigert sich, irgendein literarisches Bild oder ein Teilstück sittlicher Erfahrung oder Weisheit, das sich zu einer „allgemeinen Idee", zu einer Art von geschnitztem Bildwerk verhärten könnte, festzuschreiben. Als Künstler und als Wissenschaftler hat Tschechow Besonderheit und Individualität, das bewegliche Fluidum menschlicher Erfahrung und ihres Verschwindens respektiert. Einen solchen Augenblick als eine Metapher einzubalsamieren bedeutet, ihn zu verfälschen. Er wollte nicht als ein Schuhhändler verstanden werden, der vorgefertigte Portionen von Religion, Moralphilosophie oder wissenschaftlicher Lehre austeilt.

Komm frühstücken

Folglich war Tschechow ausgesprochen vorsichtig im Gebrauch von Metaphern, die, wie Susan Sonntag es formuliert, dazu neigen, ein Eigenleben zu entwickeln und zu „allgemeinen Ideen" zu werden. Die völlig unerwartete Frische des Augenblicks, als er in seiner *Langweiligen Geschichte* sagt „Komm frühstücken", kann nicht in dieselbe Art von programmatischen Bedeutungen aufgelöst werden, auf denen Tolstois *Der Tod des Iwan Iljitsch* nachdrücklich besteht. Unser Verständnis von Krankheit und Tod verlangt von uns einen kraftvollen und klaren Ausdruck, und dieser Ausdruck wird metaphorisch sein müssen - in Zeiten von Aids wie in anderen Zeiten. Doch wird man, wie Sontag und insbesondere Tschechow warnen, Metaphern nicht gestatten dürfen, sich zu feststehenden Bildern zu verhärten.

[1] Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, New York 1978. Auf Deutsch ist der Text zugänglich in der Doppelausgabe *Krankheit als Metapher & Aids und seine Metaphern*, München 2003/ Frankfurt am Main 2005.

[2] Susan Sontag, *AIDS and Its Metaphors*, New York 1989. Deutsche Ausgabe s. Fußnote 1.

[3] Im englischen Originaltext in Deutsch! (Anm. d. Ü.)

[4] Thomas Mann, *Der Tod in Venedig*, Berlin 1913; als Einzelausgabe derzeit greifbar etwa als Fischer-Taschenbuch, Frankfurt am Main ^{13}2001, 119.

[5] Anton P. Tschechow [Cechov], *Eine langweilige Geschichte. Das Duell*, Kleine Romane I, Zürich 1976.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Erinnerungsbuch

Carol Lindsay Smith

Was ist das Erinnerungsbuch? Es ist ein Projekt, das Eltern und anderen Bezugspersonen einen Rahmen bieten will, Familiengeschichten oder familiäre Traditionen, persönliche Informationen und wichtige Anlaufstellen schriftlich festzuhalten - für Kinder, denen der Verlust der angestammten Familie und Gemeinschaft droht. Ob die Eltern nun gestorben sind oder ob sie durch Krieg, Migration oder Zerbrechen der Familie von ihnen getrennt sind, so verlieren junge Kinder

sehr schnell das Empfinden für ihre Identität. Das Erinnerungsbuch kann helfen, etwas von dem Wissen und den Empfindungen zu bewahren, die sonst für immer verloren gehen würden. Die zugrundeliegende Idee ist einfach: Für Eltern, die es schwierig finden oder die schon zu krank sind, um mit der Schreibarbeit zurande zu kommen, kann der ganze Vorgang mündlich gehandhabt werden, indem eine Helferin oder ein Helfer „Auslöserfragen" stellt und die gewonnenen Informationen auf Tonband oder schriftlich festhält. Es kommt hier darauf an, die persönlichen Gedanken, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Eltern unter normalen Umständen über Jahre hindurch gegenüber ihren Kindern äußern würden, festzuhalten.

Die ersten Erinnerungsbücher

Die ersten Erinnerungsbücher wurden im Jahre 1991 entwickelt. Als Sozialarbeiterin bei *Barnardo's* habe ich 1991 die Initiative *Barnardo's Positive Options* gestartet. Diese in London ansässige Organisation half Familien, die von HIV/Aids betroffen waren, Pläne für die zukünftige Betreuung ihrer Kinder zu entwickeln. Viele dieser Eltern kamen aus Afrika und waren von ihren Familien und Freunden abgeschnitten. Sie rechneten nicht damit, zu überleben und noch sehen zu können, wie ihre Kinder unabhängig würden; und sie fühlten sich von der bangen Frage bedrängt, was geschehen werde, wenn sie sterben und ihre Kinder zurücklassen müssten, abgeschnitten von der Großfamilie und ohne klare Vorstellung von ihren Ursprüngen und Traditionen. Ich begann also damit, diese Eltern zu drängen, wesentliche Informationen für ihre Kinder aufzuschreiben. Aber es war schwierig für sie zu begreifen, wo sie damit anfangen könnten. Sie bedurften also einer stützenden Struktur. Und so schrieben wir mit ihrer Hilfe Leitlinien auf, die dann zum *Memory Book,* zum Erinnerungsbuch, wurden. Später kam noch das *Memory Store,* der Erinnerungsvorrat, hinzu, ein schönes Kästchen mit kleinen Schubladen zur Aufbewahrung von Photographien, Tonbändern und von etwas, das den Kindern helfen könnte, sich die Erinnerung an das normale Alltagsleben ihrer Familie ins Gedächtnis zurückzurufen. (Später, um dies dem afrikanischen Kontext anzupassen, wurde aus dem *Memory Store* der Erinnerungskorb *[Memory Basket]* oder die Erinnerungsbüchse *[Memory Tin Box]).*
Seit diesem bescheidenen Start sind die Erinnerungsbuch-Ideen rund um die Erde gewandert, wobei die Verwirklichung unterschiedliche Formen angenommen hat, damit sie in örtliche Erfordernisse und Kulturen eingefügt werden konnten. Obwohl sie ursprünglich auf Eltern mit HIV/Aids ausgerichtet waren, konnten die Ideen leicht angepasst werden, um Familien zu helfen, die aus vielerlei anderen Gründen mit Verlust und Trennung konfrontiert waren - sei es wegen Ehescheidung, Inhaftierung oder Tod aus anderen Gründen. Es hat den Anschein, dass die Anfertigung eines Erinnerungsbuches (oder einer Erinnerungsbüchse, eines Erinnerungskorbes, einer Tonband- oder Videoaufnahme), wie verzweifelt die Umstände auch immer sein mögen, die emotionale und prakti-

sche Anstrengung wert sind: Sie wirkt therapeutisch auf den Schreiber und ungewöhnlich wohltuend auf den Empfänger.

Die Wirkungen der Anfertigung eines Erinnerungsbuches

Eltern und andere Bezugspersonen aus unterschiedlichen Kulturen fanden die Ideen leicht verständlich und gut auf ihre eigenen Familienverhältnisse anwendbar. Für viele der afrikanischen Familien war die Idee, den familiären Hintergrund zu beschreiben, eine selbstverständliche Fortsetzung der mündlichen Tradition. So nahmen in ruhigeren Zeiten die Kinder, wenn Geschichten erzählt wurden und wenn sie den Gesprächen der Erwachsenen zuhörten, Schritt für Schritt die Kultur, die Glaubensüberzeugungen und die Verhaltensregeln ihrer Gemeinschaft in sich auf. Sie stimmten begeistert zu, wenn sie aufgefordert wurden, die Geschichte ihrer Familie aufzuschreiben, und sie begrüßten es, dass ihnen ein Raum eröffnet wurde, über sich selbst als die wirklichen Menschen, die sie in gesünderen Zeiten gewesen waren, zu schreiben, so dass sie nicht nur als Sterbende in Erinnerung blieben. Noch wertvoller aber war für die Eltern der Gedanke, dass sie auch ein Vermächtnis der elterlichen Führung und der Hoffnungen für die Zukunft ihrer Kinder hinterlassen konnten.

Eine wunderbare Folge des Schreibens ihrer Bücher war es für manche Eltern, dass sie begannen, sich zu fragen: „Warum rede ich nicht mit meinen Kindern über diese Dinge?" Und die Kinder selber waren neugierig, was für eine Art von „Hausarbeit" ihre Eltern da betrieben, und in manchen Fällen wurden die Kinder als Schreibkräfte von Eltern gebraucht, die selbst nicht schreiben konnten oder zu krank dafür waren. So gab es bei ihnen einen selbstverständlichen Übergang vom Schreiben zum unmittelbaren Gespräch mit ihren Kindern über sehr persönliche Themen. In Fällen, in denen Kinder schon bald zu Waisen werden oder von den Eltern getrennt werden konnten, war es dann nur noch ein kleiner Schritt bis zu dem Punkt, wo sie unmittelbar einbezogen wurden in die Planung für ihre zukünftige Betreuung. In Familien, die diesen Durchbruch zur Kommunikation schafften, brachte dies sowohl für die Eltern als auch für die Kinder enormen Gewinn an gegenseitigem Verstehen, an Vertrauen, an emotionaler Vorbereitung auf die Zukunft und in manchen Fällen weniger verheerende Folgen, wenn der betreffende Elternteil dann starb. Unnötig zu sagen, dass es auch Eltern gab, die es für allzu peinigend hielten, ihre Kinder anzusprechen, weil sie keiner-

Die Autorin

Carol Lindsay Smith ist Sozialarbeiterin und Entwicklungshelferin im Ruhestand. Sie gründete „Barnardo's Positive Options" und verfasste die ursprüngliche Anleitung für das Abfassen von Erinnerungsbüchern. 1996 traf sie in Uganda Beatrice Were. Seitdem haben beide eng in der Weiterentwicklung der Erinnerungsbucharbeit und der damit verbundenen Schulungsprogramme kooperiert. E-Mail-Adresse: cls.dev@lineone.net.

Forts. S. 326

Wenn du jetzt Lebwohl sagen willst, was würdest du dann sagen?

Bericht für BBC Radio 4 und BBC World Service

Orla Guerin

Wenn du jetzt Lebwohl sagen wolltest, was würdest du dann sagen?
Wenn du alle Bruchstücke deines Lebens zusammenklauben und denen, die du zurücklässt, deine Geschichte erzählen müsstest, womit würdest du beginnen?
Wie würdest du Worte finden, um deinen Kindern zu sagen, dass du bald sterben wirst, und welche Ratschläge würdest du ihnen hinterlassen?
Eine schmutzige Straße in Kampala hinauf, vorbei an Reihen mit Schmutz bedeckter Holzhütten, kommt man an ein kleines Haus, in dem Frauen, die nicht mehr lange zu leben haben, über ihr Leben schreiben. Das Haus ist klein, aber einladend. Im Garten haben so viele Kinder gespielt, dass das Gras von ihren kleinen Füßen wie ausradiert ist. In dem kahlen Raum zur Straßenseite hängt über einem langen Tisch eine gerahmte Fotografie von Prinzessin Anne, die das Haus 1998 besucht hatte. Hier an diesem Tisch arbeiten Frauen an ihren Erinnerungsbüchern. Es sind selbstgemachte Alben mit eingeklebten Fotos und Bleistiftzeichnungen von Familienstammbäumen mit Hinweisen auf Stammes- und Sippenzugehörigkeit. Sie zeugen von Glück und Leid eines ganzen Lebens; sie spüren der Geschichte der Mutter nach, von ihrer eigenen Geburt bis zur Geburt ihrer Kinder und bis zum gegenwärtigen Tag.
Die Frauen erzählen ihren Söhnen und Töchtern von deren ersten Schritten, von ihren ersten Worten, ihren ersten Schultagen. Sie werden jedem einzelnen ihrer Kinder ein eigenes Buch hinterlassen.
Irene N. hat vier Bücher zu schreiben für ihre Tochter und die drei Söhne. Sie arbeitet hart, um noch rechtzeitig zum Ende zu kommen. „Die Bücher werden der Schatz sein, den ich ihnen hinterlasse", sagte sie mir. „Die Kinder können sehen, wie ich weine, wenn ich gewisse Teile schreibe, aber mit Hilfe der Bücher kann ich Dinge erzählen, die ich mündlich zu sagen hart fände." In ihrem Erinnerungsbuch erzählt Irene ihren Kindern, wie ihr Vater an Aids gestorben ist. Die Kinder sagen: „Du wirst bald genau so sterben wie Daddy", erzählte Irene mir. „In dem Buch aber kann ich ihnen erklären, dass ich nicht schon heute sterben werde."
Die Erinnerungsbücher sind ein Akt der Liebe und der Tapferkeit. Die Frauen erzählen, wie sie sich infiziert haben. Wie krank sie sich manchmal fühlen und wieviel Zeit ihnen übrig bleiben mag. Denen, die nicht lesen und schreiben können, helfen ihre eigenen Kinder. Eine Frau starb, als sie gerade einige Seiten geschrieben hatte. Ihr Sohn versucht nun, ihre Geschichte zu Ende zu schreiben.
„Mein Sohn Ezra spielt gern Fußball", sagte mir Irene. „Und sein Bruder Ediga liebt Musik. Also sage ich ihnen immer wieder, sie sollten ihre Interessen weiterpflegen. Obwohl sie auch etwas für die Schule tun müssen. Meinem Mädchen sage ich: ‚Ich möchte nicht, dass du schon allzu jung heiratest, selbst wenn du nicht in der Schule bleiben kannst.' Wenn wir lange genug leben, können wir unseren Kindern persönlich sagen, was wir ihnen wünschen, wenn aber nicht, dann steht das wenigstens in dem Buch."

Rebecca N. ist soeben 24 Jahre alt geworden, aber sie hat das Erinnerungsbuch, das sie ihrem neunjährigen Sohn Julius L. hinterlassen wird, schon fertig geschrieben. Diese attraktive, schmale junge Frau mit ihrem sorgfältig geflochtenen Haar und ihren kleinen sternförmigen Goldohrringen machte auf mich den Eindruck, dass es ihr gut gehe, dass sie gesund sei. Aber als sie neben mir saß und begann, mir ihr Buch zu zeigen, konnte ich sehen, dass ihr Leben ihr schon entglitt. „Das bin ich", sagte sie und zeigte auf ein breitschultriges Mädchen mit einem rundlichen Gesicht und vollen Wangen. Ich konnte in der schmächtigen Gestalt neben mir keine Spur von diesem Mädchen mehr erkennen.

„Julius, ich habe die ganze Nacht Wehen gehabt", schreibt sie, „und du wogst 4,3 Kilogramm, als du zur Welt kamst. Als Baby warst du kräftig und saßest schon bald aufrecht. Du hattest gern Porridge ohne Milch, und bevor du in die Schule gingst, hast du nie geweint. Du wolltest laufen. Und immer hast du gern allein gespielt. Und du hast Kaninchen gehalten und bist gern Rad gefahren. Meine schönste Erinnerung aber habe ich an die Zeit, als irgendjemand etwas zu essen brachte und du ein Stück davon für mich aufbewahrtest. Und dann kam die Zeit, als du Tage lang bei mir bliebst, als mein Bruder gestorben war."

Ein lebhafter und selbstsicherer Junge lächelt mich aus den Fotos in Rebeccas Buch an. Julius sieht aus wie ein glückliches Kind. Aber die Schnappschüsse der Familie bei Picknicks und Parties zeigen manche liebe Angehörige, die schon gestorben sind: Sein Vater Patrick, seine junge Cousine Brenda, seine Tante Betty, sie alle sind von Aids hinweggerafft worden.

Das Buch enthält detaillierte Hinweise, wie Julius das Haus seiner Großmutter erreichen kann. „Ich weiß nicht, welche Verwandten ihn nach meinem Tod zu sich nehmen werden", sagte mir Rebecca. „So möchte ich sicherstellen, dass er immer zurückfinden kann ins Haus meiner Mutter." Und an Julius schreibt sie: „Du magst mit Problemen zu tun kriegen, aber ich möchte, dass du damit fertig wirst. Wenn du Glück hast und in der Schule bleiben kannst, dann möchte ich, dass du fleißig deine Schularbeiten machst. Ich möchte, dass du zur Universität gehst und dass du heiratest, wenn du erwachsen bist."

Aber Julius dürfte nicht lange genug leben, damit diese Träume in Erfüllung gehen können. In ihrem Buch sagt Rebecca ihm sehr behutsam, dass auch er auf HIV getestet worden ist, als er gerade vier Jahre alt war, und dass auch er diese Krankheit hat.

So einfach die Bücher sein mögen, so kostet die Arbeit daran viele Frauen mehr Kraft, als sie aufbringen können. Aber alle möchten ein solches Buch schreiben. „Es ist das Letzte, was wir für unsere Kinder tun können", sagt Irene.

Eine im Ruhestand lebende britische Sozialarbeiterin aus Suffolk, Carol Lindsay Smith, hat dieses Projekt gestartet. Bis heute ist sie immer noch eine regelmäßige Besucherin des Hauses in Kampala. „Es hilft den Frauen so sehr, zu wissen, dass ihre Kinder vorbereitet sind", sagt sie. „Und den Kindern wird bewusst, dass ihre Mutter nicht bloß jemand ist, der bald sterben wird, sondern jemand, der ein Leben geführt hat."

Orla Guerin ist BBC-Auslandskorrespondentin in Kampala, Uganda. Copyright 2006 by www.memory-book.info.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

lei Weg in die Zukunft mehr sahen. Wenn sie aber wenigstens einige Zeilen schrieben, wenn sie einige Erinnerungen beiseite legten, dann war auch in solchen Fällen trotzdem nicht alles verloren.

Nichts Neues unter der Sonne

Die Idee, Erinnerungsbücher zu schaffen, war erwachsen aus der Erfahrung mit der Arbeit an lebensgeschichtlichen Büchern (*life story books*), einer Methode der Rekonstruktion der Geschichte von Kindern, die als ausgesetzte oder verlassene Kinder in Fürsorgeeinrichtungen lebten und für die es nötig war, ihre Vergangenheit zu verstehen, damit sie einer ruhigeren Zukunft entgegengehen konnten. Als das enorme Ausmaß an HIV-Infektionen in den Familien deutlich erkennbar wurde, woraus unvermeidlicherweise folgte, dass es eine riesige Zahl von Kindern gab, die mehrfache Verluste erleiden würden, schien es der Mühe wert zu sein, die bei den lebensgeschichtlichen Büchern angewandten Methoden zur Rekonstruktion einer verlorenen Lebensgeschichte sozusagen auf den Kopf zu stellen, um es kranken und traumatisierten Eltern zu erleichtern, ihre Familiengeschichte selbst zu erzählen, bevor es dafür zu spät war.

Das Erinnerungsbuch kommt nach Afrika

1995/96 zeigte man Beatrice Were, die damals Koordinatorin von NACWOLA[1] in Uganda war, ein Exemplar des Erinnerungsbuchs. Beatrice und Mitglieder von NACWOLA, alle von ihnen Mütter, die mit HIV/Aids lebten, wurden sich schnell bewusst, dass diese Ideen sie anleiten könnten, freimütig zu ihren Kindern zu sprechen - ein erster Schritt auf dem Weg, der dazu führen sollte, Pläne für die Zukunft zu machen. In den wenigen Jahren, die nun folgten, verfassten viele Eltern schöne, empfindsame und auch höchst praktische Aufzeichnungen für ihre Kinder. Viele von ihnen berichteten, dass, wenn erst einmal der Deckel, unter dem das Familiengeheimnis verborgen gewesen war, gelüftet worden war, die Beziehungen zu ihren Kindern sich dramatisch verbesserten und dass die Energien nun zu einer konstruktiven Planung für die Zukunft eingesetzt werden konnten. Viele dieser Pioniere gingen in die Öffentlichkeit, und die Ideen verbreiteten sich überall in Uganda und darüber hinaus.

Ein Erinnerungsbuch für Afrika

Im Jahre 2000 wurde die Originalanleitung des Erinnerungsbuchs von acht Müttern, die bereits Bücher für ihre Kinder verfasst hatten, umgeschrieben, um sie benützerfreundlicher zu machen und der Kultur afrikanischer Länder anzupassen. Die Frauen gingen freimütig und kraftvoll mit manchen umstrittenen Informationen um, von denen sie glaubten, dass sie weitergegeben werden sollten.

Alle Mitglieder dieser Editorinnengruppe hatten infolge ihres Status als HIV-Infizierte Diskriminierungen, Armut und Isolierung erdulden müssen. Es war allgemein üblich, dass man ihnen nach dem Tod ihrer Ehegatten ihr Hab und Gut entriss und sie gewalttätig bestrafte, weil sie angeblich HIV in die Ehe gebracht hätten, obwohl eindeutig das Gegenteil der Fall war. Einige Frauen enthüllten auch, sie hätten durch Stammesbräuche oder durch kulturelle Traditionen bedingte Praktiken erdulden müssen, von denen sie jetzt wüssten, dass sie gefährlich und schädlich seien. Obwohl sie nicht am Leben bleiben und so ihre Kinder beschützen könnten, hofften sie, dass ihre Worte später einmal diejenigen bestärken würden, die entschlossen seien, mit der Tradition zu brechen und nicht auf dieselbe Weise zu leiden. Aus diesen Gründen arbeiteten sie hart, um Hinweise auf Möglichkeiten in den Text einzubauen, die anderen Eltern einen Freiraum eröffnen könnten, ihre Kinder, besonders die Mädchen, zu beraten und sie vor der Demütigung und Gefährdung zu beschützen, mit der sie selbst konfrontiert worden waren.

Das Schulungsprogramm des Erinnerungsprojekts

Mit Unterstützung durch den *Save the Children Fund* und durch fortdauernden Einsatz des Gründungsteams in Großbritannien wurden das Erinnerungsbuch und damit verbundene Initiativen zu einer Reihe von Workshops ausgebaut, die dem Ziel dienen sollten, Eltern das Vertrauen und das Know-how zu vermitteln, die nötig sind, um die Dynamik ihres Familienlebens zu verändern und in manchen Fällen mit der Tradition oder den kulturellen Normen zu brechen.
Es ist heute schwierig, sich an den in den frühen neunziger Jahren herrschenden Zustand von Unwissenheit, Vorurteilen und Ängsten bezüglich Aids zu erinnern. In Uganda und anderswo in Afrika gab es noch kaum Dienste zur Unterstützung von Eltern und Kindern. Für Frauen war es schwierig und gefährlich, ihren Status als Aidskranke zu offenbaren oder irgendwelche Schritte zu tun, um ihre Kinder auf die prekäre Zukunft vorzubereiten. In vielen Familien konnten Kinder selbst sehen, dass ihre Eltern dem Tod geweiht waren, aber die Mauer des Heimlichtuns machte es unmöglich, Fragen nach der Zukunft zu stellen. In allzu vielen Fällen wussten die Kinder nicht, wie und wo sie nach der Beerdigung leben würden. Und es gab (und gibt immer noch) manch traurigen Fall, in dem Geschwister am Grab unter den Verwandten verteilt wurden, ohne dass ihnen etwas Greifbares verblieben wäre, mit dessen Hilfe sie sich an die Vergangenheit erinnern oder in Zukunft wieder zueinander finden könnten. In anderen Fällen wurde Kindern geraten, ihr Heim nicht zu verlassen, um an der Beerdigung teilzunehmen, weil zu fürchten war, dass Verwandte derweil ihr Hab und Gut an sich reißen könnten.
Das Schulungsprogramm, das aus der Erinnerungsarbeit mit Frauen an der Basis erwuchs, versuchte daher, Eltern die Mittel an die Hand zu geben, mit denen sie die Mauer des Schweigens in ihren Häusern einreißen konnten, damit sie beginnen könnten, zu ihren Kindern zu sprechen und auf sie zu hören sowie Strategien

zu erarbeiten, die sie befähigten, in der Zukunft zu überleben. Ein Großteil des Schulungsprogramms war damals für Frauen in Uganda Neuland, und für viele Teilnehmerinnen sollte dies ihre erste Erfahrung mit formeller Schulungsarbeit sein. Zu den Themen gehörten

- die Grundlagen der kindlichen Entwicklung und die Frage, wie man Kindern unterschiedlichen Alters helfen kann, sich auf die ihnen bevorstehende Trennung und den Verlust einzustellen und sie zu überleben;
- praktische Erfahrungen damit, wie man beginnen kann, zu Kindern über zuvor tabuisierte Themen zu sprechen: über Sexualität, Beziehungen, die HIV-Übertragungswege, Krankheit, Tod ...;
- wie wichtig es ist, Gefühle zu äußern, Kindern *zuzuhören*, ihnen beim Aufbau eines realistischen Verständnisses der Familiengeschichte, von Glaubensüberzeugungen und Verantwortlichkeiten zu helfen; ihnen zu erlauben, dass sie Fragen stellen, und ihre Ansichten zu berücksichtigen;
- Erinnerungsbücher zu verfassen, Erinnerungskörbe und -büchsen anzufertigen und, sooft es möglich ist, Kinder dabei einzubeziehen;
- Kinder dazu zu bringen, dass sie Pläne für ihre eigene Zukunft diskutieren, zuverlässige Unterstützungssysteme zu finden und Vormünder zu bestellen;
- Finanz- und Rechtsberatung, die den Eltern zu verstehen hilft, wie wichtig es ist, dass sie ihr Eigentum registrieren lassen und ihr Testament machen, und die ihnen sagt, wie sie dabei vorgehen können.

Nach einiger Zeit wurden parallel verlaufende Kurse für Kinder und für Mitglieder der Gemeinschaft angesetzt, die eines besseren Verständnisses dafür bedurften, wie sie kranke Eltern und Waisen in späteren Jahren unterstützen könnten.
Das oben Beschriebene ist der Idealfall. Verschiedene Teile des Schulungsprogramms haben erst stattgefunden, wenn Finanzmittel und Kursleiter zur Verfügung standen. Zermürbend wirkten sich Krankheit oder Tod von Kursleitern aus, Armut und feindselige Ablehnung der Verbreitung antitraditioneller Ideen. Es kam sogar zu internen Auseinandersetzungen unter Gruppen, die einen Exklusivanspruch auf die Nutzung der Ideen erhoben. All dies bedeutet, dass die Schulungsarbeit Stückwerk bleibt und nie ausreicht.

Verbreitung der Ideen

Es war immer beabsichtigt, dass Eltern, die selbst Erfahrung mit HIV hatten und die sich zu Fürsprechern offener Kommunikation und Zukunftsplanung gewandelt hatten, die nächste Generation von Kursleitern werden sollten. Es gab viele Beispiele junger Frauen mit nur wenig oder gar keiner Vorbildung, die auf diese Weise „einfach ins kalte Wasser sprangen". Es gab auch anrührende Momente, wenn Teilnehmerinnen die neuen Ideen über Nacht in praktisches Handeln umsetzten - wie jene Mutter, die am nächsten Tag zurückkam und sagte: „Gestern Abend habe ich meinem Kind richtig *zugehört*." Trotz sehr beschränkter Mittel und obwohl man darauf angewiesen war, auf Amateur-Kursleiter zu vertrauen,

haben diese Ideen sich in ganz Uganda und in vielen anderen Ländern Afrikas und darüber hinaus verbreitet.
Zehn Jahrgänge des Erinnerungsbuchs und das Schulungsprogramm sind sowohl von zahlreichen Organisationen an der Basis als auch von den meisten großen Nichtregierungsorganisationen (NGOs), die sich mit HIV/Aids befassen, kopiert, ausgeborgt und adaptiert worden. Die Leute, die die Erstellung dieser Materialien organisiert haben, sehen dankbar, dass ihre Ideen durchgesickert sind bis zur breiten Masse des Publikums aus Familien und Kindern, die sie nötig haben - besonders dort, wo es so wenig andere Arten psychosozialer Unterstützung für die wachsende Heerschar von Waisen und anderen verletzlichen Kindern gibt. Noch besser wäre es, wenn mehr Menschen sich an Beatrice Were und die anderen mutigen Mütter erinnern würden, die in den Anfängen an der Entwicklung dieser Ideen beteiligt waren und das Wagnis eingingen, ihre privaten Informationen auf eine sehr öffentliche Weise mitzuteilen.

Das Erinnerungsbuch in Zeiten antiretroviraler Therapien

Sind das Erinnerungsbuch und die Schulungen, die Eltern befähigen sollen, für ihre Kinder zu planen, noch relevant in einer Zeit, da eine antiretrovirale Behandlung fähig ist, das Leben von HIV-positiven Menschen zu verlängern?
Leider ist noch kein Ende der Gefahr in Sicht, dass es zu neuen Infektionen kommt, und viele Millionen bereits infizierter Menschen haben nur wenig oder gar keine Chancen, durch eine Hightech-Medizin geheilt zu werden, wenn sie nicht einmal die grundlegenden Lebensmöglichkeiten haben: sauberes Wasser, reguläre Versorgung mit Nahrung, eine in der Nähe gelegene Klinik. Für diese Familien und die vielen Millionen von Kindern, die frühzeitig zu Waisen werden, können wir nur hoffen, dass einige wenige dieser Idealvorstellungen von einer offenen Kommunikation in der Familie in einem Filterungsprozess bis zu ihnen herunter gelangen und zu ein wenig Besserung in den vor ihnen liegenden Jahren beitragen. Zumindest die Ideen sind frei![2]

Die Zukunft

Das Team, welches die Anleitung zum Erinnerungsbuch zusammengestellt und dabei geholfen hat, das Schulungsprogramm zu entwickeln, ist dabei, eine Website einzurichten, die freien und leichten Zugang zu allen Originalmaterialien ermöglicht. Diese Website wird enthalten:

- den Text des Erinnerungsbuchs in Englisch und in anderen Sprachen, sofern sie uns zugänglich sind (derzeit Luganda und Kisuaheli);
- das vollständige Schulungsprogramm mit Hintergrundinformationen, Übungen und Handreichungen;

- hilfreiche Informationen für neue Trainer und Trainerinnen;
- Links zu anderen Quellen, die wichtige Informationen vermitteln;
- detaillierte Informationen über Schulungsprogramme und Unterstützergruppen in anderen Ländern
- und vieles andere mehr ...

Die Website wird ab Mitte 2007 zugänglich sein unter www.memory-book.info.

[1] Gegründet wurde die *National Community of Women Living with HIV/AIDS* (NACWOLA) 1995 in Uganda von Beatrice Were und einer kleinen Gruppe anderer HIV-positiver Frauen, die sich entschlossen, ihre Erkrankung öffentlich bekannt zu machen, gegen die Stigmatisierung zu kämpfen und einander zu helfen, ihr Leben aktiv zu bewältigen. 1996 zeigte Carol Lindsay Smith Beatrice Were und ihren Kolleginnen das Erinnerungsbuch. Sie begriffen schnell, dass dieses ihnen helfen könnte, sich ihrer härtesten Herausforderung zu stellen, nämlich mit ihren Kindern offen über HIV in der Familie zu sprechen.

[2] *The Memory Book for Africa* wurde veröffentlicht von Teaching Aids at Low Cost (TALC), P.O. Box 49, St. Albans, Herts, AL1 5TX, Großbritannien. Kontakt auch über talc@talcuk.org.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Aids, globale Gerechtigkeit und die katholische Sozialethik

Lisa Sowle Cahill

Dieser Beitrag betrachtet die globale Aids-Krise aus dem Blickwinkel der katholischen Soziallehre; und er betrachtet die katholische Soziallehre unter dem Aspekt von Aids. Die katholische Lehre basiert auf der Würde der Person, dem Gemeinwohl und der Sorge für die Armen und bietet damit eine solide Grundlage zur Verteidigung der Rechte all derer, die an Aids leiden. Die wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Person und dem Gemeinwohl bietet unzählige Argumente gegen Armut, mangelnden Zugang zu medizinischer Versorgung, Unterdrückung von Frauen, häufig wechselnde Sexualpartner und intravenösen Drogenkonsum - die Hauptursachen für die Verbreitung von HIV/Aids. Andererseits stellt die globale Aids-Krise jedoch auch die katholische Sozialethik vor Herausforderungen. Sie muss neu konzipiert werden, damit sie eine wahrhaft globale und wirkungsvolle Antwort auf Aids und auf die Aids-Politik geben kann: eine Antwort, die die betroffenen Personen und Gemeinschaften stärkt.
Die Gefahr und Realität von Aids zeigt insbesondere, dass 1.) die katholische Lehre über Geschlechtszugehörigkeit (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*) so mit der katholischen Sozialethik in Einklang gebracht werden muss, dass das Kriterium der Gerechtigkeit konsequent angewandt wird; dass 2.) der Aufruf zu Gerechtigkeit, Solidarität und Beteiligung Entscheidungen herbeiführen muss, die *zugunsten* der Opfer von Ungerechtigkeit und *von* ihnen getroffen werden; dass 3.) die Theorien über das Gemeinwohl praktisches soziales Handeln hervorbringen müssen; dass 4.) der konzeptionelle Rahmen des Gemeinwohls sich von seiner Fokussierung auf die nationalen Regierungen lösen und sowohl örtliche als auch transnationale Organisationen und Netzwerke berücksichtigen muss; und dass 5.) die Terminologie der katholischen Kirche ökumenischer und flexibler werden muss.

Die globale Aids-Krise: einige Fakten [1]

Über 25 Millionen Menschen sind bereits an der Aids-Pandemie gestorben; weitere ca. 40 Millionen, darunter 2,3 Millionen Kinder, sind derzeit mit HIV/Aids infiziert. 95 Prozent dieser Menschen leben in Ländern mit niedrigem oder mittlerem Einkommen, und die meisten von ihnen wissen nicht, dass sie mit HIV

infiziert sind. Die Bevölkerungen der südlich der Sahara gelegenen afrikanischen Länder sind am stärksten von Aids betroffen, die Raten in der Karibik steigen rasch an. Was die Häufigkeit unter den Erwachsenen betrifft, kommt Haiti an zweiter Stelle gleich nach den afrikanischen Ländern. Außerdem ist die Verbreitung der Krankheit in Osteuropa und Asien besorgniserregend, und die nächste „Infektionswelle" wird für Russland, China und Indien prognostiziert. Mehr als 15 Millionen Kinder sind durch Aids zu Waisen geworden.

Unter Mädchen und jungen Frauen breitet sich Aids am schnellsten aus; südlich der Sahara kommen in Afrika auf einen infizierten jungen Mann drei junge Frauen. Durch den je nach Geschlecht unterschiedlichen sozioökonomischen Status und Zugang zu Verhütung und Hygiene und durch die sexuelle Gewalt wird das Risiko für Frauen unverhältnismäßig hoch. Hinzu kommt, dass auch die indirekte Belastung der Frauen durch Aids sehr viel größer ist. Es sind die Frauen, die kranke Familienmitglieder pflegen und mehr Verantwortung für verwaiste Kinder übernehmen; und wenn sie verwitwet oder infiziert sind, werden sie aus ihren Familien oder Gemeinschaften ausgestoßen, verlieren ihr Eigentum oder leiden sogar Gewalt, wenn ihre Umgebung erfährt, dass sie HIV-positiv sind.

HIV/Aids wirkt sich auf praktisch jeden Bereich des nationalen und kulturellen Lebens aus. Die wirtschaftliche Entwicklung und Lebensmittelsicherheit sind beeinträchtigt, wenn die Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter hinweggerafft wird; der Tod von Erwachsenen in der Blüte ihrer Jahre untergräbt das Bildungssystem durch sinkende Lehrerzahlen. Krankheit, unzureichendes Familieneinkommen und Unterernährung untergraben die schulische Förderung und Betreuung. Die wachsende Nachfrage nach Gesundheitsdiensten verhält sich umgekehrt proportional zum Rückgang professioneller Fachkräfte und bedingt unerträgliche Einschränkungen in der Infrastruktur des öffentlichen Gesundheitswesens von Entwicklungsländern. Bis 2010 könnte die Lebenserwartung in einigen besonders betroffenen Ländern unter 40 Jahre sinken und damit alle Errungenschaften des letzten Jahrhunderts zunichte machen.

Die verheerenden weltweiten Folgen von Aids haben die internationale Gemeinschaft aufmerksam werden lassen. Die Vereinigten Staaten haben dazu aufgerufen, die Krise mit vereinten Kräften zu beenden. Zu den internationalen Initiativen gehören die Sondersitzung der Vollversammlung der Vereinten Nationen zu HIV/Aids und die Verpflichtungserklärung zu HIV/Aids von 2001, der Globale Fonds zur Bekämpfung von Aids, Tuberkulose und Malaria (mit Sitz in Genf unter der Schirmherrschaft der WHO), die Initiative „3x5" der Weltgesundheitsorganisation (mit dem Ziel, bis 2005 drei Millionen Menschen mit Aids-Medikamenten zu versorgen) und der Aids-Nothilfeplan des Präsidenten („President's Emergency Plan for Aids Relief": PEPFAR) der Vereinigten Staaten. Die weltweiten Finanzhilfen nehmen zu. Die meiste Hilfe kommt mittels bilateraler Programme und Beiträge zum Globalen Fonds von internationalen Geldgebern, insbesondere den G8 und der Europäischen Kommission. Dennoch spielen auch nationale Regierungen und lokale Bemühungen der Zivilgesellschaft in dieser Hinsicht eine zunehmend wichtige Rolle.

Die USA sind der größte Einzelspender; sie kooperieren jedoch in der Regel nicht mit dem multinationalen öffentlich-privaten Globalen Fonds, sondern investieren die meisten Gelder in ein Bundesprogramm. 2003 versprach Präsident George W. Bush eine 15 Milliarden Dollar schwere fünfjährige Hilfsinitiative und verlangte, dass ein Drittel der Präventionsausgaben für die Erziehung zu Enthaltsamkeit und Treue (statt für Kondome) ausgegeben werden solle. 200 Millionen Dollar waren für religiöse und gemeindebezogene Organisationen bestimmt. 2006 sollten im Rahmen der US-Bundesfinanzierung 3,2 Milliarden Dollar für den Kampf gegen Aids in Entwicklungsländern ausgegeben werden - einschließlich der Gelder für Prävention, Pflege, Behandlung und Forschung sowie der 545 Millionen Dollar, die an den Globalen Fonds gespendet wurden. Weltweit sind die Ausgaben im Zusammenhang mit HIV/Aids von 300 Millionen Dollar 1996 auf (bei Entstehung dieses Artikels prognostizierte) fast 9 Milliarden Dollar 2006 gestiegen. Doch die verfügbaren Mittel reichen noch lange nicht aus. Nach Schätzungen von UNAIDS wären für die erforderlichen Maßnahmen im Jahr 2006 15 Milliarden Dollar vonnöten - und dieser Betrag würde bis zum Jahr 2008 auf 22 Milliarden steigen.

Natürlich wirkt sich dieser Mangel an Mitteln auf die Fähigkeit der Länder aus, die Prävention zu fördern, das Leben der Betroffenen durch Versorgung zu verlängern und zu gewährleisten, dass Familien und Gemeinschaften überleben, intakt bleiben und gut funktionieren. Die Präventionsprogramme erreichen nur einen von fünf Bedürftigen, und in den Ländern mit niedrigem oder mittlerem Einkommen haben nur etwa 20 Prozent der Menschen mit HIV/Aids Zugang zu einer antiretroviralen Therapie. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf jüngere Entwicklungen in der Patentkontrolle der für die Behandlung von Aids relevanten Pharmazeutika hinzuweisen. Nach internationalen Handelsverträgen können die Unternehmen den Markt für ihre Produkte „segmentieren" und für dasselbe Produkt je nach Land unterschiedliche Preise ansetzen. 1998 erregte die Tatsache weltweit Aufsehen, dass die Arzneimittelpreise sich nach den Märkten der „Ersten Welt" richteten und Millionen der Zugang zu lebensrettenden Medikamenten verwehrt wurde, weil der Patentschutz die örtliche Herstellung von Generika für die Bevölkerung der Entwicklungsländer verbot.[2]

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill wuchs auf im Norden Virginias, studierte in Kalifornien und Chicago und ist seit 1976 Professorin für christliche Ethik am Boston College/MA, USA. Gastprofessuren an den Universitäten von Georgetown und Yale. Zur Ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte der christlichen Ethik, die katholische Soziallehre, Ethik und Neues Testament, feministische Theologie und Geschlechterethik, Bioethik und Friedensethik. Jüngste Veröffentlichungen: Theological Bioethics: Participation, Justice and Change (Washington 2005); Genetics, Theology, Ethics: An Interdisciplinary Conversation (New York 2005). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die christliche Tradition des gerechten Krieges" in Heft 2/2001. Anschrift: 21 Campanella Way, Room 321, Boston College, Chestnut Hill, MA 02467, USA.

1998 erließ die Regierung von Südafrika ein Gesetz, das die Einfuhr von billigeren Medikamenten erlaubte und damit gegen die im TRIPS-Abkommen („Agree-

ment on Trade Related Aspects of Intellectual Property": Abkommen über handelsbezogene Aspekte der Rechte an geistigem Eigentum) festgelegte Patentregelung verstieß. In Südafrika waren über vier Millionen Menschen von Aids betroffen. Die normalen Kosten für den aus drei Medikamenten bestehenden „Aids-Cocktail" beliefen sich im Westen auf 10.000 bis 15.000 Dollar im Jahr. Die Unternehmen, die die Patente besitzen, waren übereingekommen, pro Patient in Afrika etwa 1000 Dollar zu berechnen - was noch immer sehr weit über dem liegt, was die Länder dieses Kontinents aufbringen können.

Ein von einem südafrikanischen Konsortium transnationaler Pharmazieunternehmen gegen die nationale Regierung angestrengtes Gerichtsverfahren rief die örtlichen Aids-Aktivisten und internationalen Aids-Netzwerke, nichtstaatliche Organisationen, UN-Funktionäre, Generika produzierende Konkurrenzunternehmen und verschiedene andere Medienstimmen auf den Plan, darunter Ärzte ohne Grenzen, Oxfam, die Europäische Union, die Weltgesundheitsorganisation und Frankreichs Nationalen Aids-Rat sowie hochrangige Vertreter der wichtigsten christlichen Konfessionen einschließlich der katholischen Kirche. Im Juni 2001 unterzeichneten die Vereinten Nationen eine „Verpflichtungserklärung zu HIV/Aids" und gründeten den weltweit 7-10 Milliarden umfassenden Globalen Fonds zur Prävention und Behandlung von Aids und anderen Krankheiten.[3]

Schließlich wurden die Handelsbeschränkungen gelockert, eine Entwicklung, die 2001 auf dem Treffen der Welthandelsorganisation in Doha, Qatar, ihren Anfang nahm. Länder, die sich aufgrund von Aids in einer Notlage befanden, konnten nun deutlich billigere antiretrovirale Arzneimittel herstellen oder importieren, obwohl der Widerstand der Länder und Konzerne der „Ersten Welt" anhält. Obwohl viele Länder die Medikamente trotz der herabgesetzten Preise nach wie vor nicht bezahlen oder sie, auch wenn sie zur Verfügung stehen, nicht zu den Menschen bringen können, die sie am nötigsten brauchen, gibt es auch Erfolgsstorys wie Brasilien, Thailand und Uganda.

Zu den guten Nachrichten gehört auch, dass zwischen 2003 und 2005 die geschätzte Zahl der mit HIV/Aids infizierten Erwachsenen gesunken ist. Dieser Rückgang ist zum Teil auf ein verändertes Sexualverhalten zurückzuführen, doch möglicherweise spielt auch die Sterblichkeit der Infizierten eine Rolle. Dem Geschäftsführer von UNAIDS Peter Piot zufolge haben junge Menschen in Uganda, Kenia und Simbabwe zu einem späteren Zeitpunkt Geschlechtsverkehr, wechseln ihre Sexualpartner weniger oft und benutzen häufiger Kondome. Er führt diese Verbesserungen auf die weltweiten Aids-Finanzierungen, eine offener geführte Diskussion um die Realitäten von Aids und bessere gemeindebezogene Programme zurück. Er hält jedoch daran fest, dass, wenn die Behandlung von Aids gewährleistet werden soll, die afrikanischen Länder hier auch in finanzieller Hinsicht mehr Verantwortung übernehmen müssen.[4] Bis Dezember 2005 hatten 18 Entwicklungsländer ihr „3x5"-Ziel erfüllt, und die Zahl der Menschen, die eine antiretrovirale Therapie erhielten, war von 400.000 im Jahr 2003 auf 1,3 Millionen gestiegen. Doch auch 2005 konnte nur ein Fünftel der Menschen behandelt werden, die der Behandlung bedurften, und weniger als ein Zehntel der HIV-

positiven schwangeren Frauen erhielten Therapien, um eine Übertragung des Virus auf das Kind zu verhindern.

Argumente der katholischen Soziallehre

Die beiden Stützpfeiler der katholischen Soziallehre sind die Würde der Person und das Gemeinwohl. Seit der ersten päpstlichen Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. (1891) waren diese beiden Prämissen die Grundlagen aller kirchlichen Bemühungen, in den verschiedenen Epochen und Kulturen auf die Not der Armen aufmerksam zu machen und sich mit vereinten Kräften für sie einzusetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigte, dass alle Menschen nach dem Abbild Gottes geschaffen und daher berechtigt sind, am Gemeinwohl teilzuhaben, das die „ganze Menschheitsfamilie" und alles umfasst, was der Mensch „für ein wirklich menschliches Leben braucht" (*Gaudium et spes*, Nr. 24-26). Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde das Gemeinwohl als das weltweite Gemeinwohl definiert; für dieses gibt es eine internationale politische und wirtschaftliche Verantwortung, die oft mit einer internationalen Regierung in Verbindung gebracht wird, wie die Vereinten Nationen sie verkörpern (Paul VI., *Populorum progressio*, Nr. 76-78).

Solidarität ist ein zentraler Begriff im Denken Pauls VI., und Johannes Paul II. hebt diese soziale Tugend wiederholt hervor. Solidarität ist das unverzichtbare Heilmittel gegen die strukturelle Sünde. Reiche Nationen und Klassen sollten den Kapitalismus des Marktes zügeln und sich stärker für die internationale Gerechtigkeit einsetzen. Solidarität „ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl' einzusetzen [...]" (Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38). Obwohl Johannes Paul II. den Schwerpunkt auf die Verantwortung der nationalstaatlichen Regierungen legt, erkennt er an, dass örtliche Gemeinschaften und insbesondere diejenigen, die unterdrückt werden, ein Recht darauf haben, „die eigenen Bedürfnisse und ihre Rechte angesichts von Unwirksamkeit oder Korruption staatlicher Stellen deutlich [zu] machen" (*Sollicitudo rei socialis*, Nr. 39). Außerdem verurteilte Johannes Paul II. Gewalt gegenüber Frauen einschließlich Prostitution und Vergewaltigung und vertrat den Standpunkt, dass Frauen den gleichen Respekt und den gleichen Anteil am Gemeinwohl verdienen wie Männer (vgl. *Familiaris Consortio*, Nr. 22-24). In einem anlässlich der Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Peking 1995 verfassten „Brief an die Frauen" verurteilte er Verbrechen an Frauen und beklagte, dass die Frau „in ihrer Würde verkannt, in ihren Vorzügen entstellt, oft ausgegrenzt und sogar versklavt wurde" (Nr. 3).

Endlich war Johannes Paul II. der Überzeugung, dass das Gemeinwohl auch medizinische Versorgung und Schutz vor der Gefahr von Krankheiten miteinschließt. Er bezieht sich explizit auf Aids und sagt, dass „Zentren zur Behandlung und Aufnahme von Aids-Kranken [...] einem jeden neuen Grund zur Hoff-

nung und konkrete Lebensmöglichkeiten zu geben" vermögen (*Evangelium vitae*, Nr. 88.). Noch ehe die meisten Menschen Aids als große internationale Krise wahrnahmen, sagte Johannes Paul II.:

„Aids bedroht nicht nur einige Nationen oder Gesellschaften, sondern die Menschheit als Ganzes. Es kennt keine geographischen Grenzen und fragt nicht nach Rasse, Alter oder sozialem Status. Die Bedrohung ist so groß, dass Gleichgültigkeit auf Seiten der öffentlichen Autoritäten, Verurteilung oder Diskriminierung der durch das Virus Infizierten oder selbstsüchtige Rivalitäten bei der Suche nach einer medizinischen Antwort als Formen der Kollaboration mit diesem entsetzlichen Übel betrachtet werden müssen, das über die Menschheit gekommen ist."[5]

2004 drängte der Papst: „Die Menschheit darf ihre Augen nicht vor einer so entsetzlichen Tragödie verschließen", und ein Vertreter des Vatikans übte scharfe Kritik an den internationalen Pharmakonzernen, die die Preise der unverzichtbaren Medikamente außerhalb des Bereichs halten, der für die Armen erschwinglich ist.[6]
Erst kürzlich, im November 2006, hat sich unter Führung von Kardinal Walter Kasper und Rabbi David Rosen, dem Oberrabiner von Israel, eine internationale Gruppe aus Katholiken und Juden in Südafrika getroffen, um über Aids zu diskutieren. Sie bekräftigten, dass sich in allen Menschen das Bild Gottes findet. Trotz Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich „möglicher Präventionsstrategien" war sich die Gruppe einig über die „Erziehung, Behandlung, Pflege insbesondere der Waisen und der von Aids betroffenen Menschen und die Notwendigkeit, Stigmatisierung und Ausgrenzung zu unterbinden." Sie drängten darauf, Verantwortung zu übernehmen für „alle, die an dieser tragischen Pandemie leiden, von ihr bedroht sind oder zu ihren Opfern zählen. Dieser Aufruf richtet sich vor allem an Regierungen und alle, die die Macht, die Mittel und den Einfluss haben, ihm nachzukommen."[7] Die katholische Soziallehre bietet also Argumente im Überfluss, um gegen die Aids-Krise vorzugehen und sich mit einer entschiedenen Interventions- und Gerechtigkeitsethik für den Schutz der Armen und vor allem der Frauen und Kinder einzusetzen. Dennoch wird die katholische Kirche im Allgemeinen nicht als eine Institution wahrgenommen, die sich in der Unterstützung der von Aids Bedrohten besonders hervortut oder gar eine führende Rolle beim Entwurf gerechter globaler Aids-Programme spielt.

Die katholische Antwort auf HIV/Aids neu verhandeln

Während eine katholische Ethik der Menschenwürde und des Gemeinwohls sich eloquent zu der Aids-Krise zu äußern weiß, offenbart diese Krise zugleich aber auch die Mängel der Tradition.
1. Die traditionelle Lehre verkündet die allgemeine Würde und Gleichheit und

befürwortet eine vorrangige Option für die, die vom Zugang zu materiellen und sozialen Gütern ausgeschlossen sind. Diese Lehre wird jedoch nicht konsequent auf alle von Aids Betroffenen angewandt. Die katholische Kirche setzt sich mit Nachdruck für betroffene Kinder ein, nicht aber für diejenigen Menschen, die nach ihrem Urteil selbst für ihre Krankheit verantwortlich sind (Homosexuelle, nicht monogame Heterosexuelle und Drogenabhängige). Was die Frauen betrifft, ist die Reaktion generell zurückhaltend, auch wenn sie unverschuldet Opfer der Krankheit geworden sind. Das Engagement für die allgemeine Würde wird dadurch unterhöhlt, dass der Umgang mit Aids durch den Zusammenhang mit anderen Fragen wie jenen der sexuellen Gleichstellung der Frau, der Homosexualität und der Kondome politisiert wird.

2. Die „offizielle" Kirche ruft Führungspersönlichkeiten und Regierungen dazu auf, sich der Aids-Opfer anzunehmen, investiert jedoch nur wenig Energie in die Stärkung und Mobilisierung der Opfer. Das hat zur Folge, dass die vorgeschlagenen ebenso wie die abgelehnten Maßnahmen weniger die Bedürfnisse der Opfer als vielmehr die kirchlichen und politischen Programme derer widerspiegeln, die den Status quo kontrollieren.

3. Die empfohlenen Lösungen werden an ihrer Übereinstimmung mit der offiziellen Sexuallehre gemessen, aber weder auf ihre Durchführbarkeit und Wirksamkeit hin überprüft noch von konkreten Umsetzungsplänen begleitet. Individuen werden der Sünde bezichtigt, doch globale Strukturen der Sünde werden nicht in gleichem Maße verantwortlich gemacht. Infolgedessen knüpft die Reaktion der Kirche nicht an die Situation realer Menschen an und tut wenig, um reale Bedingungen zu ändern. Den Opfern wird nicht wirklich geholfen, solange die Mächtigen ihre destruktiven Verhaltensmuster nicht selbst ändern.

4. Eine bedeutende Dimension von Aids ist die Tatsache, dass es sich hierbei um eine globale Krise handelt, die über die Verantwortung einzelner Akteure hinausgeht und transnationale Größen wie Pharmakonzerne, die Welthandelsorganisation (WTO), internationale Nichtregierungsorganisationen (NGOs), internationale Geldgeber und die Vereinten Nationen betrifft. Die Gemeinwohltradition kann nicht länger auf den Rahmen des Nationalstaats, ja nicht einmal der Vereinten Nationen als einer Form der Kooperation zwischen nationalen Regierungen beschränkt werden. Sie muss sich mit der globalen strukturellen Sünde auseinandersetzen und eine globale Antwort verlangen. Das universale Gemeinwohl hängt sowohl von örtlichen als auch von transnationalen Akteuren ab, die zusammenarbeiten, aber nicht notwendig einer globalen Regierung unterstehen.

5. Um auf die Aids-Pandemie zu reagieren, muss die katholische Soziallehre mit Partnern aus anderen Traditionen und Kulturen zusammenarbeiten. Nicht alle afrikanischen Kulturen übernehmen die moderne westliche Trennung von Politik und Religion. In Europa und Nordamerika, wo die Trennung von Kirche und Staat schon längst als Prinzip im öffentlichen Diskurs verankert ist, sind Gemeinwohl, Menschenrechte und Subsidiarität nützliche Begriffe. In einigen anderen Kontexten ist dieses Vokabular jedoch weniger machtvoll als biblische Bilder oder Bezüge zu traditionellen Religionen und Gebräuchen.

Überall dort, wo katholische Akteure und Organisationen an konkreten Programmen zur Linderung von HIV/Aids beteiligt sind, ist die Revision der katholischen Soziallehre bereits im Gang. Die wichtigste Lektion ist die, dass Aids eine globale Frage ist, die eine religiöse, theologische, kirchliche und ethische Antwort erfordert - eine Antwort, die weniger von oben nach unten als vielmehr von unten nach oben gegeben werden muss. Hier spielen die katholischen Themen der Subsidiarität und Beteiligung eine wichtige Rolle. Jede Person und Gemeinschaft hat das Recht und die Pflicht, sich am Gemeinwohl zu beteiligen und mitzudefinieren, was Gemeinwohl bedeutet. Das Subsidiaritätsprinzip bezieht sich auf die Wechselseitigkeit zwischen kleineren und größeren sozialen Kollektiven und Autoritätsquellen. Ursprünglich verwendete Pius XI. den Begriff der Subsidiarität als Bezeichnung für die Autonomie, die örtlichen Gemeinschaften oder Entitäten gegenüber den staatlichen Regierungen zusteht (*Quadragesimo anno,* Nr. 79). Später kehrte Johannes XXIII. das Prinzip um und verwies auf die Pflicht der Regierungen, in einer Weise einzugreifen „die allen Bürgern zustatten kommt" (*Mater et magistra,* Nr. 52-53). Im Zusammenhang mit Aids bedeutet dies, dass die Nationalregierungen und die globalen und transnationalen Organisationen eine Verantwortung haben, für das allgemeine Wohlergehen zu arbeiten. Ebenso wichtig ist es jedoch, dass die lokalen Gemeinschaften eine Stimme haben, um eigene Lösungen vorzubringen und Veränderungen zu fordern. Lokale, mittlere und globale Organisationen und Akteure müssen zusammenarbeiten, wenn die sozioökonomischen und kulturellen Bedingungen, die die Infektionsgefahr erhöhen, verändert werden sollen.

Ein hervorragendes Dokument der Katholischen Agentur für Überseeentwicklung („Catholic Agency for Overseas Development": CAFOD) von England und Wales nennt diese Herausforderungen konkret beim Namen.[8] Die CAFOD hat seit über zwei Jahrzehnten Erfahrungen mit gemeindebezogenen HIV/Aids-Programmen überall auf der Welt. Ein entscheidender Punkt ist der, dass die Fokussierung auf „Prävention" oder „Behandlung" nicht angemessen ist, solange sie nicht alle sozialen Faktoren berücksichtigt, die Individuen und Gemeinschaften in Gefahr bringen. Allzu oft gehen religiöse Initiativen von einem grundlegenden Engagement für die Armen und Unterdrückten zu spezifischeren Forderungen nach „Verhaltensänderung" (im Sinne einer Vermeidung riskanter Verhaltensweisen) über. Dabei verkennen sie die Tatsache, dass Verhalten häufig durch Umstände bedingt ist, die sich der Kontrolle der Menschen weitestgehend entziehen. Einer echten Verhaltensänderung stehen Hindernisse entgegen, die erst beseitigt werden müssen. Eine völlige und unmittelbare Übereinstimmung mit einem aufgezeigten Verhaltensideal ist vermutlich unmöglich.

Der CAFOD-Bericht wirft einen vorsichtigen Blick auf die in Uganda entwickelte „ABC-Präventions-Strategie". Diese dreigleisige Strategie „**A**bstain - **B**e faithful - use **C**ondoms" („Sei enthaltsam; bleib treu; verwende Kondome") wurde zwar von manchen für ihre Wirksamkeit gepriesen, von anderen jedoch für die vermeintliche Naivität kritisiert, mit der sie auf Enthaltsamkeit vertraut. Die CAFOD weist darauf hin, dass die drei Gleise wechselseitig voneinander abhängig sind

und auf differenzierte, sensible Weise interpretiert werden müssen. Tatsächlich belegen Untersuchungen von UNAIDS und anderen Quellen, dass die Verringerung der Anzahl der Sexualpartner eine wirkungsvollere Anti-Aids-Strategie gewesen ist als der alleinige Einsatz von Kondomen, da diese häufig nicht konsequent und korrekt angewandt werden.[9] Enthaltsamkeit hat viele Bedeutungen: den ersten Geschlechtsverkehr auf einen späteren Zeitpunkt hinauszuschieben oder den Geschlechtsverkehr auf eine stabile oder langfristige Beziehung oder auf die Ehe zu beschränken.[10] Und auch Treue kann sich auf die Ehe, dauerhafte Monogamie oder einfach darauf beziehen, dass man die Fälle von Gelegenheitssex oder die Zahl der Sexualpartner reduziert. Die CAFOD lehnt sowohl die „Nur-Abstinenz-Programme" als auch die nicht minder dogmatischen Kampagnen, die jeden Verweis auf Enthaltsamkeit als zu moralistisch verwerfen, als unzureichend ab. Alle drei Teile des ABC-Programms sind notwendig und ergänzen einander. Nur unter günstigen Bedingungen haben die Individuen eine wirkliche Wahl.

ABC ist eine soziale Verpflichtung für Regierungen, öffentliche Führungspersönlichkeiten und sogar Glaubensgemeinschaften: „**A**dvocate, **B**reak, and **C**hallenge": Setz dich ein für Veränderungen, brich das Schweigen und hinterfrage Diskriminierung und Ungerechtigkeit. Die CAFOD weist auf Uganda als eine Fallstudie hin. Von der Mitte der 80er bis zur Mitte der 90er Jahre hat Uganda große Fortschritte in der Senkung der Infektionsraten und der Gewährleistung von Therapien gemacht. Zu den Schlüsselfaktoren zählten Offenheit im Umgang mit der Epidemie und der damit verbundenen Diskriminierung und Stigmatisierung, Investition von Fonds und anderen Mitteln, rasche Durchführung freiwilliger Tests und Beratungen, Pflege- und Hilfsdienste, „Entwicklung lokal geführter, gemeindebezogener, kulturell akzeptabler und ‚hausgemachter' Antworten unter Miteinbeziehung lokalen Expertenwissens und unter möglichst geringer Beeinflussung durch westliche/nördliche Geldgeber, Politiker oder Berater", kulturelle Veränderungen im Hinblick auf Witwenschaft und Eigentumsrechte, die Einrichtung der Aids-Kommission für Uganda, Friede und Beschäftigung nach fünfzehn Jahren des Kriegs, und wirtschaftliche Chancen, Bildung sowie besserer gesetzlicher Schutz für Frauen.[11]

Lassen Sie mich zum Schluss ein Beispiel anführen. Im Januar 2005 hatte ich die Gelegenheit, mit der US-amerikanischen internationalen Kinder- und Familienhilfsorganisation *Holt International Children's Services* unterwegs zu sein. Wir beobachteten die Arbeit einer christlichen Organisation in Uganda, *Action for Children*[12], der *Holt* Gelder zur Verfügung stellt. Sie wurde 1995 von Frau Jolly Nyeko gegründet, und ihre Mitarbeiter - 39 Angestellte und 45 Freiwillige aus örtlichen Gemeinden - stammen ausnahmslos aus Uganda. *Action for Children* ist in sieben Bezirken Ugandas aktiv und hat in den ersten zehn Jahren ihres Bestehens mit einem Budget von nur 150.000 Dollar 10.000 Kinder in 6000 Familien unterstützt. Zu den derzeitigen internationalen Hilfsgeldern gehört auch eine Summe, die *Action for Children* von USAID für die „Abstinenzerziehung" bewilligt worden ist. Doch die Arbeit dieser von Frauen geleiteten Organisation

geht weit über ein bloßes „Sag einfach nein" hinaus. Ihr vorrangiger Schwerpunkt ist die Unterstützung von Frauen (und einigen wenigen Männern), die in von Aids weitgehend ausgerotteten Dörfern Kinder, Enkel und andere Waisen großziehen. *Action for Children* hilft Familien, ihre Bedürfnisse zu artikulieren und Pläne zur Verbesserung ihrer Situation zu entwerfen. Zum Teil produzieren sie mithilfe winziger Spenden kleine Gemüseernten, züchten Ziegen, Hühner und Kaninchen und sind so nach und nach in der Lage, alle Kinder, die ihrer Obhut anvertraut sind, zu ernähren und das Schulgeld für sie zu bezahlen. *Action for Children* verfolgt das Ziel, dass sie alle innerhalb ihrer Gemeinde zu „Selbstversorgern" werden, und dabei helfen ihnen Netzwerke kooperierender Familien und Dörfer, die von den Sozialarbeitern und geschulten Freiwilligen von *Action for Children* unterstützt werden. *Action for Children* arbeitet auch mit Jugendlichen in Aids-Dörfern und Flüchtlingslagern („interne Vertriebene"), die vor der Gewalttätigkeit der *Lord's Resistance Army* auf der Flucht sind. Einige ehemalige Kindersoldaten oder „Soldatenfrauen" bauen ihr Leben wieder auf, indem sie Ziegel herstellen, in mit Kohle beheizten Brutkästen aus getrocknetem Lehm Küken aufziehen oder mit einfachen Werkzeugen und Nähmaschinen Gebrauchsgegenstände und Kleider herstellen.

Der Schwerpunkt von *Action for Children* liegt nicht auf völliger sexueller Enthaltsamkeit, sondern auf der Schaffung eines sinnvollen Lebens, das den Frauen Würde und Selbstvertrauen gibt und in das auch die Sexualität auf konstruktive und verantwortungsvolle Weise integriert werden kann. Hoffnung für die Zukunft bewahrt Jugendliche und junge Erwachsene davor, ihren Körper für Geld zu verkaufen, im Sex eine Ersatzsicherheit zu suchen oder ihrer Verzweiflung und Wut durch sexuelle Gewalt Ausdruck zu verleihen. Die Art, wie *Action for Children* mit Aids umgeht, ist lokal, frauenorientiert, von internationalen Partnern unterstützt, die keine politische oder programmatische Kontrolle ausüben, und auf die verletzlichsten Bevölkerungsschichten ausgerichtet. Sie repräsentiert die afrikanischen Werte der Gemeinschaft, der Familie und der lokalen Nachhaltigkeit. Sie kooperiert mit globalen Ressourcen und Strategien sowie mit transnationalen Ausdrucksformen der „Zivilgesellschaft", um das Dorf- und Familienleben zu erneuern, und stärkt die Würde der Personen.

Im Kontext von Aids muss eine globale christliche Ethik die tatsächlichen und potentiellen Opfer in ihrer Würde respektieren und zum Handeln ermutigen, sich entschlossen von den Idealen weg und zur Aktion hinbewegen, lokale, regionale, nationale, internationale transnationale und globale Akteure miteinbeziehen und, unabhängig davon, ob es nun um das Gemeinwohl, die Menschenrechte, die Option für die Armen, das Abbild Gottes oder andere, nur örtlich geltende Symbole der Würde und Einheit geht, die Sprache einer großen Vielfalt von Hörern sprechen.

1 Henry J. Kaiser Family Foundation (Hg.), *HIV/AIDS Policy Fact Sheet: The Global AIDS Pandemic,* Menlo Park CA, Mai 2006, Internet: www.kff.org, 5. 11. 2006. Vgl. auch Kaiser Family Foundation (Hg.), *International Assistance for HIV/AIDS in the Developing World: Taking*

Stock of the G8, Other Donor Governments and the European Commission, Internet: www.kff.org, 5. 1. 2005; UNAIDS-Bericht 2006 über die globale Aids-Epidemie, Mai 2006, Internet: www.data.unaids.org/pub/GlobalReport/2006/2006_GR-ExecutiveSummary_en.pdf, 11. 7. 2006; und United States Centers for Disease Control (Hg.), *The Global HIV/AIDS Pandemic, 2006,* August 2006, Internet: www.cdc.gov, 5. 11. 2006.

[2] Ausführlicher bei David Barnard, *In the High Court of South Africa, Case No. 4138/98: the Global Politics of Access to Low-Cost AIDS Drugs in Poor Countries,* in: Kennedy Institute of Ethics Journal 12 (2002), 159-174; und Lisa Sowle Cahill, *Biotech and Justice: Catching Up with the Real World Order,* in: Hastings Center Report 33 (2003), 34-44.

[3] *From the U.N.'s Statement on AIDS: 'Prevention Must be the Mainstay,'* in: New York Times, 29. 6. 2001, A8.

[4] *UNAIDS Piot Says Young Africans Are Abstaining From Sex For Longer, Reducing Number Of Partners, Increasing Condom Use,* in: Medical News Today, 11. 5. 2006, Internet: www.medicalnewstoday.com/medicalnews.php?newsid=43136, 5. 11. 2006.

[5] Johannes Paul II., Tansania 1990, zitiert nach: *Live and Let Live,* der Stellungnahme der CAFOD (Katholische Agentur für Überseeentwicklung, Teil von Caritas Internationalis) für die Welt-Aids-Kampagne 2003/2004, Internet: www.cafod.org.uk/policy_and_analysis/policy_papers/hivaids/.

[6] *Vatican Condemns AIDS Drug Firms,* in: BBC News, 29. 1. 2004, Internet: news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3442217.stm, 8. 11. 2006.

[7] International Catholic-Jewish Liaison Committee, *Joint Declaration,* anlässlich seines 19. Treffens in Kapstadt, Südafrika, 4.-7. November 2006, Internet: www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ILC_joint_communique_06.htm, 9. 11. 2006.

[8] Ann M. Smith/Jo Maher/Jim Simmons/Monica Dolan (CAFOD, London, England), *An Understanding of HIV Prevention from the Perspective of a Faith-Based Development Agency,* Ausarbeitung einer Präsentation auf der Internationalen Aids-Konferenz in Bangkok, Juli 2004, Internet: www.cafod.org.uk, 8. 11. 2006.

[9] Ebd., 10.

[10] Ebd., 8.

[11] Ebd., 12.

12 Vgl. die Webseite von *Action for Children,* Internet: www.actionforchildren.or.ug/index.html, 5. 11. 2006.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Gender-Falle entkommen

Die Aufdeckung patriarchalischer Strukturen in Zeiten von Aids

Gillian Paterson

„Heutzutage trägt Aids das Gesicht einer jungen Frau."
Kofi Annan 2002

Die Gender-Falle

Aids wurde vor einem Vierteljahrhundert bekannt. Anfangs klassifizierte man es als eine Krankheit homosexueller Männer („Gay Related Immunodeficiency Disease" oder GRID: mit Homosexualität zusammenhängende Immunschwächeerkrankung). Heute ist der weltweit häufigste Übertragungsweg heterosexuell. 2005 waren fast 50 Prozent, in den südlich der Sahara gelegenen afrikanischen Ländern über 60 Prozent aller HIV-positiven Erwachsenen Frauen. Sehr junge Frauen sind besonders stark betroffen: In den südlich der Sahara gelegenen afrikanischen Ländern und der Karibik infiziert sich eine Frau zwischen 15 und 24 zweieinhalb mal leichter als ihr männliches Äquivalent. Selbst in Ländern, wo HIV durch Drogenspritzen verbreitet wird, infizieren sich mehr Frauen als Männer: In der Russischen Föderation ist der Anteil der Frauen unter den neu Erkrankten seit 2001 um mehr als 50 Prozent gestiegen.[1] In Swaziland erbrachte eine kürzlich unter schwangeren Frauen zwischen 25 und 29 durchgeführte Untersuchung eine HIV-Verbreitungsziffer von 56,3 Prozent. Hier, im Vereinigten Königreich, hat sich die Anzahl der als HIV-positiv diagnostizierten Frauen seit dem Jahr 2000 verdoppelt, die Zahl der von HIV-positiven Müttern geborenen Babys hat sich vervierfacht.[2] In Anbetracht der Milliarden von Dollars, die für die Aids-Forschung ausgegeben werden, ist es ein internationaler Skandal, dass es so lange gedauert hat, bis Schutzmethoden wie mikrobizide Gels und Medikamente zur präexpositionellen Prophylaxe entwickelt wurden, die von Frauen kontrolliert werden können.

Zum einen sind Frauen in *biologischer* Hinsicht stärker durch das Virus gefährdet. Die Wahrscheinlichkeit, dass eine Frau durch einmaligen ungeschützten Geschlechtsverkehr infiziert wird, ist doppelt so hoch wie bei einem Mann und noch höher, wenn bereits andere Geschlechtskrankheiten vorliegen. Doch Frauen sind auch in *sozialer* Hinsicht verletzlicher als Männer. Sie haben häufig nur geringe oder gar keine Kontrolle darüber, wo, wann, wie und mit wem sie Geschlechtsverkehr haben. Frauen werden infolge der Krankheit stärker stigmatisiert und eher beschuldigt als Männer - selbst dann, wenn sie sich bei ihren untreuen

Ehemännern angesteckt haben. Sie werden mit größerer Wahrscheinlichkeit von der Kirche verurteilt und von ihren Familien misshandelt, beschimpft oder vertrieben, und sie werden mit geringerer Wahrscheinlichkeit von jemandem gepflegt, wenn die Krankheit ausbricht. Es sind Frauen, die es auf sich nehmen, die infolge der HIV-Infektion Erkrankten und die durch Aids zu Waisen gewordenen Kinder zu betreuen. Es kommt vor, dass ortsübliche Sitten ihnen das Recht auf ererbtes Eigentum absprechen, obwohl die nationale Gesetzgebung ihre Eigentumsrechte schützt. In manchen Teilen der Welt beinhalten normative, von der Religion gebilligte kulturelle Rituale sexuelle Gewalt gegenüber Frauen, insbesondere Witwen und jungen Mädchen.

Die südlich der Sahara gelegenen afrikanischen Länder sind derzeit das Epizentrum der Epidemie. „Es ist unmöglich, den afrikanischen Kontinent zu durchqueren", sagt der UN-Sondergesandte Stephen Lewis, „ohne dass einen angesichts des Massensterbens von Frauen Entsetzen und Verzweiflung überkommt." Die erschreckende Aids-Rate unter jungen Frauen ist „eine ungeschminkte Erinnerung an die Bedeutung der Ungleichheit der Geschlechter" und führt zu einer „Waisenschwemme". Somit ist die Geschichte von Aids „ein Sammelkatalog weiblicher Verwundbarkeit: Vergewaltigung und sexuelle Gewalt einschließlich der Vergewaltigung durch den eigenen Ehemann und häuslicher Gewalt."[3] Was Lewis nicht sagt, ist, dass diese Geschichte auch ein „Sammelkatalog" fehlenden Selbstwertgefühls unter Männern ist. Neuere Studien haben gezeigt, dass Vergewaltigung, Gruppenvergewaltigung oder risikobereites Verhalten im Allgemeinen in Bereichen verbreitet sind, wo es an sozialem Zusammenhalt fehlt oder die Männer selbst verarmt sind und gedemütigt, erniedrigt oder unterdrückt werden: Das ist auch einer der Gründe, weshalb das soziale Erbe von Imperialismus und Apartheid in Südafrika für die Epidemie einen so fruchtbaren Boden hinterlassen hat.[4]

HIV wird erst dann kontrolliert werden können, wenn Frauen besser dafür gerüstet sind, die Bedingungen des Sexualverkehrs zu beeinflussen. Auf einer Konferenz in Pretoria löste die nigerianische Theologin Teresa Okure unter ihren Zuhörern Wellen der Entrüstung aus, als sie sagte, dass es zwei Viren gebe, die noch tödlicher seien als Aids. Das erste sei die Stigmatisierung und Erniedrigung von Frauen in der Gesellschaft, die dazu führt, dass Männer Frauen missbrauchen und dass die Bevölkerungsgruppe, die das größte Risiko einer HIV-Infektion trägt, in vielen afrikanischen Ländern die verheirateten Frauen sind. Für eine Frau, die in einer

Die Autorin

Gillian Paterson ist Autorin und unabhängige Sachverständige zu Fragen der Entwicklungspolitik, insbesondere zu HIV und Aids. Sie arbeitete viele Jahre für „Christian Aid", ein kirchliches Hilfswerk für Entwicklungsarbeit in Großbritannien und Irland, dann für die „Churches' Commission on Mission" (heute: Global Mission Network) und in letzter Zeit auf freiberuflicher Basis für den Ökumenischen Rat der Kirchen, die Ecumenical Advocacy Alliance sowie für kirchliche und religiöse Organisationen in Indien, den USA, Norwegen und in verschiedenen Ländern Afrikas. Zahlreiche Veröffentlichungen über Gesundheit, Frauen und Aids. Gerade beendet sie ihre Doktorarbeit über die theologischen Implikationen der Stigmatisierung in Verbindung mit Aids. Sie ist Katholikin, lebt in Nord-London und hat drei Enkelkinder. Anschrift: Gillian Paterson, 215 Highbury Quadrant, London N5 2TE, Großbritannien.

patriarchalischen Beziehung lebt und nur geringen Einfluss auf das hat, was mit ihrem Körper geschieht, kann dieses „Virus" in der Tat tödlich sein.
Dennoch wird es nicht genügen, die *Frauen* weniger verletzlich zu machen, denn letztlich ist es das Verhalten der *Männer*, das die Epidemie vorantreibt. Bei Männern ist die Wahrscheinlichkeit höher, dass sie sich Drogen spritzen oder sich betrinken. Traditionell sind es Männer, die die wirtschaftliche Macht kontrollieren, und im Allgemeinen werden auch sexuelle Beziehungen nach ihren Vorstellungen geführt.[5] Doch sowohl die männliche als auch die weibliche Sexualität ist verknüpft mit einem tief verwurzelten, kulturell eingebetteten Verständnis von Identität und davon, was es bedeutet, in einem bestimmten Kontext ein „echter Mann" oder eine „echte Frau" zu sein. Dieses Verständnis spiegelt sich in der Regel in den Institutionen des betreffenden Kontexts wider, und das gilt vielleicht in besonderem Maß für religiöse Institutionen, deren Rolle anthropologisch gesehen darin besteht, kulturelle *Gender*-Konstruktionen zu ritualisieren und ihnen einen übernatürlichen oder göttlichen Status zu verleihen.[6] Es gibt zwei mögliche Wege aus dieser Situation: entweder (1) einen tiefgreifenden sozialen und institutionellen Wandel oder (2) Programme, die darauf ausgerichtet sind, die Einstellungen und Verhaltensweisen der Männer zu verändern. Es ist nicht wahrscheinlich, dass das eine oder das andere eintreten wird, zumindest nicht innerhalb der in den aktuellen Präventionsplänen vorgesehenen Zeitspanne oder bevor noch sehr viel mehr Menschen gestorben sein werden. Das ist im Kern die „*Gender*-Falle", die nun durch Aids in den Blick kommt.

Ein tödlicher Segen

Die Aids-Epidemie, so Kevin Kelly, ist eine Linse, die uns zwingt, „gewisse Übel" wahrzunehmen, „die das menschliche Leben über Jahrhunderte hinweg geprägt und mit denen wir als Kirche uns im Lauf der Zeit arrangiert haben. In gewisser Weise hält die Aids-Epidemie uns diese Übel in ihrer wahren Gestalt vor Augen, und ihr entsetzlicher und zerstörerischer Charakter tritt nun klar zutage, vorausgesetzt, *wir haben Augen, zu sehen.*"[7]
2002 veröffentlichten führende Vertreter der afrikanischen Kirchen bei einem Treffen in Nairobi eine Stellungnahme, in der sie zugaben, dass die Kirchen „wenn auch unbeabsichtigt, sowohl aktiv wie passiv zur Verbreitung des Virus beigetragen haben", und sich dazu verpflichteten, „die traditionellen Geschlechterrollen und Machtverhältnisse innerhalb unserer Kirchen und kirchlichen Einrichtungen zu hinterfragen, die zur Entmachtung der Frauen und damit auch zur Ausbreitung von HIV/Aids beigetragen haben." Sie würden „auf Geschlechterrollen und Beziehungen in Familien hinweisen, die dazu beitragen, dass Frauen und Mädchen besonders anfällig für eine HIV-Infektion sind", und „Organisationen unterstützen, die jungen Frauen helfen, sicherere sexuelle Beziehungen durchzusetzen."[8]

Das ist natürlich leichter gesagt als getan. Der Würgegriff des Patriarchats ist so fest, dass er das ganze liturgische, seelsorgliche und dogmatische Leben unserer Kirchen - insbesondere der katholischen Kirche mit ihren ausschließlich männlichen Priestern und ihrem meist aus Gemeinschaften zölibatär lebender Männer bestehenden hierarchischen Strukturen - prägt. Doch die Katholiken sind nicht allein. Die Christen dürfen vor den institutionalisierten Formen von Sexismus, Homophobie und Patriarchat, die die Geschichte all unserer Kirchen gekennzeichnet haben, nicht die Augen verschließen. Heute sind dies Menschenrechtsfragen (auch wenn die Religionen sich häufig über die zeitgenössischen menschenrechtlichen Prinzipien stellen); und sie beeinträchtigen das ganze Menschsein nicht nur der Frauen, sondern der Kirche, ihrer Hierarchien und ihrer Mitglieder. Im Kontext von Aids unterhöhlen sie die Fähigkeit der Kirchen, „das Leben zu wählen" und Bedingungen zu schaffen, in denen ihre Mitglieder dies ebenfalls tun können.

Weil sie nicht bereit sind, ihr eigenes Bedürfnis nach struktureller Veränderung anzuerkennen, kann es geschehen, dass Kirchenoberhäupter sich eher darauf beschränken, die Gesellschaft zu tadeln und dort Veränderungen einzufordern. In seinem *Brief an die Frauen* brachte Johannes Paul II. (wie er sagte) die Hoffnung zum Ausdruck, dass die Frauen zugunsten einer „Neufassung der Systeme [...] zum großen Vorteil der Humanisierungsprozesse" stärker in die Gesellschaft miteinbezogen werden würden.[9] Unglücklicherweise scheint sich, wie Tina Beattie bemerkt, diese Sichtweise bisher „nicht auf das öffentliche Leben und die Institutionen des Vatikans zu erstrecken".[10]

In den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, wo die traditionellen „Missionskirchen" sich häufig dazu verpflichtet gefühlt haben, die örtlichen Kulturen, die sie vorfanden, zu kritisieren oder zu verändern, wurden die patriarchalischen Kulturen des Westens unter Umständen sogar noch verschärft. Wie die chinesische Theologin Kwok Pui-Lan sagt: „Viele Missionare, männliche ebenso wie weibliche, haben den indigenen Traditionen vorgeworfen, die Frauen zu unterdrücken, ohne sich auch nur im Mindesten einzugestehen, dass das Christentum selbst eine sexistische Ideologie vertritt."[11] Oder, wie Mercy Oduyoye es formuliert:

„Die sexistischen Elemente der westlichen Kultur haben den kulturellen Sexismus der traditionellen afrikanischen Gesellschaft schlicht gefördert. Die christliche Theologie hat dazu sicherlich beigetragen. Die mit Androzentrismus und der patriarchalischen Ordnung der biblischen Kulturen vertrauten afrikanischen Männer fühlten sich durch das Christentum in ihren Ansichten bestärkt. Die christlichen Kirchen haben die Frauen, die ihre Stimmen zum Protest erhoben, nicht ermutigt oder gar unterstützt."[12]

Warum sind diese Stimmen so unhörbar? Vielleicht liegt es daran, dass man an einem bestimmten Punkt des *Gender*-Diskurses über Sex sprechen (oder zumindest *nachdenken*) muss. Das ist ein Problem, das mir in meiner eigenen Forschungsarbeit wieder und wieder begegnet ist. In den Kolonialsprachen wie

Englisch, Französisch oder Spanisch lässt sich das Gespräch über Sex in der Sprache der Medizin konstruieren (die für die Kirche zu klinisch ist); oder in der Sprache der Leidenschaft (zu intim, zu penetrant emotional); oder in der Sprache der Straße, der Kneipe oder des Schulhofs (zu derb). Manche örtlichen Sprachen haben gar keine Wörter für Geschlechtsorgane oder sexuelle Aktivität im Allgemeinen. „Es ist so wichtig, dass die Menschen hier realistisch sind, was Sex angeht", sagt ein kenianischer Priester; aber ich weiß einfach nicht, welche Wörter ich in diesem Zusammenhang gebrauchen soll, schon gar nicht in der Kirche."[13]

Das ist aber noch nicht alles. Für Luce Irigaray ist das objektive Sprechen über *alles* beeinträchtigt, weil die kulturellen und epistemologischen Systeme, durch die wir unsere Erfahrung zum Ausdruck bringen, dadurch relativiert werden, dass sie in Bezug auf das männliche Subjekt aufgestellt worden sind. Unsere ganze Sprache, so Irigaray, ist phallozentrisch und vermittelt eine Symbolik, die „männliche Kraft verherrlicht und das Weibliche stillschweigend übergeht".[14] Für Jessica Benjamin ist das eigentliche Konzept des Individuellen das Konzept des männlichen Subjekts. Wenn sogar die Sprache, die wir sprechen, Teil der Liebesbeziehung des Mannes zu sich selbst ist, wo bleibt dann die Differenzierung, die Voraussetzung alles Erotischen ist?[15]

Christen, die sich in Zeiten von Aids mit diesen Fragen auseinandersetzen, werden vielleicht ein wenig durch den Gedanken getröstet, dass sie in eine Debatte verwickelt sind, die für unsere Zeit allerhöchste Aktualität besitzt. Dennoch ist es eine mühselige Arbeit. Nehmen wir nur einmal die gemeinhin unter dem Kürzel ABC („abstention, being faithful, condom-use": Abstinenz, Treue, Kondomgebrauch) bekannte Präventionsstrategie. Sie ist aus dem (derzeit vorherrschenden) biomedizinischen Diskurs hervorgegangen und ist ein klassisches Beispiel für ein Mantra, das Allgemeingültigkeit beansprucht, in Wirklichkeit aber auf den autonomen erwachsenen westlichen Mann zugeschnitten ist. *Abstinenz?* In vielen Teilen der Welt ist Abstinenz keine Option für Frauen. Heirat ist eine kulturelle Notwendigkeit, und dasselbe gilt für Kinder; frühe Heirat ist üblich und häufig sehr erwünscht; Frauen sind wirtschaftlich von ihren Männern abhängig; und die Umstände des sexuellen Verkehrs werden in der Regel nicht von den Frauen kontrolliert. *Treue?* Viele Frauen sind treu, doch sie werden von ihren untreuen oder drogenabhängigen Partnern mit HIV infiziert. *Kondomgebrauch?* Welche Frau oder welches Kind hätte je einen Mann gegen seinen Willen davon überzeugt, ein Kondom zu benutzen?

Die ghanaische Theologin Mercy Oduyoye ist Mitbegründerin des einflussreichen *Circle of Concerned African Women Theologians* („Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen"). Ja, sagt sie, die Sprache ist ein Problem, doch es ist nicht nur eine Frage der Sprache, und es ist sicher auch nicht nur eine Frage von Kondomen. Es ist die Art, wie wir zueinander in Beziehung treten, die die Bedingungen für die Übertragung schafft. „Wir *begünstigen* Aids aktiv, wenn die Identität einer Person darüber definiert wird, wie erfolgreich er oder sie den Wünschen der Familie und der Kultur entspricht. Wir *begünstigen* Aids aktiv, wenn wir eine

Kultur haben, in der junge Menschen Älteren gegenüber nicht nein sagen dürfen, wo Armut existiert und wo Frauen lernen, dass sie nicht nein sagen können."[16] In Zeiten von Aids ist dies eine Frage der öffentlichen Gesundheit ebenso wie der Moral und der Menschenrechte. Für Frauen in Zeiten von Aids kann der Segen der Kirche tödliche Wirkung haben.

Entscheidung für das Wissen

In den vergangenen Jahrzehnten haben viele Kirchen Fortschritte gemacht und strukturelle, liturgische und seelsorgliche *Gender*-Vorurteile beim Namen genannt. Wenn Christen sich einem solchen Wandel widersetzen, geschieht das oft deshalb, weil sie glauben, dass ihre Theologie patriarchalische *Gender*-Definitionen autorisiere, und der „tödliche Segen" bleibt unhinterfragt, weil er von aufrichtigen Überzeugungen vom Wesen Gottes und der Kirche gestützt wird. Ein zusätzliches Problem besteht darin, dass viele Christen (und auch viele Katholiken) den patriarchalischen Charakter der kirchlichen Ikonographie und den damit verbundenen Schaden heute durchaus sehen. Doch wir wissen nicht, was wir dagegen tun sollen, und weil wir unser kirchliches Leben nicht in ein Schlachtfeld verwandeln wollen, legen wir dieses Wissen einfach in der „Zu-schwierig-Schublade" in unseren Köpfen ab und machen weiter wie bisher. Doch wir müssen uns im Inneren dieser windschiefen und düsteren *Gender*-Architektur soviel Freiraum verschaffen, wie wir brauchen, um den Umständen, die die Ausbreitung von Aids auf so heimtückische Weise erleichtert haben, ins Auge zu sehen.
Der Druck, nicht hinzusehen, kommt von allen Seiten, auch von Frauen, und ist teilweise sogar nachvollziehbar. Das Patriarchat ist nicht in allen Aspekten schlecht für die Frauen. Denn vielen, so Tina Beattie,

„[...] bietet das Patriarchat eine freundlichere Form der gesellschaftlichen Organisation und größeren Schutz als die freie Marktwirtschaft. Es hat Rollen für beide Geschlechter geschaffen und die Rechte und Verantwortlichkeiten in einer Weise verteilt, die nicht selten wirkungsvoller und fairer ist, als der Feminismus zugibt."[17]

Außerdem können Kulturen und Institutionen sich zwar ändern, doch sie tun dies nicht über Nacht. Das ist nicht die Zeit für vereinfachende oder ideologisch naive Lösungen. Wenn wir zu dem Entschluss gelangen, dass die Probleme der Enteigneten nur gelöst werden können, wenn man das Patriarchat (oder den Kapitalismus oder die Kohlenstoffemissionen oder was auch immer) völlig „demontiert", dann können wir ebenso gut aufgeben, denn solche Ziele wird man nicht in der näheren Zukunft erreichen können. In einer Zeit, wo Menschen durch *Gender*-Vorurteile getötet werden, ist es meines Erachtens notwendig, theologische Strategien, die zur Rechtfertigung des Patriarchats herangezogen werden, auf intelligente Weise unter Beschuss zu nehmen. Zu diesen Strategien gehören einige

stark verzerrende Interpretationen der Gestalten von Eva und Maria, die patriarchalischen und imperialistischen Ansätze großer Teile der Bibelauslegung und das Fehlen einer Sprache, die geeignet ist, den Widerstand gegen das Patriarchat zum Ausdruck zu bringen.

Befassen wir uns zunächst mit der Ikonographie der Eva.[18] In den gängigen Interpretationen des Sündenfalls ist Eva die Versucherin. Die Männer werden von ihr angezogen, doch sie fürchten sie auch, denn sie - die Frau - ist die Quelle der menschlichen und insbesondere der sexuellen Sünde. Diese Interpretation hat die christliche Einstellung zur Sexualität und vor allem zur Frau zutiefst negativ beeinflusst und Eva für Gottes fortdauernden Zorn über die Menschheit verantwortlich gemacht. Tatsächlich aber zeigt sich Gott in Genesis 3 Adam und Eva gegenüber eher betrübt als zornig. Die Vertreibung aus dem Garten Eden ist keine Bestrafung: Es ist nur so, dass Eden nun, da die Menschen Gut und Böse zu unterscheiden wissen, leider nicht mehr ihr Zuhause sein *kann*. Eva, so Beattie, symbolisiert „die Erfahrung der Entfremdung, die den Erwerb von Wissen notwendigerweise begleitet", indem sie den Theologen dazu zwingt, „das Paradies fragloser Vertrautheit und Einigkeit mit Gott zu verlassen, um der Frage nach Gott durch die fremde Wildnis von Kultur und Bildung nachzugehen."[19] Es ist ein mühsames und schwieriges Unterfangen, sich dem *Gender*-Vorurteil unserer Kirchen zu stellen. Doch die *Entscheidung für das Wissen* ist Evas Erbe. Es ist ein Teil unserer Entscheidung, Mensch zu sein. Wir *müssen* über Aids Bescheid wissen; wir *können* das tödliche *Gender*-Vorurteil nicht länger leugnen.

Doch das ist nicht das Ende der Geschichte. In der christlichen Tradition wird die gefallene Eva in der tugendhaften Maria erlöst. In Beatties Interpretation wird die Mutter Christi zur „Neuen Eva": die erneuerte Eva, erneuert in Maria, und letztlich in der Lage, ihr Wissen nicht in den Dienst des Todes, sondern in den Dienst des Lebens zu stellen. Wenn das wahr ist, dann sind beide, Frauen wie Männer, dazu aufgerufen, sich nicht länger in der *Gender*-Falle zu verheddern, die Kuscheldecke des *Nichtwissens* in die Hand zu nehmen und sich gemeinsam auf den Weg zu machen, der zur Wahrheit führt.

Anspruch auf die Bibel

2001 nahm sich die botsuanische Bibelwissenschaftlerin Musa Dube eine vierjährige Auszeit von ihrer akademischen Tätigkeit und wurde regionale theologische Beraterin der Ökumenischen HIV- und Aids-Initiative des Weltkirchenrats in Afrika. „Die Verbindung zwischen meiner Arbeit als Neutestamentlerin und dem Kampf gegen die Krankheit war für mich nicht unmittelbar einsichtig", sagt Dube. Dann aber hielt sie eines Tages vor etwa 200 Studierenden, Männern und Frauen, die meisten zwischen 18 und 40 Jahre alt, eine Veranstaltung zu den synoptischen Evangelien. Die Infektionsrate in Botsuana lag damals unter sexuell aktiven Personen bei 38 Prozent. Plötzlich traf sie der Gedanke wie ein Schock, „dass fast die Hälfte meiner Kursmitglieder in zehn Jahren vielleicht nicht mehr

am Leben sein würde."[20] Und auf diesen Gedanken folgte sogleich der nächste: dass diese Situation auf Leben und Tod *im Kontext der theologischen Mainstream-Forschung niemals thematisiert wurde.*

In ihren früheren Arbeiten hatte Dube sich mit der komplizierten Aufgabe befasst, afrikanischen und anderen kolonisierten Frauen die Bibel als Heilstext zu erschließen. Wie dringend notwendig dies ist, wurde ihr jedoch erst in ihrer Aids-Arbeit klar. Die Schlüsselfrage der feministischen Bibelwissenschaft stammt von Elisabeth Schüssler Fiorenza: „Wie kann die feministische Bibelinterpretation ihre Lesarten der Bibel so situieren, dass sie den patriarchalischen Diskurs von Unterordnung und Gehorsam nicht noch einmal schreibt?"[21] In Afrika und anderen Entwicklungsländern kommt zu dieser Frage eine weitere Schicht hinzu (eine, die Männer ebenso betrifft wie Frauen), nämlich: „Wie kann die postkoloniale Bibelinterpretation über den imperialistischen Diskurs der Unterdrückung hinausgehen?" In Zeiten von Aids der *Gender*-Falle zu entkommen setzt voraus, dass man beide Fragen in einer Weise beantwortet, die die Weisheit örtlicher Überlieferungen miteinbezieht und die soziale und religiöse Bedeutung von Stimmen anerkennt, die früher unterdrückt worden sind. Doch nur wenige geistliche oder weltliche Führungspersönlichkeiten waren auch nur im Entferntesten für eine Arbeit auf diesem Grenzgebiet gerüstet. Folglich wurde es notwendig, das theologische Curriculum selbst im größeren Rahmen zu überdenken, mit einer neuen Methodik an die christliche Bildung auf ortskirchlicher Ebene heranzugehen und, da Dube Universitätsakademikerin ist, nicht länger „die Kirche zu zerbomben und sich dann in den sicheren Raum der Akademie zurückzuziehen".[22] Letztlich war dies die Grundlage für ein einflussreiches Netzwerk aus Seminaren und Bildungsministerien, die Wege entwickeln, um die von HIV und Aids aufgeworfenen Fragen in das theologische Curriculum in Afrika zu integrieren.

Ein solches Programm durchzuführen bedeutet unweigerlich auch, dass man die Menschen dazu drängen muss, nicht dem, was sie *gerne glauben möchten,* sondern dem, was *tatsächlich* geschieht, ins Auge zu blicken. Der Widerstand gegen das Wissen kann sehr erbittert sein, so sagt sie, und Frauen können sehr zornig werden, wenn sie mit ihrer eigenen, geschlechtsspezifischen Machtlosigkeit konfrontiert werden. Und was die Männer betrifft, so zitiert sie Tinyiko Maluleke:

„Männer reagieren, indem sie (a) auf verschiedene Arten sagen: ‚Unsere Frauen sind nicht so, und es müssen fremde Einflüsse sein, die sie auf diese Weise reden und handeln lassen' und (b) dem Dialog mit den Frauen aus dem Weg gehen und sagen, dass sie keine Frauen sind und sich deshalb zu Gender-*Fragen nicht äußern werden."*[23]

Doch HIV wird erst dann eingedämmt werden können, wenn die Menschen der Realität ins Auge sehen. Wie Dube argumentiert: „Jeder Theologe, jeder Dozent, jede Führungskraft und jeder Arbeiter, der [...] einen positiven Beitrag zum Kampf gegen HIV/Aids leisten will, [...] muss nicht nur versuchen zu verstehen,

dass der *Gender*-Begriff sozial und kulturell konstruiert ist, die Hälfte der Menschheit entmachtet, die Verbreitung von HIV/Aids begünstigt: Er muss auch versuchen, die *Gender*-Konstruktion so zu verändern, dass Männer und Frauen handlungsfähig werden."[24]

Eine Stimme finden

Für Frauen, so Denise Ackermann, besteht die vorrangige und dringendste Notwendigkeit darin, das Schweigen zu brechen, das die hohen Risiken der südafrikanischen Sexualkultur umgibt. Aids hat Südafrika in einen Kontext verwandelt, der, wie das Antiochia des Johannes Chrysostomos, „vom Tod abgegrast" ist.

In *Tamar's Cry* verwendet sie die Geschichte von Tamar aus 2 Samuel 13,1-22 als hermeneutische Linse für einen *Gender*-bezogenen Kommentar zur HIV-Epidemie in Südafrika. Tamar ist *alle* Frauen *überall,* die missbraucht werden, weil man sie nur als ein Anhängsel der Männer betrachtet. Als ihr Halbbruder sie vergewaltigen (und so ins Verderben stürzen) will, ruft Tamar aus, dass man „so etwas in Israel nicht tut!" Ihr Schrei wird nicht beachtet, denn in einem patriarchalischen System verhallen die Schreie der Frauen in Not ungehört oder sind die Norm.[25]

Ackermann zeigt, dass wir in der heutigen Welt eine Sprache der Klage benötigen. Tamar streut Asche auf ihr Haupt, zerreißt ihr Gewand und geht weinend fort. Sie ist allein, missbraucht und verworfen: das Schicksal unzähliger Frauen und Kinder durch alle Jahrhunderte hindurch. Doch Tamars „So etwas tut man in Israel nicht" ist auch ein Schrei des Widerstands: ihrer Weigerung zu akzeptieren, dass solche Dinge in der Praxis eben doch getan werden.

Für die Psalmisten war es die Sprache der Klage, die sie befähigte, ihre Fragen nach dem Bösen in der Welt zu artikulieren. Klagen kommen „aus der Tiefe" und können uns daher helfen, unsere Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit dem Leid und dem Bösen zu entwickeln - unserem eigenen und dem, das in den Strukturen der Gesellschaft lauert. Ist die Klage einmal artikuliert, kann sie eine strukturierte Form annehmen und „von liturgischen Grenzen und Rhythmen gegliederte Räume besiedeln", und sie kann sich im Laufe dieses Prozesses zu einer Form der individuellen und gemeinschaftlichen Trauer entwickeln, in der das quälende *Wissen* und die lähmende Unentrinnbarkeit der *Gender*-Falle artikuliert werden können.

Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hat die „*Gender*-Falle" beschrieben, die die Strategien der Aids-Prävention untergräbt und in die sowohl Frauen als auch Männer hineintappen. Wir hören Tamars Schrei: „So etwas tut man in Israel nicht", und doch werden

Dinge getan, die man eigentlich nicht tut. Wenn die Kirchen sich an die patriarchalischen Praktiken und Prämissen halten, aus denen die Falle besteht, dann bestätigen sie sie. In Zeiten von Aids sind die Strategien, die wir anwenden, um von den *Gender*-Vorurteilen unserer Kirchen *nichts zu wissen*, eine Verleugnung der Wahrheit und eine Entscheidung, die den Tod über das Leben stellt. Eine „Entscheidung für den Tod" darf es aber in der Kirche oder in Gemeinschaften, die sich selbst als christlich bezeichnen, nicht geben. Die eigene Rolle in diesem gemeinschaftlichen *Nichtwissen* zu erkennen ist, wenn sie mit einer kontinuierlichen Liebe zur eigenen Kirche einhergeht, eine schmerzliche und entfremdende Erfahrung - ein echter Grund zur Klage, weil die Falle so festgezurrt, das Böse so unentwirrbar ist. Doch es ist auch der Weg zur Erlösung.

[1] UNAIDS, *AIDS Epidemic Updates*, 2004 und 2005.

[2] Zahlen des UK Public Health Laboratory Service.

[3] Stephen Lewis in einem Zeitungsinterview im Anschluss an einen Südafrikabesuch, März 2006, Internet: www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=17847&Cr=hiv&Cr1=aids.

[4] Tony Barnett/Alan Whiteside, *AIDS in the Twentyfirst Century: Disease and Globalisation*, New York 2002.

[5] Die Ergebnisse der Panos-Studie zu Männern und Aids sind erschienen in: Martin Foreman, *AIDS and Men: Taking Risks or Taking Responsibility?*, London 1999.

[6] Einige religiöse Einrichtungen sind natürlich Reaktionen *gegen* vorherrschende *Gender*-Konventionen.

[7] Kevin Kelly, *New Dimensions in Sexual Ethics: Moral Theology and the Challenge of AIDS*, London 1998, 12f.

[8] *Plan of Action: An Ecumenical Response to HIV and AIDS in Africa*, Genf 2002.

[9] Johannes Paul II., *Brief an die Frauen* (29. Juni 1995), Nr. 4. Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_ge.html.

[10] Tina Beattie, *Woman*, London 2003, 42.

[11] Pui-Lan Kwok in: Ursula King, (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, London 1994, 68.

[12] Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Maryknoll 1995, 183.

[13] Gillian Paterson, *AIDS and the African Churches*, London 2001, 13.

[14] Luce Irigaray, *The Ethics of Sexual Difference*, Ithaca 1993, 13.

[15] Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York/Toronto 1988.

[16] Mercy Amba Oduyoye, Vortrag an der University of La Verne, Oktober 2005.

[17] Beattie, *Woman*, aaO., 60-61.

[18] Dies ist als Reflexion über verbreitete Ansichten und nicht als wissenschaftliche Analyse der Bedeutung von Eva und Maria in der christlichen Tradition gedacht.

[19] Beattie, *Woman*, aaO., 74ff.

[20] Musa Dube (Hg.), *HIV/AIDS and the Curriculum*, Genf 2003, 12f.

[21] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992, 5f.

[22] Musa Dube, *HIV and AIDS Related Stigma: Implications for Theological Education, Research, Communication and Community,* in: UNAIDS (Hg.), A Report of a Theological Workshop Focusing on HIV and AIDS Related Stigma, Genf 2005, 57.

[23] Tinyiko S. Maluleke, *African "Ruths", Ruthless Africas,* in: Musa Dube (Hg.), Other Ways of Reading: African Women and the Bible, Atlanta/Genf 2001, 238.

[24] Dube, *HIV/AIDS and the Curriculum,* aaO., 95.

[25] Denise Ackermann, *Tamar's Cry: Re-reading an Ancient Text in the Midst of an HIV/AIDS Pandemic,* Stellenbosch 2002 (überarbeitete Ausgabe des London Catholic Institute of International Relations), 21.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

HIV/Aids – ein Kommentar

Regina Ammicht Quinn und Hille Haker

I

„Sie hatte lange gewartet, bis sie es Jamal erzählte. Er war erst vier, als sie es erfahren hatte. [...]
Er war sieben, als [...] Zoe zu dem Entschluss kam, dass sie nicht länger warten konnte. Sie schmierte ihm ein Brot, setzte sich zu ihm an den Tisch. [...]
‚Jamal, mein Schatz', sagte sie. ‚Du weißt doch, was Aids ist, stimmt's?'
Jamal kaute an seinem Brot. Er hielt es mit beiden Händen, wie ein viel kleineres Kind. Er musste sich dringend die Haare schneiden lassen. Lange, zottige schwarze Korkenzieherlocken fielen ihm in Stirn und Nacken. Sie ertappte sich dabei, wie sie seine Wimpern anstarrte.
Ob er zu Weihnachten wohl gern ein Fahrrad hätte?, fragte sie sich. Würde ihm damit auch nichts passieren?
Er nickte. [...]
‚Tja. Ich habe es. Es ist in mein Blut geraten, und ich könnte krank werden. Ich werde wahrscheinlich krank.'
‚Wann?'
‚Ich weiß es nicht. Es könnte jederzeit passieren. Ich dachte, ich sollte es dir lieber gleich sagen.' [...]
‚Wirst du sterben?' fragte er.
‚Ich weiß es nicht. Ich hoffe nicht. Könnte aber sein.' [...]
‚Ich hab's aber nicht. Oder?'
‚Nein. Ich bin schon vor Jahren mit dir zum Test gegangen. Wahrscheinlich kannst du

dich gar nicht mehr daran erinnern. Der Doktor hat dir etwas Blut abgezapft, und du hast 'ne halbe Stunde lang geschrien. Aber nein, dir fehlt nichts.'
‚Kann ich rauf zu Ernesto gehen?' [...]
Er stand auf, ging zur Tür."

Michael Cunningham, *Fleisch und Blut*, Zürich 1996, S. 321ff.

„Wenn ich fort bin, wird Aida eine große Verantwortung übernehmen müssen. Um ihretwillen versuche ich zu leben, so lange ich kann.
Weiß sie davon?
Christine sah mich fragend an.
Natürlich weiß sie davon.
Was hast du ihr gesagt?
Das, was gesagt werden muss. Sie wird die Mutter ihrer Geschwister sein müssen, wenn ich fort bin, und falls meine Eltern dann noch leben, wird sie ihre neue Tochter sein.
Wie hat sie reagiert?
Sie wurde traurig. Was sonst?"

Henning Mankell, *Ich sterbe, aber die Erinnerung lebt*, München 2006, S. 30.

Weltweit ist heute das Phänomen „Kindheit" im Fluss.
In den reichen Ländern des Nordens wird heute der Schutzraum „Kindheit" einerseits als kommerzieller Raum etabliert, andererseits als Medienraum in Frage gestellt.
In den ärmsten Ländern des Südens sind Kinder diejenigen, die durch die Katastrophe Aids mehrfach getroffen werden: Sie sind die HIV-infizierten Säuglinge, deren Mütter keinen Zugang zu Medikamenten hatten; sie sind die HIV-infizierten Kinder, die sexueller Gewalt ausgesetzt waren und sind; sie sind die Kinder, die den Tod ihrer Eltern verkraften müssen; und sie sind die Kinder, die nicht Kinder sein dürfen, weil sie es sind, die das Versagen der Weltgemeinschaft auffangen.
Aids reißt Löcher. Aids zerstört nicht nur diejenigen, die infiziert werden, sondern ebenso die Familienstrukturen, die auf der Generationenabfolge beruhen. Heute ziehen in vielen von HIV/Aids besonders betroffenen Ländern Großeltern Enkel auf, Geschwister ihre Geschwister, Onkel und Tanten ihre Nichten und Neffen. Halbwaisen und Waisen werden durch die Pandemie entwurzelt - nicht nur ist häufig ihre finanzielle und soziale Situation prekär, sondern darüber hinaus werden sie aus der sozialen Struktur von Lebensalter und Generationenfolge abgeschnitten: Kindheit wird schleichend zur Zeit der Versorgung anderer und der Übernahme von Verantwortung; Kinder übernehmen als Kinder die Funktion von Eltern, Großeltern diejenige von Eltern.
Das Wissen darum, etwa die eigenen Kinder nicht aufwachsen zu sehen und sie nicht versorgen zu können, hat in den vergangenen Jahren das Projekt der Erinnerungsbücher so wichtig gemacht. Sie zeigen, wie wichtig es ist, die Tradi-

tion einer Familie weiterzuführen, den Nachkommen, die durch Aids die engsten Angehörigen sind, Lebensgeschichten zu hinterlassen, die begreifbar sind und eine Geschichte aufrechterhalten.

Was wird die Erosion der sozialen und generationellen Familienstrukturen für die zukünftigen Gesellschaften bedeuten? Noch gibt es wenige Untersuchungen über die psychischen und sozialen Auswirkungen - sicher ist nur, dass die Verantwortung, die auf denjenigen lastet, die mit der Krankheit, dem Sterben und der Verwaisung von Familienmitgliedern umgehen müssen, häufig eine Überforderung darstellt. Das Erzählen gibt vor allem Eltern eine Sprache, die ihre Geschichte, ihre Gefühle und die Verbindung zu ihren Kindern in die Zukunft trägt. Sie sind keineswegs nur der Versuch, die eigene Person oder Familie erinnerbar zu machen, sondern ebenso ein Versuch, die antizipierte Einsamkeit und Isolation derjenigen, die nach dem eigenen Tod weiterleben werden, durch das Aufrechterhalten eines Familienbandes zu lindern.

II

„Eine Frage stellte ich allen, mit denen ich in Uganda sprach. [...]
Ich fragte sie, woher die Krankheit ihrer Meinung nach gekommen sei.
Die Antworten fielen verschieden aus.
Verblüffend viele meinten, es könne sich durchaus um eine Krankheit handeln, die die westliche Welt heimlich auf dem Kontinent verbreite, um die Anzahl der Armen zu verringern. Das Virus wäre dann also ein verfeinertes Instrument, um Massenmord zu begehen. [...] Sie waren davon überzeugt, dass der Tod, der über sie hereinbrach, bewusst geplant worden war. Die gesamte westliche Welt bestand für sie aus einer großen Anzahl von Hexen oder Medizinmännern, die Völkermord begingen.
Es gab auch diejenigen, die eine religiöse Dimension in dem Schicksal sahen, das ihnen widerfahren war. [...] Bei diesen Menschen war eine Selbstverachtung zu beobachten, die ihre Qual noch verdoppelte. [...]
Worin sich alle einig schienen, war, dass der Schmerz gerade den afrikanischen Kontinent extrem hart getroffen hatte.
Christine sagte:
Es ist, als wäre es nie genug. Ich lese über diesen Kontinent. Es ist, als ob wir Afrikaner ausschließlich damit beschäftigt wären zu sterben, nicht zu leben."

Henning Mankell, *Ich sterbe, aber die Erinnerung lebt*, München 2006, S. 63f.

Es gibt zwei Kontexte, die für die Frage nach den Ursachen von Aids zu berücksichtigen sind: Der erste und engere Kontext betrifft die epidemische Ausbreitung von HIV/Aids sowie die Ursachen für Neuansteckungen heute. Der zweite Kontext ist die Geschichte Afrikas und Europas, die als Hintergrund der Entstehung der Aids-Pandemie immer präsent ist, und betrifft eine Ethik der Globalisierung. Im ersten Kontext auf die Geschichte der Kolonialisierung und die gesellschaftlichen Umbrüche der letzten Jahrzehnte zu verweisen, greift zu kurz,

im zweiten Kontext hat der historische Blick jedoch seinen berechtigten Ort (s.u.). Wir müssen Mankells Frage also in zwei Schritten begegnen.

Mit Hilfe des aktuellen Überblicks wollen wir wenigstens einen kurzen Blick auf die konkreten Ursachen von HIV/Aids werfen: Im Jahr 2005 wurden ca. 4 Millionen Menschen neu mit HIV infiziert, ca. 2,8 Millionen Menschen starben an Aids. Während in den ersten Jahrzehnten vor allem die individuellen Risikofaktoren im Mittelpunkt der Diskussion und Präventionsprogramme standen, müssen heute mehr und mehr die strukturellen und sozialen Faktoren, die die Neuansteckung und die Ausbreitung begünstigen, in den Blick kommen. Sie sind mit den individuellen Faktoren eng verschränkt und sind deshalb bei den Präventionsprogrammen viel stärker zu berücksichtigen.

So spielt zum Beispiel die Kriminalisierung von Drogenabhängigen eine Rolle bei der Mehrfachverwendung von Spritzen - immerhin ein Drittel der weltweiten Neuinfektionen gehen auf Drogenmissbrauch mit Injektionen zurück, wenn das südliche Afrika nicht mitgezählt wird. Vor allem osteuropäische und asiatische Länder haben massive Probleme wegen des in den letzten Jahren steigenden Drogenmissbrauchs, der zum Beispiel durch den wachsenden Anbau von Mohn in Afghanistan und den Handel mit Opium oder Heroin begünstigt wird.[1] Medizinisch kontrollierte Substitutionstherapien sind häufig illegal (so zum Beispiel in Russland und vielen osteuropäischen Ländern) oder werden nicht flächendeckend eingesetzt; Aids-Präventionsprogramme werden ebenso wenig systematisch etabliert.

Neben diesen institutionellen Ursachen gehören aber auch soziale Ausgrenzungen und Diskriminierung zu den strukturell ursächlichen Faktoren der nach wie vor hohen Neuinfektionsrate und der Ausbreitung von Aids. Ausgrenzung, Stigmatisierung und soziale wie institutionelle Diskriminierung ist auch gegenüber homosexuellen Männern zu beobachten. In mehr als der Hälfte der afrikanischen Länder ist Homosexualität gesetzlich verboten. Studien zur Aids-Prävention haben lange Zeit zum

Die Autorinnen

Regina Ammicht Quinn *ist Professorin für Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Zu ihren Forschungsgebieten gehören Fragen der Grundlagen- und der angewandten Ethik, Ethik und Kultur, die Geschichte der christlichen Frömmigkeit sowie Geschlechterfragen. Die katholische Kirche verweigerte ihr das „Nihil obstat", die Lehrerlaubnis, um als Theologieprofessorin zu lehren. Veröffentlichungen u. a.: Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz ^{3}2004); Glück – der Ernst des Lebens (Freiburg i. Br. 2006). Anschrift: Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Wilhelmstraße 19, D-72074 Tübingen. E-Mail: regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de.*

Hille Haker *ist Professorin für Moraltheologie/Sozialethik an der Katholischen Fakultät der Universität Frankfurt und Mitglied der Europäischen Beratergruppe für Ethik in den Wissenschaften und Neuen Technologien der Europäischen Kommission (EGE). Von 2003 bis 2005 war sie Associate Professor für Christliche Ethik an der Harvard University, Cambridge (USA). Veröffentlichungen u. a.: Moralische Identität (1999), Ethik der genetischen Frühdiagnostik (2002) und als Mitherausgeberin: Ethik – Geschlecht – Wissenschaften (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Feministische Theologie und Ethik: Ein persönlicher Erfahrungsbericht" in Heft 3/2006. Anschrift: Fachbereich Katholische Theologie, Lehrstuhl Ethik, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main. E-Mail: Hille.haker@em.uni-frankfurt.de.*

Beispiel nicht das Verhalten homosexueller Männer berücksichtigt - obwohl dies eine Voraussetzung für gezielte Präventionsprogramme wäre.[2] In asiatischen Ländern wie Thailand oder Kambodscha wird bei den nationalen epidemiologischen Aids-Studien ebenfalls nicht Sex zwischen Männern als Risikofaktor eingeschlossen, obwohl die Neuinfektionsrate gerade in der Gruppe der homosexuellen Männer dramatisch ist.

Und trotzdem stellt sich die Frage nach dem afrikanischen Kontinent in besonderer Schärfe: Ein Drittel aller weltweit mit HIV infizierten Menschen leben in den Ländern südlich der Sahara, und weltweit ungefähr die Hälfte aller Frauen, die infiziert oder unmittelbar von einer Infektion bedroht sind.[3] Die individuellen Ursachen für die hohe Infektionsrate sind inzwischen benennbar: Zu homosexuellem Geschlechtsverkehr und Drogenkonsum mit Injektionen kommt als Ursache die Infektion mit dem Herpes Simplex Virus, die Nichtbeschneidung bei Männern, die mangelnde Anwendung von Kondomen, das junge Alter bei der ersten sexuellen Begegnung - und auch ungeschützter Sex in der Ehe - hinzu.

Die Beschränkung von Sex auf die eheliche Beziehung erweist sich nicht automatisch als Absicherung gegen Aids, sondern unter Umständen täuscht sie gerade eine Sicherheit vor, die keinesfalls gegeben ist - auch dies wäre bei der kirchlichen Begleitung und der diakonischen Arbeit in Afrika deutlicher zu sagen.[4] Aber auch die hohe Mobilitätsrate im südlichen Afrika zählt zu den Ursachen der Ausbreitung von Aids. Fast immer weisen die individuell scheinenden Ursachen auf tiefer liegende strukturelle Probleme: Deutlich wird dies bei der mangelnden Verfügbarkeit präventiver Mittel - so errechnete die Global HIV Prevention Working Group, dass derzeit in den Ländern südlich der Sahara pro Mann pro Jahr gerade 3 Kondome verteilt werden können - und somit fast 2 Milliarden Kondome pro Jahr fehlen.[5] Hier greifen die individuellen Ursachen - etwa die mangelnde Sorgfalt in der Sexualpraxis - und die strukturellen Ursachen - mangelnde Aufklärung und defizitärer Zugang zu Verhütungsmitteln - verstärkend Hand in Hand. Darüber hinaus müssen jedoch weitere strukturelle Ursachen berücksichtigt werden, die gerade nicht allein durch die Bekämpfung von HIV/Aids, sondern nur durch übergreifende soziale und kulturelle Veränderungen zu erreichen wären: Zu ihnen gehören die Verletzung von Frauenrechten, etwa die geschlechtsbezogene Diskriminierung von Frauen durch erzwungenen Sex, erzwungenen ungeschützten Sex und/oder sexuelle Gewalt innerhalb und außerhalb der Ehe, genauso aber auch ungleich verteilte Bildungschancen und die Vernachlässigung bei gezielten Präventionsprogrammen. Um die Ursachen und die Ausbreitung wirksam bekämpfen zu können, sind erstens gezielte Prävention (und die Forschung dazu), zweitens Impfprogramme (und Forschung), drittens die Erforschung von Behandlungsformen, die auch die resistenten Formen des Virus betreffen, und viertens Verteilungssysteme, die die Betroffenen erreichen, notwendig.[6]

Der weitere Kontext für den Blick auf die Ursachen betrifft den afrikanischen Kontinent in der Globalisierung. Die globalisierte Welt ist eine ungeordnete, ungerecht vernetzte Welt. Diese Unordnung hat ihrerseits eine Geschichte.

In der ersten Phase der Globalisierung - seit dem Ende des 17. Jahrhunderts - werden die aus europäischer Perspektive „neuen", „unzivilisierten" oder auch „unbewohnten" Landstriche als abhängige Länder etabliert. Die Menschen, Kulturen, Traditionen dieser Gegenden bleiben entweder unsichtbar oder werden durch vehemente Unterdrückung unsichtbar gemacht. In einer zweiten Phase der Globalisierung - die sich zeitlich nicht begrenzen lässt - kämpfen die abhängigen Länder mit neuem Selbstbewusstsein um ihre Unabhängigkeit und erhalten sie in unterschiedlicher Weise. Die dritte Phase der Globalisierung, die wir heute erleben, ist gekennzeichnet durch *neue Märkte* (weltweit verbundene Devisen- und Kapitalmärkte), *neue Instrumente* (Internet-Verbindungen, Mobiltelefone, Medien-Netzwerke) und *neue Akteure* (eine Welthandelsorganisation, die gegenüber nationalen Regierungen weisungsbefugt ist, transnationale Konzerne, deren Wirtschaftsmacht größer ist als die vieler Staaten, und Netzwerke von Nichtregierungsorganisationen, die über nationale Grenzen hinweg tätig sind). Neu ist auch die *Kompression von Raum und Zeit,* in der die Zeit sich beschleunigt, während die Räume schrumpfen. Gemessen an der Geschwindigkeit, mit der wir uns in der Welt bewegen - in der realen, nicht virtuellen Welt - ist diese Welt seit Columbus fünfzigfach kleiner geworden.

Dies bedeutet für viele Länder mit einer gewaltsamen Abhängigkeitsgeschichte, dass neue und nicht minder gewaltsame Abhängigkeiten etabliert werden. Innerhalb dieser Prozesse von Dependenz, Independenz und neuer Dependenz zeigt sich die Überzeugung, „der Westen" habe das Aids-Virus für Afrika erzeugt, als ein Versuch, das Leidvolle und Unerklärliche so zu erklären, dass die Erklärung zum einen in die eigene historische Erfahrung passt, zum anderen ein Stück Würde herstellt.

Ein solcher Versuch, Würde herzustellen ist problematisch und instabil. Er teilt die Menschheit in definitive Opfer und definitive Täter und steht dem entgegen, was dringend nötig ist und was die Länder des Nordens als erstes Anliegen haben sollten: die Initiierung einer neuen Phase der Globalisierung, in der die Kämpfe zwischen Dependenz und Independenz abgelöst werden von einem starken politischen und kulturellen Bewusstsein der Interdependenz. Es ist ein Bewusstsein der Interdependenz, das auf der Erfahrung der gemeinsamen verletzlichen Menschlichkeit beruht und Gerechtigkeitsstrukturen etabliert, die dieser geteilten verletzbaren Menschlichkeit Räume gibt.

III

„Zurück zu Christine. Die Medikamente, die sie gebraucht hätte, kosteten genau doppelt so viel, wie sie pro Monat als Lehrerin bekam. Vierhundert Kronen verdiente sie umgerechnet etwa im Monat. Die Medikamente, in ihrer billigsten Variante, kosteten achthundert Kronen.[...]

In zukünftigen Geschichtsbüchern wird ein Kapitel dem Agieren der großen Arzneimittelmonopole und ihrer Aktienbesitzer und Geschäftsführer gewidmet sein, als die

Aidsepidemie auf der Erde wütete. Gerichte, welche die toten Unternehmensbesitzer zur Verantwortung ziehen könnten, wird es nicht geben."

Henning Mankell, *Ich sterbe, aber die Erinnerung lebt*, München 2006, S. 70.

In der Bioethik wird Christines Problem, das Henning Mankell präzise auf den Punkt bringt, als Problem des „gleichen Zugangs" (*equal access*) zu Gesundheitsgütern bzw. Medikamenten gefasst. Was von einer abstrakten ethischen Position so einfach klingt, kompliziert sich, wenn die Gerechtigkeitstheorie die ökonomischen Aspekte berücksichtigt: Vor allem die pharmazeutische Forschung, Entwicklung und Produktion unterliegt ja den allgemeinen (globalen) Marktbedingungen, d.h. dem Wettbewerb zwischen den Anbietern, die zuvor in die Forschung und Entwicklung von Medikamenten investiert haben und deshalb den Patentschutz des geistigen Eigentums (*intellectual property right*) als Ausgleich für die Offenlegung der Informationen erhalten. Die Umsetzung des Prinzips der Gleichbehandlung bei gleichen Umständen, das dem Gerechtigkeitsbegriff zugrunde liegt[7], bedarf der Steuerung des Wettbewerbs, ohne jedoch im globalisierten Wirtschaftssystem diesen gefährden zu sollen. Nicht mangelndes *Wissen*, sondern mangelnde *Steuerung* (*governance*) ist das Problem bei der Ungerechtigkeit der Krankheitsbekämpfung, nicht nur von HIV/Aids. So heißt es im WHO-Bericht von 2005 in Bezug auf die dramatisch unterversorgten Gruppen der Mütter, Neugeborenen und Kinder (die auch im Kontext von Aids eine immer größer werdende Problemgruppe darstellen):

„Ohne Zweifel existiert das technische Wissen, um vielen, wenn nicht den meisten kritischen Gesundheitsproblemen und -gefahren zu begegnen, die die Gesundheit und das Überleben von Müttern, Neugeborenen und Kindern beeinträchtigen."

Nun hat sich gezeigt, dass bei minimaler Steuerung der Gesundheitsforschung in den letzten Jahrzehnten nur ca. 1 Prozent der Forschungsgelder für Infektionskrankheiten ausgegeben werden, obwohl diese etwa 12 Prozent aller Krankheiten ausmachen und darüber hinaus die Forschung weitgehend öffentlich gefördert wurde. Wie ein Ausgleich zwischen dem Recht auf „essentielle Medikamente", dem Recht auf Wahrung der Freiheit der Forschung und der Wahrung des geistigen Eigentums gestaltet werden kann, ist umstritten.[8] Die Frage stellt sich dringlich, wie Gerechtigkeitstheorien und politische Theorien auf die von Mankell zu Recht geäußerte Empörung über die Ungerechtigkeit des Zugangs zu Medikamenten antworten können - dabei geht es jedoch darum, dass das Prinzip der Gleichheit eine korrigierende Ungleichbehandlung erforderlich macht, zum Beispiel durch die bereits jetzt schon praktizierten unterschiedlichen Preissysteme für Medikamente.

Ein prominentes Beispiel mag zeigen, wie sich der Konflikt zwischen verschiedenen Rechten auf die Behandlung von Aids auswirkt, weil über den *Zusammenhang* von Freiheitsrechten und sozialen Rechten sowie über die *Gewichtung* der Menschenrechte nicht oder nicht angemessen reflektiert wird:

Nach dem sogenannten TRIPS-Abkommen (Abkommen zu Trade-Related Intellectual Property Rights) von 1994 wurden die geistigen Eigentumsrechte für die WTO-Staaten neu geregelt - zugunsten der Pharmaunternehmen, die die Entwicklungskosten durch Patente kompensiert sehen wollten. 2001 wurde mit der sogenannten Doha-Erklärung zur öffentlichen Gesundheit eine Zusatzerläuterung verabschiedet, die weitreichende Folgen für die Aids-Forschung und -Versorgung hatte.[9] In Notsituationen ist damit die Vergabe von Zwangslizenzen erlaubt. Dies wurde 2003 bestätigt und somit der Weg für eine bessere, das heißt vor allem für eine billigere Versorgung mit Medikamenten geebnet. Einerseits müssen die WTO-Staaten die Patentrichtlinien umsetzen, also prinzipiell Innovationen unter Patentschutz stellen. Andererseits greift aber auch in diesen Abkommen das zur Gerechtigkeitstheorie gehörende Ungleichbehandlungsprinzip, das korrigierende und ausgleichende Maßnahmen für einen ungerechten Status Quo fordert. Dieses ist im TRIPS-Abkommen insofern enthalten, als Zwangslizenzen zugelassen sind, die erstens die *Herstellung* von Generika zur Selbstversorgung erlauben und zweitens den *Export* von Generika in wenig entwickelte Länder begünstigen (vgl. das Beispiel von Brasilien in diesem Heft).
Anstatt nun aber diese Bestimmungen als notwendigen Bestandteil einer auf Gerechtigkeit und Ausgleich basierenden Politik zu betrachten und auch so zu kommunizieren, wurden diese Bestimmungen als Zugeständnisse an die Entwicklungsländer bzw. die für sie advokatorisch kämpfenden Nichtregierungsorganisationen aufgefasst. So wurden sie eher als politischer Kompromiss denn als ethisch geforderte und politisch umgesetzte Richtungsentscheidung angesehen. Zudem wurde in der Praxis Druck auf die Länder ausgeübt, die Zwangslizenzen einsetzen - Zwangslizenzen gelten als Ausnahmeregelung, obwohl die Mangelversorgung mit Gesundheitsgütern der Normalfall in den am meisten von Aids betroffenen Regionen ist. Die WTO fordert, dass das Abkommen von den Mitgliedstaaten möglichst im Sinne des umfassenden Patentschutzes implementiert wird, und das heißt zum Beispiel, dass die Übergangsfrist für Zwangslizenzen am 1. 1. 2005 abgelaufen ist.
Indien gehört zu den Staaten, die seit dem 1. 1. 2005 ein Patentrecht haben, welches dem TRIPS- und Doha-Abkommen entspricht. Dies ist durchaus im Interesse des Staates, weil Indien eine aufstrebende Pharmaindustrie hat und mittlerweile den größten Anteil an exportierten Generika hält. So sagt die Nichtregierungsorganisation *Ärzte ohne Grenzen* über die Versorgung mit Aidsmedikamenten zu Indien folgendes:

„Indische Generika sind das Rückgrat unserer HIV/Aids-Programme in 30 Ländern. Von den mehr als 80.000 Patienten, die wir behandeln, erhalten 80 Prozent indische Nachahmerprodukte."

Für die Versorgung vor allem von Entwicklungsländern mit Aids-Generika gibt es entsprechend solange keine Probleme, als Indien Zwangslizenzen erteilt. Nun sieht aber das TRIPS-Abkommen eine Übergangsfrist vor, die am 1. 1. 2005

verstrichen ist. Seitdem muss Indien aber den Patentschutz gewähren. Und hier beginnen die Probleme, die durch die Zusatzerklärung von 2003 nur scheinbar gelöst waren.
Nun ist im letzten Jahr ein juristischer Streit entbrannt, nachdem das indische Patentamt dem schweizerischen Pharmakonzern Novartis ein Patent verweigerte, weil es nur geringfügige Veränderungen zum ursprünglichen Medikament aufweist.[10] Daraufhin legte Novartis Berufung ein, um das Patent doch noch zu erwirken. Für die Versorgung von Patienten wie Christine könnte ein Patentschutz jedoch das lebensnotwendige Medikament noch unerschwinglicher machen:

„Der starke Wettbewerb unter Generikaherstellern von Aids-Medikamenten der ersten Therapielinie hat seit dem Jahr 2000 dazu geführt, dass die Preise von 10.000 Dollar auf etwa 130 Dollar pro Patient und Jahr gesunken sind. Die Preise für Medikamente der zweiten Linie, die Patienten benötigen, die Resistenzen entwickeln, sind weiterhin hoch. Dies ist eine Folge von Patentbestimmungen in Ländern wie Indien, die wichtige Generika produzieren.
In Südafrika beispielsweise bietet Ärzte ohne Grenzen seit fünf Jahren antiretrovirale Therapie für Menschen mit HIV/Aids an. Die Kosten für Medikamente der zweiten Therapielinie sind dort etwa zehn Mal so hoch wie die Preise für Arzneimittel der ersten Linie. Neuere Medikamente, die auch von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) empfohlen werden, können in manchen Ländern sogar 50 Mal so teuer sein, wenn sie überhaupt erhältlich sind. Diese Arzneimittel werden solange unerschwinglich bleiben, bis der Wettbewerb unter Generikaherstellern die Preise senkt.“[11]

Novartis argumentiert genau umgekehrt ebenfalls mit dem Zugang zu Medikamenten: Dieser werde gerade *durch* das Patent gewährleistet, und fast alle indischen Patienten hätten durch das von Novartis finanzierte Patientenhilfsprogramm einen kostenlosen Zugang zur Krebstherapie mit Glivec.
Unabhängig vom Ausgang dieses rechtlichen Streits zeigt dieses Beispiel, dass die Menschen, die am dringendsten auf die Medikamente angewiesen sind, leicht zum Spielball der ökonomischen Interessen derer werden, auf die sie im wörtlichen Sinne lebensnotwendig angewiesen sind. Erhalten die Konzerne Anreize in allen Schritten: von der Forschung und Entwicklung über den Patentschutz und zuletzt über die Produktionsbedingungen, so zeigen sie vermarktungsfähiges Interesse an den gerechtfertigten Ansprüchen der Menschen auf prinzipiell verfügbare Behandlung. Greifen die Anreizsysteme nicht, so bleiben offenkundig die Rechte auf der Strecke. Wie so häufig antwortet im geschilderten Fall Novartis mit der Geste der *Großzügigkeit* (Hilfsprogramme für Patienten), statt die *Rechte* der Patienten auf Versorgung anzuerkennen. In ethischer Terminologie wird die Gerechtigkeit gegen die Liebe ausgespielt, die (nicht einklagbare) Tugendpflicht an die Stelle der Rechtspflicht gestellt.
Mankells Empörung richtet sich nicht zuletzt auf diese Seite der Aids-Pandemie – weil ökonomische Interessen von Unternehmen nicht gegen Rechte von Patienten

ausgespielt werden *dürften*. Nur greift Mankell dennoch zu kurz, wenn er in seiner Kritik die „Aktienbesitzer" und „Geschäftsführer" zitiert, die sich nicht vor Gericht verantworten müssen, und er damit das Problem personalisiert. Eine solche Personalisierung ist wenig hilfreich, weil wir es mit einem strukturellen wirtschaftspolitischen Problem zu tun haben. Notwendig ist vielmehr eine nach ethischen Gesichtspunkten gesteuerte öffentliche Forschung und Entwicklung von Präventivmaßnahmen, von Medikamenten sowie einer sozialen Begleitung und Betreuung, d.h. eine *Wirtschaftsförderung mit Auflagen, die sich am Gerechtigkeitsprinzip orientieren.* Dass dies bisher aus politischen Motiven nicht realisiert wird, nämlich um die Wettbewerbsposition nicht zu gefährden - *dies* ist ein Skandal, den Theologie und Kirche aus guten Gründen *und* unter Rekurs auf ihre eigene Tradition der Soziallehre zu thematisieren hätten (vgl. L. Cahill in diesem Heft).[12]

Moraltheologisch enggeführte anthropologische Prinzipien, die an einer Geschlechterordnung, die auf der prinzipiellen Zeugungsbereitschaft von Ehepartnern als Grundlage ihrer Sexualmoral festhält und in der Kritik der Lebenspraktiken von Betroffenen ihren wichtigsten Beitrag sieht, eignen sich nicht für politisch-ethische oder sozialethische Reflexionen. Diese Reflexionen sind an der Problemlösung mehr interessiert als an der Aufrechterhaltung einer abstrakten moralischen Ordnung. Gefragt ist von der Theologie vielmehr eine Antwort auf die strukturelle Ungerechtigkeit - in Form einer theologisch motivierten, philosophisch begründeten und politisch zu implementierenden Gerechtigkeitstheorie. Die Kirche muss darauf drängen, das Recht eines jeden Menschen auf Behandlung seiner Krankheit zu respektieren und zu fördern, sofern Präventionsmaßnahmen, Impfstoffe und Behandlungsformen prinzipiell verfügbar sind. Dieses Recht beschränkt sich nicht nur auf die *faktische* Verfügbarkeit - mangelnde Finanzierungsmöglichkeiten können nicht ernsthaft oder jedenfalls nicht als ethisches Argument für die fehlenden Programme angeführt werden - denn sonst wäre das Menschenrecht den ökonomischen Bedingungen (und den Interessen der Akteure eines bestimmten Wirtschaftszweigs) untergeordnet.

Mittelfristig bedeutet die „Option für Gerechtigkeit" erstens die auflagengebundene Forschung, die sich an der Erforschung vernachlässigter Krankheiten und essentieller Medikamente orientieren muss; zweitens mittelfristig die Überprüfung des Patentsystems im Sinne des WHO-Reports, der weitreichende Korrekturen für notwendig hält; kurzfristig jedoch die Fixierung und unter Umständen sogar die Ausweitung der Möglichkeit von staatlichen Zwangslizenzen zur Herstellung von Generika, und drittens Strukturhilfen im Sinne der Millennium-Goals, um die Armut als einen Faktor der Krankheitsentstehung und Nichtbehandlung wirksam bekämpfen zu können.

IV

„Sie ging allmählich in ihrer Krankheit auf, und sie betrachtete ihren Bruder und ihre Schwester wie von fern, so als säße sie in einem Zug und sie stünden am Bahnsteig und

sähen ihr nach. Und so als säße sie in einem Zug, verspürte sie eine Mischung aus Trauer und Erleichterung, eine überraschende und trotzige Zufriedenheit ob der Tatsache, dass sie irgendwo hinfuhr, während die anderen zurückblieben. [...] Sie konnte in ihrer Krankheit aufgehen und sich keinerlei Sorgen mehr machen [...] Als Zoe Jamal sah, löste sie sich aus der Krankheit und kehrte in das Zimmer zurück, weil sie keine, aber auch nicht die geringste Freude bei dem Gedanken empfand, dass sie ihren Sohn verlassen würde. Unschlüssig stand er da. Er schaute sie mit ärgerlich funkelnden Augen an, so als erkenne er sie nicht. Seinetwegen versuchte sie in diesem Zimmer zu bleiben. Sie versuchte so zu riechen wie sonst. Lächelte sie? Sie hob ihre Hand [...] und hielt sie Jamal hin. Er wich zurück, und zum ersten Mal vernahm Zoe eine Stimme, die keine Stimme war, die nicht in Worten sprach, sondern wie ein Stein durch sie rollte. Gönne ihm sein Entsetzen, seinen Hass und alle Liebe, an die er sich aus freien Stücken erinnern mag, und lass ihn sein."

Michael Cunningham, *Fleisch und Blut*, Zürich 1996, S. 428f.

Das Sterben an Aids ist vor allem eines: Sterben. Häufig ist es aber darüber hinaus noch mehr: Es ist häufig ein Sterben zur Un-Zeit; nicht das Sterben nach der Fülle des Lebens, sondern ein Sterben, bei dem die Sterbenden sich nicht einfach dem Sterben überlassen können, weil sie - als Mütter beispielsweise - zu viel und zu viele zurück lassen.

Und es ist häufig ein Sterben mit Stigma, ein mit Schuld belastetes Sterben. Hier geht es nicht nur um die existentielle Schuld eines Menschenlebens, nicht nur um die subjektiv empfundene Schuld, andere zu verlassen. Es geht um die soziale Stigmatisierung einer „unmoralischen" Krankheit, an der man letztlich in den Augen der tatsächlichen oder imaginierten Anderen „selbst schuld" ist.

Beidem muss Einhalt geboten werden.

Das Sterben zur Un-Zeit an einer Krankheit, für die im Prinzip Medikamente vorhanden sind, ist verbunden mit Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung - ein Skandal, der thematisiert und beendet werden muss.

Ein ähnlicher Skandal ist die Stigmatisierung der Krankheit und die Stigmatisierung der leidenden Menschen.

Für diese entscheidenden Änderungen brauchen wir - neben politischen Strukturen, ökonomischer Gerechtigkeit, Forschungsgeldern und anderem mehr - noch eines: Wir brauchen Geschichten.

Wir alle sind „in Geschichten verstrickt" (Schapp); Geschichten bilden den Text und Kontext eines Lebens, im hermeneutischen Vorgang des Verstehens von Geschichte in Geschichten werden Ereignisse zu Erfahrungen.

In den Geschichten werden die Menschen sichtbar, die sonst häufig hinter Zahlen, Strukturen. Laborwerten verborgen bleiben.

In dem großen Drama, das sich auf der Weltbühne abspielt und das „HIV/Aids" heißt, sind die Geschichten die Möglichkeit, uns infizieren zu lassen.

Wir lassen uns infizieren - nicht, um der Krankheit ein letztes Wort, ein letztes Recht und den letzten Sieg einzuräumen. Wir lassen uns infizieren durch die

Geschichten der Mit-Menschen, um sie als Mit-Menschen zu erkennen und, endlich, zu handeln.

V

„Die Wahrheit über Aids ist natürlich eine allgemeine Wahrheit darüber, wie die Welt heute aussieht. Mit anderen Worten: wie wir ihr auszusehen erlauben."

Henning Mankell, *Ich sterbe, aber die Erinnerung lebt,* München 2006, S. 80.

[1]United Nations' Office on Drugs and Crime (UNODC), *World Drug Report for 2005,* Geneva 2006.

[2] UNAIDS, *2006 Report on the Global Aids Epidemic,* Geneva 2006.

[3] Ebd.

[4] Chris Beyrer, *HIV Epidemiology Update and Transmission Factors: Risks and Risk Contexts,* 16th International Aids Conference Epidemology Plenary, in: Clinical Infectious Diseases 44 (2007), 981-987.

[5] Global HIV Prevention Working Group, *HIV Prevention in the Era of Expanded Treatment Access,* San Francisco 2006.

[6] *World Health Report 2004,* Geneva 2005.

[7] Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Gleichheitsvoraussetzung findet sich in Angelika Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik,* Frankfurt 2000.

[8] Vgl. dazu den WHO-Bericht zum geistigen Eigentum, in dem die Defizite der Gesundheitsversorgung auch mittels des Patentsystems klar benannt werden: www.who.int/intellectual-property/report/en/index.html.

[9] Für eine ausführliche Diskussion hilfreich zum Beispiel: Frederick M. Abbott, *The WTO Medicines decision: World Pharmaceutical Trade and the Protection of Public Health,* in: The American Journal of International Law 99, no. 317 (2005), 317-358.

[10] Es handelt sich um das Medikament Glivec, das ein Anti-Leukämie-Medikament ist. Der Prozess wird jedoch als eine Art Musterprozess angesehen, da er sich auch auf die Patentierbarkeit von Aids-Medikamenten auswirken wird. Zur Kampagne von Ärzte ohne Grenzen vgl. www.aerzte-ohne-grenzen.de/Presse/Pressemitteilungen/2007/Pressemitteilung-2007-03-05.php (14. 3. 07). Zur Dokumentation der rechtlichen Seite vgl. www.lawyerscollective.org (14. 3. 07).

[11] Ärzte ohne Grenzen: www.aerzte-ohne-grenzen.de/Presse/Pressemitteilungen/2006/Pressemitteilung-2006-11-14.php (4. 4. 2007).

[12] Dabei darf freilich auch nicht verschwiegen werden, dass die Kirche sich lange gerade nicht kritisch mit den Strukturen der Wirtschaft beschäftigt hat, im 19. Jahrhundert die Eigentumsfrage zentraler Bestandteil der Abwehr des Kommunismus war und im Kompendium der Soziallehre die Frage der Gesundheitsversorgung einen peinlich geringen Stellenwert hat. Vielmehr wird in diesem Werk die Sozialethik so sehr aus der Perspektive der Moraltheologie betrachtet, dass ihr genuiner gesellschaftstheoretischer Charakter dabei verloren zu gehen droht.

Solidaritätsadressen für Jon Sobrino und Stellungnahmen zur Notifikation bezüglich seiner Werke

Ein Dossier

Der Vorstand der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie

Mit Trauer und Sorge hat der Vorstand der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie von der Notifikation bezüglich der Werke unseres salvadorianischen Kollegen Jon Sobrino Kenntnis genommen. Die Gesellschaft fragt sich, ob deren Veröffentlichung notwendig oder wünschenswert war, denn es scheint, dass sie nicht nur einem Theologen von internationalem akademischem Ansehen schadet, sondern auch der Disziplin der Theologie selbst.

Auf den ersten Blick scheint der Text der Notifikation mit sehr viel Besonnenheit geschrieben worden zu sein, und er vermeidet ganz eindeutig eine Verurteilung der Person. Bei eingehenderer Lektüre jedoch kommen einige problematische Aspekte zum Vorschein, von denen die Missachtung der theologischen Entwicklungen der letzten 50 Jahre wohl der gravierendste und verstörendste zu sein scheint. Ohne die Ergebnisse der neuesten exegetischen, historisch-theologischen und systematisch-theologischen Forschung zu berücksichtigen, entwickelt der Text seine Argumentation in erster Linie deduktiv und verrät damit einen erstaunlichen Mangel an hermeneutisch-theologischem Bewusstsein. So werden etwa Schriftzitate, Konzilsdokumente und jüngere päpstliche Erklärungen wahllos neben theologische Konzepte und Argumente unterschiedlicher Herkunft gestellt. [...]

Die Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie befürchtet, dass mit dieser Notifikation nicht nur das theologische Werk eines führenden katholischen Theologen in Misskredit gebracht wird, sondern auch, und zum widerholten Male, das Anliegen der Befreiungstheologie selbst, die gerade wegen ihrer andauernden kritisch-produktiven Kraft für die Gesamtkirche bedeutsam bleibt.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Bayer

Katholisch-Theologische Fakultät – Westfälische Wilhems-Universität – Münster

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität nimmt die Maßregelung des salvadorianischen Befreiungstheologen Jon Sobrino durch die Kongregation für die Glaubenslehre mit Betroffenheit zur Kenntnis. Sie hat Sobrino auf Grund seines theologischen Werkes, seines Einsatzes für eine Kirche, die die Option für die Armen mit Entschiedenheit lebt, wie seines persönlichen Zeugnisses im Jahre 1998 mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet. Sie sieht keinen Anlass, die darin zum Ausdruck gekommene hohe Wertschätzung des theologischen Werkes wie des Glaubenszeugnisses Jon Sobrinos in irgendeiner Hinsicht zu revidieren und verweist ausdrücklich auf die Laudatio zur Ehrenpromotion Sobrinos durch Prof. Dr. Giancarlo Collet. In ihr wird die exemplarische Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit und mutigem Engagement für Gerechtigkeit und Frieden mit Nachdruck gewürdigt. [...]
Die „Notificatio" spricht solche Sanktionen nicht selbst aus, sondern stellt die Entscheidung über sie zuständigen kirchlichen Stellen anheim. Es ist zu hoffen, dass diese Stellen der weiteren freien theologischen Diskussion den Vorrang geben vor Maßnahmen, die die Gläubigen mehr irritieren als einige pointierte Formulierungen. Von einer Theologie, die sich der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu verpflichtet weiß, ist jedenfalls Parteilichkeit gefordert. Wie anders könnte sie theologisch zur Geltung gebracht werden als in Solidarität mit den Armen und Unterdrückten in Lateinamerika und in der ganzen Welt? Die Katholisch-Theologische Fakultät wird sich mit der Maßregelung Jon Sobrinos zu gegebener Zeit ausführlicher auseinandersetzen.

Vorstand der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften – SOTER – Brasilien

[...] *Wir solidarisieren uns* mit Jon Sobrino in diesem Augenblick der Bestürzung und des Schmerzes. Seine Schriften zur Christologie finden Wertschätzung nicht nur hinsichtlich der in ihnen sichtbar werdenden Liebe zu Jesus Christus und zu den Armen unseres lateinamerikanischen und karibischen Kontinents, sondern auch hinsichtlich der anerkannten und beispielhaften Leistung des Durchschreitens eines methodologischen Weges, der dem Evangelium von Jesus Christus für unsere Wirklichkeit Bedeutung zumisst. Sobrino will uns zeigen, dass sich, ausgehend von der Lektüre des vollen Menschseins Jesu von Nazaret, ein Weg öffnet, auf dem wir die göttliche Dimension seines innersten Seins, die vom Vater kommt, immer tiefer erkennen. Diesen Weg geht der Sohn Gottes verborgen, demütig, in Selbsthingabe und im solidarischen Tod mit dem Leiden der Welt, das sich im Leiden des Armen zeigt.
Wir beklagen, dass sich in der Notifikation ein Verständnis von Jesus Christus

‚von oben', absteigend, zeigt. Dies geschieht im Gegensatz zu den Bemühungen der gegenwärtigen Theologie, insbesondere der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die auf dem Weg ‚von unten', aufsteigend, das geschichtliche Gesicht Jesu und seiner Praxis, die ihn ans Kreuz brachte, zurückzuerlangen sucht, um darin den Vater wieder zu erkennen, der ihn als Verkünder des Reiches und als großes Sakrament seiner Liebe für uns gesandt hat. [...]

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

Universidad Centroamericana de El Salvador – UCA – Mittelamerikanische Universität El Salvador

Wir haben die Notifikation erhalten, Pater Sobrino ebenfalls, und wir tun dies mit Gelassenheit, Respekt. [...] Es ist nun an der Zeit, sechs positive Punkte klarzustellen, die wir aus dieser Erfahrung gewinnen.

1. Es geht nicht darum, irgendjemanden zum Schweigen zu bringen [...]
2. Die Befreiungstheologie wird nicht verurteilt [...]
3. Die Theologie von Jon Sobrino wird nicht verurteilt [...]
4. Die Theologie von Msgr. Romero wird nicht in Frage gestellt [...]
5. Die vorrangige Option für die Armen wird nicht in Frage gestellt [...]
6. Die Erfahrung hat die Solidarität gefestigt [...]

Am Tag nach der Verbreitung der Notifikation über Jon Sobrino haben mehrere Vertreter diverser Laiengemeinschaften angesichts dieser schwierigen Situation ihre Solidarität mit P. Sobrino bekundet. Auch seine jesuitischen Mitbrüder haben sich um ihren hochangesehenen Theologen geschart und ihn schützend in ihre Mitte genommen. [...]

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Erklärung des Direktoriums der Vereinigung von Theologinnen und Theologen „Johannes XXIII." zur Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre über Jon Sobrino

1. Unserer Ansicht nach gehören Sobrinos Gedanken über Jesus von Nazaret zu den wichtigsten und einflussreichsten der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts; sie haben die Gläubigen in ihren Überzeugungen erleuchtet und in ihrem solidarischen Engagement für die Armen und Ausgeschlossenen inspiriert; gleichzeitig haben sie dazu beigetragen, der Person Jesu Sinn und Bedeutung zu geben.
2. Einer der wichtigsten Beiträge der Christologie von Sobrino ist die Wiederentdeckung der Menschheit und Historizität Jesu von Nazaret und die gleichzeitige

Betonung seiner Göttlichkeit. Damit bewegt er sich innerhalb der besten Traditionen, die das Christentum vom Neuen Testament bis auf unsere Tage zu bieten hat. Dies wird von hochqualifizierten Theologen anerkannt, die das Werk des spanisch-salvadorianischen Theologen gründlich analysiert haben. [...]

5. Die Notifikation des Vatikans lässt offiziell vom päpstlichen Lehramt übernommene theologische Grundsätze wie den der *Kirche der Armen* außer Acht, der die Einberufung des II. Vaticanums durch Johannes XXIII. inspiriert hat: „Die Kirche", so sagte er, „stellt sich für die unterentwickelten Länder als die Kirche dar, die sie ist und sein will: als *Kirche aller und insbesondere als Kirche der Armen*". [...]

8. Wir bewerten es als positiv, dass die Notifikation keine Sanktionen enthält. Sollten diese jedoch nachträglich erfolgen, würden wir sie als ungerecht und dem Evangelium entgegengesetzt betrachten.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Unsere Solidarität mit dem Theologen Jon Sobrino

Wir, die unterzeichneten TheologInnen, BibelwissenschaftlerInnen, SozialwissenschaftlerInnen, UnterstützerInnen der Gemeinden und HirtInnen der christlichen Kirchen in Brasilien bekunden Jon Sobrino unsere Solidarität, einem Theologen, der in El Salvador lebt, tief verwurzelt in der konfliktreichen Realität Mittelamerikas. Sobrino ist Autor wichtiger Bücher, die unseren Glauben an Jesus Christus und das Reich Gottes nähren. Jetzt, wo der Vatikan seine Theologie zensiert, drücken wir öffentlich unser Vertrauen in den evangeliumsgemäßen Charakter seines Lebens und seiner Werke aus; ebenso drücken wir unsere Trauer über die Schatten des Fundamentalismus aus und unsere Hoffnung, dass Respekt und der Geist des Dialogs überwiegen werden.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

Claude Geffré OP

Ich habe Jon Sobrino für seine Neuinterpretation der Christologie auf der Grundlage des unschuldigen Leidens der Armen in Lateinamerika immer bewundert. Ich war glücklich und stolz gewesen, vor nun bereits zwanzig Jahren in der Reihe „Cogitatio Fidei" sein Buch *Jesus in Lateinamerika* veröffentlichen zu können. Es ist auf weltweiter Ebene immer noch aktuell. Diese späte Notifikation der Glaubenskongregation bezüglich des Originalwerks von Jon Sobrino ist völlig unpassend, da die marxistische Ideologie seit dem Mauerfall in Berlin keine Versuchung mehr für christliche Theologen darstellt. Die sehr ernste Krise der Glaubwürdigkeit, in der sich die Kirche heute befindet, hat ganz andere Gründe. Anstatt sich dem größer werdenden Bruch, der sich im Innern der katholischen Kirche in der Welt vollzieht, zu stellen, scheint es, als sei es die einzige dringliche

Angelegenheit des Vatikans, seinen Streit mit den Befreiungstheologen zu klären und das durch Tausende von zurückgebliebenen Anhängern des Msgr. Lefebvre hervorgerufene Schisma abzubauen. [...]

Aus dem Französischen übersetzt von Susanne Bayer

„Cristianisme i Justícia"

Wir möchten einige erste Gedanken mit unseren Freunden und Freundinnen teilen, da Jon Sobrino schon immer eng mit unserem Studienzentrum „Cristianisme i Justícia" zusammengearbeitet hat und ein Dutzend der Mitglieder von „Cristianisme i Justícia" regelmäßig als Lehrkräfte an dem von Jon Sobrino geleiteten „Centro Monseñor Romero" der Mittelamerikanischen Universität El Salvador tätig waren oder sind.

1. Ein Dokument der Glaubenskongregation bedeutet nicht, dass ein Autor seine Autorisierung gänzlich verliert. [...]
2. Es ist jetzt nicht der geeignete Zeitpunkt, um auf den gesamten Inhalt des umfänglichen römischen Dokuments einzugehen. [...]
3. In einer Situation, die für viele möglicherweise eine Quelle des Leids oder sogar ein Ärgernis ist, ist es das Gebot des biblischen Propheten, das uns zu den vorliegenden Überlegungen veranlasst: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht der Herr." [...]
4. Wir sind dafür dankbar, dass das Dokument der Glaubenskongregation, wie es sich heute darstellt, über diese Klarstellungen hinaus keinerlei Sanktionen und kein Schreibverbot gegen P. Sobrino enthält. [...]
5. Sich heute als Kirche fühlen. [...]

Ein Dokument wie das vorliegende ist eine Tatsache, die wir Christen als schmerzliche Realität und Teil unseres Lebens in der Kirche annehmen müssen. Als echte Hilfestellung im Hinblick auf diese Denkweise empfehlen wir unter anderem die Lektüre eines Titels aus unserer Schriftenreihe „Ayudar": *Sentirse iglesia en el invierno eclesial* (Sich im kirchlichen Winter als Kirche fühlen) von Víctor Codina.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Stellungnahme der Teilnehmer des II. Weltforums von „Teología y Liberación"

Jon Sobrino, der seine soziale Stellung aufgegeben hat, nachdem er der armen Bevölkerung und dem Leid von El Salvador begegnet war, ist unser größter theologischer Lehrer. Sein schriftliches Werk, insbesondere seine Christologie, ist Ergebnis eines Lebens aus dem Evangelium, seines „epistemologischen Bruchs" und seiner Entdeckung der Armen als eines „theologischen Orts". Und

die Armen sind die große Mehrheit jenes Volkes, das die Kirche ist. [...]
Strikt christologisch gesprochen ist Sobrino der Lehrer, der mehr als einer Generation dabei hilft, den Sprung vom abstrakten Dogma, vom dogmatischen Traum zu der Begegnung mit dem lebendigen Christus zu wagen - und zwar in seinem Kontext, an seinem „theologischen Ort": in der armen Bevölkerung.
Wir sind davon überzeugt, dass Jon Sobrinos Christologie, auch wenn sie Irritationen hervorruft, weniger mit dogmatischen Lehren als vielmehr mit praktischen Verhaltensweisen zu tun hat. [...]
Die Irritation kann eine Chance sein, mit dem dogmatischen Formalismus zu brechen, der dem kirchlichen Formalismus dient. Sie kann eine Chance sein, sich wieder neu dem theologischen Ort der Offenbarung, des Reiches Gottes, der Erlösung zuzuwenden. [...]
(In spanischer, portugiesischer, englischer und französischer Sprache auf der Internetseite: www.wftl.org)

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Laien von El Salvador solidarisieren sich mit Jon Sobrino

„Wir sind dankbar für das, was Pater Jon Sobrino zum theologischen Denken beigetragen hat, wir erkennen an, wie er sich mit dem Zeugnis der Märtyrer identifiziert, und wir bekunden ihm in diesem schwierigen Augenblick unsere Solidarität [...] Wir begrüßen es, dass er in keiner Weise verwarnt worden ist, denn damit hätte man ihm, den wir für einen Theologen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit halten, Unrecht getan; dennoch sehen wir mit Sorge, wie diese Nachrichten sich verbreiten, ohne dass ihre möglichen Konsequenzen bedacht werden".

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Geschäftsführender Vorstand der Vereinigung für ökumenische, lateinamerikanisch-karibische theologische Bildung – CETELA

[...] In gewisser Weise wird Sobrino gerade unfreiwillig zur mahnenden Botschaft des Vatikans an diejenigen, die immer noch eine gute Erinnerung an das II. Vaticanum (1962-1965) und an die Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) bewahren. [...] Sollte die christliche Kirche sich entscheiden, das Evangelium des Gekreuzigten zu spiritualisieren, der sich mit den Gekreuzigten unserer Zeit identifiziert, dann wäre zu fragen, ob sie verstanden hat, was Matthäus in seinem Evangelium berichtet, wenn er die folgenden Worte Jesu wiedergibt: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war

durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen." (Mt 25,35f.) [...] Für Sobrino steht das Erbarmen am Anfang des Göttlichen und des Menschlichen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

Equipe de Reflexão Teológica (ERT) – Arbeitsgemeinschaft für theologische Reflexion der Konferenz der Ordensleute in Brasilien (CRB)

Die Arbeitsgemeinschaft für theologische Reflexion (ERT) der Konferenz der Ordensleute in Brasilien (CRB) fühlt sich im Geiste kirchlicher Partizipation hinsichtlich der Notifikation der Glaubenskongregation über die Christologie von Jon Sobrino zu einer Stellungnahme herausgefordert. Jon Sobrino ist als Jesuit und Theologe mit dem Weg des Ordenslebens in Lateinamerika auf das Engste verbunden. Mit seinen Betrachtungen und theologischen Arbeiten, besonders mit seinen christologischen Werken, ist er für uns und unseren Weg eine wesentliche Unterstützung. Es mag genügen, an seine berühmte Reflexion über die Präsenz des Ordenslebens „in der Wüste, am Rand und an der Grenze" zu erinnern, an der „vordersten Missionsfront", wie *Evangelii nuntiandi* (Nr. 69) es nannte.

Wir kennen die Christologie von Jon Sobrino seit ihren Anfängen. Sie hat die Lebensnähe des Geheimnisses Gottes verstärkt, das in Jesus und in der Erfahrung seiner Nachfolge unter den Bedingungen der Wirklichkeitsnähe und der Solidarität mit den Menschen gegenwärtig ist. Sobrino lehrte uns, Realisten zu sein, wenn es darum geht, das Antlitz Gottes im menschlichen Antlitz des Gottessohnes zu erkennen, und zwar ohne damit in Konflikt mit dem christologischen Dogma zu geraten. [...] Daher befremden uns Formulierungen der Glaubenskongregation wie „gefährlich", „Ungenauigkeiten und Irrtümer" und „Diskrepanzen mit dem Glauben der Kirche" hinsichtlich der Schriften Sobrinos. Seine Schriften haben vielmehr in uns den Glauben an Jesus, wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott, entzündet - so wie sie den Glauben auch in Zusammenhang mit der opferreichen und anti-evangelischen Realität zu bringen wussten, der wir begegnen. In gewisser Weise führt uns das „Eilverfahren", von dem in der *Nota explicativa* die Rede ist, zu der Vermutung, dass man von Anfang an ein negatives Urteil fasste und dass man versucht, Einfluss auf die Ausrichtung der anstehenden Fünften Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe zu nehmen. Nicht zuletzt werden wir dadurch auch an bestimmte autoritäre Strategien aus unserer Geschichte erinnert.

Gerne würden wir die Notifikation, von der wir uns mit betroffen fühlen, als eine Einladung zur offenen und partizipativen Debatte begreifen. [...]

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

Stellungnahme der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien

Die Verurteilung der christologischen Hauptwerke von Jon Sobrino hat in der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität tiefe Betroffenheit ausgelöst. Die Fakultät hat Jon Sobrino als einen Theologen schätzen gelernt, dessen Leben und Denken ganz von der Erfahrung durchdrungen ist, dass Christus in den Armen gegenwärtig ist. Auch die Glaubenskongregation würdigt in ihrer Notifikation Sobrinos „Sorge für die Armen und für die Unterdrückten" und die subjektiven Intentionen seines theologischen Werkes. Umso befremdlicher ist es, dass gegenüber dem theologischen Werk eines der herausragendsten Theologen der Gegenwart in einem Eilverfahren schwerste Vorwürfe erhoben werden. Im gegenwärtigen Pontifikat wird immer wieder die besondere Beziehung des christlichen Glaubens zur europäischen Aufklärung herausgestellt. Das Bekenntnis zur Vernunft bewährt sich jedoch - dies gehört zum unhintergehbaren Erbe Europas - im argumentativen Dialog, in dem sich alle Beteiligten der Kritik aussetzen. Daher steht im Umgang der Kirche mit der Theologie nicht weniger als die Glaubwürdigkeit ihres Bekenntnisses zur Vernunft auf dem Spiel. In diesem Sinne appelliert die Katholisch-theologische Fakultät eindringlich an die Glaubenskongregation und die mit der Causa Sobrino befassten kirchlichen Amtsträger, von Disziplinarmaßnahmen Abstand zu nehmen und die Auseinandersetzung mit Sobrinos Theologie bzw. mit der Befreiungstheologie im Allgemeinen, zu deren Hauptvertretern Sobrino gehört, im Rahmen eines ernsthaften und geduldigen Dialogs zu führen. Dies gebietet einerseits der Respekt gegenüber der Person Sobrinos, dessen Glaubenszeugnis außer Streit steht, andererseits aber auch der Respekt gegenüber den Errungenschaften der theologischen Wissenschaften der letzten Jahrzehnte, die in Sobrinos Werk verarbeitet werden.

Pedro Casaldáliga: Die Wahrheit, Pilatus, ist ...

[...] Ich habe Jon Sobrino geschrieben und ihn daran erinnert, dass wir Millionen sind, die ihn begleiten, und dass es vor allem Jesus von Nazaret ist, der an seiner Seite steht. [...] Dank deiner heiligen Schuld, so sagte ich Jon, hören viele von uns die aktuelle Dringlichkeit der Frage Jesu von neuem: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?" Es geht um die Frage nach dem wahren Jesus, dem wir folgen wollen.
Aus selbstgefälliger Verachtung fragt Pilatus Jesus, was Wahrheit sei. Aber er erwartet keine Antwort, übergibt ihn dem Tod und wäscht seine Hände. Maxence van der Meersch antwortet Pilatus und gibt uns allen zur Antwort: „Die Wahrheit, Pilatus, ist es, auf Seiten der Armen zu stehen".
Religion und Politik müssen sich diese Antwort aneignen - bis zu den letzten Konsequenzen. Das ganze Leben Jesu ist schließlich nichts anderes als diese eine Antwort. An der Option für die Armen wird schließlich jede Politik und jede Religion gemessen.

Früher sagte man „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil". Dann hieß es: „Außerhalb der Welt gibt es kein Heil." Jon Sobrino bringt jetzt wieder in Erinnerung: „Außerhalb der Armen gibt es kein Heil." Schon Johannes XXIII. sprach sich für eine „Kirche der Armen" aus, „um die Kirche aller zu sein". Es stimmt, dass die Armen mit ihrem unerlaubten Leben und ihrem Sterben „vor der Zeit" die Wahrheit oder die Lüge einer Gesellschaft offenlegen - ebenso wie die Wahrheit oder die Lüge der Kirche. Jon Sobrino sagt: „Selbst wer Gott noch nicht wirklich kannte, ist ihm schon begegnet, wenn er die Armen liebte"; dies sagt uns auch mehrmals das Evangelium im Wort und im Leben Jesu, in seiner Krippe, auf dem Kalvarienberg, in den Seligpreisungen, den Gleichnissen und im letzten Gericht.
[...]

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

Peter Hünermann: Der Fall Jon Sobrino und die gegenwärtige Situation der Theologie

[...] Die voraufgehende Skizze der Vorwürfe wie der Blick auf die Aussagen und Argumentationsweisen Jon Sobrinos dürften dem theologisch gebildeten Leser verdeutlicht haben, dass mit Jon Sobrino die angesehensten Exegeten und systematischen Theologen - katholische wie evangelische - auf der Anklagebank sitzen. Jon Sobrino führt ja in seinen Schriften - dies konnte oben nicht gebührend zur Sprache gebracht werden - einen intensiven Dialog auch mit den evangelischen und katholischen Kollegen der systematischen Theologie.
Die Notifikation setzt gegen seinen Entwurf eine Christologie, in der die Aussagen der Konzilientheologie in Identität bereits in den neutestamentlichen Texten gefunden werden sollen. Die Argumentationen bewegen sich völlig in den „metaphysischen" Begriffsschemata, welche auch die Konzilien benutzen, die entscheidenden Begriffe sind: die göttliche und die menschliche Natur Jesu Christi, die hypostatische Union, die Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu Christi, die aristotelische Ursachenlehre in ihrer scholastischen Form. Es handelt sich um ein Kondensat neuscholastischer Christologie als Kriterium für die heutige Theologie. Daraus erklärt sich der Schock, den die *Notificatio* bei den Theologen ausgelöst hat. Man kann in dieses Schema weder die inzwischen erarbeiteten exegetischen Befunde, noch die neueren systematischen Aussagen einbringen. Die bange Frage steht im Raum: Ist dieser Typus der Theologie - ein wirkliches Nadelöhr - das „Portal", durch welches hindurch der Weg der theologischen Arbeit und Forschung in der Zukunft führt? Schließlich stellt diese *Notificatio* den ersten großen und öffentlichen Akt des neuen Präfekten der Glaubenskongregation und seines Mitarbeiterstabes dar. Ist sie aber auch das neue Modell für die Theologie-Politik Benedikts XVI.? [...]
Was ergibt sich als Fazit? Zwei Folgerungen drängen sich auf:

1. Die Beziehung zwischen Papst und Bischöfen auf der einen Seite und den Theologen auf der anderen Seite ist von unhintergehbarer Bedeutung für den Weg der Kirche in die Zukunft. Die Glaubenskongregation nimmt heute die wichtigste Funktion in der Qualitätssicherung der Theologie wahr. Sie soll dafür sorgen, dass die Theologie wahrhaft die *ratio fidei* entfaltet. Wenn es seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hier immer wieder zu gravierenden, das Ansehen der Kirche und ihren Weg im Glauben schädigenden Konflikten gekommen ist, liegt dies nicht einfach an den Personen, die dort arbeiten, ihrer umfassenden oder weniger tiefen Bildung. Solche Defizienzen fließen als Konfliktpotential ein. Der Grund liegt im wesentlichen darin, dass die Glaubenskongregation - Nachfolgeorganisation des Hl. Offiziums - im Grunde immer noch die Struktur einer frühneuzeitlichen Zensurbehörde trägt, wie es sie in allen europäischen Staaten gab. Moderne Qualitätssicherung im Bereich der Wissenschaften ist anders strukturiert, arbeitet wesentlich mit den Wissenschaften zusammen und bezieht - nach Möglichkeit - die wissenschaftlichen Autoritäten in die Entscheidungsprozesse wissenschaftspolitischer und wissenschaftsadministrativer Art mit ein. Die *ratio fidei* ist heute in einer hochkomplexen Bildungsgesellschaft mit ihren gravierenden, sozialen, wirtschaftlichen, humanen Problemen und Verwerfungen zu erarbeiten. Sie weist von daher einen Komplexitätsgrad auf, dem eine Zensurbehörde früherer Art organisationstechnisch nicht gewachsen ist. Die Glaubenskongregation bedarf einer intelligenten Neugestaltung.
2. Im Blick auf den hier vorliegenden Einzelfall, die Verurteilung der Schriften von Jon Sobrino, wäre es mehr als angebracht, es wäre notwendig, auf die gegenwärtige *Notificatio* - ähnlich wie bei den Verlautbarungen zur Befreiungstheologie - eine zweite *Notificatio* folgen zu lassen, die einen anderen Duktus aufweist.

Gottesrede inmitten von Aids

Katja Heidemanns / Marco Moerschbacher (Hg.): Gott vertrauen? AIDS und Theologie im südlichen Afrika (Theologie der Dritten Welt, Bd. 32), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 280 S., € 19,90

Ursula Meissner / Heinz Metlitzky: Todestanz. Sex und Aids in Afrika, Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 2003, 168 S., € 19,90

Jan-Robert Beenen-Tandler: Zuwendungen. Sterben angesichts Aids, St. Wendel: Unikat-Buchverlag 2004, 125 S., € 6,90

Niemand kennt die Zahlen genau. Man schätzt, dass zur Zeit ungefähr 40 Millionen Menschen weltweit mit HIV, dem Erreger der Immunschwächekrankheit Aids leben, über die Hälfte von ihnen (ca. 25 Millionen) in Afrika südlich der Sahara. Täglich breitet sich die Pandemie weiter aus, weder kurative Medikamente noch Impfstoffe sind in absehbarer Zeit zu erwarten.

Auf diese gewaltigen Herausforderungen will der von Katja Heidemanns und Marco Moerschbacher herausgegebene Aufsatzband *Gott vertrauen? Aids und Theologie im südlichen Afrika* eine Antwort wagen. Die Autorinnen und Autoren, die allesamt aus den Ländern des südlichen Afrika stammen oder dort schon seit vielen Jahren leben und arbeiten, tun dies vor ihrem jeweils spezifischen Erfahrungshorizont. Damit vermögen sie einen außerordentlich produktiven und richtungsweisenden Beitrag zu leisten, wie die Kirchen der Pandemie effektiv und glaubwürdig begegnen können.

Der Band vereinigt verschiedene Aufsätze aus den Jahren 2002-2004, die zuvor in englischer Sprache veröffentlicht wurden und nun auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Hinzu kommen einige Beiträge, die eigens für den Band verfasst wurden.

Das Buch gliedert sich in einen Einleitungsteil und drei Kapitel:

Die Einleitung umfasst ein Vorwort von Bischof Frank Nubuasah aus Botsuana und einen vielschichtigen HIV/Aids-Problemaufriss in globaler Perspektive.

Das erste Kapitel beleuchtet „Kontextuelle Grundlagen" der Pandemie und beschäftigt sich in vier Aufsätzen damit, wie Menschen im südlichen Afrika durch die jeweiligen gesellschaftlichen Umstände besonders vulnerabel für eine Ansteckung mit HIV werden.

Im zweiten Kapitel wird der Fokus dezidiert auf „Theologische Herausforderungen" gerichtet. Wie von Gott zu reden sei inmitten der Pandemie ist Gegenstand der Reflexionen.

Die Frage nach authentischer Gottesrede verliert auch das abschließende Kapitel „Praktische Perspektiven" nicht aus den Blick. In vier Beiträgen zeigen die Autorinnen Wege auf, wie dem bedrohlichen Aids-Szenario Bausteine eines christlichen Zeugnisses als Zeichen der Hoffnung gegenüber zu stellen seien.
Mit seinem o.g. Geleitwort umreißt Bischof Nubuasah die Wucht der Anfragen an Theologie und Kirche: „Nichts hat in den letzten Jahren die Kirche vor so große Herausforderungen gestellt wie die tödliche Immunkrankheit AIDS" (7).
Es folgt der Beitrag *Schlaglichter einer modernen Seuche.* Die Mediziner K. Fleischer und K. Ochel (Würzburg) geben einen Überblick über die Infektionskrankheit sowie das globale Ausmaß ihrer Verbreitung. Fundiert, klar und in auch für den medizinischen Laien verständlicher Sprache führen sie die Dimensionen der Pandemie vor Augen.
Exemplarisch sei aus den drei Sektionen jeweils ein Aufsatz gewürdigt. Die Auswahl bedeutet freilich keine geringere Wertschätzung jener Artikel, die nicht eigens erwähnt werden.
Der Dominikaner Philippe Denis plädiert in seinem Beitrag *Sexualität und AIDS in Südafrika* dafür, die Immunschwächekrankheit nicht (allein) als eine Problemstellung individueller Sexualmoral zu betrachten, sondern eingebettet in ein Netz geschlechtsspezifischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Bedingtheiten. Diese Erkenntnis zeitigt eine (für den katholischen Raum) immer noch mutige Konsequenz: Denis kommt zu dem Schluss, dass in verantwortungsvoll geführter kirchlicher Präventionsarbeit auch Kondome ihren Platz haben müssen. Natürlich sind die Strategien von sexueller Enthaltsamkeit und partnerschaftlicher Treue bestens geeignete Wege, sich vor einer Ansteckung mit HIV zu schützen. „Allerdings ist [ihre] einseitige Betonung [...] vereinfachend und engstirnig." (53)
Mit ihrem Aufsatz *Tamars Schrei: Relecture eines alten Textes in den Zeiten der Pandemie* stellt Denise Ackermann eine alttestamentliche Erzählung in einen hochaktuellen Kontext: Es geht um Gewalt gegen Frauen und HIV/Aids. Die Theologin liest die Erzählung in 2 Sam 13 vor dem Hintergrund der Erfahrung von Vergewaltigungen im heutigen Südafrika. Erschreckend sind die Kriminalitätsstatistiken, mit denen die Autorin die alltägliche Leidensrealität vieler Frauen belegt. Dabei gelangt sie zu der „Grundthese [...], daß HIV/AIDS letztlich eine genderspezifische Pandemie ist, die durch Armut noch vertieft wird" (135). In ebendieser Wirklichkeit von Ausbeutung und Unterwerfung stelle Tamar eine Identifikationsfigur für betroffene Frauen dar, die „Spuren des Widerstands und der Hoffnung" (142) in sich trage.
Der Aufsatz *Seelsorgliche Begleitung von Frauen mit HIV/AIDS* von Christina Landman berührt vor allem durch „die Geschichten südafrikanischer Frauen [...], die von HIV/Aids betroffen sind und damit einverstanden waren, daß ihre Geschichten hier erzählt werden, damit ihr Leidensweg nicht umsonst war" (249). Die Autorin schildert und reflektiert ausführlich die schmerzhaften Erfahrungen der Betroffenen und begibt sich auf die Suche nach einer angemessenen Krankenpastoral. Hierzu stellt sie das Modell einer narrativen Therapie vor, bei dem

HIV-positive Frauen versuchen, zu einer lebensbejahenden Perspektive aus ihren eigenen Ressourcen heraus zu finden.

Gott vertrauen? zeichnet sich schon beim erstmaligen Lesen durch eine hohe Authentizität aus. Die persönliche Nähe aller Autorinnen und Autoren zu von HIV betroffenen Menschen ist deutlich spürbar. Der Aufsatzband stellt dabei in zweifacher Hinsicht ein besonderes Sprachrohr dar: Es sind die „Stimmen des Südens" und die „Stimmen von Frauen", die den befreiungstheologischen Duktus des Buches prägen. Angesichts einer häufig eurozentrisch geführten und von Männern dominierten Debatte über Aids in Afrika tut dies dringend Not.

Gott vertrauen? ist ein höchst lesenswertes Buch, das seinen Anspruch, „einen Beitrag zur theologischen Reflexion und zur interkulturellen Verständigung zwischen deutschen und südafrikanischen Schwesterkirchen [zu] leisten" (10) in überzeugender Weise erfüllt.

Einen „Reisebericht" der besonderen Art legen der Journalist Heinz Metlitzky und die Fotografin Ursula Meissner mit ihrem Buch *Todestanz - Sex und Aids in Afrika* vor. In Zusammenarbeit mit World Vision „wollten [sie] Aids in Afrika nachspüren" (12) und besuchten zu diesem Zweck acht Länder südlich der Sahara. Ihre Erkenntnis: „Die Epidemie kann nur durch eine sexuelle Revolution aufgehalten werden. Denn noch immer sind Partnerwechsel, Prostitution und Promiskuität sehr weit verbreitet" (13). So einfach ihre Erklärung der Pandemie ausfällt, so oberflächlich bleiben letztlich auch die Begründungsmuster, mit denen sie ihre These zu belegen versuchen.

Nur zwei irritierende Sichtweisen, die sich während der Lektüre des Buches immer wieder einstellen, seien hier exemplarisch erwähnt: Da ist zunächst der eurozentrische Blick auf afrikanische Lebensweisen und Traditionen, der sich in einer Sprache entlarvt, die den notwendigen Respekt vor fremden Kulturen vermissen lässt. So heißt es z.B. mit Blick auf den Tourismus über das Volk der Massai in Ostafrika: „Für [sie] ist der Dollar die einzige Währung, die es gibt. Anderes Geld akzeptieren sie nicht" (23). Es fragt sich, wie der Autor den Menschen gegenüber aufgetreten sein muss, um eine solche Behauptung aufstellen zu können.

Wer sich in Afrika auf HIV testen lässt, tut dies häufig in einem der vielen Beratungszentren. Über das dort angestellte Personal glaubt der Autor zu wissen: „Derjenige, der einen Test vornimmt, wird von seinen Patienten nur selten erfahren, wann dieser zuletzt Sex hatte [...]. Die psychologische Schranke zwischen Patient und medizinisch geschultem Hilfspersonal [sic! Gemeint sind: afrikanische Krankenschwestern; O.D.] ist in Afrika nahezu unüberwindlich" (56). Hätte der Autor einen Tag lang die ebenso professionelle wie bewundernswerte Arbeit in einer Beratungsstelle verfolgt, hätte er eine solche Behauptung nicht aufstellen können. Sie verletzt die Integrität der Ratsuchenden und die berufliche Qualifikation der Beraterinnen und Berater.

Als Fazit bleibt zu vermerken, dass *Todestanz* stereotype Vorurteile über Afrika mehr pflegt, als dass es zu einem tieferen Verständnis für die hochkomplexen Zusammenhänge der Aids-Thematik beitrüge. Leider.

In literarisch anderen Formen - in Gedichten, Essays und Predigten - nähert sich der katholische Priester Jan-Robert Beenen-Tandler der Aids-Thematik. Oder besser: den von ihr auf die ein oder andere Weise betroffenen Menschen. In seinem Buch *Zuwendungen. Sterben angesichts Aids* spiegeln sich Empfindungen und Gedanken, die Hoffnung und Verzweiflung, Nähe und Distanz, Anteilnahme und Gleichgültigkeit in intensiver Weise zum Ausdruck bringen. Der Autor verwebt in lyrischer Sprache Worte von aidskranken Menschen mit seinen eigenen Erfahrungen: Fünf Jahre lang hat Beenen-Tandler in der Aids-Krankenseelsorge in Berlin gearbeitet.

In dem Band durchzieht die Buchstabenfolge A.i.d.s. ein jedes Gedicht und knüpft aus der bunten Vielfalt von Assoziationen ein zusammenhängendes Ganzes. Manche Verse sind leicht zugänglich, andere bleiben eher sperrig; manche sind grausam und direkt in ihrer Sprache, andere behutsam und empathisch. Besonders beeindruckend ist die Schilderung jenes Karfreitags 1989, an dem Beenen-Tandler die Liturgie versäumte und den Nachmittag stattdessen bei einem aidskranken jungen Mann verbrachte: „Bis auf die Knochen abgemagert lag Jens vor mir in einem Bett. ‚In solchen Momenten kann ich ein Kreuz nicht verehren. Das haut einfach nicht hin.'" (94)

Ein kleines Buch, das in seiner Intensität berührt.

Olaf Derenthal

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Stephanie Nolen: *28 Stories über Aids in Afrika*, München: Piper 2007, 464 S., € 28,90

Reimer Gronemeyer: *So stirbt man in Afrika an Aids. Warum westliche Gesundheitskonzepte im südlichen Afrika scheitern. Eine Streitschrift*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel 2006, 192 S., € 15,90

Ernstpeter Heiniger/Bernhard Walpen (Hg.): *Gegen Aids - für das Leben. Kirchliches Handeln im Südlichen Afrika - eine Handreichung für die Praxis*, Luzern: Edition Exodus 2005, 112 S., € 18,00

Frank Sanders, *AIDS als Herausforderung für die Theologie. Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht*, Essen 2005, 369 S., € 42,00

Allan Stratton: *Worüber keiner spricht.* Roman, München: dtv junior 2005, 270 S., € 7,50

Jürgen Kiechle: *AIDS - AD ACTA? Eine kritische Analyse aus sozialethischer und sozialpsychologischer Perspektive*, Berlin: dissertation.de 2003, 374 S., € 49,00

Lutz van Dijk: *Township Blues*, München: Bertelsmann 2003, 152 S., € 5,90

Sonja Weinreich/Christoph Benn: *Aids - Eine Krankheit verändert die Welt. Daten - Fakten - Hintergründe*, Frankfurt am Main: Lembeck ^{3}2003, 168 S., € 10,00

africa apart. Afrikanische Künstlerinnen und Künstler konfrontieren AIDS, mit Beitr. v. Christoph Benn, Hansjörg Dilger, Thomas Michalak, Ingo Taubhorn, Berlin: NGBK 2002, € 18,00

Olaf Derenthal: *AIDS in Afrika und die Rede von Gott. Impulse einer Option für Menschen mit HIV. Anhang mit Gebeten aus Kenia*, Münster: Lit 2002, 176 S., € 15,90

Meja Mwangi: *Die Achte Plage*, Wuppertal: Hammer 1997, 448 S., € 8,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

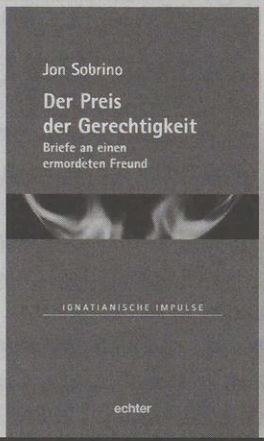
Jon Sobrino
Der Preis der Gerechtigkeit

Jon Sobrino hat seit 1990 jeweils zum Todestag seines Mitbruders Ignacio Ellacuría fiktive Briefe an seinen Freund geschrieben. Er setzt darin in bewegender Weise ein Gespräch fort, in dem sowohl persönliche als auch kirchliche und weltpolitische Fragen zur Sprache kommen.

Jon Sobrino
Der Preis der Gerechtigkeit
Briefe an einen ermordeten Freund

112 Seiten, gebunden
€ 8,90 (D) / CHF 16.70 / € 9,20 (A)
ISBN 978-3-429-02945-6

Erscheint am 20. September 2007



Das Buch erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Christentum und Demokratie

Luiz Carlos Susin

Sind das „Volk Gottes" - genauerhin das „christliche Volk" - und damit die Kirchen Träger und Trägerinnen eines demokratischen Geistes? Verfügt das Christentum in Zeiten der Krise politischer Paradigmen über Inspiration und Erfahrungen für die Demokratien, die diese nicht nur zu ihrer akuten Selbstbehauptung, sondern auch zu ihrer weiteren Entwicklung und Verbesserung benötigen? Sind wir uns der Schwierigkeit für das katholische Lehramt bewusst, während der ganzen Periode der Moderne - bis heute - das Volk Gottes und das soziologisch beschreibbare Volk in Beziehung zu setzen? Meistens bleibt es doch dabei, eine Unterscheidung zu betonen: Das Volk Gottes wird nicht durch demokratische Prinzipien gelenkt, weil es - in letzter Instanz - von Gott regiert wird. Es handelt sich um ein theokratisches Volk und entsprechende Vermittlungsinstanzen, mit denen Gott sein Volk regiert. Eine Vermittlung durch das Volk als eine souveräne Instanz, damit auch als eine Entscheidungsinstanz: das gilt als die unbequemste Idee bezüglich der Regierung des Volkes Gottes.

Demokratie erscheint kaum als eine klare und einfache Realität oder Kategorie. Immer spielen die jeweiligen Verständnisse von „Souveränität" und „Volk" eine wichtige Rolle.

„Souveränität" ist die Quelle der Macht und der Regierung. Darin stimmen alle überein: Demokratie bedeutet, dass die Souveränität, also die Quelle der Macht, beim Volk liegt. In einer Demokratie basiert die Rechtmäßigkeit jeder Ausübung von Gewalt auf der Repräsentation, die vom Volk bestimmt wird, denn das Volk ist der Souverän, es ist „Herr" seiner Repräsentanten in der Regierung. Die Repräsentanten üben im Namen der Repräsentierten Macht aus. Nur auf diese Weise ist Gewaltausübung in der Demokratie legitim. Allein die Bewahrung der Souveränität des Volkes garantiert die Demokratie.

Folglich sind Souveränität und Macht in der Demokratie auf das Engste mit dem Verständnis des „Volkes" verbunden. Aber was bedeutet Volk? Die griechische Demokratie wurde im Namen von Männern ausgeübt, nicht im Namen von Frauen, von freien Bürgern, aber nicht von Sklaven und Fremden usw., weil man eine klare und deutliche Vorstellung vom Volk hatte: nur freie Männer aus der Stadt.

Die moderne Demokratie hat die „Zugehörigkeit zum Volk" durch den Einschluss von Frauen, die Abschaffung der Sklaverei und die Einbürgerung von Fremden erweitert. Der „Gesellschaftsvertrag", als Verfassung des modernen Staates, der mit viel Aufwand durch die Aufklärung, den philosophischen Liberalismus, die wichtigen Erfahrungen während des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihrer Grund-

legung auf der Theorie Keynes', die den Staat als Förderer von Arbeit und Arbeitsplätzen mit dem Staat als Förderer der Wohlfahrt (*welfare*) verbunden hat, ist heute in großem Maße zerbrochen und verdorben. Erstens durch die Korruption diktatorischer Parteien, die im Namen des „Volkes" zu handeln beanspruchen, wie es in der verheerenden Erfahrung des Kommunismus erlebt wurde. Und nicht weniger problematisch durch den Einfluss der Macht der technologischen und wirtschaftlichen Souveränität des Marktes - sehr zum Schaden der Macht und politischen Souveränität des Volkes.

Noch einmal näher am Kern der Problematik liegt die Konstitution des „Volkes" selbst, das Quelle von Souveränität in der Demokratie sein sollte, sich nun aber in einem Prozess der Veränderung und einer Krise ohne Beispiel befindet: Heute überwiegt eher die Wahrnehmung einer „Masse" einzelner Individuen als die Erfahrung, Volk zu sein. Damit sind auch die traditionelle Repräsentation durch Parteien und die Identifikationsmöglichkeit mit Parteien und deren Klasseninteressen - vor allem den ökonomischen und kulturellen Interessen, die gesellschaftlichen Klassen ihre Identität und Kultur verleihen - gegenwärtig in offensichtlicher Auflösung begriffen. Es scheint eine allgemeine Tendenz zu geben, nach der sich alle Parteien vom Leben und der Wirklichkeit konkreter Menschen, vom realen Volk, immer mehr entfernen. Auf der anderen Seite wächst die Schwierigkeit der Ausübung der eigenen Souveränität seitens derer, die theoretisch das Volk bilden, die nicht nur „zu regierende Bürger" sein sollen, sondern Bürger, die durch die Wahl ihrer Repräsentanten in einer festgelegten Weise darauf verzichten, die politische Macht des aktiven Bürgerseins auszuüben und Subjekt der gesellschaftlichen Zielsetzung zu sein.

Immerhin gibt es sie ja, die politische Macht, die den vom Volk gewählten Repräsentanten übertragen ist. Aber diese Repräsentanten stecken von Mal zu Mal in größerer Abhängigkeit oder sind doch zumindest durch Zusagen an die ökonomische Macht gebunden, die noch bis zum letzten Jahrhundert in den Staaten selbst bestand oder in Unternehmen, die durch die Staaten reguliert wurden. Heute sind die Bosse, die die Ölwirtschaft kontrollieren, den Bereich der sozialen Kommunikationsmittel, der Freizeit usw., nicht nur kaum abhängig von den Repräsentanten der politischen Demokratie, sondern im Gegenteil in der Lage, diese in vielerlei Weise zu kontrollieren und über sie eine echte Macht über das Volk auszuüben. Daher ist die Repräsentation parlamentarischer Art praktisch unmöglich geworden und die Korruption ist eine logische und alltägliche Konsequenz in der repräsentativen Demokratie.

An ihrer Stelle erwarten uns die Schatten des „Imperiums". Dieses „Imperium" wird auf den Formen technologischer und informationeller Kontrolle errichtet, die die Machtausübung in die Ausübung einer „Bio-Macht" verwandeln. Das wäre die Verkehrung der Demokratie. Sie bedarf in der Situation einer globalisierten Welt, die tatsächlich und wirksam „Volk" sein müsste, einer dringenden Erneuerung bzw. eines grundsätzlich neuen Aufbaus.

„Volk" und „Macht" haben nach unzähligen Traditionen auch Konnotationen des Heiligen und religiöse Wurzeln. Der Bund konstituiert nach Aussage der Schrift

das Volk als ein „Reich von Priestern und als ein heiliges Volk" (Ex 19,6), und die Erfahrung mit Jesus war es, die Masse zu sammeln, eine Gemeinde zu werden und ein messianisches Volk, erwählt für eine öffentliche Mission. Natürlich ist es nicht genau das gleiche: hier eine kleine „Tischgemeinschaft" und dort eine politische Gemeinschaft, ein Volk. Aber auch bei Einsicht in die unterschiedlichen Ebenen lässt sich doch sagen, dass das Christentum zu einer inspirierenden und verbindenden Kraft wurde, um ein Volk in sehr weitem Sinne schaffen: eine Tischgemeinschaft, die unterschiedliche Rassen und Nationen zu einem „katholischen" Volk zusammenführt, das in der Lage ist, viele Völker zu integrieren.

Kann das Christentum trotz seines Bündnisses mit der Herrschaft, sei es zur Einigung und Heiligung der politischen Macht, sei es als Reaktion auf die Aufstände mittelalterlicher Gemeinschaften oder in den Missionen, trotz der Last der Ambiguität und der praktizierten Gewalt bei der Identifikation der Mission mit der Erlangung der Macht über die Evangelisierten noch irgendeine Lehre oder Erfahrung in positiver Weise anbieten? Es ist wohl so, dass das Christentum allgemein und die katholische Kirche im Besonderen in den Kämpfen um die moderne Demokratie mit Formen der Macht identifiziert wurden, die sich aus dem Bündnis von „Thron und Altar" ableiteten. Christentum und Kirche waren eher starke Beispiele für den Gegensatz zur Demokratie und für politische Unterdrückung als für Hilfe und Berücksichtigung des Volkes, das für die Erlangung seiner Souveränität und für die entsprechende politische Macht kämpfte. Haben sich die Kirchen, von denen man sagt, sie seien Zeichen der Erlösung bzw. Zeichen und Werkzeug des Lebens, des Friedens, der Gemeinschaft und der Freiheit, selbst als Zeugnis und Beispiel für eine Form der Leitungsmacht und des eigenen Organisationsaufbaus gezeigt, der, wie Pedro Casaldáliga sagt, geschwisterlicher und gerechter sei als die Demokratie?

Sicher rufen die Krise der Demokratie wie auch die Krise der Souveränität und des Volkes nach einer dringend benötigten großen Kreativität und politischen Anstrengung. Die Akzentsetzung auf den Unterschied zwischen dem Volk Gottes und dem soziologisch beschreibbaren Volk führt zu einer Schizophrenie und einer Idealisierung, in der das Volk und schließlich sogar Gott aus dem Blick geraten. Das war weder die Absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils noch die mitreißende Hermeneutik der ersten Seite des Dokuments von Medellín (1968), wo man den Exodus des Volkes Gottes mit dem Weg der Suche nach Veränderungen für die Völker des lateinamerikanischen Kontinents identifizierte. Ist eine solche Form von „Wiedergeburt" wesentlich für die fortwährende prophetisch-politische Verjüngung der tiefsten Wurzeln des Christentums?

Im 20. Jahrhundert entstanden christlich orientierte Parteien im Umfeld des „Sozialkatholizismus". Obwohl es sich tatsächlich um ein breites Spektrum politischer Richtungen und Parteien handelte, hat das Christentum sich den Namen „Zentrum" gegeben, zwischen der „Linken" und der „Rechten". Es gab eine wichtige politische und demokratische Haltung in der *Katholischen Aktion.* Sie hat soziale Bewegungen des Glaubens und der Politik inspiriert - und tut dies bis zu einem gewissen Grad noch immer. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die

Verbindung zwischen Glaube und Politik in der Zeit der Moderne immer unter Verdacht blieb und oft marginalisiert wurde. Dennoch stellt sich eine Frage immer wieder in der aktuellen Konjunktur, in der das „Globale", das „Regionale" und das „Lokale" dazu neigen, ineinander überzugehen, und sich auf vielen Ebenen, im Großen wie im Kleinen, dieselbe soziale und politische Struktur zeigt, sei es in der Betonung von Identität und aggressivem Fundamentalismus - nicht zuletzt inklusive einer religiösen Basis -, sei es in den gewaltigen Zügen und der immensen Präsenz globaler und mächtiger Kräfte, die sich durch Technologie, Informatik und den Markt verbreiten. Diese Frage lautet: „Was leistet das Christentum hinsichtlich der Demokratie?" Diese Frage durchzieht die Beiträge der vorliegenden Ausgabe. Dabei wird Hinweisen aus der Geschichte, den Traditionen, den kulturellen Kontexten und solchen Erfahrungen, die einen Weg eröffnen können, nachgegangen.

Diese Ausgabe von CONCILIUM möchte die Möglichkeiten ausloten, die in der Beziehung zwischen Christentum und Demokratie liegen. Sie hat drei Teile:

1. An erster Stelle geht es darum, die Geschichte dieser komplexen Beziehung zu durchqueren, die manchmal als ihr legitimes, manchmal als illegitimes Kind erscheint. Es geht um das Problem, dass die letzte Instanz der Souveränität und der religiösen Macht nicht einfach dem Volk zuerkannt werden kann, sondern nur Gott. Wäre aber nicht das „Volk" - ohne dass man das Volk Gottes von seiner Struktur als ein Volk aus Fleisch und Blut reinigen müsste - der beste „locus theologicus" göttlicher Macht? Was wären die ekklesiologischen Folgen, wenn diese Frage eindeutig positiv beantwortet würde?
2. Dazu ist es notwendig, auch die biblischen und theologischen Wurzeln der Offenbarung bezüglich der Macht und ihrer Ausübung zu erforschen. Hier werden wir einen Fokus auf die jesuanische Tradition und die Wurzeln des Evangeliums richten sowie auf die Prüfung der Frage, was das christliche Volk heute für die Demokratie in unserer Gegenwart bedeuten kann.
3. Zuletzt wird es sinnvoll sein, die gegenwärtigen Möglichkeiten des Christentums aufzuzeigen, um neue Formen der Demokratie oder neue Formen der Organisation des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft in einer gerechteren und liebevolleren Beziehung zum ganzen Universum zu inspirieren, ihnen „eine Seele zu geben". Kritische Sichtweisen, aber auch Stimmen kreativer Entwürfe finden sich im dritten Teil des Heftes.

Abschließend mag es anregen, an den Diognetbrief zu erinnern - Christen sind gleichzeitig und überall in der Heimat und in der Fremde: Unsere „globalisierte" Zeit ruft nach einem Beitrag zur Entwicklung einer planetarischen Demokratie, die der Vielfalt und dem friedlichen Zusammenleben hohe Bedeutung zumisst. So kehrt die Frage mit größerem Nachdruck zurück: „Was leistet das Christentum hinsichtlich der Demokratie?"

Für Hinweise und Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Hefts geht der Dank der Herausgeber an Erik Borgman, Edward Farrugia, Rosino Gibellini, Mathijs Lamberigts und Harry McSorley.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Arnd Bünker

Lektionen aus einer gemeinsamen Vergangenheit

Eduardo Hoornaert

Schon immer bekräftigen die Monotheisten, dass alle Macht von Gott stammt. Wie kann diese uralte Aussage mit der modernen laizistischen Idee der Demokratie, der „Macht des Volkes", zusammenpassen? Was können wir darüber aus der langen Geschichte des Monotheismus und aus dem gemeinsamen Glauben von Juden, Christen und Muslimen lernen? Zur Bearbeitung dieses Themas werde ich zunächst die ursprünglichen Antworten der wichtigsten Figuren des Monotheismus (Abraham, Moses, Jesus und Muhammad) und ihre Rezeption bei Juden, Christen und Muslimen vorstellen. Daraufhin werde ich in groben Zügen beschreiben, wie die drei „Völker Gottes" den monotheistischen Glauben tatsächlich in ihrer jeweiligen Geschichte gelebt haben. Die Schlussfolgerung, die sich aufdrängen wird, lautet, dass noch viel zu tun bleibt, bis sich die monotheistische Tradition der modernen Idee der Demokratie annähert.

I

Abram aus Ur in Chaldäa (dem heutigen Irak) hört in Haran, wo er mit seiner Frau und seinem Vieh siedelt, die Stimme JHWHs, die ihn zum Aufbruch auffordert und ihm eine Zusage macht: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein." (Gen 12,2). Noch feierlicher klingt es im darauffolgenden Vers: „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen." Dem fremden Gott gehorsam bricht Abram nach Kanaan auf, trennt sich vom Polytheismus seines Vaters, ändert seinen Namen von Abram zu Abraham und lernt Schritt für Schritt das Wesen dieses Gottes kennen, der ihn gerufen hat. Er ist ein Gott aller Menschen. Er überwindet ethnische und soziale Schranken. Beispielhaft sei nur eine Episode aus der großen Erzählung genannt: Als Sarai (später Sarah genannt), seine unfruchtbare Frau, anfängt, Hagar feindlich zu behandeln, jene ägyptische Sklavin, die sie für das Bett ihres Mannes auswählte, um ihm einen Sohn zu gebären, trägt JHWH die Leiden der Sklavin als seine eigenen Leiden. In Kapitel 21 des Buches Genesis tröstet er Hagar in ihrer Extremsituation, als sie verzweifelt ist und bereit, mit ihrem Sohn Ismael in der Wüste von Beerscheba zu verdursten. In einiger Distanz vom kleinen Jungen hat sie sich niedergesetzt, um ihn nicht

sterben sehen zu müssen. JHWH sagt: „Den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volk machen" (Gen 21,13), er zeigt Hagar einen Brunnen (Vers 19) und rettet das Leben von Mutter und Kind. Ismael wird der Stammvater der Edomiter, die sich östlich von den Ländern der Söhne seines Bruders Isaak ansiedeln. Man hätte erwarten können, dass die Geschichte von Ismael in der Bibel eine Fortsetzung gefunden hätte, was aber nicht geschah. Er verschwindet aus der Bibel, um - Jahrhunderte später - im Koran wieder zu erscheinen. Hier begleitet er seinen Vater Abraham auf einer Reise nach Mekka, wo sie beide die Kaaba (das Haus Gottes) errichten (Sure 2,125f.), die allen Menschen ohne Unterschied gewidmet ist (Sure 22,25). Abraham und Ismael zerreißen die alte Gewebestruktur der Welt, die nach „Menschenwillen", nach Abstammung und Ethnie, gemacht war, und eröffnen eine Welt, die nach „Gotteswillen" gestaltet ist, durch Bande, die ethnische Grenzen überspannen. Abraham ist damit der erste, der sich dem Einen Wahren Gott unterwirft, oder, um es auf Arabisch zu sagen, der erste „Muslim".

Der zweite große Bote des Monotheismus ist der Hebräer Mose, der im zweiten Kapitel des Buches Exodus auftritt und dann über lange Kapitel hinweg das hebräische Volk anführt bei seiner Flucht aus der Sklaverei in Ägypten. Aber die Geschichte des Mose geht über den Akt des Durchzugs durch die Wüste hinaus. Mose entwickelt Gesetze, die für die ganze Menschheit gelten, die Zehn Gebote, die bis heute in Kraft sind.

Die Geschichte Jesu ist mit der des Mose verknüpft. Im 17. Kapitel des Matthäusevangeliums erscheint er vor den erstaunten Augen der drei Jünger zusammen mit dem großen Gesetzgeber (Verse 1-8). In der Tradition von Abraham und Mose zerbricht Jesus Schranken familiärer, ethnischer, sozialer, kultureller oder sexueller Art. Nur wenige Menschen können sein Handeln begreifen, selbst die eigenen Apostel haben Schwierigkeiten. Einer der wenigen, die begriffen haben, ist Paulus aus Tarsus, der in Jesus den universalen Messias erkennt, einen Juden, der nicht mehr länger einem Volk gehört, sondern der gesamten Menschheit. Zur Frage, ob die „Gojim", die Völker, zunächst Juden werden müssen, um zu Jesus zu gehören, antwortet Paulus mit einem Nein. Sein Brief an die Römer ist der erste genuin universalistische Text der Literaturgeschichte. Darin wird deutlich, dass es kein erwähltes Volk (hebräisch: *am berit,* Volk des Bundes) auf der einen Seite und eine Welt der Völker (hebräisch: *gojim,* ein abwertender Begriff, der ein unterworfenes und versklavtes Volk bezeichnet) auf der anderen Seite gibt. So verliert die Beschneidung, seit Abraham Zeichen der Zugehörigkeit zum Volk Gottes, ihre Bedeutung. Es ist egal, ob jemand beschnitten oder unbeschnitten ist. Das gleiche gilt auch für die Taufe. „Ich danke Gott, dass ich niemand von euch getauft habe, außer Krispus und Gaius [...] Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden" (1 Kor 1,15.17).

Im siebten Jahrhundert nach Christus fügt der Koran Muhammad in die Liste der Boten des Einzigen und Wahren Gottes ein, als nächsten Boten nach Jesus. Der heilige Text der Muslime nennt den Namen Jesu fünfunddreißig Mal und stellt fest, dass Muhammad zum feierlichen Bund der universalen Propheten gehört,

der Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad vereint (Sure 33,7). Muhammads Lehre gleicht der von Jesus. Auch er verbindet die Botschaft von Gott mit der Forderung nach Almosen für die Armen (Sure 19,31). Seine besondere Mission besteht darin, den Gehorsam („Islam") gegenüber dem Gott Abrahams und Ismaels unter den arabischen Völkern zu verbreiten. Deshalb nennt man ihn „das Siegel der Propheten" (Sure 33,40), denn er verkündet den Monotheismus bis an die Grenzen der Erde. Die Kaaba von Mekka bleibt offen, um alle Pilger der ganzen Welt aufzunehmen, und zeigt damit ganz deutlich, dass die islamische Revolution keine kultische Revolution ist, sondern eine Revolution des Verhaltens. Noch einmal: Im Koran ist die Anordnung der Anbetung Gottes verbunden mit der Anordnung, sich um die Bedürftigen zu kümmern und keine Reichtümer zum eigenen Wohl anzuhäufen (Suren 93,9-11; 104,1-3; 92,5-11; 69,33-35). Zur Flucht von Mekka nach Medina gezwungen (im Jahr 622), gründet Muhammad eine erste *Umma* (Gemeinde) aus Beduinen, Händlern, verschiedenen Polytheisten und Juden. Die einzige Anforderung an sie besteht darin, sich dem Einzigen Gott Allah zu unterwerfen. Die Juden beispielsweise müssen sich nicht von ihren traditionellen Kulten trennen, sie dürfen allerdings keinen Proselytismus betreiben. In Medina beschränkt sich Muhammad darauf, Streitigkeiten zu beenden und Frieden zwischen Juden, Christen und Sabiern (aus Saba, Arabien), also all denen, „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun" (Sure 2,62), herzustellen.

Das ist die fundamentale Botschaft, sei sie der Bibel oder dem Koran entnommen. Die zwei häufigsten Wörter in der Bibel lauten „Herr" (griechisch: *kyrios*) und „alle" (griechisch: *pas*). Letzterer Begriff erscheint ungefähr siebentausend Mal in der Bibel - in unterschiedlichen Ableitungen. Gott ist der Herr aller.

II

Die universalistische Botschaft der vier Hauptpersonen des Monotheismus steht in einem lebhaften Widerspruch zu den mentalen Strukturen der Menschheit, die es gewohnt ist, in Konzepten von Familie, Verwandtschaft, Stamm, Ethnie, Volk und Reich zu denken. Die neue Botschaft wird nicht leichthin übernommen, sondern es kommt im Gegenteil zu einem langen Prozess mit Anpassungen und Ablehnungen, einer Begegnung mit und einem Sichentfernen von der ursprünglichen Botschaft und ihren unterschiedlichen Entfaltungen. Am Ende hat die zentrale Inspiration einen großen Teil ihrer ursprünglichen Kraft verloren. Der Gott der Liebe von Abraham, Moses, Jesus und Muhammad musste Platz einräumen für den eifersüchtigen Gott der Juden, der Christen und der Muslime. Tatsächlich wurde der Monotheismus zu einem Synonym für Exklusivismus.

Wie ich oben schon sagte, hat die biblische Erzählung ab dem 21. Kapitel des Buches Genesis Ismael zugunsten Isaaks, des Vaters Israels, aus den Augen verloren. Abraham wird so zum Vater eines erwählten Volkes, das Verunreinigung durch Völker mit unreinen Lippen fürchtet. Im Koran betet Abraham: „Mein

Herr, mache dieses Gebiet sicher, und lass mich und meine Söhne es meiden, den Götzen zu dienen." (Sure 14,35). In ähnlicher Weise prägt die exklusivistische Verengung auch das Bild des Mose. Die Tora wiederholt das Schlagwort von einem eifersüchtigen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet und seinen Fluch gegen götzendienerische Völker ausspeit. Die Tora errichtet eine immer höher werdende Mauer der Reinheit und der Abtrennung rund um Israel. Jesus verfolgt das gleiche Ziel. Seine Botschaft wird nur um den Preis einer drastischen Verringerung ihrer eigentlichen universalen Dimension von den Christen übernommen. Die Christen der ersten Generationen, die zum größten Teil der Welt der Völker entstammen, fürchten so sehr diejenigen Christen, die aus der jüdischen Tradition kommen, dass sie letztlich beginnen, die Anwesenheit der Judenchristen in der Bewegung zu erschweren. Die zur Wahl stehenden Alternativen lauten: entweder jüdisch bleiben und Jesus ablehnen oder Christ sein und das Judentum ablehnen. Diese Entwicklung fördert eine Theologie, die auf exklusivistischen Prämissen aufgebaut ist. Mit Muhammad geschieht Ähnliches. Die in der ursprünglichen *Umma* von Medina integrierten Juden begreifen nicht die universale Dimension in der Haltung Muhammads. „Und wenn zu ihnen gesagt wird: ‚Glaubt an das, was Gott herabgesandt hat', sagen sie: ‚Wir glauben an das, was auf *uns* herabgesandt wurde.' Sie verleugnen aber, was nachher kam, obwohl das die Wahrheit ist, die das bestätigt, was bei ihnen ist." (Sure 2,91) Die ersten hundert Verse der zweiten Sure des Korans bilden eine lange Reflexion über die Unvereinbarkeit von jüdischer Ideologie und islamischer Botschaft. Muhammad beginnt zu lernen, dass es „ungläubige" Monotheisten gibt. Angesichts seiner Erfahrung der Arroganz von Juden reagiert er mit der Zulassung von Gewalt: „Erlaubnis (zum Kampf) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen ja Unrecht getan wurde - und Gott hat gewiss die Macht, sie zu unterstützen - (ihnen), die zu Unrecht aus ihren Wohnstätten vertrieben wurden, nur weil sie sagen: Unser Herr ist Gott." (Sure 22,39f.) Er übernimmt das militärische Kommando gegen die abweichlerische Gruppe, siegt im Kampf und wird so zum Herrn über Medina (zwischen 624 und 628). Zum Zeitpunkt seines Todes, im Jahr 632, ist Muhammad Herrscher über ganz Arabien.

III

Als Konsequenz dieses komplexen Zusammenspiels schwankt die Geschichte der Monotheisten zwischen den Polen des Universalismus und des Exklusivismus. Augenblicke der Offenheit sind selten, wie zum Beispiel bei der Einnahme Jerusalems durch die Muslime (um 630), als lateinische christliche Pilger, die durch die Stadt zogen, nicht behelligt wurden. Selbst nach den Kreuzzügen bricht der Fluss christlicher Pilger in die „Heilige Stadt" nicht ab, die in der Hand der Muslime ist. Auf die Liste positiver Erfahrungen kann auch das Jahrhunderte währende friedliche Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen in Spanien und Sizilien geschrieben werden. Es finden sich interessante Ansätze, die sich - obwohl sie

wenig Resonanz in der Geschichte fanden - lohnen, hier kurz vorgestellt zu werden. Das Motiv des Noach und seines Bundes mit Gott (Gen 8,21-9,17), ein universalistisches Thema in den monotheistischen Erzählungen, taucht manchmal auf. Der geduldige und gütige Gott des Noach, der den Regenbogen über die ganze Menschheit ausspannt, erscheint in rabbinischer Literatur des Mittelalters wie auch in den Texten des Korans (Sure 42,13), worin sich schon das interreligiöse Denken unserer Tage ankündigt. Ein anderer Ansatz in gleicher Absicht stammt auch aus dem Mittelalter und zwar vom Wiener Konzil (1311-1312), als die Bischöfe sich entschlossen, Zentren für arabische Studien an den Universitäten von Paris, Oxford, Bologna und Salamanca einzurichten. Dort schaffte man es, den Koran ins Lateinische zu übersetzen wie auch weitere Texte muslimischer Gelehrter. So wichtig diese Initiative einzuschätzen ist, praktisch hinterließ sie keine Spuren - weder in der christlichen noch in der islamischen Welt, weder in Bagdad noch in Kairo fand sie Resonanz.

Die hier genannten sporadischen Ansätze sind Ausnahmen. Im Allgemeinen gelingt es den monotheistischen Religionen nicht, sich in zufriedenstellender Weise mit anderen Völkern und Kulturen zu verbinden. Die Juden, die während fast ihrer gesamten langen Geschichte inmitten fremder politischer Systeme leben (das unabhängige Reich Israels dauerte nur kurze Zeit), haben zwischen 135 (Zerstörung Jerusalems) und 1945 (Ende des Zweiten Weltkriegs) keinerlei Land, wo sie sich festmachen können. In der Diaspora legen sie größten Wert auf die Stärkung der inneren Bindungen im Bereich der Familie, der Verwandtschaft, der Nachbarschaft, des Handels und des gegenseitigen Vertrauens - alles innerhalb des Paradigmas der Exklusivität. Im Gegensatz zu ihrer Situation haben die Christen Gelegenheit zu breitester Expansion ausgehend vom Reich des Kaisers Justinian, der 529 den letzten römischen Tempel (in Assuan/Nubien) und die letzte Bastion griechischer Intellektualität, die philosophische Akademie des Plato in Athen (nach einem Jahrtausend ihres Bestehens), schließen lässt. Mit staatlichem Schutz dehnen christliche Mönche die Grenzen des Reiches aus, sie erklettern die Mauer des Adrian in England, segeln über das Meer nach Irland, überqueren den Rhein und die Donau. Im Osten begleiten sie Händler auf der Seidenroute und erreichen Indien und China. Im 16. Jahrhundert, mit der „Entdeckung" der Neuen Welt, überqueren Missionare den Atlantik, um Völker zu bekehren und um - im selben Atemzug - das Kreuz Christi und die koloniale Herrschaft zu errichten. Die ideologische Grundlage dieser beeindruckenden christlichen Eroberungen ist unverändert der exklusivistische Monotheismus. Ein Gott, ein Papst, ein Reich, eine Kirche, ein

Der Autor

Eduardo Hoornaert wurde 1930 in Belgien geboren und lebt seit 1958 in Brasilien. Dreißig Jahre lang war er an unterschiedlichen katholisch-theologischen Einrichtungen Professor für die Geschichte des Christentums. 1973 gründete er zusammen mit Enrique Dussel die Kommission zur Erforschung der lateinamerikanischen Kirchengeschichte (CEHILA). Er veröffentlichte mehrere Bücher über die Geschichte des Christentums in Brasilien und in Lateinamerika. Zurzeit forscht er über die Anfänge des Christentums. Anschrift: Estr. do Coco km. 5,5, Cond. Enc. das Águas B 06, 42700-000 Lauro de Freitas/BA, Brasilien.

Vater. Cyprian, ein afrikanischer Bischof des dritten Jahrhunderts, erklärt: „Niemand kann Gott zum Vater haben, ohne die Kirche zur Mutter zu haben." Diese Aussage und andere harte Texte überziehen die Geschichte und wiederholen sich in Konzilien, Predigten und Katechismen. „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil." Man macht keinerlei Unterschied zwischen der Kirche (als besonderer Institution) und dem Reich Gottes (dem universalen Traum). Die westliche Theologie konzentriert sich seit dem 11. Jahrhundert auf die Legitimation päpstlicher Macht. Die Kanonisten schaffen das Kunststück, den Abschnitt 22,36-38 aus dem Lukasevangelium zum theoretischen Grundbaustein der seltsamen Theorie von den „Zwei Schwertern" umzuformen. Drei Jahrhunderte später schreiten sie noch weiter voran und bekräftigen, dass der Papst nicht nur der Herr über die Welt ist, sondern auch noch die Schlüssel zum Himmel bewahrt. Anfang des 14. Jahrhunderts behauptet Papst Innozenz III. in dem berühmten Dokument *Unam Sanctam,* dass nur er die Türen des Himmels öffnet und schließt. Alle menschliche Kreatur hat also die Schranke des Papstes in Rom zu passieren. Das berühmteste Opfer des päpstlichen Schwertes ist Kaiser Heinrich IV., der sich in Canossa (1077) zu Füßen von Papst Gregor VII. aus Angst niederwirft, sonst in das Feuer der Hölle zu fallen. Der brillanteste theologische Kopf des Mittelalters, Thomas von Aquin (1225-1274), zitiert seinerseits aus einem Gleichnis des Lukasevangeliums: „Geh schnell auf die Straßen und Gassen der Stadt und hol die Armen und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen herbei." (Lk 14,21) Er will damit demonstrieren, dass alle Menschen ins Haus des christlichen Gottes gedrängt und gestoßen werden müssen, seien sie Heiden oder Schismatiker, Juden oder Muslime. Deshalb kommt Thomas auch zu dem Schluss, die „pestkranken Ketzer" für die gefährlichsten Personen auf der Welt zu halten, da sie Menschen davon abhalten, in den Schoß Christi einzukehren: „Auf Seiten jener liegt eine Sünde vor, durch die sie verdient haben, nicht nur von der Kirche durch den Bann ausgeschieden, sondern durch den Tod von der Welt ausgeschlossen zu werden." (*Summa theologica* IIa IIae, XI, a. 3).

Obwohl die Muslime seit den Anfängen ihrer Religion eine Position der politischen Selbständigkeit erreicht haben (im Gegensatz zu Juden und Christen), folgen sie auf ihrem historischen Weg denselben Prämissen wir ihre monotheistischen Partner. Wie oben schon gezeigt, sieht sich Muhammad seit Beginn der *Umma* von Medina genötigt, eine Position gegenüber den Abweichlern einzunehmen (Sure 22,39f., s.o.), die ihm unbegrenzte Machtfülle einräumt. Binnen kurzer Zeit wird er über seine Rolle als Prophet hinaus zum Gesetzgeber und zum Chef der Regierung wie des Militärs. Der Begriff *Dschihad* (heiliger Krieg) drückt die Berechtigung zum Gebrauch defensiver Gewalt aus. Aber vielleicht erlaubt Allah auch den offensiven Krieg? Der Koran bejaht dies: „Tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf." (Sure 9,5). Dieser Vers ist so radikal, dass er bald schon im Koran selbst abgeschwächt wird. Dort erklären andere Verse, dass es nicht erlaubt ist, gegen die Ungläubigen Feindseligkeiten zu beginnen, solange sie nicht in formaler Weise zum religiösen Gehorsam gerufen wurden: „Und Wir peinigen nicht, ehe

Wir einen Gesandten haben erstehen lassen." (Sure 17,15) Aber, was die islamische Theorie des Krieges weiter verkompliziert, ist die Tatsache, dass Muhammad selbst bei seinen Angriffen nicht immer Sorge dafür trug, diejenigen durch Gesandte zu benachrichtigen, die er überfiel. So war nach Muhammads Tod die Theorie des Krieges letztlich den Kalifen überlassen (den Chefs; synonym: „Imam"), und die Heftigkeit der islamischen Eroberung fand erst dann eine wirksame Einschränkung, als die *Ummas* zu formellen Staaten wurden, die sich in der Pflicht sahen, Regeln des internationalen Rechts beachten zu müssen, die keinen eigens islamischen Charakter besitzen. Dennoch wissen wir, dass weder Juden noch Christen, die unter islamische Herrschaft gerieten, gezwungen wurden, formal zum Islam zu konvertieren, weil sie ja schon demselben Einzigen Gott „unterworfen" waren. Es war ihnen lediglich der Versuch verboten, Muslime zu bekehren, neue Kultgebäude zu errichten oder ihre Riten öffentlich auszuüben. Weitere Einschränkungen gab es für sie nicht.

Um keine eigentlich politischen Fragen zu erörtern (gemäß dem Beispiel Jesu hat Muhammad keinen Nachfolger benannt), ließ der Koran eine Tür offen für einen erregten Kampf um die Macht nach Muhammads Tod. Die drei ersten Kalifen (oder Imame) erprobten etliche Strategien, um ihre Macht über ein Reich zu stärken, das nicht aufhörte, zu wachsen. Aber bald schon erschien eine Gruppe, der es gelang - mit Bezug auf zwei enigmatische Passagen des Korans und der Vermutung, dass Muhammad auf dem Sterbebett seinen Willen geäußert habe, einen Nachfolger zu benennen - seinen Neffen Ali als vierten Kalifen (656-661) an die Macht zu bringen, dessen Vater den Propheten erzogen hatte. Ali, dreißig Jahre jünger als Muhammad, war mit Fâtima, der Tochter des Propheten verheiratet. Die Gruppe, die für Ali war, nannte sich „Shiat Ali" (Partei des Ali, „Schiiten"). Mit der Wahl des Ali begann ein dauerhafter politischer Konflikt mitten im Schoß des Islam. Die Sunniten (die Parteigänger der „Sunna", der Tradition) meinten, dass der Islam durch die „gewohnten Regeln" zu leiten sei, während die Schiiten erstere als „weltliche" bezeichneten und auf eine religiöse Vorstellung zurückgriffen, um den Kalifen zu bestimmen. So gilt der schiitische Kalif als ein Gesandter Gottes, um Gottes Volk zu lehren, wie es gemäß der Aussagen des Propheten leben soll. Nur er begreift den Koran in der Tiefe, und zwar deshalb, weil das von Gott stammende Wissen schon Ali und seinen Nachkommen mitgeteilt wurde. Für die Schiiten bildet die *Umma* eine Kirche und der Imam ist als ihr geistlicher Leiter ohne Tadel und unfehlbar. Die schiitische Theologie des Kalifats, die im 10. Jahrhundert ausgearbeitet wurde, hat viele Gemeinsamkeiten mit der Theologie des Papsttums, das sich während des 11. und 12. Jahrhunderts im Westen herausgebildet hat.

IV

Der summarische Rückblick auf die Geschichte des Monotheismus, den wir hier abschließen, weist einen deutlich sichtbaren Mangel an Verbindungskraft unter

den drei Familien des Einzigen und Wahren Gottes auf, ebenso wie an Verbindungskraft zwischen diesen Familien und den außenstehenden Völkern. Juden und Christen gelingt das Zusammenleben nur schlecht, und die Christen tun sich schwer, Muslime in der unmittelbaren Nachbarschaft zu sehen. So kommen wir zu einem unbequemen Fazit: Die monotheistische Vorstellung führt zum Fanatismus. Seit Jahrhunderten ist sie in den Köpfen der Menschen verwurzelt und der „realexistierende" Monotheismus ist ein Hindernis für die Demokratie.

Widerwillig haben die Katholiken ihre erste Lektion in Demokratie im Zuge der Reformation des 16. Jahrhunderts gelernt. Sie mussten Länder und Macht an die Protestanten abgeben, was zu Streitigkeiten und Leid geführt hat, die bis heute nicht überwunden sind. Eine zweite Lektion kam mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die - vor allem durch das Beharren auf der Idee der Toleranz - erreichte, dass zumindest in Frankreich und Deutschland kein Mensch mehr lebendig verbrannt wurde, weil er Meinungen vertreten hat, die gegen die religiösen Autoritäten gerichtet waren, so wie es mit Giordano Bruno noch 1600 geschah.

Ein weiterer Sieg der Demokratie war die Französische Revolution von 1789, die ein Staatswesen hervorbrachte, das sich in großer Geschwindigkeit weit über Frankreich hinaus verbreitete. Im 19. Jahrhundert wuchs die Zahl der demokratischen Experimente, aber sie haben breite Teile der Bevölkerung nicht erreicht. Gegenwärtig lässt sich ein Rückgang der demokratischen Idee feststellen, was - neben anderen Ursachen - auch in den sich verhärtenden Konflikten zwischen Christen und Muslimen begründet ist. Dies zeigt, dass der Weg zur Demokratie noch lange nicht vollständig gepflastert ist. Im Schoß des Islamismus ist die Situation besonders kritisch. In vielen muslimischen Ländern lehren die staatlichen Schulen eine Vorstellung von einem bürgerlichen Leben, die Demokratie impliziert, während in Moscheen und an islamischen Hochschulen weiterhin der Islam gelehrt wird. Das Fehlen einer eindeutigen Option für einen laizistischen Staat und für die Demokratie schafft ein Klima der Unentschiedenheit, das immer in der Gefahr ist, Bewegungen der Rückkehr zum Gefühl der Sicherheit und der traditionellen Methode der *Umma* (islamische Gemeinschaft) ausbrechen zu lassen.

Andererseits erlauben unsere Gesellschaften nicht mehr länger die traditionellen Haltungen der Intoleranz. Die Zeiten radikaler Alternativen (Bekehrung - Sklaverei oder Tod) sind vorbei. Die „Gojim" (Völker) von gestern leben zusammen mit den Juden von heute, die „pagani" (Heiden) von gestern mit den Christen von heute und die „Kafirun" (Ungläubigen) von gestern mit den Muslimen von heute. Die „zwei Städte" des Augustinus gibt es heute nicht mehr und niemand fürchtet noch die Schneiden der „zwei Schwerter" mittelalterlicher Päpste. Selbst der *Dschihad* des Muhammad (ebenso wie die Kreuzzüge) können die Probleme unserer Zeit nicht lösen. Die Monotheisten, ob sie wollen oder nicht, stehen täglich vor neuen Herausforderungen des Zusammenlebens. Der „Prozess der Zivilisation" (Norbert Elias) des Monotheismus impliziert einen langsamen, tagtäglichen und andauernden Veränderungsprozess. Die demokratische Idee

könnte sich als wirksam erweisen, wenn das Wort „Demokratie" als echtes „Wort von Gott" verstanden würde, als Ausdruck des „Willens Gottes". Der Realisierung der Idee der Demokratie wäre geholfen, wenn es gelingen würde, den Reichtum und die mannigfaltige Vorstellungswelt der Religionen (Engel und Dämonen, Gut und Böse, Verdienst und Sünde, Reich und Apokalypse, Heilige und Sünder, Tod und Auferstehung, Himmel und Hölle, Inkarnation und Himmelfahrt) so zu übertragen, dass sie zu einem demokratischen Verhalten motivieren. Diese Herausforderung muss ernst genommen werden, denn die Bilder und Konzepte der Bibel und/oder des Korans sind so sehr in den Köpfen und Herzen der Menschen verankert, dass ohne sie zu berücksichtigen die moderne Idee der Demokratie kaum eine Chance haben wird, ihren Weg erfolgreich fortzusetzen.

[1] Anmerkung des Übersetzers: Alle Zitate aus dem Koran sind folgender Quelle entnommen: *Der Koran.* Übersetzung von Adel Theodor Khoury, unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh [4]2007.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Arnd Bünker

Laós und Koinonía aus orthodoxer Sicht

Jean-François Colosimo

Das Volk, Hüter des Glaubens

„Weiterhin konnten bei uns Neuerungen weder von den Patriarchen noch von den Konzilien eingeführt werden, da bei uns der Wächter der Religion im gesamten Leib der Kirche besteht, d.h. im Volke selbst, das will, dass sein religiöses Dogma auf ewig unverändert demjenigen der Väter entsprechend sei."[1]

Indem sie dergestalt auf die Aufforderung reagierten, die Papst Pius IX. an die Orthodoxen gerichtet hatte, sich dem römischen Stuhl anzuschließen, der ihm zufolge die Quelle aller Wahrheit sei, haben die orthodoxen Patriarchen - nicht ohne prophetisches Gespür - das Mysterium des Kircheseins selbst ins Zentrum ihrer *Enzyklika von 1848* gestellt. Weder aus dem Orient noch aus dem Okzident, weder antimodernistisch oder modern, noch antidemokratisch oder demokra-

tisch, sieht die Orthodoxie sich in der Tat als Ort und Milieu des „aufrechten Glaubens"; nicht im Namen irgendeines mit Unfehlbarkeit ausgestatteten Lehramtes, sondern aufgrund einer Überlieferung der christlichen Erfahrung in ihrer Fülle. Dieser Glaube, von dem sie zeugt und den sie bekennt, will nie etwas anderes sein und gilt niemals als etwas anderes denn als der ungeteilte Glaube der Anfänge, der in der Kirche als Leib Christi auch das Ereignis des Heiligen Geistes und das Kommen des Gottesvolkes sieht. Ebenso ist der orthodoxen Theologie, insofern sie eine Theologie der Geschichte ist, nicht daran gelegen, die vertikale Verbindung zum göttlichen Vater von der horizontalen Verbindung zu den menschlichen Geschwistern zu trennen, noch - um es mit Chrysostomus zu sagen - „das Sakrament des Altars vom Sakrament des Bruders".

Denn als Koinonía-Theologie bildet die Orthodoxie - durch ihre Situation und Geschichte, durch ihre Lebensumstände und ihre Tradition - auch einen Pol der Gemeinschaft: als Welt, Zivilisation und Konfession.

Als Welt am Schnittpunkt zweier Welten könnte sie den Zivilisationen, deren Aufeinanderprallen durch das Ende der Utopien beschleunigt wird, als Brücke dienen. Geprüft, aber auch erneuert durch die Feuerproben des 20. Jahrhunderts könnte sie die tödliche Aporie zwischen der Herrschaft des Marktes und jener der Gewalt überwinden helfen. Angesiedelt an der Grenze sowohl zur Säkularisierung als auch zum Fundamentalismus, die gleichermaßen nach dem Tode Gottes den Verlust des Menschen erlebt haben, könnte sie auch den gegenwärtigen Nihilismus in ihrer eigenen Ostererfahrung von Kreuz und Auferstehung verarbeiten, in der Gott sich gerade als Freiheit des Menschen offenbart. Hier ist weder Ideologie noch überhebliche Selbstzufriedenheit am Platz. Dass gewisse politische oder soziologische Trägheiten und oft genug die Orthodoxen selber einer solchen Berufung zu widersprechen scheinen, beweist ebenfalls noch nichts. Es bleibt die Frage, in welcher Hinsicht die großen Weichenstellungen des zweitausendjährigen Weges der Orthodoxie - in Andersartigkeit *und* Vermittlung, Askese *und* Solidarität, Wahrheit *und* Person - in der Vermischung von Erfolgen und Niederlagen angesichts des universalen Bruchs zwischen Transzendenz und Kultur, zwischen Kultus und Gemeinwesen für die Gegenwart ein entscheidendes Gewicht bekommen.

Menschlich, allzu menschlich?

Zweifellos wird die Orthodoxie daher als Westen des Orients und Osten des Okzidents nur widersprüchlich wahrgenommen, durch ein falsches historiographisches Prisma, das über die verletzte Erinnerung der Christentümer hinweggeht, angefangen bei den eigenen Verletzungen. Nach dem Fall der Berliner Mauer konnte man daher erleben, wie von Riga bis Split die Scheidelinie wieder aufbrach, an der im 8. Jahrhundert die fränkischen und byzantinischen Missionare aneinander gerieten, die lateinischen und griechischen Mönche im 14. Jahrhundert, wie auch das französische, englische, deutsche und russische Reich

im 19. Jahrhundert. Daraus ist eine neue Verteufelung der orthodoxen Welt hervorgegangen, die an den abscheulichen Geist der karolingischen Polemik, der mittelalterlichen Kreuzzüge und des modernen Uniatismus erinnert. Demnach gibt es allein im Abendland Wissen, und jenes Wissen über die Orthodoxie hat sich, ausgehend von dieser Urrivalität, gegen sie entwickelt, wobei die Säkularisierung ihre theologischen Voraussetzungen nur vergessen hat, um sie besser zu verinnerlichen. Das beste Beispiel hierfür bleibt der Vorwurf des „Cäsaropapismus", dessen Unsinnigkeit Gilbert Dagron am Beispiel von Byzanz aufgezeigt hat[2], was jedoch nicht verhindert hat, dass dieser unter der Feder der Kommentatoren und Journalisten seit 1989 wieder auflebte. Denn um voranzuschreiten bedarf die Globalisierung auch der Ausübung einer zerstörerischen Macht, einer ontologischen Fähigkeit, andere herabzusetzen, und angesichts der großen Planungszentren gibt es kaum noch Völker, höchstens noch beunruhigenden Populismus.

So hat man im jüngeren Balkankonflikt Serbien eines angeblich religiösen Fanatismus bezichtigt, indem man den Nationalkommunismus von Milošević auf den im Gefolge der Aufklärung entstandenen revolutionären Götzendienst der Rasse und der Klasse zurückführte, dem das serbische Christentum in der jüngeren Geschichte doppelt zum Opfer fiel. So auch, als Griechenland, das im Namen eines zweifelhaften Symbols der „Demokratie" des Perikles als einziges orthodoxes Land in die Europäische Union aufgenommen wurde, Schwierigkeiten machte, die Personalausweise zu entkonfessionalisieren und man es als geschlossene, rückständige, wenn nicht freiheitsfeindliche Gesellschaft karikierte und dabei verschwieg, dass es bis 1950 Gegenstand einer konfessionellen Einmischung von Seiten der Großmächte war. Ebenso stigmatisierte man es als theokratisches Überbleibsel im Zeitalter der weltweiten Demokratie, dass das Moskauer Patriarchat jeden offiziellen Besuch von Papst Johannes Paul II. verweigerte, solange nicht die Frage der unkontrollierten Bekehrungsversuche in Russland von Seiten eines bestimmten militanten Katholizismus geklärt sei; so entschuldigte man gleichzeitig das westliche Schweigen über den Gulag durch die Umdeutung der Kirche der Märtyrer in eine Kirche der Kollaborateure.

So befand sich die Orthodoxie, nach einem Wort des Dichters Mandelstam, „in den Fängen der Humanisten". Oder um es mit dem griechischen Theologen Christos Yannaras zu sagen: Die Theorie der Menschenrechte bewies in ihrer Voreingenommenheit eine unbestreitbare Fähigkeit zur Instrumentalisierung. In Ermangelung jeglicher ausdrücklicher Fundierung objektiver wie transzendenter Art enthüllte sie vor allem

Der Autor

Jean-François Colosimo, geb. 1960, studierte Philosophie, Theologie, Geschichte und Religionswissenschaft. Er ist orthodoxer Christ und arbeitet als Autor und Herausgeber und unterrichtet Patrologie am Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge in Paris. Er ist Autor mehrerer Dokumentarfilme, unter anderem „Le Silence des Anges" (bei Artline/ARTE) und mehrerer Bücher. Zuletzt erschien: Dieu est Américain. Essais sur la théodémocratie aux Etats-Unis, Paris 2006. Anschrift: Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, 93 rue de Crimée, F-75019 Paris, Frankreich.

die ganze Unmenschlichkeit des Rechts, welche die Völker, die dadurch unterworfen werden sollten, bereits allzu gut kennengelernt hatten.

Eine andere *Politéia*

Sollte man nicht vielmehr die Menschen in ihrer Geschichtlichkeit, als Subjekte ihres Heils oder Verderbens, dem Menschen des Humanitarismus gegenüberstellen, als einem ewig der Fürsorge unterworfenem Objekt einer allgemeinen Rettung, die *für* ihn - und niemals *durch* ihn - organisiert wurde? An dieser Stelle wird die universale Demokratie zum Demokratismus, das heißt zu einer Maschinerie, welche diejenigen ausschließt, die nicht an der Ideologie des Fortschritts in ihrer kultisch dominanten Form teilhaben - gestern die Befreiung und die Revolution, heute der Neoliberalismus und der Konservatismus.

Man sieht nunmehr die Umkehrung - oder gar den Taschenspielertrick: Wenn auch theologisch beneidenswert, sei die Orthodoxie doch politisch verabscheuungswürdig. Sie habe keinen Anteil an dieser großen Kosmogonie der Menschenrechte, welche die Welt dem westlichen Christentum verdanke - und dies, obwohl besagte Rechte den Kirchen eher abgetrotzt als von ihnen gefördert wurden.

Nun hat die Diskriminierung, welche die orthodoxe Welt nach 1989 unter dem Vorwand der Unfähigkeit zur Demokratie erfahren hat, hauptsächlich dazu gedient, ihren zentralen Widerstandsmechanismus zu diskreditieren. Nämlich den Instinkt der Rechtgläubigkeit, welchen die Orthodoxie den orthodoxen Völkern zuschreibt, eben zu der Stunde, da nach dem vom sieghaften Internationalismus verängstigten Individuum nur noch das atomisierte Individuum der triumphierenden Globalisierung übrig sein sollte.

In Wirklichkeit hat auf dem Höhepunkt der Kriege in Ex-Jugoslawien von allen verstrickten religiösen Institutionen allein die serbische Kirche im Herzen des zerrissenen Kosovo ein spürbares Zeichen einer möglichen geistlichen Überwindung des ethnischen Hasses gegeben, und zwar durch die konkrete Gastfreundschaft, welche der Bischof Artemije und der Mönch Sava den verfolgten Albanern gewährten. Diese Hierarchen haben sich gerade im Namen der *Vorstellung*, die sie von ihrem Volk hatten, damals gegen ihr eigenes Volk gestellt.

Sodann, von den drei Millionen Griechen - das heißt der erwachsenen Hälfte der 98,5 Prozent der Orthodoxen, welche die Bevölkerung zählt - die gegen das Diktat aus Brüssel stimmten - was ebenso den 20 Millionen Unterzeichnern für Frankreich entspricht - meinte keiner, sei er praktizierender Christ oder Agnostiker, politisch links oder rechts, ein staatlicher Vermerk könne den Gläubigen ausmachen.

Doch allen war bewusst, fern der antiklerikalen Vereinfachungen, die andernorts herrschen, dass ihre Kirche in den Jahrhunderten der ottomanischen Besatzung die Hüterin der Sprache und der Kultur gewesen war, die *Trägerin der Überlieferung und Emanzipation* des Volkes.

Und die vom russischen Parlament angenommene Gesetzgebung schließlich, wie

unvollkommen und verbesserungsbedürftig sie auch scheinen mag, beruft sich auf eine bewusst kontrollierte Form der Laizität angesichts der besonderen Umstände der postkommunistischen Zeit, indem sie gleichzeitig das Prinzip des religiösen Pluralismus und der historischen Kontinuität verteidigt, von dem - übrigens mit nahezu beispielloser authentischer Gleichberechtigung - neben der Orthodoxie auch Judentum, Islam und Buddhismus profitieren. Was die Trennung von Kirche und Staat angeht, die in Russland mehr, als man meint, gegeben ist, so ist der bei seinen Besuchen im Vatikan wiederholt geäußerte Wille Wladimir Putins zur Neutralität angesichts der ekklesiologischen Meinungsverschiedenheiten zwischen Rom und Moskau ein gutes Indiz: *Das Volk bleibt Herr über sein religiöses Schicksal.*

Diese drei Dimensionen (das Volk als Ort der Entstehung, der Überlieferung und der Unabhängigkeit der christlichen Erfahrung) verweisen tatsächlich auf eine sehr alte byzantinische Lektion: Dem Weltlichen ist die Macht über das Geistliche weder aufgrund eines Kampfes um die Vorrangstellung, noch wegen einer hierarchischen Unterordnung entzogen, sondern infolge einer gemeinsamen Betrachtung der eschatologischen Wirklichkeiten. Und gerade in diesem Sinne stellt die Orthodoxie eine andere *Politéia* dar, gegenläufig zu den Aporien, welche der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen gemein sind, deren jahrhundertlanger Gegensatz in dieser Sache nur oberflächlich ist.

Kenotisches Zeugnis

Diese neue Demarkationslinie, welche kurioserweise asymmetrisch verläuft zwischen einem Norden, der durch den freien Kapitalismus bestimmt ist, und einem Osten, der von der verkalkten Verkrümmung der Identitäten begrenzt ist, scheint eine fundamentale Veränderung zu verkennen - oder zu vergessen: Die Globalisierung lagert auch die Metaphysik aus, indem sie die Herrschaftsbereiche entmaterialisiert und als Netzwerke neu zusammenfügt.

Somit geht der Westen der orthodoxen Kirche über den Alten Kontinent hinaus. Nachdem sie ihre formale Universalität aufgrund von weiträumigen politischen und wirtschaftlichen Wanderungsbewegungen verwirklicht hat, hat die Orthodoxie ihren Platz unter den großen Denominationen der Neuen Welt, wo sie, in einem offenen Kontext, besonders in den Vereinigten Staaten und in Australien, umfassend an den Debatten und Auseinandersetzungen für die Grundfreiheiten Anteil hat.

Doch das ist nicht das Wesentliche. Als Westen eines tieferen Orients bezeugt die Orthodoxie das Streben nach Freiheit in diesen Schwellen-Christentümern, die man „vorchalkedonisch" nennt - Assyrer, Armenier, Kopten, Syrer, Abessinier, Malabaren, Malankaren -, Träger verehrungswürdiger Traditionen durch ihre einzigartigen Kulturen, die ebenso viele der Demokratie beraubte Völker darstellen, weil sie unter Diktaturen leben oder in einem diktatorischen Umfeld, das als „demokratisch" tituliert wird.

Aufgrund einer größeren Nähe der Zivilisation war und bleibt die Orthodoxie für Asien weiterhin dieser „Nahe Westen", wo im Anschluss an die Missionsbewegung der Nestorianer, die seit dem 5. Jahrhundert Indien und seit dem 11. Jahrhundert Tibet erreichte, ihre Japan- oder Koreamissionen in vollem Gange sind, während die chinesische Orthodoxie nach und nach aus dem Untergrund auftaucht. In diesen traditionell für das Christentum schwierigen Verhältnissen bewirkt sie ein Erwachen, das einer Erweckung gleichkommt, indem sie, wie im Fall der Unberührbaren, die paulinische Behauptung einer konkreten Universalität des Menschseins umsetzt und damit eine nicht nur juristische, sondern ontologische fundamentale Gleichheit aller Menschen bekräftigt, die letztlich den *Démos* als erste organische Wirklichkeit, sowohl des religiösen als auch des sozialen Bereiches setzt.

Aber die Orthodoxie ist ebenfalls Zeichen der theologisch-politischen Freiheit für Afrika, wo ihre von der Kolonialisierung unabhängige althergebrachte Präsenz, die eine biblische Aufnahme der afrikanischen Identität mit ihren kosmischen, liturgischen und familiären Komponenten erlaubt, mehr als nur eine „Inkulturation" darstellt.

Sie ist es insbesondere und vor allem im Nahen Osten, wo die Symbolkraft ihrer Präsenz ihre zahlenmäßige Schwäche übertrifft. Weil sie die Geburt des Islam miterlebt hat, mit dem sie seitdem lebt, ist die Orthodoxie niemals der Islamophobie des lateinischen Mittelalters verfallen, die derzeit ein Wiedererstarken erlebt. Dies zeigt die vielleicht demokratische, sicher aber *„demophile"* Erfahrung des Patriarchen Ignatios Hazim von Antiochien, der als einzige nicht-muslimische Persönlichkeit regelmäßig zu den panislamischen Gipfeltreffen eingeladen wird. Oder auch diejenige des Metropoliten George Khodr vom Berg Libanon, dem es zu verdanken ist, dass die orthodoxe Gemeinde als einzige Volksgruppe während des Bürgerkriegs, der das Land der Zedern zerriss, keine eigene Miliz aufgestellt hatte.

Nun lässt diese Vermittlerrolle, die oft unter der Gefahr des eigenen Verschwindens angenommen wurde, nicht nur aus jahrhundertealten Verankerungen heraustreten. So aus derjenigen, die im israelisch-palästinensischen Konflikt ausschlaggebend ist. Auch dort ist sie bereits unterschieden vom mittelalterlichen Europa durch ihre Beziehung zum Judentum, die erneuert wird durch die Verbundenheit mit dem Russentum eines beträchtlichen Teils der aus der UdSSR ausgewanderten Israelis; durch das Patriarchat von Jerusalem, das gleichzeitig die Mutterkirche der heiligen Stätten ist, hat allein die Orthodoxie gleichzeitig die legitimen Rechte aller unterstrichen und die illegitime Gewalt aller verurteilt. Und dies, indem sie gerade die Unveräußerlichkeit des evangelischen Begriffs der menschlichen Person verkündet hat und dadurch den kostbarsten Appell zur Gewissensfreiheit formuliert hat - eine zutiefst „demokratische" Begrifflichkeit und Beweis ihres kenotischen Engagements.

Deshalb kann die Orthodoxie keinesfalls auf diese in ihren Augen grundlegende Regel verzichten, nach der keine wirklich offene moderne Gesellschaft auf der Ausmerzung der sie begründenden Identitäten, der erzwungenen Amnesie der sie bildenden Gemeinwesen oder der abstrakten Verkürzung des Volkes, das ihr den Sinn verleiht, erbaut werden kann.

Als Osten des Orients und Westen des Okzidents positioniert sich die Orthodoxie als dritte Kraft und unverzichtbarer Vermittler, indem sie in ihrem geistlichen Horizont eine Theologie der Völker auf Vorrat hält, welche das Abgleiten ins Clandenken zurückweist, und eine Theologie der Person, welche das Abgleiten in den Individualismus zurückweist. Dass sie de facto nicht völlig gegen diese doppelte konvergierende Versuchung gefeit ist, die den zeitgenössischen Nihilismus in seinem weltweiten Auftrieb kennzeichnet und deren Tendenzen sich nur scheinbar widersprechen, hält sie nicht davon ab, dem Denken in diesen notvollen Zeiten Zuflucht und Halt zu gewähren.

Auf die Gefahr hin, abrupt zu erscheinen, sollen an dieser Stelle nun zwei Grundlinien nur kurz umrissen werden.

Einerseits geht die Laizität auf das Christentum zurück, insofern der biblische Begriff des *Laós* oder des Gottesvolkes auf der Vorstellung der Einheit des Menschengeschlechts beruht und als universale Heilsverkündigung auf die gesamte Menschheit ausgedehnt wird. In der orthodoxen Ekklesiologie wird dieser „Laizismus" noch verdoppelt: einerseits aufgrund der Unmöglichkeit, das Lehramt vom Volk, dem *Démos* zu trennen, und andererseits aufgrund der Beibehaltung des prophetischen Charismas innerhalb der Institution, das gerade vom Laienstand des Mönchtums ausgeübt, aufgenommen und verkörpert wird, in seinem Bezug zur lehrmäßigen und pastoralen Funktion des Bischofsamtes. Doch derselbe „Laizismus" strukturiert ebenso die Geschichte der Orthodoxie: in seiner Entstehung, die von Anfang an ein eigenes Missionskonzept für die Völker in ihren eigenen Sprachen beinhaltete, wo die nationale Taufe eine einzigartige Beschaffenheit zusammenfasst und erneuert, die gleichzeitig ethnisch, linguistisch, kulturell und kultisch ist; in ihrer Ausdauer über die Jahrhunderte, mit der alle großen Widerstandsbewegungen, von den ikonodulen[3] Mönchen des 8. Jahrhunderts bis zu den antiunionistischen Bruderschaften des 16.-18. Jahrhunderts, von den Hesychiasten des 14.-15. Jahrhunderts bis zu denen des 20. Jahrhunderts, geprägt waren von einer starken Dimension der Laien und des Volkes. Die Vorstellung, welche dies alles zusammenhält, besteht darin, dass die religiöse Erfahrung, anstatt sich in ihr zu verlieren und indem sie sich von ihr absetzt, gleichzeitig begründend für die soziale Erfahrung ist, insofern sie den symbolischen Teil der korporativen Identität beisteuert, außerhalb derer es keine Geschichte gibt. Diese besondere Art und Weise der meta-individuellen Partizipation zu leugnen hieße, jede Möglichkeit zu umfassenderer Teilhabe zu beseitigen.

Andererseits stammt der Personbegriff aus dem Christentum, insofern dieser sich vom Individuum, dem griechischen *Atómos* absetzt, das gleichermaßen autistisch

wie unzertrennbar ist, während die Person eine doppelte Öffnung voraussetzt: vertikal zum ganz Anderen (der mir innerlicher ist, als ich es mir selber bin) und horizontal zu jedwedem Anderen (der mein Nächster ist). Nun kann aber die Person sich nur als solche verstehen, wenn sie vom Biologischen unabhängig wird, in der Anerkenntnis irgendeiner Form von Transzendenz, und sei sie noch so minimal. Nun befreit aber die Gemeinschaft nur in dem Maße, als sie verpflichtet. Der ganz Andere offenbart sich jedoch nur im Nächsten unter der - biblischen - Voraussetzung des Verzichts auf den Götzendienst und den Mord (gegenüberliegende Abhänge ein und desselben ontologischen Suizids). In der Orthodoxie entspringt diese Sicht der Communio, der *Koinonía*, aus einer Kontemplation der Trinität in ihrer Fülle, in der im Gegensatz zu den essentialistischen Verkürzungen des christlichen und dann säkularisierten Westens das Mysterium des Lebens selber sich von aller Ewigkeit her als Communio der drei göttlichen Personen erweist. Daraus folgt, dass das politische Subjekt Laie sein kann und im Gegenüber zum Staat sein muss; doch die menschliche Person kann nur - und muss es bis in ihre sozialen Bindungen hinein - Ikone einer unaufgebbaren Andersartigkeit sein.

Diese Grundlage der Transzendenz als Ursprungsquelle der Communio zu vergessen hieße, jedweder sekundären Gemeinschaft jegliche konkrete Begründung zu entziehen.

Anstelle eines Schlusswortes

„Der Orient hat weder die Zunahme der kirchlichen Macht noch die herbe laizistische Kritik und den Antiklerikalismus des Westens erlebt", schreibt der Pater und spätere Kardinal Congar. Vielleicht liegt es an diesem Erbe, dass eine Prophetie, die nicht nur durch Geburt oder Kultur, sondern auch durch die Taufe und den Willen orthodox ist, das Jahrhundert prägt. Es handelt sich um diejenige von Alexander Solschenizyn. Gleichermaßen lehnt sie, ohne ihre grundlegende Verschiedenheit zu bestreiten, Kommunismus und Neoliberalismus ab. Der Kampf Solschenizyns für die Freiheit richtet sich daher genauso an die Demokratie in ihren freiheitsfeindlichen Tendenzen, sobald sie zu reiner Ideologie erstarrt und einen beschleunigten Zerfall der Völker bewirkt, in ihrem Sein wie auch in ihren Sitten, anstatt sie zum ewigen Frieden hinaufzugeleiten. Das sicherste Zeichen dieser Korruption besteht im Verschwinden des Begriffes des Gemeinwohls mit all seinen dazugehörigen Frömmigkeitsformen.

Man wird dagegen anführen, dass die Globalisierung ihrerseits eine religiöse Form mit sich bringt oder doch zumindest nicht ausschließt. Gewiss. Dass der Entwurf der Globalisierung in all seiner utopischen Raserei sich nunmehr eine religiöse Form zulegen will, vermag kaum zu überraschen. Doch wer, abgesehen von den religiösen Establishments, die jeden Tag mehr für den Niedergang des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sorgen, kann sich wirklich mit einem solchen synkretistischen Deismus zufriedengeben?

Es gibt ein vorherbestimmtes Mysterium Babels: Wir erkennen die Welt lediglich durch die bei der Geburt erhaltene Sprache - daher stammt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Nation". Außerhalb dieser Grenze, die nicht nur das historische Sein, sondern auch seine Fähigkeit zum Anderssein bestimmt, verschwindet der Mensch und löst sich in der Verweltlichung auf.
Volk, Person, Communio - diesem Schnittpunkt der Identität und des Marktes, des Geistlichen und der Barbarei; oder einfacher von Leben und Tod - muss sich die Welt aussetzen. Es scheint zweifelhaft, dass ihr dies in ihrem jetzigen Zustand ohne das Christentum, sei es orthodox oder nicht, gelingen könnte. Es scheint zweifelhaft, ob das Christentum, sei es orthodox oder nicht, in seinem jetzigen Zustand ihr dabei helfen kann. Die Geschichte ist insofern Heilsgeschichte, als das, was in ihr an Geheimnisvollem geschieht, unvorhersehbar, unerwartet und unerhört ist. Gewiss ist allein, dass die universelle Demokratie das Pfingsten der Völker nicht zu ersetzen mag. Der Heilige Geist allein bleibt Herr der Wahrheit.

[1] Enzyklika der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem mit 29 Bischöfen ihrer Synoden als Antwort an Papst Pius IX., zitiert nach: Nikolaus Thon (Hg.), *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*, Trier 1983, 417f.

[2] Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme*, Paris 1996, 116.

[3] Ikonenfreundlich, im Gegensatz zu den sog. Ikonoklasten; Anm. d. Ü.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Frühneuzeitliche protestantische Grundlagen der Demokratie

John Witte jun.

Seiner Herkunft nach bedeutet der Begriff Demokratie soviel wie „Herrschaft" (*kratein*) des „Volkes" (*demos*). Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Demokratie allerdings als ein Verschnitt aus unterschiedlichen sozialen, politischen und gesetzlichen Ideen und Institutionen. Demokratie beinhaltet die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, des Pluralismus, der Toleranz und der Privatsphäre. Die Regierungsgewalt ist eingeschränkt, für alle zugänglich und von allen wählbar. Typischerweise verfügt die Demokratie über eine Verfassung und eine Charta der bürgerlichen und politischen Freiheiten, ein System der

Volksvertretung, der Kontrolle und des politischen Gleichgewichts und über garantierte Verfahrensrechte bei zivilen und strafrechtlichen Prozessen. Außerdem bekennt sich die Demokratie unter anderem zu Mehrheitsregierung und Minderheitenschutz, zu regelmäßigen allgemeinen politischen Wahlen, zu staatlich unterstützter Bildung und sozialen Wohlfahrtsprogrammen sowie zum Schutz und zur Förderung von Privateigentum und Marktwirtschaft. Dennoch hat die Demokratie keine verbindliche Form. Es gibt heute weltweit Dutzende von Demokratien, und sie alle haben die elementaren demokratischen Ideen und Institutionen in eine große Vielfalt politischer Formen gegossen.

Demokratische Ideen und Institutionen haben im Westen eine lange Tradition. Klassische griechische und römische Schriftsteller wie Aristoteles und Cicero haben die Demokratie der Monarchie und der Aristokratie gegenübergestellt, und ihre Erörterungen wurden von Dutzenden mittelalterlicher und frühneuzeitlicher katholischer Autoren aufgegriffen und weiterentwickelt. Kleine Gemeinschaften wie die griechische Polis, das mittelalterliche Kloster, die frühneuzeitliche Zunft und die koloniale Siedlung praktizierten alle unterschiedliche Formen der direkten Demokratie. Gesetzesdokumente vom Mailänder Edikt (313) bis hin zur *Petition of Right* (1628) thematisierten die Freiheiten, Rechte und Privilegien der Bevölkerung. Bis zum 17. Jahrhundert jedoch handelte es sich bei diesen Fällen von Demokratie um zufällige Einzelerscheinungen. Staat und Kirche des Westens waren von monarchischen und aristokratischen Staatstheorien und Regierungsformen beherrscht. Erst in der frühen Neuzeit entwickelte sich die Demokratie zu einer Theorie im eigentlichen Sinne und zu einer zivilen Regierungs- und sozialen Organisationsform.

Die protestantische Reformation

Die protestantische Reformation des 16. Jahrhunderts war einer der Katalysatoren für die Entwicklung der politischen Demokratie im frühneuzeitlichen Westen. Auch wenn keiner der führenden protestantischen Reformatoren für die Demokratie als solche eintrat, wimmelte es in ihrer neuen Theologie von demokratischen Elementen. Schon der Beginn der Reformation war ein lauter Ruf nach Freiheit - Freiheit des individuellen Gewissens von katholischem Kirchenrecht und klerikaler Kontrolle, Freiheit der politischen Amtsinhaber von kirchlicher Macht und kirchlichen Privilegien, Freiheit des örtlichen Klerus von der zentralen Herrschaft und den Geldeintreibern des Papstes. „Freiheit des Christenmenschen" war der gemeinsame Ruf der frühen Reformation. Durch Martin Luther ermutigt, der 1517 seine 95 Thesen anschlug und 1520 die Kirchengesetzbücher verbrannte, prangerten die führenden Reformatoren die Gesetze und Autoritäten der mittelalterlichen Kirche in noch nie dagewesener Schärfe an und drängten auf radikale politische Reformen auf der Grundlage der neuen protestantischen Theologie.

Mit der Reformation brach die Einheit der abendländischen Christenheit

endgültig auseinander. Die Voraussetzungen für das moderne westliche System des politischen und religiösen Pluralismus waren geschaffen. Die Reformation beendete die politische Herrschaft der klerikalen Behörden und des Kirchenrechts und stattete somit die zivilen Autoritäten und das Bürgerrecht mit neuen Machtbefugnissen aus. Die Reformation beendete den Primat des körperschaftlichen Christentums und legte neues Gewicht auf die Rolle des Einzelnen in der Heilsökonomie und auf die individuellen Rechte, die sich daraus ergaben. Lutheraner, Täufer und Calvinisten prägten die drei wichtigsten politischen Modelle des Protestantismus, die für die späteren demokratischen Entwicklungen von Bedeutung sein sollten.

Lutheraner

Die lutherische Reformation machte den christlichen Glauben zu einer territorialen Angelegenheit und gab dem örtlichen christlichen Magistrat deutlich größere politische Macht. Luther ersetzte die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Theorie durch seine neue Zwei-Reiche-Lehre. Die „unsichtbare" Kirche des himmlischen Königreichs, so seine Argumentation, war eine vollkommene Gemeinschaft der Heiligen, die alle in gleicher Würde vor Gott standen, vollkommene christliche Freiheit genossen und ihre Dinge in Übereinstimmung mit dem Evangelium regelten. Die „sichtbare" Kirche dieses irdischen Reichs dagegen umfasste Heilige und Sünder gleichermaßen. Ihre Mitglieder standen ebenfalls direkt vor Gott und genossen ebenfalls Gewissensfreiheit - einschließlich der Freiheit, die sichtbare Kirche zu verlassen. Sie hatten außerdem Zugang zur volkssprachlichen Übersetzung der Heiligen Schrift, zu größerer Beteiligung an der Liturgie und zu weiterreichender Mitsprache in der Kirchenleitung. Doch anders als die unsichtbare Kirche brauchte die sichtbare Kirche sowohl das Evangelium als auch das menschliche Gesetz, um die Beziehungen ihrer Mitglieder zu Gott und zu ihren Mitgläubigen zu regeln. Der Klerus musste das Evangelium anwenden, und der Magistrat musste das Gesetz anwenden.

Der Autor

Dr.jur. John Witte jun. studierte an der Harvard Law School und ist Inhaber des Jonas-Robitscher-Lehrstuhls für Recht und Ethik und Direktor des Forschungszentrums für Recht und Religion an der Emory-Universität. Seine Spezialgebiete sind Rechtsgeschichte, Eherecht und Religionsfreiheit. Er hat in Nordamerika, Westeuropa, Israel und Südafrika Vorlesungen gehalten und wichtige Konferenzen geleitet. Neunmal wurde er von den Jurastudenten der Emory-Universität zum Most Outstanding Professor („herausragendsten Professor") gewählt und ist für seine Forschungs- und Lehrtätigkeit mit renommierten Preisen ausgezeichnet worden. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Religious Human Rights in Global Perspective, 2 Bde. (1996); Religion and the American Constitutional Experiment (2000; 2. Aufl. 2004); Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation (2002); God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western History (2006). Anschrift: Emory Law School, 1301 Clifton Road, Atlanta, Georgia 30322, USA. E-Mail: jwitte@law.emory.edu.

Luther bestand darauf, dass die Kirche keine politische oder gesetzliche Autorität sein durfte. Die Kirche hatte kein Schwert, keine Jurisdiktion, keine Verantwortung für die Führung der politischen oder rechtlichen Tagesgeschäfte. Zwar mussten kirchliche Amtsträger und Theologen aufmerksam sein, denn sie hatten

dem Magistrat wie auch den Untertanen das Gesetz Gottes zu verkünden und mussten nach Art der Propheten auch gegen Ungerechtigkeit und Tyrannei Stellung beziehen. Doch die formale rechtliche Autorität lag beim Staat und nicht bei der Kirche, beim Magistrat und nicht beim Klerus.

Luther und seine Anhänger betrachteten den örtlichen Magistrat als Gottes Stellvertreter, der dazu berufen war, das Naturrecht auszuarbeiten und in seinem lokalen Bereich die göttliche Gerechtigkeit widerzuspiegeln. Die beste Quelle und Zusammenfassung des Naturrechts waren die Zehn Gebote und ihre Auslegung in den moralischen Grundsätzen der Bibel. Der Magistrat hatte aus diesen allgemeinen Prinzipien des Naturrechts spezifische Vorschriften des menschlichen Rechts abzuleiten, die den lokalen Gegebenheiten entsprachen. Luther und seine Anhänger betrachteten den örtlichen Magistrat überdies als „Landesvater". Er musste für seine politischen Untertanen sorgen wie für seine eigenen Kinder, und seine politischen Untertanen mussten ihn „ehren" wie ihren Vater. Wie ein liebevoller Vater hatte der Magistrat den Frieden zu bewahren und die Person, das Eigentum und den Ruf seiner Untertanen zu schützen. Er musste seine Untertanen davon abhalten, sich selbst durch Trunkenheit, Völlerei, Glücksspiel, Prostitution und andere Laster zu schaden. Er musste durch den Wohltätigkeitsfonds, das öffentliche Armenhaus und das staatliche Sterbehaus die Versorgung seiner Untertanen gewährleisten. Er musste sie durch die öffentliche Schule, die öffentliche Bibliothek und die öffentliche Rednertribüne bilden. Er hatte ihre spirituellen Bedürfnisse zu befriedigen, indem er den Dienst der Ortskirche unterstützte und durch zivile Rechte zu Gottesdienst und Zehnt den Kirchenbesuch und die Beteiligung förderte.

Diese zweigesichtige Metapher für den christlichen Magistrat - erhabener Stellvertreter Gottes und liebender Vater der örtlichen Gemeinde - bildet für die nächsten drei Jahrhunderte die Grundlage der lutherischen Politiktheorie. Politische Autorität war ihrem Ursprung nach göttlich, aber in ihrem Wirken irdisch. Sie brachte sowohl Gottes hartes Urteil gegen die Sünde als auch seine zärtliche Barmherzigkeit gegenüber den Sündern zum Ausdruck. Sie verkörperte das Gesetz Gottes, aber auch das Überlieferungsgut der örtlichen Gemeinde. Sie hing in ihrer prophetischen Ausrichtung von der Kirche ab, war aber in der Rechtsprechung vollkommen an ihre Stelle getreten. Für sich genommen könnte jede der beiden Metaphern für den christlichen Magistrat als Rezept für tyrannischen Missbrauch oder staatliche Bevormundung interpretiert werden. Doch zusammen gaben die beiden Metaphern Luther und seinen Anhängern die zentralen Bestandteile eines christlichen Republikanismus und eines eben erst aufkeimenden christlichen Wohlfahrtsstaates an die Hand.

Folgerichtig ersetzten die lutherischen Magistrate im frühneuzeitlichen Deutschland und in Skandinavien das traditionelle katholische Kirchenrecht durch neue lutherische Bürgerrechte über Religionslehre und Gottesdienst, Kirchenverwaltung und Supervision, Ehe und Familienleben, Bildung und Armenhilfe, öffentliche Moral und Ordnung für das jeweilige örtliche Gemeinwesen. Viele dieser lokalen lutherischen Gesetzesreformen stützten sich konstitutionell auf den im

Frieden von Augsburg (1555) garantierten und im Westfälischen Frieden (1648) bestätigten Grundsatz *Cuius regio, eius religio.* Dieser Grundsatz gab jedem örtlichen Magistrat die Befugnis, durch bürgerliche Gesetze in seinem Gemeinwesen die angemessenen Formen für Religionslehre, Gottesdienst, Liturgie, Wohltätigkeit und Bildung zu etablieren - wobei Andersgläubigen das Recht garantiert wurde, ihre Gottesdienste zuhause zu feiern und auch ihre Kinder privat zu erziehen oder das Gemeinwesen in Frieden zu verlassen. Diese neue konstitutionelle Politik machte den deutschen Teil des Heiligen Römischen Reichs mit seinen über 350 Staaten zu einem wahren El Dorado des religiösen und politischen Pluralismus.

Täufer

Im Gegensatz zu den Lutheranern setzten sich Täufer wie Jakob Hutter, Peter Rideman, Menno Simons und andere dafür ein, den erlösten Bereich von Religion und Kirche und den gefallenen Bereich von Politik und Staat strikt auseinanderzuhalten. In ihrem abschließenden Schleitheimer Bekenntnis sprachen sich die Täufer für eine Rückkehr zu den gemeinschaftlichen Idealen des Neuen Testaments und den asketischen Grundsätzen der apostolischen Kirche aus. Schließlich zerfielen die Täufer in verschiedene Gruppen: Amish, Deutsche Brüder, Hutterer, Mennoniten, Schweizer Brüder und andere. Einige dieser Splittergruppen - vor allem diejenigen, die sich der Tradition des Deutschen Thomas Müntzer verpflichtet fühlten - waren politisch radikal oder utopistisch. Doch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hatten sich die meisten Täufergemeinden zu christlichen Separatisten entwickelt.

Aus Gründen der Askese zogen sich die Täufer vom bürgerlichen Leben in kleine, autarke und äußerst demokratische religiöse Gemeinschaften zurück. Wurden solche Gemeinschaften zu groß oder zu uneinheitlich, bildeten sie gezielt Kolonien, wodurch sie sich letztlich von Russland nach Irland und von dort bis an die äußersten Enden von Nordamerika ausbreiteten. Diese Gemeinschaften wurden intern durch biblische Grundsätze wie Jüngerschaft, Einfachheit, Nächstenliebe und Wehrlosigkeit regiert. Was Gottesdienst, Liturgie, Ordnung, Ernährung, Kleidung und Bildung betraf, schufen sie sich ihre eigenen, internen Maßstäbe. Ihre inneren Angelegenheiten in Fragen von Eigentum, Verträgen, Handel, Ehe und Erbe regelten sie ohne Berufung auf das staatliche Gesetz.

Der Staat war für die meisten Täufer ein Teil der gefallenen Welt, der man möglichst aus dem Weg zu gehen hatte. Obwohl die Schöpfung Gottes einst vollkommen gewesen war, wurde die Welt nun von der Sünde beherrscht und hatte mit der Vollkommenheit Christi und den täglichen Belangen des Christgläubigen nichts mehr zu tun. Gott hatte es der Welt erlaubt zu überleben, indem er staatliche Magistrate bestimmte, die befugt waren, Zwang und Gewalt auszuüben, um ein Mindestmaß an Ordnung und Frieden aufrechtzuerhalten. Deshalb hatten die Christen den politischen Autoritäten zu gehorchen, sofern die Schrift dies vorschrieb, wie es etwa beim Zahlen von Steuern oder der Registrierung von Eigentum der Fall war. Doch eine aktive Beteiligung in und eine

Interaktion mit der Welt waren für sie ausgeschlossen. Die frühesten Täufer der Neuzeit waren Pazifisten und ließen sich lieber verlachen, verbannen oder töten, als aktiv an einem Krieg teilzunehmen. Die meisten Täufer lehnten es überdies ab, Eide zu schwören oder sich an politischen Wahlen, zivilen Rechtsstreitigkeiten oder bürgerlichen Festen und Veranstaltungen zu beteiligen. Diese Abneigung gegenüber politischen und bürgerlichen Aktivitäten löste von katholischer wie auch protestantischer Seite oft heftige Repressalien aus. Bis ins 18. Jahrhundert hatten die Täufer immer wieder unter erbitterten Verfolgungswellen zu leiden.

Trotz dieser anfänglichen Unbeliebtheit erwies sich der theologische Separatismus der Täufer letztlich als einflussreiche Quelle im Hinblick auf spätere Argumente der westlichen Politik für die Trennung von Kirche und Staat und für den Schutz der bürgerlichen und religiösen Freiheit von Minderheiten. Ebenso wichtig für die späteren politischen Entwicklungen war die neue Lehre der Erwachsenentaufe. Diese Lehre verlieh der religiösen Willensentscheidung - im Unterschied zu traditionellen Theorien, die den Glauben auf Geburtsrecht oder Prädestination zurückführten - einen neuen Stellenwert. In der Täufertheologie war das erwachsene Individuum dazu aufgerufen, sich in einer bewussten und gewissenhaften Wahl für den Glauben zu entscheiden, oder, um im Bild zu bleiben, die Trennwand zwischen der gefallenen Welt und dem Reich der Religion zu überwinden, um an der Vollkommenheit Christi teilzuhaben. Spätere europäische und nordamerikanische Freikirchler verwandelten diese grundlegende Metapher in eine machtvolle Plattform der Gewissensfreiheit und freien Religionsausübung nicht nur für Christen, sondern letztlich für alle friedfertigen Gläubigen.

Calvinisten

Die calvinistische Reformation schlug einen Kurs ein, der zwischen dem Erastianismus der Lutheraner, die die Kirche dem Staat unterordneten, und dem asketischen Ansatz der Täufer verlief, die die Kirche von Staat und Gesellschaft fernzuhalten suchten. Wie die Lutheraner bestanden die Calvinisten darauf, dass jede lokale Gemeinde ein unverkennbar christliches Gemeinwesen zu sein hatte, das den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts folgte und aus diesen detaillierte positive Gesetze zu religiöser Praxis, Einhaltung des Sabbat, öffentlicher Moral, Ehe und Familienleben, sozialer Wohlfahrt, öffentlicher Bildung u.ä. ableitete. Wie die Täufer bestanden die Calvinisten auf der grundlegenden Trennung der Ämter und der Arbeit von Kirche und Staat und überließen es der Kirche, sich in Fragen von Lehre und Liturgie, Gemeindestruktur und Eigentum ohne Einmischung von Seiten des Staates selbst zu verwalten. Doch anders als beide der zuvor genannten Gruppen bestanden die Calvinisten darauf, dass kirchliche und staatliche Amtsträger bei der Schaffung des örtlichen christlichen Gemeinwesens und der Formung des christlichen Bürgers Hand in Hand arbeiten sollten.

Ausgehend von den Schriften des Genfer Reformators Johannes Calvin betonten die Calvinisten den erzieherischen Nutzen des Natur- und des positiven Rechts. Die Lutheraner unterstrichen den bürgerlichen und theologischen Nutzen des

Naturrechts: Sünder von ihren sündigen Exzessen abzubringen und sie zur Reue zu bewegen. Die Calvinisten hoben außerdem den erzieherischen Nutzen des Naturrechts hervor: den Menschen sowohl den Buchstaben als auch den Geist des Gesetzes, sowohl die bürgerliche Moral menschlicher Pflicht als auch die spirituelle Moral christlichen Strebens zu vermitteln. Während die lutherischen Anhänger von Philip Melanchthon diesen erzieherischen Aspekt des Naturrechts in ihre Theologie mit aufgenommen hatten, machten die Calvinisten ihn überdies zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer Politik. Des Weiteren vertraten sie die Ansicht, dass nicht nur das Naturrecht Gottes, sondern auch das positive Recht des Staates diesen dreifachen - bürgerlichen, theologischen und erzieherischen - Zweck erfüllen konnte.

Auch die juristische Rolle der Kirche bei der Regierung eines christlichen Gemeinwesens betonten die Calvinisten stärker als andere Protestanten. Die Lutheraner der dritten Generation überließen den Bereich des Gesetzes weitestgehend dem christlichen Magistrat. Bei den Täufern spielte die Kirche im Hinblick auf die Gesetze eine wichtige Rolle, die sich jedoch nur auf die freiwilligen Mitglieder der asketisch zurückgezogenen christlichen Gemeinschaft erstreckte. Die Calvinisten dagegen bezogen die Amtsträger der Ortskirche direkt in die Gesetzesvollstreckung für das gesamte christliche Gemeinwesen mit ein, ohne auf ihre Verbindung zur Kirche Rücksicht zu nehmen. In Calvins Genf fiel diese politische Verantwortung der Kirche weitgehend dem Konsistorium zu, einer gewählten Körperschaft aus bürgerlichen und religiösen Amtsträgern, die ursprünglich für die Rechtsprechung in den Bereichen Ehe und Familie, Wohltätigkeit und soziale Wohlfahrt, Gottesdienst und öffentliche Moral zuständig waren. Bei den meisten der späteren Calvinisten - den französischen Hugenotten, den holländischen Pietisten, den schottischen Presbyterianern, den deutschen Reformierten sowie den englischen und amerikanischen Puritanern - wurde dieses Genfer Konsistorium in ein Gremium aus Pastoren, Ältesten, Diakonen und Lehrern umgewandelt, das die jeweilige örtliche Kirchengemeinde leitete und im weiteren Bereich des christlichen Gemeinwesens eine weniger strukturierte politische und juristische Rolle spielte. Dennoch hatte der lokale Klerus noch immer großen Einfluss, wenn es darum ging, die Magistrate im Hinblick auf das positive Recht der Ortsgemeinde zu beraten. Die Ortskirchen und ihre Konsistorien waren überdies im Allgemeinen autonom, was die Organisation ihrer eigenen Lehre, Liturgie, Wohltätigkeit, Gemeinde und des Eigentums sowie die Verhängung von Kirchenstrafen gegen ihre Mitglieder betraf.

In der Theorie und Gliederung ihrer Kirche kombinierten die Calvinisten rechtsstaatliche und demokratische Prinzipien mit dem Grundsatz der spirituellen Freiheit. Erstens verlangten sie Respekt vor der innerkirchlichen Rechtsstaatlichkeit. Sie arbeiteten detaillierte Gesetze aus, die die kirchlichen Lehren und Disziplinarmaßnahmen, die Rechte und Pflichten ihrer Amtsträger und Gemeindemitglieder sowie die Verfahrensweisen und Methoden der Konsistorialgerichte festlegten. Damit war die Kirche vor Eingriffen durch das staatliche Gesetz und vor Veränderungen in den Verhältnissen ihrer Mitglieder geschützt. Der Ermes-

sensspielraum der kirchlichen Amtsträger war beschränkt. Die Gemeindemitglieder kannten ihre spirituellen Pflichten. Wenn neue Regeln erlassen werden sollten, wurden sie diskutiert, öffentlich verkündet und bekannt gemacht. Angelegenheiten, die einer Überprüfung bedurften, wurden dem Konsistorium vorgelegt. Parteien, die Fälle zu verhandeln hatten, schöpften zuerst alle kirchenrechtlichen Möglichkeiten aus, ehe sie sich an die staatlichen Behörden wandten. Zweitens verlangten die Calvinisten Respekt vor dem innerkirchlichen demokratischen Prozess. Kirchliche Amtsträger mussten von der Gemeinde, Delegierte für die Kirchensynoden von ihren Kollegen gewählt werden. Die Kirchen sollten regelmäßige Gemeindeversammlungen abhalten und Mitgliedern, die am Abendmahl teilnahmen, Gelegenheit geben, ihre Belange zu äußern und ihre Ansprüche geltend zu machen. Dieser demokratische Prozess setzte die Bereitschaft voraus, Veränderungen in Lehre, Liturgie und Gemeindestruktur vorzunehmen, neue Sichtweisen und Einsichten umzusetzen, Fehltritte und Missbrauch von Seiten der Kleriker zu korrigieren und sich von Ideen und Institutionen zu verabschieden, deren Nutzen und Wahrhaftigkeit nicht länger gewährleistet war. Drittens verlangten die Calvinisten Respekt vor der innerkirchlichen Freiheit. Den christlichen Gläubigen sollte es freistehen, in die Kirche ein- oder aus ihr auszutreten, der Kirche ohne Furcht vor physischem Zwang und Verfolgung anzugehören, ohne Furcht vor politischen Repressalien Versammlungen abzuhalten, Gottesdienst zu feiern, zu beten und die Sakramente zu empfangen; ferner sollte es ihnen freistehen, ihre kirchlichen Amtsträger zu wählen, Fragen des Glaubens und der Disziplin zu debattieren und zu erörtern und schließlich die *Adiaphora*, also Glaubensdinge, die in ihrem eigenen Ermessen lagen, ohne unzumutbare gesetzliche und strukturelle Einschränkungen zu handhaben.

Diese drei grundlegenden ekklesiologischen Prinzipien griffen ineinander, um Reform und Ordnung gleichermaßen zu gewährleisten. Die demokratischen Prozesse sorgten dafür, dass die Rechtsstaatlichkeit keine verknöcherte und altmodische Orthodoxie begünstigte. Die Rechtsstaatlichkeit wiederum sorgte dafür, dass das demokratische Prinzip keinen Glauben begünstigte, der von kurzlebigen Modeerscheinungen und öffentlichen Meinungen beeinflusst wurde. Und die individuelle Freiheit verhinderte, dass die körperschaftliche Leitungsform und die demokratischen Prinzipien zur Tyrannei gegenüber spirituellen Minderheiten entarteten. Zusammengenommen versetzten diese Grundsätze die Kirche in die Lage, ein dauerhaftes Gleichgewicht zwischen Recht und Freiheit, Struktur und Geist, Ordnung und Innovation, Dogma und *Adiaphoron* zu schaffen. Zudem halfen sie den zum Teil weit verstreuten calvinistischen Gemeinden, sich einer Vielfalt von örtlichen Gegebenheiten anzupassen und einzugliedern sowie örtliche spirituelle und kulturelle Besonderheiten zu übernehmen und zu verinnerlichen, ohne den Kern ihrer religiösen Identität zu verlieren. Diese integrative Kirchentheorie, die rechtsstaatliche Prinzipien, demokratische Prozesse und individuelle Freiheit miteinander kombinierte, hatte natürlich Auswirkungen auf den Staat, den die späteren Calvinisten und andere Protestanten daraus entwickelten.

Die politische Radikalisierung des Protestantismus

Die religiöse Verfolgung und die Religionskriege des späteren 16. und 17. Jahrhunderts trieben die Protestanten dazu, die radikalen demokratischen Inhalte dieser frühen theologischen Ansichten herauszuarbeiten und die ersten demokratischen Revolutionen der westlichen Welt herbeizuführen. In den 1540er und 1550er Jahren versuchte Kaiser Karl V. die neuen Erlasse des Trienter Konzils mit Krieg und Belagerung in den lutherischen Staaten des Heiligen Römischen Reichs durchzusetzen. In den 1560ern und 1570ern versuchte die französische Krone den anbrandenden Calvinismus niederzuhalten, was 1572 in der Barbarei der Bartholomäusnacht gipfelte: In einem Monat der Grausamkeit wurden ungefähr 100.000 Protestanten getötet. In den 1570er und 1580ern entfesselte die spanische Monarchie die entsetzliche Inquisition in den Niederlanden, der weitere 100.000 Protestanten zum Opfer fielen. In der zweiten Dekade und in den Dreißigerjahren des 17. Jahrhunderts führten die englischen Monarchen Säuberungsaktionen unter Abweichlern in der Kirche von England durch und vertrieben die Protestanten zu Zehntausenden aus dem Königreich. In Reaktion auf jeden dieser Übergriffe erhoben sich unzählige Protestanten und insbesondere Calvinisten, um sich gegen diese Tyrannen zur Wehr zu setzen, die ihre natürlichen und verfassungsmäßigen Rechte mit Füßen traten.

Ein Ausgangspunkt für die aufkommenden protestantischen Theorien über eine demokratische Revolution war die allgemeine protestantische Anthropologie, derzufolge der Mensch heilig und sündig zugleich ist - *simul iustus et peccator,* um es mit Luthers Formel zu sagen. Einerseits sind alle Menschen nach dem Abbild Gottes geschaffen und haben den gleichen Zugang zu Gott. Jede Person hat eine besondere Berufung von Gott, die von ihrer Würde her aber den Berufungen aller anderen Personen gleichkommt. Jeder ist ein Prophet, Priester und König und in der Gemeinschaft dafür verantwortlich, zu ermahnen, zu dienen und zu leiten. Jeder ist folglich mit der natürlichen Freiheit ausgestattet, zu leben, zu glauben und Gott und dem Nächsten zu dienen. Jeder ist berechtigt, die Schrift in seiner Sprache zu lesen; jeder hat ein Recht auf Bildung und Berufsausübung. Andererseits sind alle Menschen von Natur aus Sünder. Sie brauchen die Einschränkungen des moralischen und bürgerlichen Gesetzes, das sie vom Laster fernhalten und zur Tugend hinführen soll. Sie brauchen die Gemeinschaft der anderen, die sie ermahnen, ihnen dienen und sie mit dem Gesetz und mit Liebe lenken. Mithin sind die Menschen von Natur aus gemeinschaftliche Geschöpfe, die Familien, Kirchen, Schulen und anderen Vereinigungen angehören. Solche Vereinigungen - die von Gott gewollt und durch menschliche Übereinkünfte eingerichtet und bei Gott beschworen werden - sind wesentlich, damit das Individuum gedeihen und der Staat funktionieren kann.

Im späteren 16. und im 17. Jahrhundert begannen verschiedene protestantische Gruppen in Europa und schließlich auch in den nordamerikanischen Kolonien aus dieser frühen protestantischen Theologie eine demokratische Theorie zu entwickeln. Die protestantische Theologie der Person wurde in die Form einer

demokratischen Gesellschaftstheorie gegossen. Weil vor Gott alle Menschen gleich sind, müssen sie auch vor Gottes politischen Vertretern im Staat gleich sein. Weil Gott alle Personen mit natürlichen Freiheiten des Lebens und des Glaubens ausgestattet hat, muss der Staat ihnen dementsprechende bürgerliche Freiheiten garantieren. Weil Gott alle Personen dazu berufen hat, Propheten, Priester und Könige zu sein, muss der Staat ihnen die Freiheit garantieren, in der Gemeinschaft das Wort zu ergreifen, Gottesdienst zu feiern und Leitungsfunktionen zu übernehmen. Weil Gott die Menschen als soziale Geschöpfe geschaffen hat, muss der Staat eine Vielfalt sozialer Einrichtungen und namentlich die Kirche, die Schule und die Familie fördern. Die protestantische Theologie der *Bundesgenossenschaften* wurde in die Form einer demokratischen Verfassungstheorie gegossen. Gesellschaften und Staaten mussten sich auf willentlich niedergeschriebene Bündnisse, Verträge oder Konstitutionen gründen, wobei die Parteien vor Gott und voreinander einen Eid auf dieses beiderseitige Bündnis leisteten. Diese Gründungsdokumente beschreiben die Ideale und Werte der Gemeinschaft, definieren die Rechte und Verantwortungen der Bürger und legen die Macht und die Vorrechte der Amtsträger fest. Die protestantische Theologie der Sünde wurde in die Form einer demokratischen Politiktheorie gegossen. Das politische Amt musste gegen die angeborene Sündhaftigkeit des politischen Amtsträgers geschützt werden. Die Macht musste unter der Exekutive, der Legislative und der Judikative aufgeteilt werden, die einander selbst kontrollieren. Die Amtsinhaber mussten auf begrenzte Zeit in ihre Ämter gewählt werden. Die Gesetze mussten eindeutig kodifiziert, Ermessensspielraum und Billigkeit gründlich überprüft werden. Wenn die Amtsträger ihr Amt missbrauchten, musste ihnen der Gehorsam verweigert werden; wenn sie in ihrem Amtsmissbrauch fortfuhren, mussten sie notfalls mit Waffengewalt ihres Amtes enthoben werden.

Diese demokratischen Ideen der Protestanten gehörten zu den treibenden Kräften bei den Revolten der Lutheraner in Magdeburg, der französischen Hugenotten, der holländischen Pietisten und der schottischen Presbyterianer gegen ihre monarchischen Unterdrücker im späteren 16. Jahrhundert - die so kritische Dokumente wie das Magdeburger Bekenntnis (1550), die *Vindicae Contra Tyrannos* (1579), die Haager Selbständigkeitserklärung (1581) und den *Dialogue Concerning the Rights of the Crown and the People of Scotland* (1601) hervorbrachten. Diese demokratischen Ideen der Protestanten trieben die englischen Puritaner in den Bürgerkrieg von 1640-1660, der die königlichen Vorrechte beschnitt, dem Parlament und der Volksvertretung mehr Macht gab und letztlich zu der berühmten *Bill of Rights* und dem *Toleration Act* von 1689 sowie zu den zahlreichen Nachfolgeverfassungen des 18. Jahrhunderts führte. Und schließlich waren die demokratischen Ideen der Protestanten auch am Ausbruch der amerikanischen Revolution von 1776, an der Entstehung der neuen staatlichen und bundesstaatlichen Verfassungen zwischen 1776 und 1791 und, *last, not least,* am *First Amendment* und der darin garantierten allgemeinen Religions-, Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit beteiligt.

Im Amerika des 19. Jahrhunderts taten sich zahlreiche Protestanten mit anderen

zusammen, um die zentralen konstitutionellen Formen von Föderalismus und Gewaltenteilung auszuarbeiten und zu erweitern und die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit und des gleichen Schutzes aller vor dem Gesetz durch die Verfassung zu garantieren. Sie setzten sich auch für die Abschaffung der Sklaverei, die Einrichtung öffentlicher Schulen, die Reform der Ehe- und Familiengesetzgebung, für Prohibition, Mäßigung und andere moralische Reformen sowie für die Erweiterung der politischen Rechte ein - auch wenn jede dieser Reformbestrebungen die Presbyterianer, Lutheraner, Baptisten und andere Konfessionen dauerhaft in eher konservative und eher progressive Lager aufspaltete. Einige dieser protestantischen demokratischen Reformen schlugen sich in der Social-Gospel-Bewegung nieder, die Walter Rauschenbusch und seine Mitarbeiter Anfang des 20. Jahrhunderts diesseits und jenseits des Atlantiks etablierten. Zu den späteren Vertretern der protestantischen demokratischen Theorie zählen Persönlichkeiten wie H. Richard und Reinhold Niebuhr in Amerika sowie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in Europa. Eine nachhaltige Verjüngung und Reform der Theorie erfolgte unmittelbar nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg.

Heute sind die meisten der europäischen Mainline Churches kaum an der demokratischen Mainstreampolitik beteiligt - auch wenn die lutherischen Kirchen nach wie vor moralischen Einfluss auf die öffentliche Politik in Deutschland und Skandinavien ausüben und einige anglikanische und evangelikale Intellektuelle in England und Schottland zu politischer Berühmtheit gelangt sind. Der Einfluss des amerikanischen Protestantismus auf die und in der Demokratie ist ebenfalls eher verschwommen und verwässert, obwohl es in den Schwarzen Kirchen, unter reformierten und evangelikalen Akademikern, Menschenrechtlern und politischen Gruppen und in politischen Bewegungen wie der *Moral Majority* und der *Christian Coalition* auch heute noch Interessenverbände von einer beachtlichen intellektuellen und institutionellen Stärke gibt.

Während der politische Einfluss des Mainline-Protestantismus in Nordamerika und Westeuropa Ende des 20. Jahrhunderts deutlich zurückgegangen ist, hat er in Lateinamerika, Afrika und Osteuropa und außerdem in Südkorea, Japan, Hongkong, China und einzelnen Gebieten des indischen Subkontinents zugenommen. Insbesondere in Afrika, Lateinamerika und Osteuropa haben protestantische Missionskirchen unter der Knute faschistischer, sozialistischer oder kolonialer Regierungen jahrzehntelang als Schutzräume der Freiheit fungiert. Wie ihre amerikanischen und europäischen Pendants waren auch diese Kirchen demokratisch organisiert. Sie dienten als Zentren der Armenhilfe, der Bildung, des Gesundheitswesens und der sozialen Wohlfahrt in der Gemeinschaft. Sie begünstigten die Entstehung von Freiwilligenverbänden, gaben politischen Dissidenten Zuflucht und unterstützten demokratische Reform- und Erneuerungsbewegungen. Außerdem relativierten sie einheimische Sozialhierarchien, indem sie darauf bestanden, die Bibel in der Landessprache verfügbar zu machen, allen Menschen eine Berufsausbildung zu ermöglichen und jede politische Autorität zu der Autorität Gottes in Bezug zu setzen. Auf diese Weise haben protestantische Kirchen in diesen lange unterdrückten Gesellschaften demokratische Vorbilder

und Bollwerke gegen die Autokratie bereitgestellt und spielen nun eine Schlüsselrolle in den demokratischen Bewegungen, die in diesen Regionen inzwischen auf dem Vormarsch sind.

Bibliographie

Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven, CT 1989

Huber, Wolfgang (Hg.), *Protestanten in der Demokratie*, München 1990

Kingdon, Robert M. und Robert D. Linder (Hg.), *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?* Lexington, MA 1970

Klaasen, Walter, *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources*, Scottdale, PA 1981

Nichols, James H., *Democracy and the Churches*, Philadelphia, PA 1951

Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, New York 1959

Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditonal Defense*, New York 1960

Noll, Mark A., *One Nation Under God? Christian Faith and Political Action in America*, New York 1988

Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge 1965

Witte, John jun., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge 2002

Witte, John jun., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge 2007

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Katholische Aktion und der neue Ort der Kirche in der Gesellschaft

Agenor Brighenti

Wenige Initiativen oder Einrichtungen hatten in der Kirche die Bedeutung und die Ausstrahlung der Katholischen Aktion in ihren zwei Ausprägungen, der Allgemeinen und der Besonderen Katholischen Aktion. Sie wuchs im Umfeld des katholischen Gewerkschaftswesens und der Christdemokratie heran, die ihrerseits aus der zweiten Phase des Sozialkatholizismus hervorgingen, die durch die

Enzyklika *Rerum Novarum* ausgelöst wurde, die Papst Leo XIII. 1891 promulgierte.

Die Besondere Katholische Aktion, die nach dem Muster der Katholischen Arbeiterjugend geformt war, wurde von J. Cardijn 1922 in Belgien gegründet und 1925 offiziell anerkannt. Sie hat zur Überwindung der Christenheitsmentalität und zu einer neuen Verortung der Kirche in der modernen Gesellschaft beigetragen. Anders als die Allgemeine Katholische Aktion, die dem Projekt einer „neuen Christenheit" verpflichtet war, hat die Besondere Katholische Aktion der Kirche geholfen, den Übergang zur Modernität zu vollziehen, sich also in einem neuen Kontext zu verorten, in dem die Autonomie der Vernunft dem Glauben, das Zeitliche dem Heiligen und der Staat - samt seiner Machtausübung in den Bahnen einer repräsentativen Demokratie durch politische Parteien aus dem Schoß der Zivilgesellschaft - der Kirche gegenübersteht.

Viele Punkte sind hier angesprochen. Wir werden uns hier jedoch auf unser spezifisches Thema konzentrieren, nämlich den Beitrag der Katholischen Aktion für die neue Verortung der Kirche im Schoß der modernen Gesellschaft. Dazu wählen wir den Weg einer historischen Erörterung, auf dem wir zunächst die Katholische Aktion zum Sozialkatholizismus und zur Christdemokratie in Beziehung setzen. Dann werden wir in einem weiteren Schritt mit Blick auf die Geschichte der Katholischen Aktion die Ursprünge ihres Höhepunktes und ihrer Krise in den 1960er Jahren betrachten.

I. Sozialkatholizismus, Christdemokratie und Katholische Aktion

Die Industrialisierung, die in England am Ende des 18. Jahrhunderts einsetzte, Anfang des 19. Jahrhunderts nach Frankreich gelangte und bald darauf Deutschland erreichte, führte seitens der Kirche zur Notwendigkeit einer neuen Positionierung gegenüber dem Phänomen der wachsenden Verarmung der entstehenden Arbeiterklasse. In Frankreich entwickelte sich während der Restaurationsphase mit ihren Begleiterscheinungen der Desorganisation und der Einziehung der Güter des Klerus eine katholische soziale Aktion, die die bis dahin weit verbreitete Praxis individueller Caritas überwand und eine Art organisierter Caritas entwickelte.

Allerdings führte das Fehlen einer strukturellen Gesellschaftsanalyse, bedingt durch den Umstand, dass sich die Soziologie noch in ihrer Aufbauphase befand, anfänglich dazu, dass die Lösungsvorschläge der sozial engagierten Katholiken auf unzureichenden Diagnosen beruhten. Für sie war die Armut lediglich eine Frucht der moralischen und religiösen Krise vor allem der Arbeiterklasse, die zu lernen hatte, ihre eigenen Interessen mit denen der Unternehmer zu versöhnen und umgekehrt. Das Fehlen sowohl einer Theologie der Laien als auch einer Theologie der irdischen Wirklichkeit oder der Schöpfung brachte die Sozialkatholiken dazu, sich an zeitgenössischen Ideologien oder aktuellen politischen

Strömungen zu orientieren, wie z.B. dem Legitimismus, dem Liberalismus oder dem Sozialismus. Die Handlungskonzepte, die von den Laien befolgt wurden, zeichneten sich nicht nur dadurch aus, dass sie sich im Abseits der Kirche als Institution entwickelt hatten, sondern auch dadurch, dass der Begriff des „Katholischen" vor allem als Etikett diente, und zwar insbesondere bei den Anhängern der legitimistischen Strömung, die damit ihre Treue zu Thron und Altar rechtfertigen oder die Gegenposition zu den Machtinhabern, den „jüdischen Bankiers" und der liberalen und antiklerikalen Bourgeoisie, markieren wollten.

Die Wende durch Rerum Novarum

Rerum Novarum steht für eine Wende im sozialen Katholizismus, da mit dieser Enzyklika deutlich wurde, dass das päpstliche Lehramt viele derjenigen Thesen aufgriff, die innerhalb der Bewegung diskutiert wurden - und zwar besonders jene, die am meisten mit den Werten der Modernität in Einklang standen. Insbesondere mit Blick auf die Bereiche der Politik und der Wirtschaft kann von einem qualitativen Sprung gesprochen werden, weil nun eine Re-Christianisierung der Gesellschaft und des Staates vorgeschlagen wurde, die nicht mehr von oben nach unten, über den klerikalen Weg (Herrschaft der Christenheit) erreicht werden sollte, sondern von unten nach oben, durch die Laien und die weltlichen Institutionen (Modell der „neuen Christenheit"). Die Absicht Leos XIII. bestand darin, die Katholiken den Atem des 20. Jahrhunderts aufnehmen zu lassen, um mit dem christlichen Geist alle Formen der modernen Zivilisation wiederum zu durchdringen. Die Öffnung der kirchlichen Hierarchie für die modernen politischen Freiheiten ging einher mit dem Wunsch, den Einfluss auf die Orientierung der Menschen zu bewahren und den Lauf des politischen und gesellschaftlichen Projekts in Richtung Rechristianisierung zu bestimmen. Diese Öffnung zur Moderne förderte die rasche Entwicklung unterschiedlicher Organisationen, die bestrebt waren, das tägliche Leben der Katholiken unter dieser Perspektive zu prägen und eine Gesellschaft in den Bahnen christlicher Ordnungsvorstellungen zu schaffen. Dem Papst ging es nicht nur um Einfluss auf der Ebene des Bewusstseins von Menschen, sondern auch um die Rechristianisierung der Strukturen der Gesellschaft.

Die Entwicklung vom Sozialkatholizismus zur Christdemokratie

Auf der Grundlage von *Rerum Novarum* brachten die fortschrittlichen Sozialkatholiken die Christdemokratie hervor. Der Unterschied zwischen beiden lag in den jeweiligen Mitteln, die sie nutzten, um in die soziale Frage einzugreifen. Im Prinzip lässt sich sagen, dass der soziale Katholizismus moralische Mittel einsetzte: individuelles und organisiertes karitatives Handeln sowie Bildung. Die Christdemokratie nutzte dagegen die Mittel der Politik: Rückforderung der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit und der politischen Rechte. Schließlich organisierte sich die neue Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts als politische Partei und begann dabei auch, wichtige Positionen des sozialen Katholizismus zu überschreiten. In Bezug zum Sozialkatholizismus nahm die Christdemokratie

eine doppelte Stoßrichtung ein: zur einen Seite gegen den liberalen und den sozialistischen Weg und zur anderen Seite als Überwindung der Positionen rechts und links zugunsten eines dritten Weges, der für alle modernen Denkströmungen offen war.

Folgende Merkmale kennzeichnen diesen dritten Weg der Christdemokratie im Wesentlichen: Paternalismus wird zurückgewiesen. Es entwickelt sich ein Verständnis dafür, dass der Arbeiter keiner Bevormundung bedarf, und zwar weder seitens der Kirche noch seitens des Staates, denn er ist in der Lage, über sich selbst zu bestimmen. Die Kirche ist im modernen demokratischen Staat präsent, weil sie den liberalen Staat akzeptiert - allerdings nicht die liberale Wirtschaft. Auch wenn Arbeiter und Unternehmer katholisch sind, verfolgen sie doch unterschiedliche Interessen, was bedeutet, dass unabhängige Gewerkschaften gegründet werden müssen. Man wechselt von der Praxis individueller oder organisierter Caritas zum Einsatz für Gerechtigkeit durch den Aufbau einer Rechtsordnung. Schließlich muss noch die Einschätzung der politischen Demokratie als Bedingung einer sozialen Demokratie genannt werden.

Von der Christdemokratie zur katholischen Aktion

Der Unterschied zwischen Sozialkatholizismus und Christdemokratie - insbesondere in ihren fortschrittlichen Teilen - lag am Ursprung der sogenannten „modernistischen Krise" der Kirche. Der Streit entzündet sich an der Entwicklung zweier Grundmuster des sozialen Katholizismus: des Intransigentismus-Integralismus einerseits und des Integrismus-Sozialreformismus andererseits.

Intransigentismus und Integralismus gehen von einer fundamentalen Haltung der Kirche aus: von der Zurückweisung liberaler Werte. Der Intransigentismus besteht in der Position der Unmöglichkeit jedes Abrückens von als fundamental angesehenen Prinzipien der Kirche, da in ihnen die ganze Wahrheit des Christentums gesehen wird. Hierher kommt dann auch der Integralismus, nämlich ein Katholizismus, der für sich in Anspruch nimmt, sich auf den Bereich des Bewusstseins zu beschränken, um von daher die ganze Menschheit und die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens zu umgreifen. Die Praxis des Intransigentismus und Integralismus inmitten einer antiklerikalen, bürgerlichen und von Ideen des revolutionären Sozialismus bewegten Welt läuft auf zwei Alternativen hinaus: zum einen die Immunisierung der Massen gegen die Irrlehren des Modernismus durch ein breit angelegtes

Der Autor

Agenor Brighenti ist Doktor der Theologie und Religionswissenschaften und Professor für Theologie am Theologischen Institut von Santa Catarina, Brasilien, sowie an der Päpstlichen Universität von Mexiko. Er ist Präsident des Nationalen Pastoralinstituts der brasilianischen Bischofskonferenz und Mitglied im Organisationskomitee des Weltforums für Theologie und Befreiung sowie des lateinamerikanischen Komitees von Amerindia. Veröffentlichungen u.a.: Por uma Evangelização Inculturada (São Paulo 1998); O Futuro da Igreja e a Igreja do Futuro (São Paulo [4]2001); A pastoral dá o que pensar (São Paulo 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen" in Heft 3/2002. Anschrift: Rua Dep. Antônio Edu Vieira, 1524, Caixa Postal 5041, 88040-001 Florianópolis/SC, Brasilien.

Programm der Moralisierung und zum anderen die Organisation der Arbeiter auf einer moralisch-christlichen Grundlage, um die Harmonie zwischen den Klassen wieder herzustellen und die Christenheit neu zu errichten.
Die Doppelposition Intransigentismus-Integralismus fördert die Entstehung einer anderen Position, der des Integrismus-Sozialreformismus. Auch wenn beide Strömungen miteinander konkurrieren, so sind sie doch auch voneinander abhängig. So verfolgt der Integrismus - als Radikalisierung des Integralismus - das Projekt eines umfassenden katholischen Gesellschaftssystems und widersetzt sich der Säkularisierung bzw. der Autonomie des Zeitlichen. Die große Mehrheit der Sozialkatholiken hat sich mit dieser Perspektive verbunden. Sie wird dabei von der Position des Sozialreformismus begleitet, mit der versucht werden soll, die gesellschaftliche Herrschaft des Christentums durch Reformen neu zu errichten, deren Zielbestimmungen sämtlich der christlichen Lehre entnommen werden. Im Umfeld des Integrismus fanden sich einerseits die gemäßigte Christdemokratie und andererseits die fortgeschrittene Christdemokratie. Erstere kann als Produkt des Sozialkatholizismus gesehen werden. Die gemäßigte Christdemokratie vertrat einen moderaten Modernismus und gab dem Aufbau konfessioneller Gewerkschaften und der Katholischen Aktion Impulse, auch wenn sie die Leitungsmacht weiterhin der Autorität überließ. Die zweite Form der Christdemokratie, die fortgeschrittene Christdemokratie, war durch eine demokratische Grundhaltung gekennzeichnet, die einen praktisch orientierten Modernismus bedeutete. Diese fortgeschrittene Christdemokratie wies ein Bündnis zwischen Katholiken und Liberalen ebenso von sich wie den bestimmenden Einfluss der Hierarchie auf die Bereiche der Politik und der Gesellschaft. Von der Kirche wurde diese Tendenz verurteilt.

II. Die Katholische Aktion: Kontext, Identität und Phasen

Häufig wird festgestellt, die Katholische Aktion sei aus der Inspiration Pius' XI. geboren worden - „dem Papst der Katholischen Aktion". Jedenfalls kann gesagt werden, dass mit seiner Enzyklika *Ubi Arcano Dei* (1922) - die mehr war, als eine bloße Neuigkeit für die Kirche - die Katholische Aktion zu einer Institution der Kirche wurde - und zwar mit dem Mandat und der Kontrolle der Hierarchie.

Vorläufer

Schon vor dem Beginn des Pontifikates Pius' XI. existierten Bewegungen, insbesondere der Jugend, die sich als „katholische Aktion" bezeichneten, so z. B. die Katholische Italienische Jugend (G.C.I.), der Katholische Verein der Kanadischen Jugend (J.C.J.C.), der Katholische Verein der Belgischen Jugend (A.C.J.B.) und in Deutschland der *Jugendverband* sowie der *Gesellenverein*, die schon seit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und in der Zeit kurz nach dem Waffenstillstand - unter dem Pontifikat Benedikts XV. (1914-1922) - aufblühten.

Die wichtigste Vereinigung im Umkreis der Gruppen des sozialen Katholizismus ist zweifellos der Katholische Jugendverband Frankreichs (A.C.J.F.), der 1886 gegründet wurde - und zwar unter dem Impuls von Albert de Mun und der Idee, „beim Wiederaufbau der christlichen Gesellschaftsordnung zusammenzuarbeiten" auf der Basis von „Frömmigkeit - Studium - Handeln". Ohne zunächst ein klares Ziel zu haben, noch vermischt mit den Einrichtungen und Werken aus Arbeiterkreisen und sehr geprägt von der antirevolutionären Ideologie des *Syllabus* entwickelte sich der A.C.J.F. immer mehr in Richtung eines Engagements inmitten der modernen Gesellschaft - und zwar in Richtung der Vorgaben, die durch die Enzykliken Leos XIII. verbreitet wurden. Die Bewegung erreichte ihren Höhepunkt unter dem Vorsitz von H. Bazire (1899-1904), der die Devise ausgab: „sozial, weil katholisch". Lange Zeit noch auf die studentische Jugend beschränkt, dehnte sich der A.C.J.F. bald auf alle sozialen Klassen aus. Auf dem Kongress von Besançon (1898) wurde die Notwendigkeit „eines Apostolates von Gleichen für Gleiche" unterstrichen. Diese Haltung hat das Programm der Katholischen Aktion bald stark beeinflusst, obwohl der erste Programmentwurf der Bewegung, wie er von Pius XI. vorgelegt wurde, noch auf den Erfahrungen der italienischen J.C.I. beruhte.

Die offizielle Gründung durch Pius XI.

Mit der offiziellen Gründung rief der Papst die Laien der ganzen Welt auf, sich in die Katholische Aktion einzureihen und damit in offizieller und organisierter Form den Apostolat in der gegenwärtigen Welt auszuüben. Pius XI. beschrieb die Bewegung als „die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche, jenseits und über den politischen Parteien, mit dem Ziel des Aufbaus des universalen Reiches Christi". Hier zeigt sich - als Allgemeine Katholische Aktion - die erste Phase der Bewegung. In ihrer zweiten Phase, der Besonderen Katholischen Aktion, beginnt die Bewegung, die ursprünglichen Leitlinien zu überwinden und ihre Identität zu verändern, wie wir im Folgenden sehen werden.

„Die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche": Für Pius XI. stellte der Laie einen Teil der evangelisierenden Mission der Hierarchie dar - und zwar in ergänzender Weise. Als Verlängerung des hierarchischen Apostolats sollte seine Funktion darin bestehen, Brücke zwischen Kirche und moderner Welt zu sein, indem die Kirche mitten in der neuen Gesellschaft versammelt wurde, um diese schließlich wieder unter die Vormundschaft des Reiches Christi zu führen.

„Jenseits und über den politischen Parteien": Als religiöse Bewegung hatte die Katholische Aktion die Christianisierung der Gesellschaft zum Ziel. Dazu sollten die Laien mit dem Mittel religiöser Aktionen mitten in der Gesellschaft präsent sein und gezielt politisches Handeln vermeiden. Die Bewegung war kein politisches Instrument, nicht einmal ein Sprachrohr einer politischen Organisation, die sich katholisch nannte, wie zum Beispiel einer politischen Partei, der Christdemokratie oder des Verbandes Katholischer Gewerkschaften.

„Mit dem Ziel des Aufbaus des universalen Reiches Christi": Die Welt, die sich von der Kirche emanzipiert hatte, hing dem Profanen und Verlorenen an. Sie zu retten

hieß, sie der Sphäre des Heiligen zuzuführen, was wiederum eine Mission der Kirche nach sich zog, die nicht diente, sondern beabsichtigte, die Welt in sich aufzunehmen.

Der dritte Weg der Allgemeinen Katholischen Aktion

Sowohl die Christdemokratie als auch die Allgemeine Katholische Aktion verstanden sich als Teil des Projektes einer „neuen Christenheit", das über einen dritten Weg umgesetzt werden sollte. Allerdings unterschied sich die Christdemokratie, die eine Re-Christianisierung der Gesellschaft mit den Mitteln der Politik anstrebte, von der Allgemeinen Katholischen Aktion, die sich als spezifisch religiöse Bewegung sah, als eine Aktion, die auf das kirchliche Umfeld bezogen blieb. Der dritte Weg der Allgemeinen Katholischen Aktion war durch eine doppelte Abgrenzung gekennzeichnet: zur einen Seite durch eine Selbstbeschränkung auf die geistige Auseinandersetzung bzw. ein spirituelles, nicht-inkarniertes Handeln - und zur anderen Seite durch die Unterwerfung unter Forderungen und Einschränkungen der politischen und gesellschaftlichen Normen, wie sie von der Kirche diktiert wurden. Dadurch wurde schließlich auch eine neue Beziehung zwischen dem „Religiösen" und dem „Politischen" hergestellt. Die Pädagogik der Katholischen Aktion übersetzte diese Sichtweise, indem sie mit einer impliziten aber klaren Unterscheidung operierte, nämlich der zwischen christlichen Werten einerseits, die dazu dienten, die Wirklichkeit zu beurteilen, und der Ebene des sozialen und politischen Handelns im engeren Sinne andererseits. Es handelte sich also um eine Re-Christianisierung der Gesellschaft und zugleich um den Versuch, bei jungen Menschen Interesse für die sozialen und politischen Fragen zu wecken, ohne dass bislang eine politische Partei gegründet werden sollte. Durch das individuelle Engagement ihrer Mitglieder und durch die Herausforderungen des persönlichen Handelns von Christen im Leben der Gesellschaft versuchte die Bewegung ihre Mission zu erfüllen.

Die Besondere Katholische Aktion

Die zweite Phase der Bewegung, die Besondere Katholische Aktion, war durch die Überwindung des Projektes der „neuen Christenheit" zugunsten der Nach-Christenheit geprägt, die dann auch die Blickrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde. Die neue Phase der Bewegung begann noch in der Anknüpfung an die Idee der „neuen Christenheit", aber ihr gelang Schritt für Schritt der schmerzhafte und konfliktreiche Übergang zu einem Engagement inmitten der modernen Gesellschaft, einem Engagement im Geist des Dialogs und des Dienstes. Zwei Faktoren haben diese Entwicklung begünstigt. Zum einen die Methode „Sehen - Urteilen - Handeln" von J. Cardijn, der die Pädagogik der Bewegung revolutionierte und der selbst vom Konzept der „Revision des Lebens und Handelns", wie es in der Französischen Landjugend praktiziert wurde, inspiriert war. Zum anderen wuchs der entscheidende Einfluss von Jacques Maritain und seines Konzepts des „historisch-konkreten Ideals", das zwar noch dem Neuthomismus treu blieb, aber doch eine Basis für das zeitliche Handeln der Christen in der

Sphäre des Profanen mit ihrer eigenen Autonomie bot. Die zweite Phase der Katholischen Aktion war eine Entwicklung in zwei Etappen:

Erste Etappe: die Umwelt des Lebens evangelisieren.

In dieser Etappe, und anders als bei der Allgemeinen Katholischen Aktion, wird weniger von der Christianisierung der Gesellschaft gesprochen als von ihrer Humanisierung, indem sie von christlichen Werten durchdrungen wird und die gesellschaftlichen Beziehungen dadurch verwandelt werden. Die Aufgabe der „Humanisierung" der Gesellschaft soll sich durch die aktive Präsenz der Laien in ihrem Lebensumfeld vollziehen. Allerdings zeigt sich eine deutliche Begrenzung. Obwohl theoretisch für eine schlagkräftige Elite der Laien ein Bildungsprogramm vorgesehen war, das auf das soziale Handeln bzw. ein Engagement im beruflichen Umfeld, gewerkschaftlich oder sogar politisch, zielen sollte, wurde in der Praxis alles darauf ausgerichtet, das Bewusstsein der Jugend von ihrem privaten Lebensumfeld und dem darin möglichen Handeln zu stärken, und zwar als persönliches, individuelles und vereinzeltes Engagement.

Zweite Etappe: zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen.

Noch gegen Ende der 1930er Jahre wichen insbesondere die Katholische Aktion in Frankreich, in Belgien und in Kanada von dem Programm der „neuen Christenheit", wie es J. Maritain inspiriert hatte, ab, um sich dem Personalismus nach E. Mounier zuzuwenden. Den Platz des „historisch-konkreten Ideals" nahm nun das Konzept des „historischen Bewusstseins" ein, das eine gewisse Überwindung des Dualismus im herrschenden Geschichtsdenken (Stadt Gottes und profane Zivilisation) erlaubte. Einerseits gelangt nämlich im Ausgang vom Personalismus E. Mouniers zum Bewusstsein, dass es keine zwei Geschichten gibt, eine heilige und eine andere, profane. Entsprechend handelt es sich nicht mehr darum, das Geistliche zum Weltlichen zu bringen, weil es dort ja schon ist. Andererseits verweist das Konzept des „historischen Bewusstseins" nicht länger auf ein bestimmtes bereits vorliegendes und abgeschlossenes Modell, das zur Antizipation mittels eigener „Vermittlungsprinzipien" schon bereit stünde, sondern es handelt sich um eine weitaus anspruchsvollere und schwierigere Aufgabe. Ein historisches Bewusstsein anthropologischer Art, das ein anderes Bewusstsein kosmologischer Art ersetzt, verlangt eine notwendig pluralistische Perspektive und schafft einen Dialog zwischen der Gegenwartskultur und dem Christentum auf drei Ebenen: Inkarnation, Humanisierung und Veränderung zum Besseren. Die Rolle des Christen bedeutet hier, sich ganz auf die Geschichte einzulassen, nicht nur vereinzelt und individuell, sondern in ihren Bewegungen und Projekten. Gerade dort soll der Christ eine kritische Präsenz üben, und zwar gegenüber allem, was das menschliche Sein entfremdet.

Hier bedingen sich die Begriffe „historisches Bewusstsein", Sozialisation und Personwerdung in dialektischer Weise. Die Theologie im Hintergrund ist eine Theologie der Unterscheidung und nicht der Trennung zweier Pläne, eines spirituellen und eines zeitlichen. Dies erlaubt es den Christen, sich politisch in Parteien und nicht-christlichen Organisationen zu engagieren, ohne dass dies länger hieße, vom Glauben als dem letzten Sinn der Geschichte abzufallen. Hier

liegt nun auch der Bruch mit dem Projekt einer „neuen Christenheit". Diesem Bruch entspricht es, dass sich die Bewegung nicht als eigene politische Bewegung konstituierte, in der die Kirche als Institution zum Handeln über die Welt gebracht werden sollte, was lediglich ein weiterer Versuch in den alten Bahnen des Projektes der Christenheit (von oben nach unten, vermittelt durch den Klerus) oder der „neuen Christenheit" (von unten nach oben, vermittelt durch die Laien) gewesen wäre. Es bleibt aber auch die Beobachtung, dass die Bewegung darin eine Grenze hatte, dass das christliche Engagement in der Gesellschaft noch immer überwiegend individuell und vereinzelt ausgeprägt war.

III. Radikalisierung und Krise der Katholischen Aktion

Das Konzept des „historischen Bewusstseins", das mit der „neuen Christenheit" brach, führte die Katholische Aktion zu einer Radikalisierung ihrer neuen Ideen und zu einem Zusammenstoß mit der kirchlichen Institution. Wir werden die Krise der Bewegung anhand der Fälle Italiens, Frankreichs und Brasiliens illustrieren.

Die italienische Krise

Für Italien bedeutsam ist die Krise der Katholischen Aktion in Mailand. Aus der Mitte der Bewegung schlug ihr seitens einer „kulturalistischen" Tendenz der Vorwurf entgegen, den Glauben zu politisieren. Am Ende stand die Gründung (1969) von *„Comunione e Liberazione"*, einer Abweichlergruppe mit fortschrittlicher Sprache, aber mit eher konservativer Praxis, fest verwurzelt in der kirchlichen Kultur und Institution und eher kritisch gegenüber der Welt eingestellt als in einer Haltung des Versuchs, in ihr präsent zu sein. Hier kehrte ein Dualismus in einer Weise zurück, die einen neuen Integrismus verbarg - und zwar in dem Maße, in dem alles Handeln auf eine Eroberungspraxis für die Kirche hinausläuft und die Welt von der Kirche umfasst werden soll. Man erhob gegenüber der Katholischen Aktion den Vorwurf, alles auf das Soziale zu reduzieren und die religiöse Dimension des christlichen Einsatzes aus dem Blick zu verlieren. Im Hintergrund dieser abweichenden Haltung standen Streitfragen um die Beteiligung an der Politik, im Sinne eines sich ganz Einlassens auf die Welt, und um das Verständnis von Autorität, oder anders, von der Rolle des Laien in der Kirche und in der Gesellschaft. Man blieb schließlich in der Gefangenschaft der Mentalität der Christenheit.

Die französische Krise

Schon in den 1940er Jahren zeigten sich in Frankreich erste Spannungen zwischen der Studentischen Katholischen Jugend (JEC) und der Katholischen Arbeiterjugend (JOC). Die JEC wurde beschuldigt, „am politischen Leben teilzunehmen". Die Priester, die in der JEC engagiert waren und von denen viele eher

Maurice Blondel und seiner „Philosophie der Aktion" anhingen als J. Maritain und seinem „spirituellen Primat", sprachen von der Schwierigkeit, Bildungsengagement und politisches Engagement zu unterscheiden. 1965 weitete sich diese Krise aus. Für die Engagierten war klar, dass sich die Kirche von der Mentalität der Christenheit lösen und sich den Werten der modernen Zeit öffnen musste. Sie sahen keine Möglichkeit, die Pädagogik der Bewegung vom gesellschaftlichen Engagement zu trennen, auch wenn die Berufung der Katholischen Aktion die Politik noch einmal transzendierte. So kam es zu Brüchen mit der kirchlichen Institution.

Die brasilianische Krise

Auch in Brasilien radikalisierte sich die Katholische Aktion in den 1960er Jahren, indem mit dem Projekt der „neuen Christenheit" gebrochen wurde, allerdings ohne, wie in Europa, mit der Kirche zu brechen oder umgekehrt. Die beginnende Spannung fand 1960 einen Ausdruck während eines Kongresses zum zehnten Jahrestag der Katholischen Universitätsjugend (JUC) und kulminierte schließlich während des nationalen Kongresses der Katholischen Arbeiterjugend (JOC), 1968. Die Ereignisse auf den jeweiligen Kongressen begründen, dass sich die JUC vor dem Militärputsch 1964 radikalisierte und die JOC danach. Die Engagierten stellten eine Phasenverschiebung fest zwischen der dringenden Notwendigkeit einer vom Glauben motivierten gesellschaftlichen Veränderung einerseits und der mangelnden Wirksamkeit der Soziallehre der Kirche, die als angemessene Vermittlung zur Umsetzung der Veränderungen verstanden wurde, andererseits. Vor diesem Hintergrund äußerte ein Teil des Episkopats die Sorge, dass es sich hier um eine zunehmende marxistische Beeinflussung der brasilianischen Jugend handelte. Ohne andere Alternativen zu haben, schloss sich ein Teil der aktiven Mitglieder der JUC der „Volksaktion" (*ação popular*, AP) an, die 1962 als lateinamerikanische Basisorganisation christlich-revolutionärer Praxis gegründet wurde. In dieser Bewegung konnte man eine gewisse Ambiguität finden, insofern sie einerseits ein politisches Bewusstsein aus der Inspiration der historisch-philosophischen Sicht vom Wesen des Menschen nach E. Mounier und Teilhard de Chardin aufwies, andererseits eine politische Praxis verfolgte, die dem Denken von K. Marx verbunden war und auf der Idee des Klassenkampfes beruhte.

Im Unterschied zu den anderen Beispielländern hat die Kirche in Brasilien insgesamt und die Hierarchie im Besonderen nicht an der Linie des Modells der „neuen Christenheit" festgehalten. Mit der Hilfe anderer Bewegungen, die die Realität gut wahrgenommen haben, wie z.B. die Bewegung zur Bildung der Basis (MEB), und inspiriert von der Pädagogik der „Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung" von Paulo Freire, wurde der wahre Gegner nicht im Marxismus gesehen, sondern im Elend der Massen.

Die Krise führte schließlich, auch aufgrund von Spannungen mit der institutionellen Kirche und durch die Repression durch den Militärputsch von 1964, zum Zerreiben der Katholischen Aktion. Es bildete sich eine Art Diaspora-Katholizismus, denn es versteht sich von selbst, dass die Christen in der Geschichte

handeln müssen, nun eben nicht mehr als konfessionelle Gruppe, sondern als christliche Bürger und mit den Handlungsmöglichkeiten der Zivilgesellschaft. Für diese Aufgabe wurde die Pädagogik der „Revision des Lebens" umgewandelt in einen dialektischen Prozess der Reflexion und Praxis des Glaubens.

Fazit

Die Katholische Aktion ist eine von jenen Bewegungen, die ihren Einfluss ausüben, ohne selbst zu regieren. Sie ist nicht verschwunden. Eher schon hat sie sich in der neuen Atmosphäre aufgelöst, die im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils geschaffen wurde, und die durch die Versöhnung mit der modernen Welt, die Überwindung des Ekklesiozentrismus und der Mentalität der Christenheit ebenso gekennzeichnet ist, wie durch das Sich-Einlassen der Christen auf ihre Rolle als Bürger, die sich in den intermediären Gruppen und Organisationen der Zivilgesellschaft einbringen - als Sauerteig in der Masse. Die Katholische Aktion hat der Kirche geholfen, ein Bewusstsein davon zu erlangen, die Politik als eine für das menschliche Leben wichtige Dimension und die edelste Weise der Liebe zu sehen - und zwar auch dann, wenn die christliche Botschaft dabei nicht ausdrücklich verbreitet wird. Politik wird als Möglichkeit betrachtet, entscheidend zum Aufbau einer demokratischen und geschwisterlichen Gesellschaft beizutragen, und damit ein Ausdruck der immanenten Dimension des Reiches Gottes mitten in der Not und Unsicherheit der Gegenwart zu sein.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Arnd Bünker

Die Kirche – für und gegen die Demokratie

Gregory Baum

Immer wieder staune ich darüber, dass die katholische Kirche auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine kühne und fortschrittliche Soziallehre hervorgebracht hat und es gleichzeitig ablehnt, diese Lehre auf ihr eigenes institutionelles Leben anzuwenden.

Im ersten Teil dieses Artikels möchte ich 1.) die neue Lehre der Kirche über Demokratie vorstellen und zeigen, dass diese Lehre 2.) sich von der liberalen Demokratievorstellung unterscheidet, 3.) eine radikale Kritik an neoliberalen Wirtschaftssystemen impliziert, 4.) sich auf Vernunft und Offenbarung stützt, 5.) eine prophetische Botschaft in unsere Zeit hinein formuliert und 6.) eine Kritik an allen zentralistischen Regierungsstrukturen darstellt. Im zweiten Teil des Artikels möchte ich zeigen, dass die katholische Kirche ihre Soziallehre nicht auf ihr eigenes institutionelles Leben anwendet, was sie für innere Unstimmigkeiten und Glaubwürdigkeitsverlust anfällig macht.

Für die Demokratie

1. Im 19. Jahrhundert hat das päpstliche Lehramt wiederholt den liberalen Staat, die Volkssouveränität, die bürgerlichen Freiheiten, die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit verurteilt.[1] Als Jacques Maritain 1906 katholisch wurde, begrüßte er die päpstliche Verurteilung der Demokratie und schloss sich Charles Maurras' konservativer politischer Bewegung *L'Action française* an. Als Pius XI. die Bewegung dann 1926 verurteilte, begann Maritain seine politischen Vorstellungen zu überdenken und brachte so letztlich eine katholische Theorie zustande, die für Demokratie, Menschenrechte und religiösen Pluralismus eintrat.[2] In Anlehnung an den hl. Thomas erkannte er die hohe Würde des Menschen als einer rationalen und ethisch verantwortlichen Person sowie die Tatsache an, dass diese Würde den Respekt des Staates und den Schutz der persönlichen Freiheit erfordert. Maritains Philosophie, die von vielen katholischen Denkern unterstützt wurde, floss schließlich in die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit mit ein.[3]

Die offizielle Lehre der Kirche entschloss sich, noch über Maritain hinauszuge-

hen. Auf der Grundlage der klaren Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung hatte der katholische Philosoph seine Argumente für die hohe Würde der menschlichen Person von der natürlichen Ordnung, das heißt allein von der Vernunft abgeleitet. Doch in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) führte Johannes XXIII. auch biblische Belege für die hohe Würde der Person an. Er bezog sich auf die Erschaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes (Nr. 5) und auf die Universalität des Erlöserwirkens Christi, der alle Menschen dazu berief, Freunde Gottes zu werden (Nr. 10). Die Würde, die Freiheit und die Verantwortung der menschlichen Person, die von allen Institutionen respektiert werden müssen, gründen sich mithin sowohl auf die Vernunft als auch auf die göttliche Offenbarung. Der biblische Ursprung weist darauf hin, dass diese Würde auch in der Kirche anerkannt werden muss.

Die von Johannes XXIII. in die Wege geleitete dogmatische Entwicklung hebt die katholische Soziallehre auf die Ebene von Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Päpste der Vergangenheit hatten die biblische Offenbarung in ihren Sozialenzykliken nicht erwähnt, sondern in dem Bemühen um Allgemeinverständlichkeit ihre Argumente der rationalen scholastischen Philosophie entlehnt. Mit Johannes XXIII. erreichte die katholische Soziallehre eine höhere Ebene: Sie artikuliert nun die soziale Vision der Kirche im Dialog mit den sich verändernden Kulturen und im Licht des offenbarten Gotteswortes.

2. Die katholische Kirche legt eine stichhaltige Theorie der Demokratie vor, die im Unterschied zu der zuerst von John Locke entwickelten utilitaristischen liberalen Theorie auf einem metaphysischen Verständnis des Menschen beruht. In der liberalen Theorie dient der Sozialvertrag, der die Gesellschaft begründet und die Regierung mit Regierungsgewalt ausstattet, den materiellen Interessen der Bürger: Sie haben nun die Gewissheit, dass die Regierung ihre Rechte und ihr Eigentum schützen wird. Diese Theorie beinhaltet kein Konzept des Gemeinwohls, weil es jedem Bürger freisteht, sich ein eigenes Bild davon zu machen, was für ihn oder sie gut ist; das Einzige, was eine demokratische Regierung schützen kann, ist das öffentliche Gut, das heißt das friedliche Nebeneinander der Bürger im gegenseitigen Respekt vor der persönlichen Freiheit des anderen.

Diese Wertneutralität der liberalen Demokratietheorie erklärt, weshalb diese in der Vergangenheit vom päpstlichen Lehramt verurteilt worden ist. Ethik war hier eine Sache von Mehrheitsentscheidungen. Doch was geschieht, wenn die Mehrheit entscheidet, eine unbeliebte Minderheit, beispielsweise einheimische oder kolonialisierte Völker, auszugrenzen oder zu unterdrücken? Der Utilitarismus gab den Amerikanern bei ihrer Revolution keinen Grund, die Menschenrechte auf die schwarze Bevölkerung auszudehnen. Im 19. Jahrhundert waren die großen europäischen Demokratien Frankreich und Britannien die führenden Kolonialmächte und ganz vorne mit dabei, wenn es darum ging, die unterworfenen Völker zu demütigen.

Die katholische Demokratietheorie hat Substanz, und sie hat Werte: Sie ist eine ethische Theorie, die auf der hohen Würde des Menschen basiert, und das ist eine

Überzeugung, die sie mit vielen weltlichen Humanisten teilt. Johannes Paul II. hat ein eigenes Vokabular erfunden, um die politische Berufung des Menschen auszudrücken. Menschen, so schrieb er, sind „Subjekte", das heißt geschichtlich Handelnde, die für sich selbst und ihre Welt verantwortlich sind, und deshalb muss die Regierung ihren „Subjektcharakter", das heißt ihre Mitverantwortlichkeit für die Institutionen, denen sie angehören, auf allen Ebenen respektieren.[4]

3. Die katholische Soziallehre hat sich immer implizit dagegen gewehrt, dass der vom Papsttum so genannte „liberale Kapitalismus" Wirtschaft und Ethik voneinander trennt. Die Produktion, der Austausch und die Verteilung derjenigen Güter, von denen das Wohlergehen der Bevölkerung abhängt, stellt eine ethische Herausforderung dar, die nicht den Gesetzen des Markts überlassen werden darf. Märkte sind wichtige und für die effiziente Güterverteilung auch nützliche Einrichtungen, die aber von den Regierungen reguliert werden müssen, um dem Gemeinwohl der Gesellschaft zu dienen. Die neue katholische Lehre vom Subjektcharakter der Bürger enthüllt auf dramatische Weise, dass es dem nicht regulierten Marktsystem an ethischer Legitimation fehlt. Und so nimmt es nicht wunder, dass Papst Johannes Paul II. sich gegen die Globalisierung des neoliberalen Kapitalismus gewandt hat.[5]
Die jüngere päpstliche Lehre hat erkannt, dass der neoliberale Kapitalismus das Demokratieideal der Kirche untergräbt. Der Kapitalismus der freien Marktwirtschaft ist nicht nur ein wirtschaftliches System; er ist eine Kultur, die Individualismus, Wettbewerbsfähigkeit und Konsumdenken fördert und auf diese Weise die im katholischen Demokratieverständnis implizierte Ethik der Bürgerschaft schwächt. Die Gesellschaft muss sich selbst mobilisieren, um soziale Solidarität zu entwickeln.[6] Johannes Paul II. zufolge muss das Kapital, wenn es dem Gemeinwohl dienen soll, durch Regierungsmaßnahmen, eine starke Arbeiterbewegung und eine Kultur der Kooperation gelenkt werden, die nicht zulässt, dass Wettbewerbsfähigkeit zum alles entscheidenden Wert wird.[7]

4. Da die hohe Würde des Menschen, auf der die katholische Demokratietheorie basiert, nicht nur eine Schlussfolgerung der Metaphysik, sondern - infolge der weiter oben erwähnten dogmatischen Entwicklung - auch eine in der Schrift offenbarte Wahrheit ist, gehört die Förderung der Menschenrechte und des demokratischen Subjektcharakters zur Evangelisierungsmission der Kirche. In der Vergangenheit ordnete die Kirche das Engagement für soziale Gerechtigkeit dem natürlichen Bereich zu und schloss es somit vom übernatürlichen Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus. In der Vergangenheit hatte die Nachfolge Jesu oder das Streben nach Heiligkeit nichts mit den Belangen des Gemeinwohls und der Solidarität mit den Opfern der Gesellschaft zu tun. Das hat sich inzwischen verändert. Johannes Paul II. schreibt: „Die Verkündigung und Verbreitung der Soziallehre gehört wesentlich zum Sendungsauftrag der Glaubensverkündigung der Kirche; sie gehört zur christlichen Botschaft, weil sie deren konkrete Auswirkungen für das Leben in der Gesellschaft vor Augen stellt

und damit die tägliche Arbeit und den mit ihr verbundenen Kampf für die Gerechtigkeit in das Zeugnis für Christus den Erlöser miteinbezieht."[8] Der Kampf für eine im wesentlichen Sinn demokratische Gesellschaft ist Teil des Glaubenslebens. Die Kirche erkennt hier die politische Dimension des christlichen Evangeliums an.

5. Von Plato hat die katholische Kirche die aristokratische Vorstellung übernommen, dass die herrschende gesellschaftliche Autorität von weisen Männern ausgeübt werden muss - den wenigen, denen es gelingt, die Unwissenheit der Mehrheit zu überwinden. In Anlehnung an dieses feudalistische Erbe unterschied die katholische Lehre zwischen den „Maiores" (dem Adel) und den „Minores" (dem Volk), wobei die Erstgenannten die Autorität hatten zu herrschen und die Letztgenannten die Pflicht zu gehorchen. Gestützt auf den berühmten Abschnitt aus Paulus' Brief an die Römer (13,1-5), demzufolge jede Regierungsautorität von Gott kommt, betrachtete die Kirche diese Gesellschaftsordnung als gottgewollt. Unter Berufung auf diese Lehre wies die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts die Vorstellung von der Volkssouveränität und der demokratischen Mitverantwortung des Volkes zurück. Heute dagegen erkennt die Kirche den göttlichen Ursprung der menschlichen Würde an und betrachtet daher die fortdauernden Bemühungen um eine demokratische Gesellschaftsordnung als Gott wohlgefällig.
Während die katholische Kirche Platos undemokratische politische Vorstellungen überwunden hat, sind diese Ideen in der Interpretation von Leo Strauss von einer Gruppe zeitgenössischer weltlicher Denker übernommen worden. Sie vertreten die Ansicht, dass die Gesellschaft von einer erleuchteten Elite regiert werden müsse und dass die Regierungen, um die Zustimmung des Volkes zu erlangen, auch zur „edlen Lüge" greifen dürften.[9] Gesellschaften, die sich selbst als demokratisch darstellen, können tatsächlich von Autoritäten regiert werden, die ihre Inspiration aus ganz anderen politischen Theorien schöpfen. In vielen Fällen ist die Förderung der Demokratie zu einem politischen Slogan geworden, der nur noch dem Zweck dient, das militärische Vorgehen gegen vormoderne Gesellschaften zu rechtfertigen, obwohl es in Wirklichkeit einzig und allein um die geopolitischen Interessen der betreffenden Mächte geht. Die Nordamerikaner neigen dazu, mit der politischen Demokratie zufrieden zu sein, solange ihre eigenen bürgerlichen Freiheiten geschützt sind; sie protestieren nicht gegen Regierungen, die von wirtschaftlichen Eliten dazu benutzt werden, Kapital anzuhäufen. Im gegenwärtigen historischen Kontext stellt die stichhaltige Demokratietheorie der Kirche ein prophetisches Zeugnis dar, das institutionelle Ungerechtigkeiten verurteilt und Befreiung im Namen Jesu verspricht.

6. Während die katholische Lehre die Demokratie mittlerweile unterstützt, hat sie ihren Widerstand gegen einen in hohem Maße bürokratisierten, alles kontrollierenden Staat nicht aufgegeben. Johannes Paul II. brandmarkte die allumfassende Kontrolle der kommunistischen Regierung in Polen, die den „Unterneh-

mungsgeist" und „die Kreativität des Bürgers als eines aktiven Subjektes" gelähmt habe. Hinter diesen berühmten Sätzen verbirgt sich eine harsche Kritik an bürokratischer Kontrolle, die, so möchte man hinzufügen, auch die kirchlichen Verwaltungsapparate betrifft:

„Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges ‚verfügendes' und ‚entscheidendes' - wenn nicht sogar ‚besitzendes' - Organ der gesamten Güter und Produktionsmittel alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt, die der traditionellen Abhängigkeit des Arbeiterproletariers vom Kapitalismus gleicht. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich aus dem Leben der Nation zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und ebenso eine Form von ‚innerer' Emigration gefördert wird."[10]

Diese Kritik an der bürokratischen Zentralisation leitet sich von dem traditionellen katholischen Prinzip der Subsidiarität her[11], wonach die übergeordnete Autorität nicht in die Selbstorganisation einer Gemeinschaft eingreifen darf, wenn deren Mitglieder in der Lage sind, selbst für ihr kollektives Wohlergehen zu sorgen. Dieses Prinzip schützt die Kreativität der Menschen auf gemeinschaftlicher Ebene. Johannes XXIII. ergänzte diese traditionelle Lehre um das Prinzip der Sozialisation[12], demzufolge die übergeordnete Autorität die Unterstützung seitens anderer Gemeinschaften und weiter gespannter Kooperationsnetzwerke gewährleisten muss, wenn die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht in der Lage sind, ihr kollektives Wohlergehen sicherzustellen. Nach diesem Verständnis soll die Regierung dann in das Leben der Gesellschaft eingreifen, wenn die Kreativität und die Organisationen der Bürger geschützt und ihre Interaktion und wechselseitige Zusammenarbeit gesteuert werden sollen. Der katholischen Sichtweise zufolge ist die Regierung auf den aktiven Beitrag aller Bürger und die Mitwirkung ihrer unterschiedlichen Organisationen angewiesen, wenn sie das Gemeinwohl der Gesellschaft verwirklichen soll.

Als er noch nicht Papst Johannes Paul II. war, schrieb Karol Wojtyła ein Buch mit dem Titel *Person und Tat*, in dem er zeigt, dass Nichtübereinstimmung in der Gesellschaft nützlich für das Gemeinwohl sein kann.[13] Im kommunistischen Polen, wo Konformität ein Muss war und die Regierung keine öffentliche Kritik duldete, erkannte Karol Wojtyła, dass Autoritäten - und zwar Autoritäten jeder Art - hinterfragt werden müssen. Öffentliche Nichtübereinstim-

Der Autor

Gregory Baum, geb. 1923 in Berlin, ist emeritierter Professor der Religionswissenschaftlichen Fakultät an der McGill-Universität in Montreal. Er ist Theologe und Soziologe und hat zahlreiche Arbeiten über die Ökumene, den interreligiösen Dialog und die katholische Soziallehre publiziert. Zuletzt veröffentlicht: Amazing Church: a Catholic Theologian Remembers a Half-century of Change (2005); Religion and Alienation (Neuaufl. 2001); Reading the Signs: Religious Pluralism and Economic Injustice (2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt eine „Theologische Reflexion über Macht in der Kirche" in Heft 3/1999. Anschrift: Le Centre Justice et Foi, 25 rue Jarry ouest, Montréal, QC, Canada H2P 1S6. E-Mail: gregory.baum@mcgill.ca.

mung verpflichtet sie, kritisch zu sich selbst Stellung zu nehmen und, wenn nötig, ihre Sichtweise und ihr Vorgehen zu reformieren. Natürlich können abweichende Stimmen auch destruktiv sein. Für Karol Wojtyła verdienen es abweichende Meinungen dann, beachtet zu werden, wenn sie auf der Solidarität mit der Gesellschaft als ganzer basieren. Daraus folgt, dass demokratische Gesellschaften abweichende Stimmen, die sich im Interesse des Gemeinwohls äußern, respektieren müssen. Auf die Kirche hat Johannes Paul II. dieses Prinzip nach seiner Papstwahl allerdings nicht angewandt.

Demokratie kann sich in vielerlei Weise ausdrücken. Die parlamentarische oder repräsentative Demokratie ist eine mögliche Form. Doch Regierungen können auch andere Wege gehen, um die Bürger zur Beteiligung aufzurufen. Eine Methode besteht darin, zu einem bestimmten Thema eine öffentliche Debatte anzuregen, im ganzen Land Anhörungen zu veranstalten und schließlich einen Bericht zu erstellen und eine öffentliche Politik zu konzipieren, die die Menschen davon überzeugt, dass ihre Meinung berücksichtigt worden ist, auch wenn sie sich am Ende nicht durchgesetzt hat. In Kanada verfolgen die von der Regierung beauftragten *Royal Commissions* diesen Ansatz und leisten ausgezeichnete demokratische Arbeit. Dieselbe Methode haben die amerikanischen Bischöfe bei der Vorbereitung der beiden wichtigen Pastoralbriefe *The Challenge of Peace* („Friede als Herausforderung", 1983) und *Economic Justice for All* („Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", 1991) angewandt.[14]

Gegen die Demokratie

Die neue Soziallehre der Kirche verdient Bewunderung - doch ihr Sitz im Leben der katholischen Gemeinschaft bleibt ein Rätsel.

1. Die katholische Soziallehre ist der großen Mehrheit der Gläubigen unbekannt. Die Bischöfe insgesamt geben sich keine allzu große Mühe, diese Lehre in den Pfarreien ihrer Diözesen bekannt zu machen. Wenn es um Fragen der Sexualität geht, dann verstehen es die Bischöfe, sich an die Öffentlichkeit zu wenden und in der Gesellschaft Gehör zu finden, doch was das katholische Demokratieverständnis betrifft, lassen sie ihre Fähigkeiten brachliegen. Nichtkatholiken wissen von der katholischen Kirche in der Regel nur, dass sie eine Wiederheirat nach einer Scheidung, Selbstbefriedigung, Geburtenkontrolle und homosexuelle Partnerschaften verbietet, haben aber meist keine Ahnung davon, dass die Kirche über eine prophetische Lehre zur gerechten sozialen Ordnung verfügt, die den Praktiken unserer gegenwärtigen Welt durchaus kritisch gegenübersteht. Manche Katholiken bezeichnen die katholische Soziallehre als das bestgehütete Geheimnis der Kirche.

Der Vatikan selbst hat seine Soziallehre kürzlich entschärft. 2004 veröffentlichte er das *Kompendium der Soziallehre der Kirche*[15], das die kirchliche Soziallehre „zusammenfassend, aber vollständig" darlegt. Doch aus der katholischen Sozial-

lehre ein System zu machen widerspricht der Methode der päpstlichen Enzykliken. Die Enzykliken waren nützlich und praktisch, weil sie zunächst die sozialen Probleme einer bestimmten historischen Situation analysierten und dann die kirchliche Soziallehre als Antwort auf diese konkreten Probleme präsentierten. Weil die historischen Bedingungen sich ändern, wurde die katholische Soziallehre in jeder Enzyklika neu formuliert. Die Lehre stellte sich selbst als lebendige Tradition dar und erlaubte es der Kirche, kreativ auf neue historische Herausforderungen zu reagieren. Dadurch, dass das *Kompendium* aus dieser lebendigen Tradition ein System macht, hebt es die Soziallehre aus der Geschichte heraus und verhüllt seine fortdauernde Kreativität.

Lassen Sie mich ein Beispiel für die historische Entwicklung der katholischen Soziallehre anführen. 1891 verteidigte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* das private industrielle Eigentum uneingeschränkt (Nr. 4), weil er glaubte, dass die Gesellschaft durch den marxistischen Sozialismus bedroht sei; tief erschüttert von der großen Wirtschaftsdepression räumte Pius XI. dann 1931 in *Quadragesimo anno* ein, dass die Verstaatlichung privaten industriellen Eigentums unter gewissen Bedingungen ethisch zu akzeptieren sei (Nr. 45); und 1981 reagiert Johannes Paul II. in *Laborem exercens* auf die Dominanz des privaten Eigentums im Westen und des staatlichen Eigentums im Osten und formulierte die radikale Lehre, wonach alles Eigentum an Produktionsmitteln Bedingungen unterworfen ist und davon abhängt, ob das Kapital im Dienst des Gemeinwohls eingesetzt wird oder nicht (Nr. 14).

Als lebendige Tradition ruft die katholische Soziallehre die Gläubigen dazu auf, ihre historische Situation kritisch zu analysieren. Das hat Paul VI. unmissverständlich zum Ausdruck gebracht: „Die christlichen Gemeinden müssen es selbst besorgen, den Zustand ihres jeweiligen Gebietes aus der sachlichen Wahrheit heraus zu untersuchen, ihn im Licht der unwandelbaren Worte des Evangeliums zu erhellen und die Grundsätze des Denkens, Richtlinien des Urteilens und Regeln des Handelns aus der Soziallehre der Kirche zu schöpfen".[16] Wenn man die katholische Lehre in ein System presst und in einem Kompendium zusammenfasst, dann verhindert man die Phase der Kritik, das heißt das vereinte Bemühen, die bestehenden Strukturen der Ungerechtigkeit zu erkennen.

Während Johannes Paul II. die sozialkritische Dimension des Evangeliums betont hat, hat sich Benedikt XVI. entschlossen, darüber zu schweigen. In seiner Enzyklika *Deus caritas est* beschränkt er den Sendungsauftrag der Kirche auf Nächstenliebe und Dienst und warnt vor einer Interpretation dieser Sendung, die die politische Ordnung der Gesellschaft in Frage stellt. „Das christliche Liebeshandeln muss unabhängig sein von Parteien und Ideologien. Es ist nicht ein Mittel ideologisch gesteuerter Weltveränderung und steht nicht im Dienst weltlicher Strategien, sondern ist hier und jetzt Vergegenwärtigung der Liebe, deren der Mensch immer bedarf." (Nr. 31b). Oder: „Die Mitarbeiter [...], die praktisch das Werk der Nächstenliebe in der Kirche tun, [...] dürfen sich nicht nach den Ideologien der Weltverbesserung richten, sondern müssen sich von dem Glauben führen lassen, der in der Liebe wirksam wird." (Nr. 33) Diese Lehre Benedikts

XVI. missachtet die ethischen Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil sowie die Enzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. der Kirche gegeben haben.

2. Die katholische Kirche wendet ihre derzeitige Soziallehre nicht auf ihre eigene Selbstorganisation an. Der Subjektcharakter der menschlichen Person, um den Ausdruck von Johannes Paul II. zu verwenden, gründet sich auf die göttliche Offenbarung und gilt folglich nicht nur für die weltlichen Gesellschaften, sondern auch für die Kirche. Christen sind Subjekte, deren Würde von der Kirchenleitung respektiert werden muss. Der katholischen Soziallehre zufolge sind die Menschen für jede Institution, der sie angehören, mitverantwortlich, was bedeutet, dass die Katholiken auch für das Wohlergehen ihrer Kirche mitverantwortlich sind. Die Gerechtigkeit verlangt, dass die Kirche Einrichtungen schafft, die es den Gläubigen ermöglichen, ihre Mitverantwortung wahrzunehmen.
Das II. Vaticanum hat versucht, die Beteiligung in der katholischen Kirche auf eine breitere Basis zu stellen. Die Lehre von der bischöflichen Kollegialität erklärte, dass die Bischöfe mit und unter dem Papst für die Lehre und die Seelsorgeprogramme der Weltkirche mitverantwortlich sind.[17] Diese Mitverantwortung wurde durch die Weltsynode der Bischöfe, die regelmäßig zusammenkommt, und durch die kanonische Autorität der nationalen Bischofskonferenzen institutionalisiert, die ihre Seelsorgeprogramme auf die Bedürfnisse und Bedingungen der Teilkirchen abstimmen können.[18] Das II. Vaticanum empfahl auch die Einrichtung von Diözesansynoden und Pfarrgemeinderäten, um Institutionen zu schaffen, die die Mitverantwortung des katholischen Kirchenvolks praktizierbar macht.
Ganz offensichtlich hat das Vatikanische Konzil die traditionelle kirchliche Hierarchie nicht angetastet: Es hat lediglich versucht, die Ausübung von Autorität um die Elemente des Austauschs und des Dialogs zu bereichern. Es hat sich nicht für eine Art parlamentarische Demokratie in der Kirche ausgesprochen, wie man sie in der anglikanischen und auch in verschiedenen protestantischen Kirchen findet. Doch das Vatikanische Konzil wollte das Bild von der Kirche als einer monarchischen Institution mit einer unstrittigen zentralen Entscheidungsgewalt, die auch auf allen untergeordneten Ebenen eingreift, verändern. Dabei war es dem Konzil schmerzlich bewusst, dass die Kirche das Subsidiaritätsprinzip, das aus ihrer eigenen Soziallehre stammt, nicht beachtet. Um diese innere Widersprüchlichkeit zu überwinden, empfahl das Konzil eine Autoritätsausübung auf der Grundlage eines im Vorfeld durch anerkannte Institutionen geführten Dialogs. Diese Ideen hat Papst Paul VI. 1964 in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* bekräftigt, die während des Konzils entstanden ist und die Kirche im Dialog mit ihren Mitgliedern und im Dialog mit der Welt darstellt.
Von dieser Lehre inspiriert, erarbeiteten die amerikanischen Bischöfe zwei wichtige Hirtenbriefe über den Frieden (1983) und über wirtschaftliche Gerechtigkeit (1991), die die gesamte amerikanische Kirche einschließlich ihrer Experten, Vereine und Pfarreien mit sich selbst ins Gespräch brachte. Es war eine Übung der Demokratie innerhalb des hierarchischen katholischen Systems und ein Vor-

bild für die gesamte Weltkirche. Am Ende ihres zweiten Hirtenbriefs versprachen die Bischöfe: „So, wie wir ein neuartiges Experiment der Zusammenarbeit und Entscheidungsbeteiligung unter allen Betroffenen auf allen Ebenen der US-amerikanischen Gesellschaft durchgeführt haben, verpflichten wir uns auch als Kirche dazu, ein Vorbild der Zusammenarbeit und Beteiligung zu werden."[19] Diese Verpflichtung entsprach der Ekklesiologie des Vatikanischen Konzils.

Doch die dezentrale Ausrichtung auf eine größere Beteiligung hin wurde vom Vatikan unterbunden. Die Weltsynode der Bischöfe wurde mehr und mehr kontrolliert: Die Tagesordnung wurde vom Vatikan vorgegeben, und die Bischöfe durften keinen eigenen Bericht schreiben, sondern mussten warten, bis der Papst selbst einen Bericht verfasst hatte. Die Autorität der nationalen Bischofskonferenzen wurde mehr und mehr eingeschränkt: Dort vorgeschlagene Lösungen können durch die Gegenstimme eines einzigen Bischofs abgelehnt werden. Die Päpste benutzen ihre oberste Gerichtsbarkeit, um Seelsorgeprogramme in der gesamten Kirche ohne die Mitsprache und häufig sogar gegen den erklärten Willen der Bischöfe durchzusetzen. Die Bischöfe müssen einen Eid auf das römische Lehramt leisten, was den offenen Dialog selbst auf höchster Ebene unterbindet. Die Kirchenleitung ist zu einer Monarchie geworden - und das ist ein Verrat am II. Vaticanum.

Die Rückkehr zu monarchischer Autorität fügt der Kirche Schaden zu. Inspiriert von den Lehren des II. Vaticanums beriefen die Bischöfe diözesane oder sogar nationale Synoden ein und animierten Priester und Laien, über das Evangelium nachzudenken, dem Geist zu folgen und ihre Ideen für eine Wiederbelebung der Kirche einzubringen. Die Synoden wurden abgehalten; die Katholiken beteiligten sich mit großem Enthusiasmus; und man erstellte umfangreiche Berichte über die dort erarbeiteten Vorschläge. Doch die Bischöfe, die diese Versammlungen organisiert hatten, hörten nicht auf sie. Im Gehorsam gegenüber Rom kehrten sie den Menschen den Rücken zu. Und daraufhin kehrten die Menschen vielerorts der Amtskirche den Rücken zu.

Lassen Sie mich an dieser Stelle noch einmal eine verkürzte Fassung der oben erwähnten Kritik Johannes Pauls II. an bürokratischer Zentralisation zitieren:

„Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges ‚verfügendes' und ‚entscheidendes' [...] Organ [...] alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt [...]. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich [...] zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und ebenso eine Form von ‚innerer' Emigration gefördert wird."

Die innere Organisation der Kirche hat eine symbolische Macht: Sie verkündet ihre Botschaft an die Gesellschaft und unterstützt die dazu passenden kulturellen Strömungen. Was die Kirche über Demokratie denkt, äußert sie weniger durch ihre prophetische offizielle Lehre als vielmehr durch ihr eigenes institutionelles Leben. Der mangelnde Dialog, die Weigerung, die Gläubigen zu Rate zu ziehen,

das Fehlen von Institutionen, die zum Ideenaustausch einladen, der Ausschluss der Frauen von einflussreichen Positionen, die Gleichgültigkeit gegenüber kollegialer Beteiligung und die Ausübung einer monokratischen Autorität - all diese organisatorischen Strukturen verkünden der Gesellschaft eine Botschaft, die mit dem Respekt vor dem Subjektcharakter aller Bürger und der prophetischen Demokratietheorie der Kirche unvereinbar ist.

[1] Das Breve Pius' VI. *Quod aliquantum* von 1791, die Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. von 1832 und die Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. von 1864.

[2] Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933 und ders., *Humanisme intégral*, Paris 1936.

[3] Ehe er das Konzil 1964 über die Erklärung zur Religionsfreiheit abstimmen ließ, fragte Paul VI., der über den revolutionären Inhalt des Dokuments beunruhigt war, Maritain um Rat, der seine Zustimmung in vier Memoranden zum Ausdruck brachte, vgl. Paul Valadier, *Maritain à contre-temps*, Paris 2007, 116-117.

[4] Zu „Mensch als Subjekt" und „menschlicher Subjektcharakter" vgl. *Laborem exercens* (1981), Nr. 6 und 12, *Sollicitudo rei socialis* (1987), Nr. 15 und *Centesimus annus* (1991), Nr. 13.

[5] Vgl. das Apostolische Schreiben *Ecclesia in America* (22. Januar 1999), Nr. 56.

[6] Zur Solidarität vgl. Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), Nr. 38-40.

[7] Johannes Paul II., *Centesimus annus* (1991), Nr. 35.

[8] Ebd., Nr. 5.

[9] Daniel Tanguay, *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*, Paris 2003, 179-182.

[10] *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 15.

[11] Pius IX., *Quadragesimo anno* (1931), Nr. 79, Johannes XXIII., *Pacem in terris* (1993), Nr. 140.

[12] Johannes XXIII., *Mater et magistra* (1961), Nr. 59-67.

[13] Karol Wojtyla, *Person und Tat*, Freiburg 1981.

[14] Vgl. *The Challenge of Peace*, in: David O'Brien/Thomas Shannon (Hg.), Catholic Social Thought: The Documentary Heritage, Maryknoll, NY 1992, 492-571 und *Economic Justice for All*, ebd., 572-680.

[15] *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, hg. vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg 2006.

[16] Paul VI., Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens* (1971), Nr. 4 (zitiert nach DH 4500).

[17] Zweites Vatikanisches Konzil, *Christus Dominus* (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe), Nr. 4.

[18] Ebd., Nr. 5, 6, 13, 18.

[19] *Economic Justice for All*, aaO., Nr. 358.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik

Das ent-eschatologisierende Reich, Ansprüche der Bevölkerung und messianische Zeiten

Néstor O. Míguez

Jesus und die Formen der Macht zu seiner Zeit: Reich, Republik, Imperium

Gewiss hat Jesus das Wort „Demokratie" schwerlich je gehört, auch wenn der Begriff in den Politikbüchern seiner Zeit nachzulesen war, zu denen er jedoch sicherlich keinen Zugang gehabt hat. Allerdings kannte er zweifellos andere Bezeichnungen für die Regierungsformen, die seine Lebenswirklichkeit und die seines Volkes prägten. Darunter war „Reich" mit Sicherheit die häufigste. Und auch die, die er selbst benutzte, wenn er die neue Zeit und die messianischen Beziehungen als „Reich Gottes" verkündigte.

Ohne dass wir hier eine erschöpfende Untersuchung darüber vorlegen wollten oder auch nur könnten, was der Ausdruck „Reich" für Jesus bedeutet, möchten wir doch zumindest darauf hinweisen, dass es ihm nicht an Doppeldeutigkeit mangelt. In der Geschichte des israelitischen Königtums war die Einsetzung eines Königs und seines Hofs keine unumstrittene Angelegenheit (vgl. 1 Sam 8). Denn Samuel stellt den Ansprüchen eines menschlichen Königs das „Reich Gottes" gegenüber: eine absolute Theokratie, die insofern gewisse anarchistische Züge annimmt, als es keine Regierung außer der göttlichen geben kann. Diese wird direkt vom Gott Israels ausgeübt, der seinen Willen durch seine Propheten kundtut, und stützt sich auf die gehorsame Einhaltung der Gesetze, die Gott selbst diktiert hat. De facto sind es drei Könige (Saul, David und Salomo), die das geeinte Israel regieren, und nur dem dritten gelingt es, einen Hof im Stil der umgebenden Monarchien zu etablieren.[1] Die deuteronomistische Geschichtsschreibung (die in den Büchern Samuel und Könige vorherrscht), bietet eine überwiegend negative Bewertung der Monarchie, und tatsächlich kann sich nach der Rückkehr aus der Verbannung keine neue monarchische Regierung mehr in Judäa etablieren, wenn man einmal von den wenigen Jahren der äußerst zweifelhaften Hasmonäerdynastie absehen will. Was die Regierungsformen betrifft, kannte Israel eigentlich nur die Zeit der Richter mit ihrer stammespatriarchalischen Konzeption, die Monarchie mit der durch sie bedingten Korruption und die hierokratische Regierung, die unter dem Schutz anderer Fremdherrschaften im nachexilischen Judentum des zweiten Tempels dominierte.

Samuel erhebt den Anspruch, dass Israel anders sein muss als die anderen Reiche. Die Vorstellung, die Samuel zum Ausdruck bringt und die auch Jesus später erkennen lässt, besagt, dass diejenigen, die die Macht ausüben, die Situation zu ihren eigenen Gunsten ausnutzen (Lk 22,25 und Parallelstellen). Die Realität gab sowohl Samuel mit seiner von Stammesvorstellungen geprägten Sichtweise (in der sich die deuteronomistische Ideologie widerspiegelt) als auch Jesus mit seiner Erfahrung der Herrschaft des Herodes und der römischen Präsenz im Land Israel nicht viel Raum für eine positive Einschätzung menschlicher Herrschaftsformen. Jesus wird schwerlich von der alten römischen Republik gewusst haben, denn er kannte Rom nur als Weltreich. Und ebenso erging es dem Großteil der Einwohner des Imperiums, sogar jenen, die in Rom selbst lebten und römisches Bürgerrecht besaßen, denn die typische Dynamik und die Kontrollmechanismen der römischen Republik lebten nur scheinbar fort. Rom hatte die republikanische Organisation in Gestalt von Kontrollorganen wie den Tribunen, den Plebisziten oder dem *Senatus consultum* bestehen lassen, sie jedoch auf eine Gesamtsituation abgestimmt, in der die Existenz des Imperiums tatsächlich durch den Zusammenfluss der wirtschaftlichen, militärischen und politischen Macht und durch die ideologische Konstruktion der *Pax Romana* mit ihrem theologischen Pendant, der *Pax deorum,* gesichert wurde. Auf diese Weise entstand eine Verteilung und Ausübung der Regierungsgewalt, die den legalen Rahmen der Republik nur noch formell aufrechterhielten. Das Imperium muss (damals wie heute) nicht nur als „Form", sondern als Ausübung der Macht verstanden werden, die sich auf unterschiedliche Weise konkretisieren kann. Dies geschieht jeweils in der Form, die am besten geeignet ist, die institutionellen Gegebenheiten mit den Interessen bestimmter (nationaler und auch ausländischer) Eliten zu vereinbaren, die Kontroll- und Ausgleichsmechanismen, die die Machtausübung regulieren sollen, zu umgehen und auf verschiedenen Ebenen Kräfte zu mobilisieren, die besagten Interessen dienen.[2] Im konkreten Fall der Zeit Jesu sind die Herrschaft des Herodes oder die Militärregierung des Pontius Pilatus Formen, die sich auf eine solche Art der Machtausübung zurückführen lassen.

In diesem Zusammenhang spricht Jesus vom Reich Gottes als einem neuen menschlichen Beziehungsgefüge, in dem alle Macht genau wie in der prophetischen Vorstellung nur bei der Gottheit liegt, die keine menschliche Vertretung oder Erscheinungsform hat. Mit der Verkündigung, dass Gott als „Vater" allen Menschen zugänglich ist, erhalten die menschlichen Beziehungen eine rein horizontale Ausrichtung und lösen sich die Asymmetrien, die die Macht als Herrschaft kennzeichnen, in Beziehungen der Billigkeit auf. Dies schlägt sich in verschiedenen Gleichnissen und anderen Formulierungen Jesu nieder. Doch auch in den „Signalen" des Reichs, die in unseren Evangelien die Gestalt von Wundererzählungen annehmen. In diesem Sinn erscheint das Reich nicht so sehr als eine Form der göttlichen Regierung, ein anderer Raum oder eine andere Zeit, sondern als eine Form des wechselseitigen Aufeinanderbezogenseins von Menschen.[3]

Die beiden Mähler

Vielleicht ist der Text im sechsten Kapitel des Markusevangeliums am besten geeignet, um die Formen der Machtausübung und ihres Gegenteils miteinander zu vergleichen. Dort erscheinen nacheinander zwei Berichte: über das Festmahl des Herodes (Mk 6,14-29) und über die Vermehrung der Brote und Fische am See Gennesaret.[4] Es ist meines Erachtens kein Zufall, dass der eine dieser beiden Berichte unmittelbar auf den anderen folgt, denn er ist für diesen Bestätigung und Kontrast zugleich. Der Bericht vom Tod Johannes des Täufers findet sich in dieser Ausgestaltung nur bei Markus; Matthäus bietet eine Zusammenfassung der Episode (Mt 14,1-12), und bei Lukas wird der Tod des Täufers lediglich erwähnt, ohne dass die Umstände näher beschrieben würden (Lk 9,7-9). Flavius Josephus erwähnt ihn ebenfalls, führt ihn aber auf andere Ursachen zurück.

Der Bericht des Markus beginnt mit der Bestürzung des „Königs" Herodes.[5] Dieser erkennt an Jesus Züge des Täufers Johannes wieder, die nun durch dessen „Auferstehung" noch verstärkt werden. Tatsächlich ist er nicht der Einzige, dem auffällt, dass die prophetische Sichtweise in Jesus fortlebt: Auch die Menschen aus dem Volk nehmen eine Identität an ihm wahr, die verwandt ist mit der Haltung derer, die sich der Königsmacht in den Weg gestellt hatten (Johannes selbst, Elia und andere der alten Propheten). Der spätere Verlauf der Erzählung wird diese Konfrontation verdeutlichen und nicht nur unterschiedliche Praktiken, sondern auch direkte Kritik an der herodianischen Macht aufzeigen, die genau auf der Linie der Propheten liegt (und sich übrigens auch in Mk 8,15 und Lk 13,31-33 nachweisen lässt). In einer Rückblende berichtet der Text von den Umständen der Ermordung des Johannes. Indirekt will der Evangelist damit den Charakter des Königs, seine Umgebung und die Formen der despotischen Machtausübung veranschaulichen, die mit dem Tod des Propheten endet. Ohne Zweifel enthält der Bericht auch sexistische Tendenzen, denn er stellt Herodias als Anstifterin dar, die die Initiative ergreift, auch wenn Herodes selbst die Verantwortung für den Tod des Täufers übernimmt („Johannes, den ich enthaupten ließ, ist auferstanden", 6,16).

Die Randbemerkung des Markus verdient jedoch unsere Aufmerksamkeit: „Herodes fürchtete sich vor Johannes, weil er wusste, dass dieser ein gerechter und heiliger Mann war." In gewisser Weise erinnerte die Gegenwart des Johannes ihn an eine Dimension der Macht, die er nicht kannte und die ihm Angst einflößte, an eine Spannung zwischen ihm und

Der Autor

Néstor Oscar Míguez, geb. 1948 in Argentinien, ist Pastor der Evangelisch-Methodistischen Kirche Argentiniens und Doktor der Theologie (Spezialgebiet Neues Testament). Er lehrt als Titularprofessor für Bibelwissenschaft am Universitätsinstitut ISEDET. Von Mai 1992 bis Mai 1996 war er Dekan von ISEDET. Zudem ist er als Außerordentlicher Professor und Referent an verschiedenen Universitäten und Forschungszentren in Lateinamerika, Europa, den Vereinigten Staaten, Afrika und Asien unterwegs. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Bibelwissenschaft, Glaube und Wirtschaft, Globalisierung und Politik. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Krisen im Volk Gottes zur biblischen Zeit" in Heft 3/2005. Anschrift: Camacuá 282, C. A. de Buenos Aires, 1406, Argentinien.

dem Volk, die auch an anderen Stellen der Erzählung zu spüren ist.[6] In gewisser Weise steht diese prophetische Stimme für das Volk, das zu diesen Bereichen selbstgefälliger Machtausübung keinen Zugang hat, aber immer als Bedrohung empfunden wird. Matthäus ist in seiner Bewertung direkter, wenn er sagt: „Der König wollte ihn deswegen töten lassen, fürchtete sich aber vor dem Volk; denn man hielt Johannes für einen Propheten" (Mt 14,5). Und Josephus berichtet: „Da nun infolge der wunderbaren Anziehungskraft solcher Reden eine gewaltige Menschenmenge zu Johannes strömte, fürchtete Herodes, das Ansehen des Mannes, dessen Rat allgemein befolgt zu werden schien, möchte das Volk zum Aufruhr treiben, und hielt es daher für besser, ihn rechtzeitig aus dem Wege zu räumen, als beim Eintritt einer Wendung der Dinge in Gefahr zu geraten und dann, wenn es zu spät sei, Reue empfinden zu müssen. Auf diesen Verdacht hin ließ also Herodes den Johannes in Ketten legen, nach der Festung Machaerus bringen, die ich oben erwähnte, und dort hinrichten" (*Jüdische Altertümer,* 18,5). Ein vorbeugender Tod, ganz im Sinne der schon verfestigten imperialen Theorie. Einer ähnlichen Logik wird die priesterliche Macht von Jerusalem im Fall Jesu folgen (Joh 11,50).

Das Fest im Palast des Herodes vereint „seine Hofbeamten und Offiziere zusammen mit den vornehmsten Bürgern von Galiläa" (6,21). Die Erwähnung der Offiziere zeigt die Ausdehnung und Präsenz der imperialen Macht, die ihn unterstützt. Es ist eine Inszenierung der Macht, bei der der Monarch sich im Kreis seiner Getreuen und Helfershelfer selber feiert. Das Fest findet im Palast statt, während das Volk draußen bleibt: Die Intrigen, deren Gegenstand es ist, sind ihm fremd. In dieser Situation zeigt Herodes, welche Art von Macht er zu besitzen glaubt: Seiner Stieftochter (die zugleich seine Nichte ist) bietet er, „was du auch von mir verlangst [...], und wenn es die Hälfte meines Reiches wäre", und das einzig und allein dafür, dass sie ihn mit ihrem Tanz erfreut. Ausgehend von dem, was ihm gefällt und seinen Wunsch befriedigt, verfügt er über das, was ihm nicht gehört. Dabei ist die Wirklichkeit seiner Untergebenen ein Faktor, den er nicht mit einkalkuliert. Die Macht ist ihre eigene Schuldnerin, ist Teil eines immerwährenden Kreislaufs, der vom Begehren beherrscht und angetrieben wird - einem Begehren, das sich des anderen bemächtigt und auch vor dessen Tod nicht haltmacht. Diese Autonomie der herodianischen Macht basiert auf der Gewalt (letztlich werden die Soldaten diejenigen sein, die den Täufer auf seinen Befehl hin töten), auf seinem Bündnis mit der Macht des römischen Imperiums. Es ist das Mahl der Macht, das den Propheten vernichtet, das die Stimme des Volkes buchstäblich zum Schweigen bringt - diese kritische Stimme, die er trotz allem fürchtet, auch als sie in jenem anderen Propheten wieder auferstanden zu sein scheint.

Die Erzählung endet mit der Rückkehr der Apostel, die ausgezogen waren, um das Volk von unreinen Geistern zu befreien (Mk 6,7). Im Kontrast zu der wirtschaftlichen Macht, die sich im Palast manifestiert, sind die Zwölf ausgezogen, ohne über materielle Güter oder einen eigenen Platz zu verfügen (6,8-10). Im Unterschied zur Laszivität des Herodes bestand ihre Sendung darin, zu befreien

und zu heilen. Überdies wird ein zweiter Kontrast erkennbar, denn während die erste Erzählung darin kulminiert, dass die Jünger des Johannes ihren Meister begraben, wird der Faden der zweiten Erzählung an dem Punkt wieder aufgenommen, als die Jünger Jesu zu diesem zurückkehren und ihm berichten, was sie getan und gelehrt haben. Jesus schlägt ihnen vor, sich zurückzuziehen und auszuruhen, weil der Menschenandrang so groß ist, dass sie noch nicht einmal etwas essen können. Jesus und die Seinen ziehen sich also an einen abgelegenen Ort zurück, doch die Menge bemerkt es und kommt ihnen zuvor, so dass sie sich erneut inmitten des Volkes befinden.

In dieser Situation notiert der Evangelist, dass Jesus Mitleid mit den vielen Menschen hat, „denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben" (6,34). Diesen Satz kann man nur als direkte Anspielung auf die politische Situation verstehen. Das Volk war im doppelten Sinne seiner Führung beraubt: Zum einen hatten sie mit dem Tod des Täufers eine Führungspersönlichkeit verloren, die sie unterstützt hatte. Zum anderen aber war eben diese Führungspersönlichkeit ein Kritiker der anderen vermeintlichen Regierungen gewesen, die Israel eigentlich führen sollten: der politischen Regierung, die nun in den Händen des Herodes lag, und der geistlichen Führung der Jerusalemer Priesterschaft. In der alttestamentlichen Tradition und insbesondere bei den Propheten ist die Erwähnung der Hirten mit der politischen oder geistlichen Lenkung des Volkes und vor allem mit der schlechten Regierung verknüpft, unter der sich die Herde zerstreut (Jer 10,21; 23,1-4; Ez 34,1-10; Sach 10,12; 11,15-17).

In dieser Situation „lehrte [Jesus] sie lange". Seine Aufgabe beginnt mit einer Klärung seiner Botschaft. Auch wenn diese Perikope nicht direkt auf den Inhalt dieser Lehre anspielt, können wir uns auf die allgemeine Aussage der Botschaft Jesu beziehen: die Verkündigung des Reiches Gottes. Wer aus dieser zerstreuten Herde ein „Volk" machen will (Markus bezeichnet sie als „viele Menschen" - *ochlos*), muss sie zunächst für würdig erachten, seine Lehre zu hören, muss sie als Subjekte betrachten, die fähig sind, zu lernen und zu urteilen. Sie sollen nicht länger die passiven Untertanen eines willkürlichen Königs oder eine gesichtslose Masse sein, die von einem Anführer mit hierokratischen Ansprüchen gelenkt wird - vielmehr versucht Jesus ihnen das zu geben, was sie zu Subjekten macht: ein Wissen, eine „ideologische" Fähigkeit, wenn man so will.

Der folgende Dialog mit den Jüngern zeigt, dass sie das aufkommende Problem zwar erkennen, sich aber nicht in der Lage fühlen, darauf zu reagieren. Mit ihrem Versuch, für die Situation eine Lösung zu finden, beschreiten sie die konventionellen Wege. Zunächst schlagen sie Jesus vor, die Menge fortzuschicken, damit jeder selbst für sein Essen sorgt. Das kontrastiert mit der Sichtweise Jesu, der das Volk gerade erst voller Mitleid als Herde ohne Hirten gesehen hat. Der spontane Lösungsvorschlag der Jünger (mit dem sie einer Lösung im Grunde aus dem Weg gehen) stellt diese Situation des Volkes, die anfangs Jesu Mitleid erregt hat, wieder her. Daraufhin fordert Jesus sie auf, eine andere Antwort zu suchen, und verfolgt damit den für das Leben des Volkes notwendigen Plan weiter. Den Jüngern aber kommen nur (unmögliche) systemimmanente Auswege in den Sinn.

Der „Markt" bietet keine Lösung für den Hunger so vieler Menschen. Die Ressourcen, über die sie verfügen, sind nicht finanzieller Natur, und selbst wenn sie es wären, könnten sie zu dieser späten Tageszeit in den Dörfern nicht mehr genügend Brot beschaffen. Hier wird deutlich, dass auch die erste Idee das Problem nicht in zufriedenstellender Weise gelöst, sondern es lediglich unsichtbar gemacht hätte. Schließlich weist Jesus sie auf ein anderes Mittel hin: das, was sie selbst besitzen und für ihr eigenes Abendessen vorgesehen hatten. Aus der augenscheinlichen Dürftigkeit dieser Bestandteile erwächst das Vermögen, die Menge zu speisen.

Zunächst aber gibt Jesus die Anweisung, dass die Leute eine bestimmte Sitzordnung einnehmen sollen. Die Verwendung des Begriffs *Symposion* (6,39 - das einzige Vorkommen im Neuen Testament) vermittelt nicht mehr die Vorstellung von aufs Geratewohl ausgeteilten Lebensmitteln, sondern von einem Mahl freier Männer, die miteinander planen und nachdenken. Dies ist nicht die Selbstinszenierung des von seinen Getreuen umgebenen Herodes - es ist das Volk, das zusammenkommt, um zu lernen und zu essen, das sich in Gruppen aufteilt und von den Jüngern bedient wird, die darauf achten, dass ein jeder seinen Anteil erhält. Dieses Mahl findet nicht im Palast statt, der eine institutionelle Macht verkörpert und über ein Gefängnis verfügt, sondern an einem offenen Platz, einem Garten. Der Ort selbst scheint verändert: Aus der anfänglich beschriebenen Wüste ist ein Garten geworden, wo die Leute im grünen Gras sitzen (was uns erneut zum Bild des Hirten und der Herde zurückführt). Und diese Leute sind keine versprengte und gesichtslose Masse mehr; sie bilden Gruppen, und es gibt ein Ordnungsprinzip, das es den Jüngern ermöglicht, die Nahrungsmittel gerecht zu verteilen und sicherzustellen, dass jeder seinen Anteil erhält. Es geht hier nicht darum, das Wunder zu erklären oder es als Beweis einer übernatürlichen Macht zu postulieren. Mehr noch: Es wird nicht einmal ausdrücklich gesagt, ob die Menge das Geschehen wahrnimmt oder seinen Ursprung erkennt. Wichtig ist an dieser Stelle, dass Jesus so handelt, weil er die Menschen stärken und dafür sorgen will, dass die Menge die nötige Nahrung erhält.

So wird der Kontrast zwischen den beiden Mählern deutlich. Das eine endet mit dem Tod des Propheten, das andere mit dem Volk, dessen Zugehörige gesättigt und als freie Subjekte behandelt werden. Bei dem einen konzentriert sich die Macht auf die Ausübung von Gewalt und verkennt in ihrer Selbstzufriedenheit die Not des Volks, das sie eigentlich regieren müsste, stattdessen jedoch fürchtet. Bei dem anderen Mahl sucht die Menschenmenge einen Jesus, der seine Lehre mit ihr teilen will, der dieses Volk als freie Subjekte anerkennt und der auf seine eigenen Mittel zurückgreift, um es mit der Nahrung zu versorgen, die es braucht. Es sind zwei verschiedene Konzeptionen der Macht, die hier zum Ausdruck kommen, zwei unterschiedliche Arten, das Volk zu führen und seine Bedürfnisse zu begreifen.

Man muss darauf hinweisen, dass die Darstellung des Markusevangeliums in dem, was wir vielleicht als „demokratische", oder besser noch, *laokratische* Konstruktion bezeichnen könnten, drei entscheidende Elemente enthält: Jesus gibt

den Menschen Lehre, Gesundheit und Nahrung, wobei letztere metonymisch für alle lebensnotwendigen Güter steht (Obdach, angemessener Lebensraum, materieller Unterhalt). Das sind die Ansprüche des Volkes. Es geht nicht nur darum, die „Demokratie" als Regierungsform zu etablieren: Man muss die „Laokratie" im Blick haben, eine Praxis, die über den rein formalen Sachverhalt der Demokratie hinausweist. Während die Demokratie ein formales Regierungsprinzip darstellt, verlangt der Anspruch des Volks als *laós* (die Allgemeinheit jenseits des rechtlichen Bürgerstatus) eine materielle Gegebenheit, postuliert ein materielles Prinzip. Einige betrachten dies als „Populismus", doch man muss anerkennen, dass eine Demokratie nur Bestand hat, wenn die materiellen Forderungen der Menschen erfüllt werden können. Die Gefahr besteht nicht darin, dass die Demokratie populistisch, sondern darin, dass sie zu wenig populistisch ist. In diesem Sinne war Jesus „populistisch", denn er hat auf die unmittelbare Not der Menschen reagiert und ihnen die Ungeschuldetheit der messianischen Zeiten erwiesen.

Normale Zeiten und messianische Zeiten

Natürlich bildet Jesu Gegenwart in Galiläa eine Ausnahmezeit. Es ist die messianische Zeit, die Zeit, die die „normalen Zeiten" mit ihren „normalen" Machtverhältnissen unterbricht und den Maßstab darstellt, an dem diese letztlich gemessen werden. Die normalen Zeiten sind die Zeiten der Vormachtstellungen, in denen die vorherrschenden Mächte sich durch die Ausübung ihrer Macht legitimieren, in denen die Macht der physischen und/oder symbolischen Gewalt die Möglichkeit der Herrschaft sichert. Das römische Imperium stellte einen historischen Block dar, der durch die Botschaft Jesu nicht wirklich erschüttert wurde. Das Christentum (was nicht ganz dasselbe ist) fasst im Imperium Fuß, als diese Botschaft sich zum einen „normalisiert" und „dem Mittelmaß angepasst" hat und das Imperium zum anderen eine wirtschaftliche und politische Krise erlebt, die letztlich zu seinem Zerfall und Untergang führen wird.

Gerade die imperiale Ideologie ist damals wie heute zwangsläufig ent-eschatologisierend: Es gibt keine Zukunft, es gibt nichts darüber hinaus, das Nachher ist lediglich eine Reproduktion des Jetzt. Es gibt kein späteres System, es gibt keine andere mögliche Zeit, das Imperium definiert sich als ewig, als das Ende der Geschichte. Es glaubt, niemandem Rechenschaft über seine Taten geben zu müssen, weil seine Macht in sich selbst gültig gerechtfertigt ist. Es will diesen Mangel an Kontrolle und Rechtfertigung, diese Missachtung des Propheten verewigen. Die Zeit verstreicht, ohne die Lage der Dinge oder die Bereiche der Macht zu verändern: Das sind die „normalen" Zeiten der Herrschaft. Die Einführung der eschatologischen Erwartung ist das Wagnis, auf die Unterbrechung der normalen Zeiten und der linearen Rationalität der Macht zu hoffen. Das ist es, was das Imperium und seine Akteure fürchten. Sie fürchten die Zeiten, in denen die prophetische Stimme erklingt. Sie fürchten sie, weil sie das Geschrei der Menge in Szene setzen: die Realität, dass der Großteil der Bevölkerung unzufrieden ist.

Die eschatologischen Zeiten sind Zeiten, in die das Absolute einbricht. Paulus wird diese Dimension der Gegenwart Jesu, des Messias, erkennen. Natürlich wird dieses Einbrechen des Absoluten in die historische Zeit paradoxerweise nie absolut sein. Es sind Momente (*kairós*), in denen die politische Rationalität erschüttert wird, damit man die göttliche Rationalität erahnen kann, diese Weisheit, die „keiner der Machthaber dieser Welt [...] erkannt [hat]; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt." (1 Kor 2,8) Dennoch existiert das Messianische auf seine „geheime Weise" in den normalen Zeiten (der *kairós* im *chrónos*). Wenn es offen hereinbricht, verändert sich die chronische Zeit und wird aufgehoben; die „normale" Realität gerät aus den Fugen, um dem Eindringen des Unerwarteten, des Unberücksichtigten Raum zu geben („das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten" - 1 Kor 1,28). Das sind jene Momente des Wandels, für die man erst *a posteriori* eine Erklärung findet. Doch wir haben paradoxerweise nur eine Teilsicht auf das Absolute, weil der Mensch sonst sterben würde (niemand kann Gott sehen und leben). Die menschliche Freiheit verlangt, dass wir das Absolute ahnen (Offenbarung), aber nicht besitzen, nicht ganz und gar empfangen können („jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse ..." - 1 Kor 13,12).

Die (formale) Demokratie herrscht in den „normalen" Zeiten. Deshalb kann sie auch nicht absolut sein, denn wenn sie es wäre, würde sie letztlich eine Hegemonie etablieren. Sie muss sich immer vom Hereinbrechen des Absoluten bedroht fühlen, um sich nicht selbst als Imperium absolut zu setzen. Sie muss den „laokratischen" Anspruch als eine Zeit des Ungeschuldetseins wahrnehmen, in der das Absolute sich paradoxerweise aus der Materialität des Lebens heraus postuliert. Gerade das Imperium - das auch demokratische Formen annehmen kann - enteschatologisiert die Politik, weil es das Absolute, das von außen kommt, nicht anerkennen, sondern es in sich selbst verwirklichen will. Doch der Mensch kann das Absolute niemals repräsentieren oder verwirklichen. Wenn er dies versucht, wird er autoritär, totalitär und schließlich monströs wie in der Apokalypse.

[1] Zum Aufkommen der Monarchie in Israel aus politischer Sicht vgl. u.a. meine Untersuchung *El surgimiento del Estado monárquico en Israel*, in: Cuadernos de Teología, Bd. XXVI, 2007.

[2] Aus Gründen der Klarheit trennen wir den Begriff des Imperiums von dem des Imperialismus und dem der sogenannten „expansiven Monarchien". Das Imperium ist eine Ausformung der Macht, die die Gesamtheit der Völker innerhalb ihres Herrschaftsbereichs betrifft (einschließlich der Nation, aus der sie hervorgeht). Der Imperialismus ist genaugenommen der Eroberungsdrang, der eine Nation dazu veranlasst, ihre Macht auf andere Nationen auszudehnen, um diese auszubeuten, wie es schon Polybios definiert hat. Davon sind wiederum die expansiven Monarchien der Antike wie die des Salomo zu unterscheiden, die Land erobern, um ihr Gebiet zu erweitern, und dabei andere Völker verdrängen oder sie durch Lehnsverträge unterwerfen.

[3] Vgl. z.B. René Krüger, *Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía*, in: ders. u.a. (Hg.), Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica, Buenos Aires 2006, 17-32.

[4] Das Interesse an den Details der Erzählung und den möglichen Primärquellen verstellt zuweilen den Blick auf die Gesamtkonstruktion. So trennt beispielsweise der ansonsten herausragende Kommentar von Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 1. Teilband: Mk 1,1-8,26, Neukirchen [5]1998, die beiden Perikopen vollständig voneinander und betrachtet den Bericht vom Tod des Johannes als Intermezzo zwischen dem Auszug und der Rückkehr der Apostel.

[5] Tatsächlich besaß Herodes Antipas, anders als sein Vater, keinen Königstitel, sondern nannte sich „Tetrarch", da das Reich seines Vaters aufgeteilt worden war und er nur über ein Viertel desselben herrschte.

[6] Dies hebt auch J. Gnilka hervor, aaO., 243ff.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her

Jon Sobrino

I. Kritik und Demaskierung der Demokratie heute

1989, mitten in einer Zeit der Tyrannei und der Unterdrückung, sagte Ignacio Ellacuría: „Was wir nötig haben, ist nicht Demokratie, sondern das sind Menschenrechte." Das heißt, nicht das, was *bestimmte politische Ordnungen* gestaltet, sondern was *Lebenswirklichkeit* schafft. Und die Demokratie schuf keine Lebenswirklichkeiten. Auch nicht die Demokratie der Vereinigten Staaten von Amerika, die aktiv verantwortlich war für das, was in El Salvador geschah. Und er übte Kritik an der Heuchelei: „Die Vereinigten Staaten handeln innerhalb ihrer eigenen Grenzen mit einem gewissen Grad von Demokratie, außerhalb davon aber ist ihnen die Demokratie absolut gleichgültig."[1]

J. Comblin, stellt dort, wo er die Ergebnisse des formalen Funktionierens der Demokratie betrachtet, ein allumfassendes Versagen fest. „Die Demokratie befindet sich in der ganzen Welt in der Krise, in erster Linie in Europa und in den Vereinigten Staaten. Es ist ein weltweiter Jammer. Auch in Lateinamerika, wenn sich dies auch auf etwas andere Weise äußern mag."[2] Und die Krise ist unverkennbar, wenn man die Demokratie - was auch immer ihr unter theoretischem Blickwinkel betrachtetes Wesen sein mag - als konkrete Wirklichkeit betrachtet,

welche die Länder und politischen Blöcke gestaltet. Wir erleben eine wachsende Entmenschlichung[3], die sich bisweilen bis zur Unbarmherzigkeit steigern kann. Demokratische Staaten sind in Kriegszeiten unmittelbar oder mittelbar, als einzelne oder miteinander verantwortlich gewesen für den Tod von Millionen unschuldiger und wehrloser Menschen durch Atombomben und konventionelle Waffen, in normaleren Zeiten durch eine Wirtschafts- und Handelspolitik, die zum Hungertod führte. Die Prinzipien, welche die Demokratie entstehen ließen, schaffen keine menschliche Welt für die Menschen, eine Tatsache, welche die Idealisten der Moderne schamrot werden lässt. Wir sehen: Sie schaffen Marktwirklichkeit.[4]

Die Demokratie hat - mehr oder weniger - staatsbürgerliche und politische Freiheiten gebracht: den Rechtsstaat, zivilisatorische und kulturelle Güter, Impulse zum Entstehen einer auf Beteiligung fußenden Gesellschaft, Entwicklung ... Dies ist ihr positives Erbe. Aber die kritischen Einwände sind schon nicht mehr zu überhören, obwohl die Sünden der Demokratie immer noch allzu leichthin entschuldigt werden, so als ob es sich um die allem Menschlichen innewohnenden Grenzen und Inkohärenzen handelte. Und die kritischen Einwände gehen für gewöhnlich den Problemen nicht auf den Grund. Immer noch überlebt der „Mythos der Demokratie", und das geschieht in einer westlichen Welt, die unversöhnlich gegen jederart Mythisierung gewesen ist, angefangen bei der Mythisierung der Religion.

Deswegen bedarf es immer noch der „Lehrmeister des Verdachts", die dem Problem auf den Grund gehen und die Naivität und die scheinbare Unschuld des Westens entlarven, der die Kantsche Forderung „aufzuwachen" offenbar nicht beikommt. Die grundlegende Frage lautet, warum die Demokratie zustande gekommen ist und warum sie heute so ist, wie sie ist, warum sie nicht eine Welt gestaltet, in der alle Menschen in Gerechtigkeit, Wahrheit, Würde, Freiheit und Geschwisterlichkeit leben können. Und man muss sich auch fragen, warum es in ihr sogar grausame Unbarmherzigkeit gibt und warum sie sich als ein unantastbarer Mythos aufrecht erhält.

Ellacuría war einer jener Lehrmeister des Verdachts. Er ging nicht von einer theoretischen Konzeption aus: Was ist die Demokratie? Sondern er fragte sich: Wozu dient sie? „Der ideologisierten Verwendung des demokratischen Modells geht es nicht um die Selbstbestimmung des Volkes hinsichtlich der politischen und wirtschaftlichen Modelle, sondern um die Verschleierung der kapitalistischen Zwänge."[5] Und das setzt voraus, dass es eine solche Verwendung grundsätzlich gibt. Die Demokratie, welche als eine menschlichere Weise der Ausübung von Souveränität begann, hat sich gewandelt zur politischen Komponente einer egoistischen Gesellschaft ohne jeden Idealismus: zu einem Instrument des interessengeleiteten *Produzierens und Aneignens des Produzierten.* Statt ein Instrument zu sein, das freiheitsfördernd wirkt, ist sie in ihren schlimmsten Momenten dazu übergegangen, Zwang und Unterdrückung zu beschönigen. *Freiheit* fordert sie unumwunden für das Kapital. Sie weiß fast nichts von der *Gleichheit* der Menschen. Und von *Geschwisterlichkeit* versteht sie gar nichts. Sie ist zur

politischen Komponente einer Zivilisation des Kapitals geworden - des Reichtums, wie Ellacuría präzisierend hinzufügte. Sie hat eine „schwerkranke" Gesellschaft erzeugt, die heute „vom Tod bedroht ist durch das Kapital der international arbeitenden Finanzmächte, die vorgeben, dass die unsichtbare Hand des Marktes die einzige und höchste Autorität der Geschichte sei"[6].

Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung

Ellacuría wünschte, dass die Menschenrechte sich durchsetzten, und darin sah er größere - wenn auch bescheidene und unzureichende - Fortschritte als in der Demokratie. Er hegte aber auch den Verdacht, dass sie ebenfalls Opfer einer Ideologisierung werden könnten, und es ist wichtig, daran zu erinnern, weil dies sein Interesse an der Demaskierung der Demokratie noch verstärkte. Die Menschenrechte „sind anfällig dafür, ideologisch in Dienst genommen zu werden, nicht für den Menschen und seine Rechte, sondern für die Interessen der einen oder anderen Gruppe"[7]. Sie werden zu Privilegien von Minderheiten und Mächtigen, und diese können gegen die Rechte der Mehrheiten gebraucht werden. Deshalb war es für Ellacuría äußerst wichtig aufzudecken, *wo die grundlegenden Menschenrechte verletzt werden* und wer diejenigen sind, *die sich dieser Rechte wirklich erfreuen können* - Verdachtsmomente, die denen ähneln, welche auch die Demokratien wecken.

Was das erste betrifft, so besteht das grundlegendste Recht darin, über das eigene Leben selbst zu bestimmen. Aber „für den größten Teil der Menschheit [...] gibt es nicht einmal reale Bedingungen für das bloße biologische Weiterleben - sondern Hunger und Mangel an Arbeit"[8], und dazu kommt es zu einem guten Teil aufgrund des Rechts von Minderheiten, die Voraussetzungen für Handelsbeziehungen zu bestimmen. Darin liegt die allererste Verletzung der Menschenrechte. Indem *andere* Rechte verteidigt werden (wirtschaftliche Freiheit), verletzt man das allem zugrundliegende Recht.

Was das zweite betrifft, so ist das reale Subjekt der Menschenrechte nicht der Mensch, der notdürftig leben können muss, sondern der Bürger der Länder, in denen man schon ein gesichertes Leben hat und in denen das „gute Leben" und nicht mehr das Leben an sich als wohlerworbenes und unantastbares Recht betrachtet wird. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte kann in diesem Fall als utopische Bejahung dessen dienen, was anzustreben ist. Sie illustriert aber weder die Wirklichkeit dessen, was in der Welt geschieht, noch warum dies geschieht. Und für sich genommen ist sie auch kein Anreiz, sich dafür einzusetzen, dass das Gegenteil geschieht.

Um sich der Menschenrechte erfreuen zu können, ist es entscheidender, US-

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Bilbao, Spanien, lebt seit 1974 in San Salvador. Er ist dort Professor für Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA). Werke auf Deutsch u.a.: Christologie der Befreiung (Band 1 seines zweibändigen Hauptwerks „Jesucristo libertador", Mainz 1998); Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador (Fribourg 1990); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (dem Andenken Ellacurías gewidmet, Würzburg 2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten" in Heft 5/2006. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador, E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Amerikaner oder Franzose zu sein als einfach *Mensch*, ganz zu schweigen davon, dass jemand vielleicht Kongolese oder Haitianer ist. Und es ist nicht zu sehen, dass es entscheidende Schritte auf die Gleichheit hin gäbe, und seien sie noch so klein. Die Menschheit ist gespalten in solche, welche sich ihrer Rechte erfreuen, und solche, die darunter leiden, dass sie ihnen versagt bleiben. Und nicht nur dies: Das Menschsein-in-Gesellschaft vollzieht sich als „Wirklichkeit der Dialektik zwischen stark und schwach, zwischen Herren und Sklaven, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten"[9].

Diese kritische Betrachtung der Menschenrechte trifft sich mit der kritischen Betrachtung der Demokratie: Verschleiert wird der reale Nutzen, den beide aus dieser Dienstbarkeit ziehen. Und nur wenn dies aufgedeckt wird, wird die gestellte Aufgabe deutlich und ohne irgendwelche kasuistischen Ausflüchte sichtbar: „Das radikale Problem der Menschenrechte [und der Demokratie] ist das Problem des Kampfes des Lebens gegen den Tod, die Suche nach dem, was Leben verleiht, gegen das, was Leben verhindert oder was Tod bewirkt."[10] Was getan werden muss, ist die Umkehrung der Geschichte, „die Verneinung und Überwindung jenes Zustandes der Schwäche, der Versklavung und Unterdrückung"[11].

In der heutigen Welt - und in den Demokratien - ist das, was wir soeben gesagt haben, alles andere als selbstverständlich. Und zwar deswegen, weil die Wirklichkeit weder von der Welt der Armen her gesehen noch empfunden, noch analysiert wird. Diese sind, wie wir es für gewöhnlich definieren, „diejenigen, für die das Leben nicht selbstverständlich ist" und „diejenigen, die (fast) alle Mächte gegen sich haben". Außerhalb dieser Welt, ohne Interesse für diejenigen ohne Leben und ohne Macht, werden die Grenzen der Demokratie und das, was ihr Hauptzweck sein sollte, nur mit Mühe verstanden werden.

Auch Comblin sieht, dass die Demokratie drauf und dran ist, zu scheitern wegen ihrer Unfähigkeit, Leben für die Mehrheiten zu schaffen. Er erklärt das mit Hilfe einer Analyse der Unterordnung der Demokratie unter die Wirtschaft, dieser Wurzel ihrer Entartung, was bereits in ihren Ursprüngen sichtbar wird. „Die Moderne stellte sich vor, es genüge, die absolute Monarchie und die privilegierten Klassen - den Klerus und den Adel - abzuschaffen, um so das Reich der Gerechtigkeit aufzurichten. Die demokratischen politischen Institutionen könnten dann in völliger Freiheit tätig werden."[12] Die alten wirtschaftlichen Mächte wurden jedoch durch neue Mächte anderer Art ersetzt: durch die Herren der Industrie, des Handels, der Banken, welche die demokratischen Institutionen in ihren Dienst nahmen. Die Demokratie wandelte sich um in „eine politische Theorie, die leer war von wirklichem Inhalt, weil die wirtschaftlichen Mächte den Staaten ihren Willen aufzwingen."[13] Kurz und gut: Dass die Mehrheiten leben können, ist nicht das Hauptanliegen der Demokratie.

II. Die biblisch-jesuanische Tradition

Auf diese kritischen Einwände könnte man antworten, dass die Demokratie besser funktioniere als die Diktaturen und die alten Formen des marxistischen Sozialismus, und man könnte sie leichthin als das kleinere Übel entschuldigen. Angesichts der wirklichen Übel einer unter ihrer Ägide gestalteten Welt ist es aber dringend erforderlich, die Demokratie zu heilen und zu vermenschlichen. Bei der Inangriffnahme dieser Aufgabe wird jedoch ein anderes ernstes Problem sichtbar: Sich selbst überlassen, hat die Demokratie keine wirksamen Mittel der Selbstkorrektur, um diese schwerwiegenden Mängel zu beheben. Die Demokratie ist krank, aber für gewöhnlich erkennt sie das nicht. Und meiner Meinung nach aus zwei Gründen.

Der erste Grund ist ein fundamentales Problem der Epistemologie: Die Demokratie leistet keine Selbstanalyse aus der Sicht der Armen und der Opfer und auch nicht aus der Sicht der Übel, die sie - zusammen mit einigen guten Leistungen - verursacht. Die Klagelieder angesichts von Armut und Tod sind bloßer *flatus vocis.*

Der zweite Grund ist ideologischer Art: Die Demokratie wird bloß aus einer einzigen Tradition analysiert, aus der Tradition der Moderne mit ihren Wurzeln in der griechischen Welt. Andere Traditionen, die auch über Menschsein-in-Gesellschaft nachgedacht haben, werden nicht in Betracht gezogen. Und angesichts der Kritik der Moderne werden religiöse Traditionen und damit auch die biblische Tradition praktisch *a priori* nicht zur Kenntnis genommen.

Dies ist eine schwerwiegende Beschränkung, denn diese Tradition kann gewiss in ihrer biblisch-jesuanischen Ausprägung und so, wie sie heute in der Theologie der Befreiung geschichtliche Gestalt annimmt, hilfreich sein für die Demaskierung und kritische Bewertung der Demokratie. Sie kann außerdem positive Inhalte anbieten, mit denen die philosophische Armut der Demokratie überwunden werden könnte. Wie Octavio Paz sagt, bietet die Demokratie methodische Verfahrensregeln, aber keine sachlichen Inhalte, angefangen bei den Antworten auf die für die Menschen entscheidendsten Fragen wie auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Glück und schließlich auf die Frage, woher wir kommen und wohin wir gehen ... Sie kann ein Instrument oder ein Gefüge von Verfahrensweisen sein, um die Macht im Gleichgewicht zu halten und Missbräuche zu verhindern, die sich aus einer massiven Machtkonzentration ergeben können, aber sie ist nicht fähig, an die tiefsten Schichten des Menschseins zu gelangen. Die derzeitigen Demokratien verschleiern vieles, aber darüber hinaus sind sie philosophisch und anthropologisch arm und wirken entsprechend verarmend.

Von da her bekommt diese ungewöhnliche Behauptung Comblins ihren Sinn: „Für uns als Christen ist diese Krise [der Demokratie] nicht allzu überraschend; denn der Begriff Demokratie schien uns in der westlichen Welt schon immer sehr oberflächlich und dazu bestimmt, ein viel grundlegenderes Problem zu verschleiern."[14] Und er erklärt dies so:

Die von der Philosophie und der Politik des alten Griechenland inspirierte Moderne ging auf die Suche nach dem besten System zur *Ordnung des Gemeinwesens*, und sie wollte die Macht in die Hände aller Bürger legen und nicht in die Hände eines einzelnen, eines Königs oder Aristokraten. Die Gesamtheit des *démos* der *pólis* war trügerisch: Die Sklaven, die Fremdstämmigen und die Frauen waren keine Bürger. Es ist wichtig zu erkennen, warum das so war: weil sie keinen Anteil an der Macht hatten. Dasselbe geschah Ende des 18. Jahrhunderts beim Ausschluss der englischen und französischen Bauern sowie der Schwarzen und Sklaven in den Vereinigten Saaten von Amerika. Dort waren außerdem die, welche kein Eigentum besaßen, und die Frauen ausgeschlossen. Die Situationen haben sich in unter einigen Aspekten verändert und gebessert, aber die Machtlosen sind auch heute noch eine Wirklichkeit von zentraler Bedeutung in der Demokratie. Es interessiert niemanden, was mit ihnen passiert, sie können ausgebeutet oder als inexistent behandelt werden.

Dies ist genau das Gegenteil von dem, wie es zu Beginn der biblischen Tradition war: Im Zentrum des Geschehens steht ein unterdrücktes Volk ohne Macht, ohne Lebensmöglichkeiten, das aber eine Hoffnung auf Befreiung hegt. Die grundlegende Frage ist folglich, was geschehen soll mit denen, die weder Lebensmöglichkeiten noch Macht haben, damit sie Leben haben, damit sie Menschen und ein Volk werden.

In seiner wirklichen Geschichte wurde Israel von Monarchen mit ihrem Hofstaat und nicht demokratisch regiert, und nur wenige Male standen die Armen und Machtlosen wirklich im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses. Aber mit Sünden und Inkonsequenzen einerseits und mit der leidenschaftlichen Kritik und den Aufrufen zur Bekehrung aus dem Mund der Propheten andererseits überlebte eine Idee und eine Hoffnung: dass die Armen leben sollten. Und es überlebte eine grundsätzliche Überzeugung: Aufgrund des Schicksals der Armen muss beurteilt werden, ob es eine Welt von Menschen gibt oder nicht und was diese Welt aufbaut oder sie zerstört. Und dieser Gedanke und dieses Ideal haben letzte Gültigkeit, weil dies das Ideal von Gott selbst ist, und weil es das Ideal ist, das von sich aus plant: Er ist mit den Machtlosen.

Nun wollen wir daran gehen, einige zentrale Elemente der biblisch-christlichen Tradition zu analysieren, die aufgrund ihrer Eigenart heute hilfreich sein können für die Vermenschlichung der Demokratie: *das Mitleid angesichts des gekreuzigten Volkes, die Gerechtigkeit, die Parteinahme für die Armen.* Und zur Entlarvung ihrer Unmenschlichkeit können helfen: der Blick auf *die Sündhaftigkeit der Macht und des Reichtums, auf die Überheblichkeit.* Offensichtlich wäre es ungerecht, biblische *Gedanken und Ideale* mit den *Realitäten* der historischen Demokratien zu vergleichen. Es wäre aber überheblich, nicht lernen zu wollen von dieser Tradition - wo es heute doch so sehr der Inspiration bedarf - und von den wiederholten Bemühungen, sie in der Geschichte Israels, wenn auch inmitten von gescheiterten Anläufen, in die Tat umzusetzen.

1. Die zentrale Bedeutung des Mitleids angesichts des gekreuzigten Volkes

In der biblisch-jesuanischen Tradition nimmt das Kreuz der kleinen Leute eine zentrale Stellung ein. Und es tut dies auch in unserer eigenen konkreten Geschichte: Hunger, Armut, Ausgrenzung, Ausbeutung, Vertreibungen, Marginalisierung, Geringschätzung der Armen, Tyrannei, Unterdrückung und Versklavung. Dies ist das Schicksal der Machtlosen. Und obwohl in der Demokratie schon ein wenig geschieht, steht das, was mit ihnen geschieht nicht im Mittelpunkt. Wohl aber in der biblischen Tradition, die so beginnt: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört ..." (Ex 3,7), sagt Gott programmatisch. Und mit einem realen Kreuz endet das historische Leben Jesu.

Die zentrale Stellung des Kreuzes ist von der Theologie der Befreiung wiederaufgenommen worden. Das gekreuzigte Volk ist allzeit das entscheidende unter den Zeichen der Zeit, das Zeichen, das den geschichtlichen Kairos unserer Epoche kennzeichnet und das alljährlich durch die Berichte der Vereinten Nationen (UNDP - United Nations Development Programme) bestätigt wird. Den Mehrheiten wird von den Mächten dieser Welt immer noch alles aus den Händen gerissen, auch Kultur, Würde und Freiheit, „vor allem aber die Freiheit", wiederholte Ellacuría immer wieder. Und in diesem gekreuzigten Volk ist Gott gegenwärtig, die letzte letztgültige Wirklichkeit. Hier verbietet sich uns ein distanzierter Blick auf die Wirklichkeit, eine *light*-Betrachtung der Wirklichkeit. Der „Autorität der Leidenden" kann der Gehorsam nicht verweigert werden. Und das Mitleid, die „Kreuzabnahme", ist der „articulus stantis et cadentis humanitatis". *Die Demokratie muss lernen, der Tatsache des Kreuzes der Welt die zentrale Stellung einzuräumen. Diese Stellung kommt nicht der - bürgerlich verstandenen - Freiheit zu, nicht dem Wohlleben und der Sicherheit inmitten einer Überflussgesellschaft.*

2. Die zentrale Stellung der Gerechtigkeit

Das gekreuzigte Volk ist nicht einfach ein Leichnam, sondern ein Mordopfer. „Ein Kind, das heute Hungers stirbt, stirbt als Mordopfer", sagt Jean Ziegler.[15] Sein Tod ist eine Ungerechtigkeit. Für die Demokratie jedoch, auch wenn sie die an Hunger Gestorbenen beklagt, ist die Ungerechtigkeit keine im Zentrum ihres Interesses stehende Wirklichkeit. Für die biblische Tradition, die das Gegenteil davon zum absolut im Zentrum stehenden Wert macht, ist sie dies sehr wohl. „Gott zeigt, dass er in der Welt herrscht[16], dadurch, dass er, da er zu allen seinen Geschöpfen gut und barmherzig ist (vgl. Ps 86,15f; 145,9), eine ungerechte historisch-soziale Ordnung in eine gerechte umwandelt, in der Solidarität herrscht und in der es keine Armen mehr gibt (vgl. Dt 15,4)."[17] Die Gerechtigkeit ist es, die bei den Propheten und bei Jesus darüber entscheidet, ob eine Gesellschaft menschlich oder unmenschlich ist. Ihr Inhalt ist Leben, Würde, Wahrheit, Freiheit und Friede. Was dies konkret bedeutet, muss sorgfältig der historischen Situation entsprechend erschlossen werden. Aus ihrem Gegenteil aber ergibt sich in voller Klarheit, was es nicht ist: Tod, Missachtung, Lüge, Versklavung und

Gewalt. Je nach dem, ob es das Erstgenannte gibt und ob das Zweitgenannte überwunden wird, wird eine Gesellschaft menschlich sein oder nicht, was auch immer der Grad der konventionellen Demokratie sein mag. „Dem Schwachen und Armen zum Recht verhelfen: Heißt nicht das, mich wirklich zu erkennen?" (Jer 22,15f), sagt Gott, und mit dieser Forderung macht er Gerechtigkeit zum letztgültigen Maßstab. Und da sein Kommen nicht etwas Selbstverständliches ist, kommt in der biblischen Tradition ebenfalls der Hoffnung eine zentrale Stellung zu: „Das Reich Gottes ist nahe" (Mk 1,14). Nicht so in der griechischen Welt: „Die Hoffnung ist eine gefährliche und trügerische Sache", hat Plato gesagt.

3. Die zentrale Stellung der Armen und der Opfer, Parteilichkeit in der Weise des Handelns

In den Demokratien sucht man das Los der Armen zu verbessern, normalerweise das Los der Armen im eigenen Land und viel seltener das der Armen in anderen Ländern. Man macht daraus aber keine Aufgabe von zentraler Wichtigkeit, wie es die biblische Tradition aber sehr wohl tut. Der erhoffte König ist ein König, der sich aufreibt in der Verteidigung der Armen, um sich so als gerecht zu erweisen. In gleicher Weise entsteht in Israel und in den semitischen Völkern die Idee der Gerechtigkeit und der gerechten Regierung zur Verteidigung der Armen, die ohne sie leichter zur Beute der Mächtigen werden (Ps 72; 1 Kön 10,9; Jer 22,1-3). Daraus folgt sodann, dass die Gerechtigkeit in ihrer Grundidee und in ihrer Praxis *parteilich* ist. Damit wird das - historisch trügerische - *Prinzip Gleichheit*, das eine der theoretischen Voraussetzungen der Demokratie ist, überwunden, und die Herrschaft übernimmt das *Prinzip Parteilichkeit*. Im Zentrum steht der leidende Arme und nicht unmittelbar das Allgemeinmenschliche; und wir alle wissen, dass die Gerechtigkeit allein mit dieser Parteilichkeit ein wenig unparteiischer sein wird.

In der biblischen Tradition sind wir alle Söhne und Töchter Gottes: eine herrliche religiöse Formulierung des Ideals der Demokratie. Vor Gott aber gibt es Privilegierte, die Armen, ein nicht sehr glücklicher Sprachgebrauch, denn diese „Privilegierten" sind offenbar Angehörige „unermesslicher Mehrheiten". Daher kommt es, dass das *historische* Ideal der Gesellschaft - etwas anderes dagegen ist das *eschatologische* Ideal - nicht das Ideal der *Gleichheit* aller, sondern das Ideal der *im Zentrum stehenden Armen* ist.

Diese Parteilichkeit gleicht uns in unserem Handeln der Gestalt Gottes an. Bischof Romero kannte den Ausspruch des Irenäus: „Gloria Dei vivens homo." Ein schöner allgemeingültiger Satz. Einige Wochen vor seiner Ermordung aber formulierte er ihn folgendermaßen um: „Gloria Dei vivens *pauper*" - ein *parteilicher* Satz voller Barmherzigkeit. Die Armen sind, wenn sie leben, die Gloria Dei, die Ehre Gottes. Gott selbst ist außer sich vor Freude, wenn er sieht, dass diese Millionen von Menschen, Verarmte, Missachtete, Ignorierte, Verschollene und Ermordete, wieder aufatmen, essen, tanzen, miteinander leben, uns die Hände reichen, uns, die wir keine Armen sind, wenn sie uns und auch denen, die sie Jahrhunderte lang unterdrückt haben, vergeben. *Der „vivens pauper" sollte auch*

die „Glorie der Demokratie" sein - und nicht die eigene Entwicklung und der Überfluss, die Weltherrschaft und die Sicherheit.

4. Die allgemeine Sündhaftigkeit und die besondere Sündhaftigkeit der Demokratie

Der „Bürger" hört nicht auf, Mensch zu sein. Das ist evident, aber es ist wichtig, daran zu erinnern; denn man hat eingewandt - und das gehört zum „Mythos" -, dass die Demokratie nicht so zum Bösen neige, zumindest nicht so sehr wie andere Systeme. Aber damit macht man es sich zu einfach.

Die Macht. Positiv an den Demokratien ist, dass sie sich bemühen, die Inhaber der politischen Macht zu kontrollieren; und dass die drei Gewalten sich eine Selbstbeschränkung auferlegen, wenn auch jede Form von Macht den Eliten vorbehalten ist. Aber nie werden die Nachteile bedauert, welche diejenigen treffen, denen man jede Form von Macht vorenthält. In der biblischen Tradition ist dies ganz anders. Wo Jesus sich auf die Macht der Regierenden bezieht, sagt er: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und dass die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen" (Mk 10,42; Mt 20,25), Worte, die Lukas an anderer Stelle, nämlich im Rahmen des letzten Abendmahls (Lk 22,24-27) einordnet, um ihnen größeres Gewicht zu verleihen.

Mit dieser schwerwiegenden Mahnung sollten die Demokratien (und nicht bloß die Diktaturen, die Monarchien, die Regime der „Nationalen Sicherheit" und der verschiedenen Formen von Sozialismus) konfrontiert werden; und ebenso die religiösen und kirchlichen sowie die internationalen Mächte. In der realen Geschichte handeln die Demokratien unterdrückerisch mit ihrer Macht. Bisweilen sogar *grausam,* wie in Hiroshima oder im Nahen Osten. Bisweilen *unmenschlich,* wie mit dem gegen Lateinamerika gerichteten Mauerbau in Mexiko, oder indem sie zulassen, dass das Meer für die Afrikaner zu einer unüberwindlichen Mauer wird. Und bisweilen kaltherzig - mittels der Entscheidungen der Weltbank, des Internationalen Währungsfonds oder der Welthandelsorganisation. Mit der Macht werden die Machtlosen unterdrückt. Auch in den Demokratien. So hat Jesus es erlebt, und so geschieht es bis auf den heutigen Tag.

Der Reichtum. In der Demokratie wird die Anhäufung von Reichtümern gefördert und hochgeschätzt. Und die Korruption wird als etwas Normales betrachtet, wofern sie nicht ungewöhnlich maßlos ist. Die Bildung übermäßig großer Vermögen an sich wird jedoch nicht als Anschlag auf die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit betrachtet. Sie setzt sich diskussionslos durch. Und deswegen wendet sich Ellacurías Kritik vor allem anderen gegen „die kapitalistische Anlagepolitik". Und Mayor Zaragoza kritisiert „die Aufgabe von Rechten zugunsten der Marktgesetze". Die Demokratie hat sich verführen lassen von der Faszination des Reichtums, und es gibt in ihr nichts, das vor dieser gefährlichen Versuchung schützt.

Das Neue Testament warnt sehr wohl vor dieser gefährlichen Versuchung: „Die Habsucht ist die Wurzel aller Übel" (1 Tim 6,10). In den Demokratien dagegen hat „das Geld" gesiegt und verursacht große Übel. Eines dieser Übel, das von

grundlegender Bedeutung für die Entmenschlichung ist, ist die Tatsache, dass sie zu beleidigenden Vergleichen zwischen Arm und Reich führen. Das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus bringt ganz genau die Wirklichkeit des demokratischen Westens und der ihm untergeordneten Menschen in der Dritten Welt zum Ausdruck. Doch im Unterschied zu dem Gleichnis hat der Arme, den Jesus noch mit seinem Namen Lazarus nennt, genau so wie der reiche Prasser keinen Namen mehr. Er wird abgewertet und wie jemand betrachtet, den es gar nicht gibt.

Überheblichkeit. Dass es im Überfluss lebende demokratische Länder und arme Länder, reiche Prasser und Lazarusse, gibt, kann mehr oder weniger Sorge bereiten, aber es wird als „normal" betrachtet, was den Grad der Entmenschlichung, in der wir leben, ermessen lässt. Überdies hat sich im allgemeinen Bewusstsein die Überzeugung festgesetzt, dass das Wohlleben etwas sei, das der Demokratie zukomme, das zu ihrer offenkundigen Bestimmung gehöre - so wie das Bewusstsein, erwählt zu sein, zum religiösen Bewusstsein gehöre. Nur ist nichts davon der Wahrheit so fern. Die Erwählung Israels ist ein Teil des Planes Gottes, eine menschliche Welt zu schaffen: Israel ist nicht geschaffen, um selbst zu herrschen und die anderen zu unterjochen, sondern um recht zu handeln, um den Armen zu verteidigen und den Bedrückten zu beschützen. Und dies muss es mit totaler Hingabe tun, und zwar weil es selbst Bedrückung, Versklavung und Verbannung erlitten hat. Die Erwählung ist kein Privileg, sondern begründet Verantwortung. Denn nichts rechtfertigt die Überheblichkeit, auch nicht, wenn es so etwas in der Demokratie gibt.

Überheblichkeit ist das Bewusstsein der Überlegenheit über die Völker der Dritten Welt. Oftmals ist es auch gefährliche Heuchelei, wie Jeremias sie anprangert. „Vertraut nicht auf die trügerischen Worte: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier [...] Denn nur wenn ihr euer Verhalten und euer Tun von Grund auf bessert, dann will ich bei euch wohnen hier an diesem Ort." (Jer 7,3) Und es wäre eine fatale Überheblichkeit, das „gute Leben" als das uns geschuldete Leben zu verstehen; denn heute ist dies nur auf Kosten des schlechten Lebens der Mehrheit der Menschheit möglich. Auch mit Demokratien bleibt es wahr, dass „die Menschheit geteilt ist zwischen Unterdrückern und Unterdrückten", sagt Comblin.

Und noch eine letzte Überlegung: Um die Dinge so zu sehen, bedarf es nur der „ehrlichen Konfrontation mit der Wirklichkeit", was den „Willen zur Wahrheit" voraussetzt. Doch dieser nimmt in der Demokratie keine zentrale Stellung ein. Sie bietet zwar „Freiheit der Meinungsäußerung" an - und dessen rühmt sie sich. Aber diese beiden Dinge sind nicht ein und dasselbe. Die biblische Tradition dagegen und *in concreto* die paulinische Tradition warnen uns vor den Übeln, die entstehen, wenn „der Wille zur Wahrheit" verdrängt wird, und noch mehr, wenn „die Wahrheit unterdrückt wird": Dann wird der Mensch verdorben, sein Herz verfinstert sich, und die Wirklichkeit offenbart Gott nicht mehr (Röm 1,18-25) - oder um es für die Nichtglaubenden zu sagen: Die Wirklichkeit offenbart sich nicht mehr so, wie sie ist. Dies steht auf dem Spiel, wenn man vom „Willen zur

Wahrheit" nichts wissen will, und das gilt auch in der Demokratie, selbst wenn sie die „Freiheit der Meinungsäußerung" verteidigt.

III. „Volk Gottes" und „Kirche der Armen"

Diese Gedanken und Ideale sind es, welche die biblisch-jesuanische Tradition beiträgt, um die Demokratie kritisch zu sehen und zu vermenschlichen. Das ist nicht viel, könnte man sagen, aber wenn man es ernst nimmt, enthält es dasselbe Potential zur Vermenschlichung, das in einer Demokratie den Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit eingeräumt werden sollte, wenn man auch, wenn dies nicht geschieht, sich nur wundern kann, dass auch der biblisch-jesuanischen Tradition keine Aufmerksamkeit gewidmet wird.
Außerdem aber muss man sich bewusst sein, dass diese Tradition entstanden ist inmitten von geschichtlich bedingten Weisen, das Menschsein in Gemeinschaft zu leben und dies auf die größtmöglich menschliche Weise zu gestalten. Dem biblischen und christlichen Glauben ist die Gemeinschaftlichkeit sowohl unter theologischem als auch unter geschichtlichem Blickwinkel wesentlich. Die konkreten Formen mögen sich ständig ändern. In der ersten Zeit gibt es „Gemeinden", später dann „Diözesen" und „Patriarchate". Das Ideal behauptet sich dann noch in „Ordensgemeinschaften" und degeneriert in der Gestalt der „Christenheit". Erklärtermaßen aber wird der christliche Glaube in Gemeinschaft, in „Kirche", gelebt. Das bedeutet, dass die analysierten Traditionen Wirklichkeit werden können oder nicht, was im Einzelnen analysiert werden muss. Die Kirchlichkeit des Glaubens setzt die Möglichkeit voraus, jenen Gedanken und Idealen konkrete Gestalt zu geben. Offensichtlich setzt das auch eine Verantwortung - und zugleich die bis hin zur Heuchelei gehende Gefahr - voraus, die wichtigsten Traditionen, welche die Kirche den Menschen „draußen" predigt, „zu Hause" nicht zu leben. In diesem Zusammenhang möchten wir zwei Modelle von Kirche analysieren, je nach dem, was sie zur Demokratie beitragen oder nicht, und was sie von der Demokratie empfangen können.

1. Volk Gottes

Nach den Aussagen des Konzils erfreuen sich alle Mitglieder der Kirche derselben Würde, vorgängig zu dem besonderen Platz, den sie innerhalb der Kirche einnehmen. Bei dieser Erklärung bezog sich das Konzil auf Traditionen der Urkirche, und tatsächlich musste es sich dabei auch von den besten Werten der Demokratie inspirieren lassen, die als eines der Zeichen der Zeit betrachtet wird. Sogleich aber ergaben sich Schwierigkeiten. Anlässlich der außerordentlichen Bischofssynode, die 1985 in Rom stattfand, sagte Kardinal Ratzinger, der Begriff *Volk Gottes* sei gefährlich, weil er dazu führe, dass die Kirche soziologisch verstanden werde. Und er verteidigte einen ontologischeren Begriff, indem er sagte: Die Kirche ist *communio.*
Es ist nicht alles verloren gegangen, aber die Richtung war nun gewiesen.

Einerseits wurde nicht vergessen, dass das Beste der Demokratie die Kirche beeinflusst hat und dass es sie auf den heutigen Bewusstseinsstand gebracht hat, was die höchsten Werte betrifft, welche die Menschheit entwickelt hat, und dass damit jahrhundertealte Mängel überwunden wurden. *In concreto* ging es dabei um die Überwindung der Ungleichheit, den Autoritarismus der in dieser Welt Herrschenden, die Konzentration der Macht in den Händen weniger, die Marginalisierung der Laien, vor allem der Frauen, die Unmöglichkeit, Berufung einzulegen, der die Autorität Rechnung tragen muss ... Die Begriffe müssen verfeinert werden, und die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Demokratie und religiöser Institution muss aufrecht erhalten werden. Es kann jedoch nicht bestritten werden, dass es den Wunsch nach einer menschlicheren Kirche gibt, die sich konsequenter an das hält, was Jesus ausgelöst hat, nach einer Kirche, die Jesus ähnlicher ist. Das ist es, was ins Spiel kam mit der Rede von einer Kirche als „Volk Gottes" - mit all seinen Analogien zu dem, was das Beste an der Demokratie ist.

Andererseits steht die Glaubwürdigkeit der Kirche auf dem Spiel, wenn sie von anderen demokratisches Verhalten und Respekt vor den Menschenrechten fordern will - vor denselben Rechten, die sie in ihrer Soziallehre verteidigt - und wenn sie für die biblischen Werte, die wir hier analysiert haben, bei anderen werben will. Und wenn man wirklich glaubwürdig handeln will, wird es gut sein, auch Schuld zu bekennen und mit gesundem Menschenverstand um Vergebung für die in vergangenen Zeiten gegen die Demokratie ausgesprochenen Bannflüche zu bitten und zu danken für ihre Erfolge, so begrenzt sie auch sein mögen. Und es wird gut sein, demütig anzuerkennen, dass die Moderne etwas Wichtiges gebracht hat, das die kirchlichen Traditionen nicht zustande gebracht haben.

2. Kirche der Armen

Die *Kirche der Armen* ist ein Begriff, der zu unterscheiden ist von dem des Volkes Gottes und der mehr sagt als dieser Begriff. Bei der Versammlung von Medellín spielte er eine zentrale Rolle und erhält dann eine starke Verwurzelung im Evangelium. Er betont die Ungleichheit in der Kirche, und zwar nicht von oben herab zugunsten der Hierarchie, sondern von unten her zugunsten der Armen. Und das war möglich, weil es in Medellín eine noch größere Zäsur gab als im Konzil: Der Glaube und die Kirche wurden nicht mehr mit der Welt, sondern mit den Armen in Verbindung gebracht.

Im Konzil wurde die Diskussion über das Thema „Kirche der Armen" bloß begonnen. Angesprochen hatten dieses Thema Johannes XXIII., Bischof Himmer von Tournai (*„primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est"*) und vor allem Kardinal Lercaro. Am Ende der Ersten Sitzungsperiode gab es einige überraschende Wortmeldungen dazu. Das Konzil aber hat das wichtigste Thema nicht behandelt: „die Kirche insofern sie besonders Kirche der Armen ist".

Für die Bedeutung dieser Kirche der Armen hat die Institution kein rechtes Gespür gehabt. So wie ich die Dinge sehe, nimmt auch die Theologie sie nicht sehr ernst, außer in historischen Studien, was einer Verarmung gleichkommt.

Und noch weniger tut dies das kirchliche Lehramt. Sie pflegen sich mit den Armen nur zu befassen, wenn sie von der Missionstätigkeit und der Pastoral der Kirche sowie von der Moraltheologie reden. Sie machen sie aber nicht zur zentralen Wirklichkeit, um das Ganze der Kirche neu zu denken, was aus der Sicht der Dritten Welt nicht leicht zu verstehen ist. Wie schon Ellacuría das Thema zum Gegenstand seiner theoretischen Überlegungen gemacht hat, so müssen die Armen im Mittelpunkt der Kirche als ihr inneres Prinzip der Struktur, der Organisation und der Mission stehen:

„Die Kirche der Armen ist nicht diejenige Kirche, die reich ist und sich als eine solche etabliert und sich überdies noch um die Armen kümmert; es ist nicht diejenige Kirche, die außerhalb der Welt der Armen lebt und ihnen großmütig ihre Hilfe anbietet. Es ist vielmehr eine Kirche, in der die Armen deren bestimmendes Subjekt und das Prinzip des inneren Aufbaus sind; die Vereinigung Gottes mit den Menschen, so wie sie sich in Jesus Christus darbietet, ist, wie sie sich historisch vollzogen hat, die Vereinigung eines Gottes, der sich in erster Linie an die Welt der Armen entäußert hat. So wird die Kirche, wenn sie selbst arm ist und sich vor allem von ihrem Grundwesen her dem Heil der Armen widmet, das sein können, was sie ist, und so wird sie auf christliche Weise ihre Sendung zum universalen Heilsdienst entfalten können. Unter den Armen Fleisch anzunehmen und das Leben für sie hinzugeben und für sie zu sterben, das ist die Art und Weise, wie sie auf wesentlich christliche Weise zum wirksamen Zeichen des Heils für alle Menschen werden kann."[18]

Ellacuría leugnet weder, dass die Kirche *Volk Gottes* ist - noch die impliziten Werte der Demokratie -, aber er geht darüber hinaus. Die Kirche der Armen erhält ihre Gestalt durch das Prinzip der Parteilichkeit, wie wir vorher gesehen haben, und sie nimmt ihre letzte theologale Wurzel ernst. Und dieses Prinzip bringt, obwohl die Worte auf den ersten Blick erschrecken, theoretisch die Ungleichheit innerhalb der Kirche zum Ausdruck, und zwar nicht zugunsten desjenigen, das oben ist, sondern zugunsten desjenigen, das unten ist. Und auf diese Weise kommt auch eine theoretische Schwäche der Demokratie und verwandter Denkweisen ans Licht, die praktische Folgen hat: In einer Welt und einer Kirche mehrheitlich Armer ist es mit der Gleichheit, mit der Berücksichtigung der Armen, nicht getan (wenn es nur so wäre!), vielmehr muss ihnen eine zentrale Stellung eingeräumt werden.

Darauf legte Ellacuría besonderen Nachdruck aufgrund angehäufter historischer Erfahrung. Eine Gesellschaft, die den Anspruch erhebt, wirklich *demokratisch* zu sein, muss von den Armen und Machtlosen her gedacht und organisiert sein. Andernfalls bleibt ihnen letzten Endes das soziale und kirchliche Recht als Vollbürgern vorenthalten. Oder wenn sie drinnen bleiben, werden sie bloß mit Brosamen abgespeist. Hartnäckig verfocht er diese Überzeugung aber auch aus einem aus dem Evangelium abgeleiteten Grund: Ohne die Armen in ihrem Mittelpunkt, ohne „die Armen im Geiste", kann die Kirche nicht evangeliumsgemäß gestaltet werden. Die Seligpreisungen sind die Gründungsurkunde nicht irgendeiner Kirche, sondern der Kirche der Armen.

Das zu akzeptieren ist nicht leicht, auch in progressistischen Theologien, aber ohne dies, das sage ich ganz frei heraus, kann auch die konziliare Theologie der Verbürgerlichung verfallen. Es handelt sich hier um eine freie Wahl, aber eine klarsichtige und keine einer Laune entspringende Wahl. Diese Klarsicht kommt dadurch zustande, dass wir die Wirklichkeit von der Parteinahme für die Armen her verstehen, dass wir uns die Pflicht aufladen, für die Befreiung der Armen zu wirken, dass wir an ihrem Kreuz Anteil nehmen und dass wir uns von dieser Wirklichkeit tragen lassen, indem wir in ihnen der Hoffnung und dem Heil begegnen.

Eine Kirche, in der die Armen im Mittelpunkt stehen, die im Wesentlichen aus Basisgemeinschaften besteht - und „Basis" sind die Armen und nichts anderes - kann alles akzeptieren, aber nur, wenn es auf eine besondere Weise ausgestaltet wird. Sie akzeptiert die Hierarchie, und sie ermöglicht dankbar einen Bischof Romero und gehorcht ihm. Sie akzeptiert die Priester und Ordensfrauen. Sie akzeptiert Institutionen aller Art, Rundfunksender wie YSAX19, in dem der Bischof zu Wort kam, Kollegien und sogar Universitäten, wenn sie mit den Armen waren und mit ihnen zusammenarbeiteten. Sie akzeptiert die Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) und ihre II. Konferenz in Medellín. Die Armen der Kirche der Armen verneinen nichts, aber sie gestalten alles - ohne es zu fordern und wahrscheinlich auch, ohne sich dessen voll bewusst zu sein - evangeliumsgemäßer.

Kommen wir zum Schluss. Um die Demokratie zu vermenschlichen, bedarf es vieler Dinge. Abgesehen von dem, was wir schon gesagt haben, betont Ellacuría nachdrücklich, die Christen sollten zusammen mit anderen ökonomische und politische Modelle fördern, die Lebensmöglichkeiten und Gerechtigkeit in der Gesellschaft bewirken. Comblin glaubt, dass es in der lateinamerikanischen Kirche, wenn die in einem Teil der Hierarchie vorhandene „Empfindlichkeit der Oberklasse" einmal überwunden sein wird, „immer eine Minderheit der Hierarchie, des Klerus und der Ordensleute geben wird, die sich für radikale soziale Veränderungen engagieren werden. Dies sind die treuen Erben von Medellín und Puebla"[20]. Das wichtigste aber, was die Kirche auf Dauer wohl als ihren besonderen Beitrag leisten kann, ist, im allgemeinen Bewusstsein das Prinzip des Mitleidens und der Gerechtigkeit und das Prinzip der Parteinahme für den Armen heimisch zu machen - und Zeichen dafür zu setzen.

Gottes Vaterliebe ist universal und Ausdruck der theologalen Demokratie: „Wir alle sind Söhne und Töchter Gottes." Derselbe Gott aber hat diese Universalität durch sein Mitleiden geschichtswirksam werden lassen: Es gibt Privilegierte, nämlich die Armen und Unterdrückten. Und Gott handelt so mit allen unterdrückten Völkern, nicht bloß mit Israel. Er ist der Befreier der Söhne der Kuschiten, eines verlorenen Volkes im fernen Äthiopien; der Philister, der schlimmsten Feinde Israels, die aus Kaftor emigriert waren; der Aramäer von Kir (Am 9,7). Er ist auch der Befreier der Ägypter, wenn sie zu Jahwe rufen, er möge sie gegen ihre Unterdrücker verteidigen (Jes 19,20). Und er ist ihr Befreier, weil er Mitleid mit ihnen empfindet.

Vielleicht können dieses Mitleid und diese Parteinahme auch die Demokratie retten.

[1] Auch die Vereinigten Staaten von Amerika verletzen immer wieder die Formaldemokratie auf internationaler Ebene. „Sie respektieren weder den Willen der Mehrheit der Menschheit noch die Souveränität der anderen Nationen, ja nicht einmal die von massiven Mehrheiten gefassten Schiedssprüche der Vereinten Nationen noch die Urteile des Haager Gerichtshofs." Ignacio Ellacuría, *El desafío de las mayores pobres*, in: ECA, Nr. 493/494 (1989), 1080.

[2] José Comblin, *Crisis de la democracia*, in: Agenda Latinoamericana Mundial 2007, 22.

[3] Vgl., was ich geschrieben habe in: *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid 2007, 65-74.

[4] „Die mächtigsten und wohlhabendsten Länder haben die Prinzipien der Demokratie (Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Solidarität) aufgegeben zugunsten der Gesetze des Marktes." - Federico Mayor Zaragoza in: *El País*, 6. Juni 2006, 15.

[5] Ignacio Ellacuría, *Utopia y profetismo*, in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989), 152.

[6] Jean Ziegler in: *El País*, 9. Mai 2005.

[7] Ignacio Ellacuría, *Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*, in: ECA, Nr. 502 (1990), 590. Siehe auch meinen Artikel *Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico teológicas*, in: Revista Latinoamericana de Teología 43 (1998), 79-102.

[8] Ellacuría, *Historización*, aaO., 590.

[9] Ebd.

[10] Ebd. 593.

[11] Ebd. 591.

[12] Comblin, *Crisis*, aaO., 23.

[13] Ebd.

[14] Ebd.

[15] Ziegler, aaO.

[16] In weltlicher Sprache: dass „die Welt gesehen wird, wie sie gesehen werden muss".

[17] Xavier Alegre, *El reino de Dios y las parábolas de Marcos*, in: Revista Latinoamericana de Teología 67 (2006), 8.

[18] Ignacio Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, in: ECA, Nr. 348/349 (1977), 717.

[19] „YSAX - la voz panamericana": offizieller Sender des Erzbischofs von San Salvador, Oscar A. Romero, die „Stimme derer ohne Stimme" („La Voz de los sin Voz"). Anm. d. Red.

[20] Ellacuría, *La Iglesia de los pobres*, aaO., 25.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Demokratie in Afrika: Herausforderungen für Staat und Kirche

Peter Kanyandago

Das Verständnis von Demokratie beinhaltet die Schaffung von Bedingungen und Strukturen, die den Menschen ein Zusammenleben in Frieden und Eintracht ermöglichen, während zugleich individuelle und kulturelle Unterschiede respektiert werden. Im traditionellen afrikanischen kulturellen Kontext, der sich in christlichen Lehren widerspiegelt, pflegt ein demokratisches Volk Beziehungen von Solidarität und Miteinander-Teilen. Die Menschen bilden eine Gemeinschaft und sind nicht nur bloße Individuen, die zusammenleben. In einem demokratischen Umfeld herrscht ökonomische und soziale Gerechtigkeit, die es Menschen ermöglicht, ein zufriedenstellendes Leben zu genießen und Zugang zu lebenswichtigen Dienstleistungen zu haben. Ein demokratisches Land oder eine demokratische Gemeinschaft respektiert und fördert die Menschenrechte im In- und Ausland. Die Beteiligung der Menschen an dem, was sie betrifft, untermauert die Praxis und die Prozesse der Demokratie. Die Demokratie hat demnach politische, anthropologische und theologische Konnotationen und kann in Bezug auf staatliche und kirchliche Fragen erörtert werden. Die theologischen und politischen Erörterungen sollten in der Anthropologie gründen, da es die Weltanschauung des Volkes ist, die alle anderen inspiriert. Das politische Verständnis von Demokratie, das Wert auf die Wahl der Führung wie auch der Abgeordneten legt, erfüllt diese Bedingung in einem gewissen Grade, unterstreicht jedoch die Notwendigkeit der Förderung von sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit für alle Menschen nur unzureichend. Bei einem solchen Demokratieverständnis dürfte es keine Debatte darüber geben, ob ein bestimmtes Volk oder eine bestimmte Organisation oder Gemeinschaft demokratisch sein sollte oder nicht. Die Modalitäten für die Schaffung einer Demokratie, die die historischen und kulturellen Verhältnisse eines bestimmten Volkes berücksichtigen, können diskutiert werden, nicht aber das Prinzip an sich. Selbstverständlich heißt das nicht, dass es für unterschiedliche Völker unmöglich wäre, sich über eine bestimmte Form der Demokratie zu verständigen, aber das darf nur geschehen, wenn demokratische Prinzipien beachtet werden.

Tatsächlich sind jedoch demokratische Praktiken keinesfalls die Regel, nicht einmal in kirchlichen Strukturen. Daher wird mein Ansatz nicht nur darin beste-

hen, kirchliche oder staatliche Lehren über die Demokratie in den Mittelpunkt zu stellen, sondern uns auch zu fragen, wie diese konkret in die Praxis umgesetzt worden sind. Zweifellos haben Christen und Christinnen ein sehr gutes, detailliertes und umfassendes Verständnis von Gerechtigkeit, Liebe und Achtung vor den Menschenrechten. In der Zivilgesellschaft wimmelt es von Theorien zur Demokratie. Und dennoch wurden bei der Verkündigung des Evangeliums Verbrechen begangen, und manch ein Krieg wurde geführt, um die Demokratie zu fördern oder gar aufzuzwingen. Das ist einer der Gründe, die genannt werden, um die Intervention der Koalitionsstreitkräfte im Irak zu rechtfertigen. Für sogenannte arme Länder gilt nun eine demokratische Regierung als eine der Vorbedingungen, um Hilfe zu erhalten. In diesen und anderen Fällen wird vorausgesetzt, dass jemand weiß, was Demokratie ist und infolgedessen das Recht hat, sie anderen vorzuschreiben. Gerade dann ergeben sich Probleme, weil Demokratie sinnlos ist, wenn sie von außen bestimmt oder übergestülpt wird. Es gibt kaum eine Diskussion darüber, was Demokratie ist oder welche Form von diesem Land und nicht von jenem übernommen werden sollte. In mehreren Fällen wird die westliche Form der Demokratie zum Vorbild genommen, vor allem dergestalt, dass regelmäßige und gerechte Wahlen mit mehreren sich bewerbenden Parteien abgehalten werden. Wahlen abzuhalten ist *ein* Mittel, aber bei weitem nicht das einzige, um die Demokratie zu fördern.

Die verschiedenen beratenden Strukturen, die im Kirchenrecht vorgesehen sind, würden bei angemessener Anwendung die Demokratie fördern, obwohl in den meisten Fällen fast keine Wahlen durchgeführt werden. Leider lassen die Kirchen, zumindest die katholische Kirche, demokratische Forderungen leicht außer Acht, indem sie behaupten, dass die Kirche von Natur aus nicht demokratisch sein kann. Und dennoch sollte die Kirche als Volk Gottes von ihrer Natur und ihrem Auftrag her beispielhaft zeigen, was Demokratie in der Kirche ist. Angesichts dessen, was ich gerade gesagt habe, gebe ich hier zunächst einen Überblick über die Situation in Afrika und schließe dann mit einigen ekklesiologischen Überlegungen. Meine Reflexionen konzentrieren sich zwar auf Afrika, gelten jedoch auch anderswo und berücksichtigen natürlich ebenso den internationalen Kontext.

Historische und soziale Erwägungen, die die Demokratie in Afrika beeinflussen

Bei einem Kontinent, der nunmehr 53 unabhängige Länder hat[1], ist es unmöglich, eine Zusammenfassung seines demokratischen Status zu bieten. Es ist jedoch möglich, einige allgemeine Bemerkungen zu machen und einige gemeinsame Elemente hervorzuheben, die in einer solchen komplexen Wirklichkeit erkennbar sind. Bedacht werden muss, dass fast alle afrikanischen Länder das Produkt von Invasionen, auferlegten Institutionen und Systemen wie auch imperialistischer und kolonialer Herrschaft sind, die die sozio-politische Geschichte dieser Länder

negativ geprägt haben. Allein Äthiopien ist nie in solcher Form kolonisiert worden.

Das negative Vermächtnis der Invasionen

Die Invasionsgeschichte Afrikas geht zurück auf das 17. Jahrhundert v. Chr., als die Hyksos von Asien aus nach Afrika eindrangen. Seitdem hat der Kontinent Invasionswellen u.a. von Persern, Griechen, Römern, Arabern und in jüngster Zeit von Europäern erlebt. Der Kontinent wurde seither durch externe und neuerdings durch interne Akteure ausgebeutet und geplündert. Der von christlichen europäischen Ländern und Arabern mit dem betrügerischen Einverständnis einiger afrikanischer Häuptlinge betriebene Sklavenhandel, der etwa 400 Jahre andauerte, entvölkerte Afrika, kostete den Kontinent viele Leben und brachte seine sozio-ökonomische Entwicklung durcheinander. Die auf der Berliner Konferenz (November 1884 bis Februar 1885) vereinbarte künstliche und willkürliche Demarkation und Festlegung von Grenzen hinterließ ein Erbe, das den Verlust von Ressourcen verursachte und zu sozio-kulturellen Verschiebungen führte. Ohne den Verweis auf diese tragische Geschichte können einige Bruderkriege, die bereits beendet wurden oder noch andauern, einschließlich des Krieges in Somalia und Darfur im Sudan, nicht verstanden werden. Es gibt keine Möglichkeit, über Demokratie in Afrika zu reden, ohne auf diesen tragischen Hintergrund hinzuweisen. Trotz dieser Aggressionen hat es das afrikanische Volk dank seines bewundernswerten Durchhaltevermögens dennoch geschafft, zu überleben und sich diesen Angriffen zu widersetzen. Gäbe es keinen fortwährenden Verrat an den Afrikanern und Afrikanerinnen durch ihre eigene Oberschicht, die meistens mit ausländischen Unterdrückern kollaboriert, ginge es dem Kontinent wesentlich besser.

Wenn wir bedenken, was Demokratie im Lichte des von mir oben Angeführten ist, dann ist die Situation auf dem Kontinent erbärmlich. Es gibt viele Regierungen, die die Rechte ihrer Völker nicht respektieren, und es gibt viel Armut, Verarmung und Ausschluss. Es muss gesagt werden, dass diese entmenschlichenden Elemente soziale Konstrukte sind und sich folglich durch demokratische und ekklesiale Prozesse und Praktiken beseitigen lassen. Afrika ist jedoch nicht nur ein Kontinent, der durch Korruption, Kriege und Krankheiten zu identifizieren ist, wie er in den Medien normalerweise stereotypisiert wird. Hinter diesen hässlichen Wirklichkeiten liegen Kräfte und Werte, die wieder herangezogen werden müssen, wenn eine richtige Bewertung der Demokratie in Staat und Kirche vorgenommen werden soll.

Der Fluch des Nationalstaates

Das Schaffen und Aufzwingen des Nationalstaates auf dem afrikanischen Kontinent, den Basil Davidson zurecht als Fluch beurteilte[2], hatte insofern verheerende Folgen, als es die politischen Strukturen und Institutionen, die seit Jahrtausenden galten, völlig ignorierte. Diese Strukturen hatten eingebaute Sicherheitssysteme, um die Autorität und Macht der Häuptlinge und Könige zu regulieren.

Der Ältestenrat war eines dieser Organe. Die Schaffung des Nationalstaates erzwang auch das Zusammenleben von Menschen, die keine gemeinsamen kulturellen Bindungen hatten. Während diese Menschen, die fälschlicherweise als Stämme bezeichnet wurden - der neu erfundene Begriff „ethnische Gruppierungen" ist keineswegs besser -, wirkliche Nationen gebildet und Wege zum Zusammenleben gefunden hatten, ohne auszuschließen, dass es auch Konflikte gab, fanden sie sich jetzt unter einem Führer, der mehrere Nationen regierte. Der heutige Machtmissbrauch in Afrika, der mit Vetternwirtschaft und Korruption verbunden ist, ist kein natürlicher Charakterzug der Afrikaner und Afrikanerinnen, wie ihnen gelegentlich unterstellt wird und wobei auch angedeutet wird, Afrika sei nicht fähig, seine eigenen Angelegenheiten zu regeln. Die Vernichtung und/oder die Unterbrechung der normalen Entwicklung afrikanischer Gesellschaften und Nationen, vor allem der ethischen Kontrollen, die sich herausgebildet hatten, um eine gute Führung und Herrschaft sicherzustellen, müssen berücksichtigt werden, wenn die undemokratischen Regierungen und Praktiken auf dem Kontinent erörtert werden. Die westliche Evangelisierung und Kolonisierung hatten häufig das gemeinsame Anliegen, den Afrikaner und die Afrikanerin in jeder Hinsicht zu zivilisieren. Folglich müssen der Demokratisierungsprozess und der Demokratisierungsbedarf anthropologische und historische Faktoren berücksichtigen, die die demokratischen Werte, die in afrikanischen Praktiken und Traditionen eingebettet waren, nicht ins Boot genommen haben.

Der Kampf um die Unabhängigkeit auf dem afrikanischen Kontinent war vor allem ein politisches Unterfangen. Die Arbeit an den Verfassungen, die vor der Unabhängigkeit geschrieben wurden, wurde zum Teil in den damaligen Hauptstädten der Kolonialherrscher durchgeführt, zumindest im Fall von Uganda und der Demokratischen Republik Kongo. Die Fragen bezüglich der undemokratischen Herrschaft, deren Ende nahte, in Verbindung mit Kolonialismus, Imperialismus und Entschädigung für die Plünderung von Rohstoffen in den Kolonien wurden niemals als Probleme diskutiert, die zusammen mit der politischen Unabhängigkeit und der Ausarbeitung von Verfassungen hätten angesprochen werden müssen. Es überrascht nicht, dass viele afrikanische Führer ganz einfach die Amtsgewalt übernahmen und mit Regierungssystemen fortfuhren, die nicht auf das Wohl des Volkes ausgerichtet waren - ein völliger Widerspruch zu dem, was Demokratie bedeutet.

Der Autor

Peter Kanyandago ist Priester der Erzdiözese Mbarara in Uganda. Als Vizekanzler ist er verantwortlich für akademische Angelegenheiten an der Märtyrer-Universität von Uganda. Er ist zugleich Direktor des Afrikanischen Forschungs- und Dokumentationszentrums (ARDC) und Professor am Institut für Ethik und Entwicklungsforschung. Er unterrichtet Afrikanische Ethik, Afrikastudien und Entwicklungsforschung. Sein Forschungsschwerpunkt sind die Überschneidungen zwischen Christentum und afrikanischer Kultur. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die afrikanischen Kirchen und die Krise des Christentums" in Heft 3/2005. Anschrift: Uganda Martyrs University, P.O. Box 5498, Kampala, Uganda. E-Mail: pkanyandago@umu.ac.ug.

Ein Fehlstart für die Demokratie und die Verantwortung des Christentums

Mit Ausnahme von Liberia und Ägypten, die in den Jahren 1847 beziehungsweise 1922 eigenständig wurden, erlangten alle anderen afrikanischen Länder ihre Unabhängigkeit erst ab dem Jahr 1951. Die meisten Befreiungsbewegungen waren von viel Gewalt begleitet, vor allem in den ehemaligen portugiesischen Kolonien Guinea-Bissau, Mosambik und Angola, wobei die beiden letzteren erst im Jahre 1975 unabhängig wurden. Man kann sagen, dass in Simbabwe im Jahre 1980 die letzte Bastion des Kolonialismus fiel, und die letzten Länder, die unabhängig wurden, waren Eritrea und Südafrika in den Jahren 1993 beziehungsweise 1994. Ein Politologe hat bei diesem Prozess gewiss viele Fragen zu stellen, aber werfen wir diesbezüglich auch eine theologische Frage auf. Warum waren die westlichen (christlichen) Evangelisierungs- (und Versklavungs-) Mächte auch gerade die Kolonisierungs-Mächte? Die ehemaligen portugiesischen Kolonien sind der Inbegriff dieses besorgniserregenden Zusammenfalls. Portugal, ein sehr katholisches Land, hatte keinerlei Gewissensbisse, zu kolonisieren und die Kolonisierten in Lateinamerika und Afrika auch zu töten. Darüber hinaus findet sich in den Werken der Theologen, geschweige denn in der Soziallehre der Kirche, keine eindeutige Verurteilung des Kolonialismus. Es ist noch verwunderlicher, dass das sehr progressive Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes,* die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute vom 7. Dezember 1965, diesbezüglich keinen Hinweis enthält.[3]

Diese kurze Analyse zeigt, dass die westlichen Länder und Kirchen im Allgemeinen nicht im Stande waren, für Gerechtigkeit und demokratische Herrschaft in Afrika einzutreten und sie zu fördern, weil sie von Anfang an kompromittiert waren. Dies ist nicht nur eine theologische, sondern auch eine anthropologische und ethische Aussage, die die Unfähigkeit der Europäer anprangert, Gerechtigkeit und Demokratie jenseits ihrer Länder zu fördern. Dem liegt zugrunde, dass der Westen dazu neigt, sich selbst zum Vorbild zu nehmen, und von der Perspektive ausgeht, dass Nicht-Europäer ihnen nicht ebenbürtig sind. Das gilt gelegentlich noch immer für bestimmte Verhaltensweisen des Westens gegenüber anderen Völkern und ist von Rassismus und fremdenfeindlichen Praktiken geprägt, wie sich in jüngster Zeit durch die Art der Behandlung von Zuwandernden in Europa und den USA erwies. Meine Äußerungen gelten im Wesentlichen für geschichtliche und kulturelle Entwicklungen, politische Leitlinien und Ideologien. Mir ist sehr wohl bewusst, dass es im Westen Individuen und Bewegungen gibt, die die völlige Befreiung der Menschheit und die Förderung der Gerechtigkeit verfolgen; leider haben sie es bisher nicht geschafft, die entmenschlichenden und unterdrückerischen Strukturstünden rückgängig zu machen, die Millionen nicht nur in sogenannten Entwicklungsländern, sondern auch in Industrienationen im Elend halten.

Der Auftrag der Kirche, Gerechtigkeit in der Welt zu fördern

Es wurde bereits erwähnt, dass Christen und Christinnen über sehr gute Lehren zur Förderung von Gerechtigkeit und Menschenrechten verfügen. Die Kirche wurde jedoch bei der Ausführung ihres Auftrages gelegentlich daran gehindert, demokratische Herrschaft zu fördern, die auf Gerechtigkeit und Achtung vor den Menschenrechten innerhalb ihrer Strukturen und ihrer Gesellschaft basiert, weil sie ihre eigenen Lehren und Gesetze nicht verstanden und nicht angemessen angewandt hat. In Bezug auf die Zivilgesellschaft ist die Lehre der Kirche, staatliche Angelegenheiten von kirchlichen zu trennen, ein zweischneidiges Schwert, wenn auch in manchen Fällen recht nützlich. Zwischen den beiden nicht zu unterscheiden hat zu Missbräuchen und Ungerechtigkeiten geführt, wie die Situation in Lateinamerika einst gezeigt hat, aber die Unterscheidung kann auch vom Staat benutzt werden, um der Kirche zu sagen, dass sie sich aus staatlichen Angelegenheiten heraushalten soll.

In der Praxis ist jedoch bekannt, dass Christinnen und Christen sehr viel zur Förderung von Gerechtigkeit und demokratischer Ordnung beigetragen haben. In Lateinamerika sind die Kirche und ihre Mitglieder diesbezüglich maßgeblich beteiligt gewesen, manchmal sogar unter Lebensgefahr. In Südafrika hatte Erzbischof Desmond Tutu bei der Aushöhlung und Verurteilung des abscheulichen Apartheidsystems großen Anteil. In Uganda haben wir einen Priester, der in der Menschenrechtskommission arbeitet, einen Bischof in der AIDS-Kommission und eine Ordensschwester in der Wahlkommission des Staates. Wir hatten einen Priester, der den Präsidenten beriet, und einen Priester, der ständiger Staatssekretär im Bildungsministerium war, und einige Ordensleute und Priester bekleideten wichtige Posten auf zivilen Ebenen und Verwaltungsebenen, vor allem auf Kreisebenen. Die Bischofskonferenz von Uganda neigt zu einer strengen Auslegung von can. 285 §3 CIC, der Klerikern verbietet, „öffentliche Ämter anzunehmen, die eine Teilhabe an der Ausübung weltlicher Gewalt mit sich bringen“[4], in der Praxis jedoch hat sie keine konkreten Schritte unternommen, zumindest nicht öffentlich, um Priester und Ordensleute von den genannten Ämtern abzuberufen. Als Richtschnur sollte meiner Meinung nach can. 287 §1 dienen, der vorschreibt, „Kleriker haben die Bewahrung von Frieden und Eintracht, die auf Gerechtigkeit beruhen, unter den Menschen so weit als möglich immer zu fördern.“ Das sollte auch mit dem verbunden werden, was Johannes Paul II. in der apostolischen Konstitution *Sacrae disciplinae leges* zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches am 25. Januar 1983 geschrieben hat:

„Das Instrument, das der Codex ist, entspricht deutlich dem Wesen der Kirche, wie es vor allem durch das Lehramt des II. Vatikanischen Konzils ganz allgemein und besonders in seiner ekklesiologischen Lehre dargestellt wird. Ja, dieser neue Codex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefasst werden, eben diese Lehre,

nämlich die konziliare Ekklesiologie, in die kanonistische *Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die* kanonistische *Sprache zu übertragen, so muss doch der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muss."*[5]

Diese Bemerkungen sollten berücksichtigt werden, weil sie die Tatsache unterstreichen, dass kirchliche Disziplin immer im Zusammenhang des Auftrages der Kirche verstanden werden muss. Wenn das richtig umgesetzt wird, können wir Fälle vermeiden, bei denen das Kirchenrecht legalistisch und positivistisch verstanden wird, was den Zweck verfehlt, weswegen Kirchengesetze gemacht werden. In dieser Hinsicht ist es leicht nachzuvollziehen, dass trotz der Gesetze, die es Klerikern und Ordensleuten verbieten, an bestimmten Handlungen und Funktionen teilzunehmen, ihnen dennoch erlaubt wird, sie auszuüben, wenn es um die Förderung des Gemeinwohls geht. Nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es, dass das Gemeinwohl,

„d.h. die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen, heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen."[6]

Das bedeutet, dass es keinen Grund gibt, weswegen die Kirche in Afrika nicht geeignete Mittel finden sollte, um Gerechtigkeit und Demokratie im Staat zu unterstützen und sich an dem zu beteiligen, was die Würde aller Menschen auf einem Kontinent, der von immensen Problemen heimgesucht wird, fördert und verteidigt. Die Praxis zeigt, dass dies zu schaffen ist.

Gerechtigkeit und Demokratie innerhalb kirchlicher Strukturen

Obwohl es in der Kirche keine demokratischen Strukturen gibt, wie wir sie in der Zivilgesellschaft finden, hat sie dennoch sehr wichtige Leitprinzipien und Strukturen zur Unterstützung von sozialer Gerechtigkeit und Verteidigung der Menschenrechte. So ist zum Beispiel die Kollegialität ein Herzstück der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kollegialität bedeutet, dass verschiedene Mitglieder durch Bande der Liebe verbunden sind und dass vor Entscheidungen, die sie betreffen, um Rat und Konsultation nachgesucht wird. Dies gilt zwar in erster Linie für die Bischöfe und den römischen Papst, aber das gleiche Prinzip soll auch die Beziehungen unter Christen und Christinnen regeln. Die in der

Kirche vorhandenen, altehrwürdigen Institutionen der Synode und des Konzils versammeln verschiedene Mitglieder des Leibes Christi, um zu reflektieren und einander zu Rate zu ziehen wie auch um gemeinsam Entscheidungen zu treffen und für das Wohl der christlichen Gemeinschaften Leitlinien festzulegen. Auf anderen Ebenen finden wir im Kirchenrecht vorgeschriebene Strukturen wie das Konsultorenkollegium und den Priesterrat, die streng genommen zwar nicht demokratisch sind, aber dennoch Möglichkeiten bieten, sich zu beraten und zu beteiligen wie auch Rat zu erteilen und anzunehmen. Das Subsidiaritätsprinzip, das in kirchlichen Strukturen gewahrt wird, respektiert die Befehlskette in den Verwaltungsstrukturen und fördert die Beteiligung der Führung auf ihren jeweiligen Ebenen.

Es muss gesagt werden, dass die meisten Strukturen den Klerus bevorzugen, der allein kraft der Ordination über vollständige Verwaltungsmacht, Gesetzgebungsgewalt und Exekutivgewalt verfügt. Wenn sie jedoch richtig verstanden und angewandt werden, bieten die besagten Strukturen und Organe Wege an, mit Hilfe derer eine demokratische Herrschaft innerhalb der Kirche sichergestellt wird. Die Bischofssynode zur Gerechtigkeit in der Welt hat eindeutig ausgesprochen, dass die Kirche weiß, „dass der, der öffentlich von der Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst selbst in den Augen der anderen gerecht sein muss."[7] Während dieser Synode haben die Bischöfe die Handlungsweisen, den Besitzstand und den Lebenswandel der Kirche im Lichte dieser Herausforderung einer kritischen Untersuchung unterzogen. Sie berücksichtigte die Wahrung von Rechten innerhalb der Kirche, die Zulassung von Frauen zur Teilnahme am kirchlichen Leben und die Sorge dafür, dass sich alle Kirchenmitglieder in irgendeiner Form an Entscheidungsfindungen beteiligen können. Somit hat die Kirche in Afrika Gründe genug, um im Rahmen ihrer Strukturen und Praktiken Zeugin der Gerechtigkeit zu sein, wenn sie Wert darauf legt, die ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu nutzen.

Schluss

Die Herausforderungen, mit denen die Praxis der Demokratie in der afrikanischen Kirche und dem afrikanischen Staat konfrontiert werden, sind nicht der Natur der Afrikaner und Afrikanerinnen zuzuschreiben. Sie lassen sich durch die verschiedenen Faktoren erklären, die die normale Entwicklung Afrikas behindert haben. Die Verantwortung der Afrikaner und Afrikanerinnen sollte jedoch nicht geschmälert werden. Der Kontinent besitzt sehr nützliche soziale Institutionen und Werte, die genutzt werden können, um zur Lösung der verschiedenen sozialen und religiösen Probleme beizutragen, denen sich der Kontinent gegenübersieht. Die Praxis der Suche nach Übereinstimmung und Aussöhnung bei Konflikten ist ein Mittel zur Förderung der Demokratie. Wenn das gelingen soll, müssen die theologischen und politischen Überlegungen in dem geschichtlichen und anthropologischen Zusammenhang gesehen werden, in dem sich Afrika befindet.

[1] Die Demokratische Arabische Republik Sahara (DARS) [eng.: Sahrawi oder Saharawi Arab Democratic Republic], die am 27. Februar 1976 ausgerufen wurde, ist das einzige Land, das noch um seine Unabhängigkeit kämpft. Seine Aufnahme in die Afrikanische Union (AU) führte dazu, dass Marokko, das gegen die Unabhängigkeitsbewegung ist, das einzige afrikanische Land ist, das die Mitgliedschaft in der Afrikanischen Union ablehnt.

[2] Siehe Basil Davidson, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, Oxford 1992.

[3] Siehe *Gaudium et spes*, in: LThK, Bd. 14: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Teil III, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1968, 280-592.

[4] Für die Kanones siehe *Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes*, hg. im Auftr. d. Dt. u. d. Berliner Bischofskonferenz, Kevelaer 1983. Die diskutierten Kanones, die Kleriker betreffen, werden auf Grund von Kanon 672 auf Ordensleute ausgeweitet.

[5] Ebd., XIX u. XXI.

[6] *Gaudium et spes*, Nr. 26, 363.

[7] Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Der priesterliche Dienst - Gerechtigkeit in der Welt*, Römische Bischofssynode 1971, eingeleitet von Klaus Hemmerle u. Wilhelm Weber, Trier 1972, 96.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Glaube und Politik – herausgefordert durch die Globalisierung

José Comblin

Traditionell hätte man zur Bearbeitung dieses Themas von den abstrakten Begriffen des Glaubens und der Politik auszugehen. Theologische Arbeit würde mit einem Vergleich beider Begriffe beginnen, um Übereinstimmungen und Unterschiede festzustellen. Wir aber werden jetzt von der Wirklichkeit des Volkes Gottes ausgehen, von dem konkreten Glauben, wie er heutzutage gelebt wird, und von der konkreten Politik, wie sie tatsächlich praktiziert wird. Damit entgehen wir der Gefahr einer idealistischen Wahrnehmung der Beziehung zwischen einem Glauben, der nicht existiert, und einer Politik, die ebenfalls nicht existiert, und hüten uns davor, lediglich in einer Sphäre der Ideen zu schweben. Stattdessen gelangen wir zu Erkenntnissen darüber, wie die Beziehung zwischen Glaube und Politik in der Welt von heute, der Welt der Ausgeschlossenen, tatsächlich gelebt wird. Ausgangspunkt meiner Beobachtungen ist Lateinamerika. Wahrscheinlich

gibt es auch Analogien in Afrika und Asien. Allerdings verfüge ich darüber nicht über ausreichende Informationen und mir fehlt eine Begegnung mit diesen Kontinenten, die intensiv genug wäre, um mir eine lebensnahe Kenntnis der dortigen Situationen zu ermöglichen.

I. Der Glaube

Wer lebt mit Glauben in unserer Welt? Es sind die Armen. Im Folgenden konzentriert sich unsere Fragestellung auf das Problem von Glaube und Politik aus der Perspektive der Armen. Die herrschenden Klassen sind stark säkularisiert. Sie schaffen eine menschliche Gesellschaft, die vollständig ökonomisch ausgerichtet ist. Alle stellen ihre Arbeit ganz und gar in den Dienst des Marktes und des Strebens nach immer höheren Gewinnen. Gewinn aber erfordert immer neuen Konsum, damit die Maschinen weiter produzieren können. Die herrschenden Klassen brauchen den Konsum und die Werbung bietet dazu unzählige Waren an. Die Herrschenden tun alles dafür, damit die Bürger so viel wie möglich kaufen, denn solange alles Mögliche gekauft wird, mehren die Verkäufer den Gewinn der Unternehmen und schließlich die Anhäufung von Kapital.
In dieser ökonomischen Weltsicht findet Glaube keinen Platz. Dabei weist die herrschende Klasse den Glauben gar nicht zurück. Vielmehr verschwindet er einfach in ihrer Welt, die der Ökonomie völlig untergeordnet ist. Manche bewahren den einen oder anderen Ausdruck des Glaubens wie zum Beispiel die Taufe der Kinder oder das christliche Begräbnis. Sie mögen sich auch gut mit dem Klerus verstehen oder mit dem Papst sympathisieren - allerdings bleibt dies alles äußerlich; es handelt sich nur um Ornamente gesellschaftlicher Beziehungen.
Der Glaube lebt in der unteren Mittelschicht, in der Welt der Arbeiter, auf dem Land und bei den Ausgeschlossenen. Wie heißen die Herausforderungen, denen die Armen mit ihrem Glauben begegnen?

II. Die Politik

Seitens der Armen erfährt die Politik gegenwärtig eine Entwertung. Politik hat das Ansehen verloren, das sie während der letzten zwei Jahrhunderte gewonnen hatte, und verdient heute keinen Respekt mehr, sondern nur noch die Gleichgültigkeit, mit der ihr viele Bürger begegnen. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Politik verstärkt aber, dass die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung durch die großen multinationalen Konzerne bestimmt wird, die auf vielfache Weise miteinander verbunden sind und sich gegenseitig unterstützen. Ihr Ziel ist es, den totalen freien Markt bzw. die vollständige Freiheit für ihre Geschäfte durchzusetzen, so wie es in Lateinamerika in den letzten Jahren geschah. Die Politiker können die Geschicke eines Staates nicht mehr lenken. Sie machen Versprechungen, die sie nicht halten, weil ihnen dazu die Mittel fehlen. Faktisch sind sie die dienstbeflissenen Diener der wahren Herren des Landes.

Die Armen haben aufgehört, dieser Politik zu vertrauen. Die vorherrschende Meinung lautet, dass das politische System korrupt und räuberisch sei und dass sich die Politiker längst den wahren Herrschenden unterworfen hätten.
So hat es die Wirtschaft mit ihrem Einfluss geschafft, den Staaten ihr Programm aufzuzwingen. Die Politik verlor das Recht, Entscheidungen zu treffen und zu regieren. Stattdessen entscheiden die Konzerne, und die Staaten übernehmen die Programme der Wirtschaft. Damit wird die Politik nutzlos. Sie wird zu einer großen Verschwendung mit geringen Wirkungen und zu einer riesigen Verwaltung im Dienste der Wirtschaftsverbände.
Dem Staat bleibt dabei aufgetragen, Steuern einzutreiben, um der Wirtschaft bestmögliche Bedingungen zu sichern: ausgebildete Arbeitskräfte, Verkehrswege, Kommunikationsinfrastrukturen, Ernährung, Energie, Wasser. So organisiert der Staat die Hilfe der Armen für die Reichen, denn es sind die Armen, die Steuern zahlen, während die Reichen die Steuer umgehen.
Die Politik hat ihre Glaubwürdigkeit verloren und begegnet täglich wachsender Gleichgültigkeit, vor allem unter den jungen Menschen. In Brasilien zählt der Kongress zu denjenigen Institutionen, die am wenigsten Vertrauen genießen: In Umfragen erreicht der Kongress 1 Prozent, während die Kirche sich mit 37 Prozent noch immer gut an vorderer Stelle der vertrauenswürdigen Institutionen behauptet. Dies geschieht, wenn sich die Abgeordneten von den Bürgern wählen lassen, um sie dann nach der Wahl zu verachten. Es scheint, als sei die Wahl von Politikern lediglich die Entscheidung darüber, wem man das Recht zum Raub zubilligt.
In die Politik zu gehen, ist ein Beruf, ein Karriereweg geworden. Einmal gewählt, hat der Politiker nur noch das Interesse seiner Wiederwahl. Daher verwaltet er den einzigen Apparat, der ihm Absicherung gewährt. Verwalten meint, die bestehenden Institutionen nur deshalb am Laufen zu halten, weil sie bestehen, und ohne zu wissen, zu welchem Zweck. So kann der gesellschaftliche Zustand, so wie er ist, erhalten und jede Beunruhigung verhindert werden, die das Gleichgewicht der bestehenden Ordnung stören könnte. Die Aufgabe von Politikern besteht also darin, wichtige gesellschaftliche Veränderungen zu verhindern und gleichzeitig - um ihre Gehälter zu rechtfertigen - doch so zu tun, als ob sie mit Veränderungen beschäftigt wären.
Die Armen verfallen in immer mehr Gleichgültigkeit. Sie wachen nur dann auf, wenn sie den Eindruck gewinnen, einer Person zu begegnen, die einen anderen Politiktyp vertritt: entschieden, mit dem System zu brechen und die eigentliche Politik wieder auferstehen zu lassen. Manchmal wird diese Hoffnung Realität (Venezuela), in anderen Fällen kommt es zur Desillusionierung (Brasilien).
Die Armen spüren, dass sie nur Objekte in den Händen des globalen Wirtschaftssystems sind. Immer wieder erleben sie, dass ihnen durch riesige Landgeschäfte Millionen Hektar an Boden genommen werden. Die Menschen, die dort seit Jahrhunderten lebten, werden vertrieben und mehren das Heer der Arbeitslosen in den Städten. Die Industrie ersetzt menschliche Arbeitskraft durch Maschinen, so dass die Zahl der Beschäftigten sinkt und die Produktivität dennoch steigt. Ein

anderes Vorgehen besteht darin, den Ort der Fabriken zu wechseln. Produktionsstätten ziehen von Mexiko nach China. Ähnliche Prozesse beginnen auch in Brasilien.

Die Armen verstehen das nicht. Sie wissen nur, dass sie nicht gefragt werden. Sie wissen auch nicht, dass ihre Staaten gezwungen sind, den globalen Plänen der Welthandelsorganisation zu folgen: die Landwirtschaft für Lateinamerika, die Industrie nach China und der Dienstleistungssektor nach Indien. Faktisch zeigt sich in Lateinamerika ein abnehmender Grad der Industrialisierung und der Kontinent verwandelt sich in gewaltige Zuckerrohrplantagen, riesige Sojafelder und Eukalyptuswälder.

Die Armen spüren ihre Machtlosigkeit gegenüber den Kräften, die sie kaum kennen und von denen sie nicht wissen, wer sie bestimmt, wo die Zentren der Entscheidungsfindung liegen, wie viel dort verdient wird und welche Steuern dort gezahlt werden.

Vor diesem Hintergrund ist die Beziehung des Glaubens zur Politik sehr schwach. Wie soll man die Armen davon überzeugen, dass sie Macht besitzen und politisch handeln können, wenn sie den Eindruck haben, nichts zu begreifen, und selbst Politiker nichts verändern können und nur wie Angestellte des Wirtschaftssystems agieren. Bischof Oscar Rodrigues Maradiaga, Kardinalerzbischof von Tegucigalpa (Honduras), sagte einmal: „Wir befinden uns in einer schlafenden Kirche." Das Volk der Armen steht draußen und kämpft täglich neu und ohne Absicherung für die Zukunft um das Überleben. Die Politik liegt weit außerhalb der Reichweite dieser Armen.

III. Die Rolle der Religion der Armen

Religion erfüllt eine wichtige Rolle: Sie hilft zu leben. Dabei hat sie ihre Bedeutung für die Politik verloren. Dem christlichen Volk, das sich seiner globalen Machtlosigkeit bewusst ist, bleibt nur noch Gott. Wenn es Gott nicht gäbe, wer sollte dann die Armen verteidigen? Die Armen rechnen immer noch mit Wundern und der Klerus fängt wieder an, diese Form der Religion zu unterstützen. Die Pillen von Frei Galvão, der jüngst in Brasilien heilig gesprochen wurde, bewirken Wunder. Es handelt sich um Kügelchen aus Papier, auf das fromme Gedanken geschrieben wurden. Die Hierarchie macht dieses Spiel mit, um das Volk ruhig zu halten. So erhält die traditionelle Religion Unterstützung durch die bestehende Gesellschaft und deren Führung. Sie wird auch durch eine große Öffentlichkeit, beispielsweise durch das Fernsehen, gestärkt.

Wenn es keine Religion gäbe, wäre das Leben der Armen ohne Hoffnung, denn Religion nährt die Hoffnung. Man glaubt, Gott werde schon helfen, es sei nur wichtig, viel zu beten. Diese Religion können wir nicht einfach zerstören, ohne den Armen das zu nehmen, was ihnen erlaubt, zu überleben. Vor seinem Tod hat Pierre Bourdieu ein Buch über das Elend der Welt verfasst. Er schrieb eigentlich über das Elend in Paris. Die Armen, die er befragt hatte, waren Arme ohne

Religion - eben die Armen in Paris: Menschen ohne Freude, ohne Hoffnung, ohne soziale Bindungen. Die Armen in der „Dritten Welt" sind anders: Menschen, die sich über alles Mögliche freuen, die kommunikativ sind, die ihre Feste feiern, auch wenn sie es mit einfachen Mitteln tun. Elend mit Religion ist weniger elend. Diese Religion wird nicht so schnell verschwinden - und das ist gut so. Sie ist ein Zeichen des Lebens mitten in einer Welt, die sonst nur Zeichen des Todes für die große Mehrheit der Armen bietet.

IV. Die Demokratie in der „Dritten Welt"

Lassen Sie uns an die Demokratie in Lateinamerika und Afrika erinnern (weniger in Asien, wo es Systeme mit uralten und tiefen Wurzeln gibt, die einzuschätzen hier kaum möglich ist). Als Lateinamerika und Afrika unter Ausnutzung günstiger Umstände ihre Unabhängigkeit gewonnen haben, sei es auch nur, weil die Kolonialmächte keine Möglichkeit oder kein Interesse mehr hatten, begannen sie, die Institutionen derjenigen Länder nachzuahmen, von denen sie kolonialisiert wurden. Man hat die Systeme der Kolonialherren importiert, was einfach war, da diese selbst schon mit der Einführung ihrer Systeme begonnen hatten.

Als die Nationen Lateinamerikas unabhängig wurden, traten sie in eine neue Abhängigkeit ein. Sie importierten nämlich aus den USA, aus England oder aus Frankreich eine politische Struktur, die Demokratie genannt wurde. Diese Demokratie funktioniert im Einklang mit den Regeln des importierten Modells: Wahlen, Präsidentschaftsformen wie in den USA, Abgeordneten- und Senatorenwahlen, politische Parteien mit gegensätzlicher Ausrichtung, Gewaltenteilung und Autonomie der Justiz; dazu noch Religions-, Presse-, Meinungs-, Versammlungs- und Marktfreiheit sowie die Anerkennung des Privateigentums.

Es kommt vor, dass gleiche Institutionen in unterschiedlichen Nationen nicht die gleichen Wirkungen erzielen. In Lateinamerika fehlten ihnen die historischen Wurzeln, so dass sie nicht die erwünschten Erfolge bringen konnten. In der konkreten Praxis heißt das, dass exekutive und legislative Macht in den Händen der Elite blieben, die Wahlen wie Wähler zu manipulieren verstand. Die Justiz wurde zu einer Klassenjustiz, die für die Mächtigen Straffreiheit garantiert und sich gegenüber den Delikten der Armen unnachgiebig zeigt.

Bis heute hat sich diese gesellschaftliche Struktur nicht verändert. Die Herrschenden sind noch immer die gleichen, eine kleine Elite, die über alle Machtmittel verfügt und direkt mit den Mächtigen aus der „Ersten Welt" verbunden ist.

Heutzutage sind die Herrschenden die größten Verteidiger der Demokratie, weil sie ein System darstellt, das sich von ihnen mit Leichtigkeit manipulieren lässt. Für die Armen ist die Demokratie eine Farce, eine Komödie - allerdings eine Komödie, die von den Nationen einen hohen Preis verlangt. Die politischen Parteien sind lediglich die Mittel, mit denen die Mächtigen ihre Macht über die Politik organisieren. So sind die demokratischen Institutionen die größten Hindernisse für jegliche gesellschaftliche Veränderung. Was passiert, ist genau das

Gegenteil von Veränderung. Die Versammlungen der Politiker dienen nur dem Zweck, die gesellschaftliche Machtverteilung unverändert zu lassen. Die „Justiz" übt sich in systematischer Diskriminierung.
Im 20. Jahrhundert wuchs in allen Ländern eine Mittelklasse, die das Funktionieren der Institutionen absichert. Allerdings ist es ihr nie gelungen, die tatsächliche Macht zu ergreifen.

V. Die zentrale Herausforderung und die Politik

Die zentrale Herausforderung lautet, wie man die Ungleichheit, die durch das koloniale System hervorgerufen wurde und die bis heute besteht, überwinden kann. Die Kolonialherren haben im Land eine Klasse aus Besitzenden und Verwaltenden geschaffen, der sich Handeltreibende angeschlossen haben und Schritt für Schritt auch Gründer von Industrieunternehmen. Die Landbesitzer stellen die herrschende Klasse dar, selbst wenn diese Klasse heute andere Privilegien genießen mag. Landbesitz bleibt das Symbol dafür, dass die Besitzenden zur herrschenden Klasse gehören. Aus diesem Grund ist eine Landreform so schwierig zu erreichen.
Unterhalb der herrschenden Klasse sind die Ausgeschlossenen. Sie sind die Sklaven und Nachfahren der Sklaven, die indigenen Bevölkerungen und deren Nachfahren, die Mestizen. Diese ganze Bevölkerung ist bis heute marginalisiert. Ein Teil hat Arbeit im neuen Produktionssystem gefunden und bietet seine Arbeitskraft fast für umsonst an. Ein anderer Teil bildet die Klasse der Ausgeschlossenen, jene, die einfach übrig geblieben sind und für die es keine Arbeit gibt.
Zwischen Herrschenden und Ausgeschlossenen besteht ein Abgrund, dessen Größe mit der Zeit noch zunimmt. Die herrschende Klasse wurde reicher und die anderen überlebten und nahmen an manchen Orten noch zu. Die gegenwärtige Situation hat ihre Wurzeln in der Kolonialisierung, die nie wirklich überwunden wurde. Darin besteht die Herausforderung. Indios sind immer noch Indios, Schwarze sind weiterhin Schwarze, Mestizen bleiben Mestizen, und Weiße bleiben Weiße.
Was lässt sich für die Ausgeschlossenen tun, damit sie wie wahre Menschen behandelt werden? Der Lohn eines Arbeiters in den kolonisierenden Ländern ist fünf oder zehn Mal größer als der in den kolonisierten Ländern. Wie kann es

Der Autor

José Comblin, geb. 1923 in Brüssel, wurde 1947 zum Priester geweiht und 1950 in Löwen/Belgien zum Doktor der Theologie promoviert. Er lehrte Theologie an verschiedenen theologischen Fakultäten Europas und Lateinamerikas und war in Chile, Brasilien und Ecuador als Seelsorger tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen; auf Deutsch sind greifbar: Das Bild vom Menschen. Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1987); Der Heilige Geist. Gott der sein Volk befreit (Düsseldorf 1988); Das Problem des Klerus (in: „Der unterbrochene Frühling – Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse", hg. von Alberto Moreira u.a., Münster 2006). Für CONCILIUM schrieb Comblin zuletzt über „Die Zeichen der Zeit" in Heft 4/2005. Anschrift: Cx.P. 13, Bayeux/PB, Brasilien.

einen Dialog zwischen den Klassen geben, wenn für manche der Lohn nur so gerade zum Überleben reicht? Dabei sind die Arbeiter sogar noch privilegiert, wenn man auf die Menschen schaut, die in der informellen Wirtschaft arbeiten. Die zwei Welten, die von der Kolonialisierung gebildet wurden, bestehen bis heute fort. Alle Neuerungen in wirtschaftlicher, technologischer oder politischer Hinsicht haben die ursprüngliche Ungleichheit immer nur gefestigt.

Wie kann diese Situation überwunden werden? In Kuba war es möglich, weil die komplette alte herrschende Klasse, die Nachfahren der Kolonialherren, nach Miami emigrierte - eine Ausnahmesituation. Selbst die USA wären nicht in der Lage, die herrschenden Klassen aller lateinamerikanischen Länder aufzunehmen, so wie auch Europa nicht in der Lage wäre, die herrschenden Klassen Afrikas zu übernehmen. Es gibt schon heute Millionen Afrikaner der Oberklasse, die Zugang zur kolonialen Kultur hatten und nach Europa geflohen sind. Aber es ist unvorstellbar, dass Europa alle Afrikaner aufnimmt, die emigrieren möchten.

Die Unabhängigkeit hat die duale Struktur der kolonialen Gesellschaft nicht überwunden. Im Gegenteil - sie verstärkte sich noch, da die Macht der Könige an der Spitze der kolonisierenden Länder immerhin noch in der Lage war, Arroganz und Gier der Kolonialherren ein wenig zu zügeln. Mit der Unabhängigkeit mussten die Landbesitzer und die Mächtigen bei der Ausdehnung ihrer Herrschaft keinerlei Grenzen mehr respektieren. Selbst die Ausrufung der Demokratie hat nichts an dieser Grundstruktur geändert. Es gab nur den einen Versuch in Chile, das einzige Beispiel für eine gesellschaftliche Revolution innerhalb des Rahmens demokratischer Institutionen. Dieser Versuch scheiterte vollständig, und es hat seitdem keine weiteren Versuche gegeben. Es war allzu deutlich geworden, dass mit den Mitteln einer oberflächlichen Demokratie in den alten Kolonien keine grundlegende Veränderung der Gesellschaft möglich ist. Die sogenannte Demokratie ist nicht in der Lage, die Spaltung der kolonial geprägten Gesellschaft zu überwinden.

VI. Der Fall Hugo Chavez in Venezuela

Mit Hugo Chavez beginnt eine neue Epoche in der Geschichte Lateinamerikas. Hugo Chavez ist Indio. Schon das würde genügen, um den Hass der traditionellen Oligarchie zu erklären. Chavez weiß, dass er sich einen massiven Konflikt mit der Oligarchie nicht leisten kann und er erträgt ihre unerbittliche Opposition. Parallel dazu setzt er jedoch ein neues politisches Projekt um. Ohne die Privilegien der herrschenden Klasse zu zerstören schafft er neue Strukturen im Bereich der Gesundheit, der Bildung, des Wohnungsbaus und des Landbesitzes.

Hugo Chavez hat sich nicht auf einen frontalen Konflikt mit den problematischen demokratischen Institutionen eingelassen, sondern es ist ihm gelungen, sie in eine Richtung zu lenken, die es ihm ermöglicht, dass er innerhalb ihrer Strukturen die volle Macht einnehmen kann. So ließ er sich mehrfach durch Volksabstimmungen bestätigen. Er erreichte das Ansehen eines Helden, als er nach einem

Putschversuch ins Gefängnis kam. Das Gefängnis machte ihn zu einem Heiligen. Er war nämlich Mitglied einer Gruppe in der Armee, die das schreckliche Massaker des Heeres, das in Caracas 1992 passierte, nicht billigte. Sein Widerstand machte ihn zu einem Nationalhelden. Es gelang ihm, die Masse des Volkes zu bewegen und sich mit ihm gegen das System zu stellen. Sie zeigten so, dass die Kräfte des Volkes wirkliche Kraft bekommen, wenn sie in massiver Form eingesetzt werden.

Die Politik von Hugo Chavez konzentriert sich auf die Schaffung eines effizienten allgemeinen Schulsystems und eines vorbeugenden Gesundheitssystems mit örtlichen Behandlungsmöglichkeiten, wie es im kubanischen Modell entwickelt wurde. Diese Reformen haben im Volk Begeisterung hervorgerufen und Kräfte wachgerufen, die lange geschlafen haben. Außerdem hat er auf dem Land eine erste Agrarreform durchgeführt. In den Städten hat er eine wirksame Wohnungspolitik für die Bevölkerung durchgesetzt. Dies alles war möglich dank der Rückführung der Ölvorkommen, die in Händen einer wahren Mafia lagen. In Venezuela ist die Politik mit Hugo Chavez inmitten des Volkes auferstanden. Was Raub und Korruption war, verwandelte sich in eine Praxis menschlicher Entwicklung und der Rettung der Armen. Niemand aus der einfachen Bevölkerung wird sagen, dass Hugo Chavez sich bereichere oder korrupt sei, wie man es von den vorherigen Präsidenten immer gesagt hat. Damit hat die Politik ihre verlorene Würde zurückgewonnen - eine Politik, die auf der Unterstützung der Massen des Volkes beruht.

Auf Hugo Chavez folgte Evo Morales in Bolivien. Auch er begegnete einer starken Opposition im Kongress, in dessen Senat die traditionellen Eliten eine Mehrheit hatten. Aber es gelang ihm dank des Eingreifens der Masse der Bevölkerung, die Situation zu wenden und große Machtbefugnisse zu bekommen. In diesem neuen Modell der Politik liegt die Macht in der Mobilisierung von Millionen von Armen.

Auf Evo Morales folgte Rafael Correa in Ecuador. Auch ihm ist es dank der massiven Präsenz des Volkes, vor allem der indigenen Bevölkerung, gelungen, sich von einem feindlich eingestellten Kongress zu befreien. Niemand wird behaupten, dass Correa raube oder korrupt sei, wie man es von allen seinen Vorgängern der letzten Jahrzehnte sagte. Die Politik ist durch die Mobilisierung der Bevölkerung auferstanden, denn das Volk der Armen hat begonnen, daran zu glauben, dass es fähig ist, etwas zu erreichen.

Unsicher ist, ob wir Daniel Ortega auch nennen sollten, der nun gewählter Präsident Nicaraguas ist. Der Sandinismus hat sich nach der letzten verlorenen Wahl sehr verändert. Diese Niederlage war eigentlich eine militärische gewesen. Der Sandinismus wurde Opfer eines schmutzigen und heimlichen Krieges, den die USA in Nicaragua führten. Ein kleines Land wie Nicaragua kann der Macht der USA nichts entgegensetzen. Vielleicht macht diese Erfahrung aus der Vergangenheit Daniel Ortega heute ängstlich?

Ähnliche Entwicklungen gab es in Peru, in Mexiko, in Paraguay - allerdings ohne bislang die Machtverhältnisse verändern zu können. Voraussichtlich werden verschiedene Länder dem von Hugo Chavez vorgezeichneten Weg folgen. Die

größten Länder, Brasilien und Argentinien, haben zwar nicht die Regierung gewechselt, aber doch auf ihre Weise Sympathien gezeigt, auch wenn sich Lula in seiner zweiten Regierungsperiode eher konservativ verhält und nach Bündnissen mit den traditionellen Eliten Ausschau hält.

Alle diese Bewegungen haben einen Anführer, dem es als Volkshelden gelingt, das Volk aus seiner Resignation herauszuholen und neu zu beleben. Das Volk entzieht dem Kongress die Macht und übergibt sie in großem Umfang seinem Anführer.

Manche sehen in diesen Entwicklungen eine Wiederkehr des Populismus der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts, für den Getúlio Vargas in Brasilien und Perón in Argentinien standen. Die Diskussion über das Konzept des Populismus ist noch nicht abgeschlossen, was uns hier nicht weiter beschäftigen soll. In jedem Fall ist aber sicher, dass Getúlio Vargas die einzige Person war, die ein wenig Veränderung in der Gesellschaft Brasiliens erreicht hat, ebenso wie es Perón für Argentinien war. Die heutigen Bewegungen scheinen stabiler zu sein als damals, und sie können auf eine Bevölkerung zählen, deren Bewusstseinsbildung fortgeschrittener ist.

In gewisser Weise können wir von einer Auferstehung der Politik sprechen. Das Volk, das geschlafen hat, ist wach geworden. Es war ein gelähmtes Volk und wird jetzt aktiv. Politisches Bewusstsein ist zurückgekehrt oder erscheint überhaupt zum ersten Mal, weil das Volk entdeckt hat, dass es handeln kann und dass es vieles gibt, was es tun kann. Ihrem Anführer gelingt es, die Kräfte des Volkes zu wecken und das Volk selbst findet so zu seinem Selbstvertrauen zurück. Heute wissen wir noch nicht, wohin diese Bewegung das Volk führt und wie die kolonialen Eliten reagieren werden. Mit Sicherheit wird vieles vom Verhalten der USA abhängen.

Den neuen Anführern gelingt eine Rekonstruktion der Staaten, nachdem es den wirtschaftlichen Kräften lange gelungen war, alle Handlungsinitiativen der Staaten der „Dritten Welt" zu unterbinden. Ohne den Wiederaufbau des Staates ist keine gesellschaftliche Veränderung möglich. Nur ein starker Staat kann entscheidende Schritte im Kampf gegen die Zurückweisung der Ausgeschlossenen gehen. Nur ein starker Staat kann die Entwicklung einer Gesellschaft mit weniger Ungleichheit vorantreiben. Die großen Institutionen der globalisierten Welt verteidigen die Interessen der Multinationalen und der Investoren aus der „Ersten Welt": der Internationale Währungsfonds, die Weltbank, die Welthandelsorganisation usw. Diese Institutionen verteidigen die Demokratie in allen Ländern der „Dritten Welt", weil sie wissen, dass sie die Regierungsform ist, die es ihnen erlaubt, die Länder zu dominieren und von neuem zu kolonialisieren. Es geht ihnen nicht um die Wertschätzung der Demokratie an sich.

VII. Die katholische Kirche im Kontext der neuen politischen Bewegungen

In Venezuela haben sich der gesamte Episkopat und die Mehrheit des Klerus auf die Seite der privilegierten Klasse gegen Hugo Chavez gestellt. Der Widerstand seitens des Nuntius und des Kardinals von Caracas wurde so stark, dass der Vatikan sich gezwungen sah, beide zurückzuziehen und an ihre Stelle moderatere Personen zu setzen, die zwar auch gegen die Regierung sind, aber mit weniger Vehemenz.

In Bolivien ist die Opposition weniger stark, aber die Kirche unterstützt Evo Morales nicht. In Ecuador steht die Hierarchie nicht auf der Seite von Rafael Correa. In Paraguay wurde der Präsidentschaftskandidat, der selbst Bischof war, verurteilt. Er selbst ist von seinem Bischofsamt zurückgetreten und hat um seine Entlassung aus dem Priesterstand gebeten, was aber nicht akzeptiert wurde. Die Antwort aus Rom bestand in dem Versuch, seine Wahl einfach zu verbieten. In Nicaragua war der Episkopat immer gegen den Sandinismus eingestellt. Die Korruption während der ersten sandinistischen Regierungsperiode hat Streitigkeiten und Ablehnung seitens einiger Personen erzeugt, die zuvor mitgearbeitet hatten. Die Mehrheit der Bevölkerung hat die Regierung unterstützt, aber jetzt ist nicht klar, wohin die Entwicklung geht. In anderen Ländern hat die Kirche zu verhindern geholfen, dass ein revolutionärer Kandidat gewinnen könnte, so geschehen beispielsweise in Mexiko und in Peru.

Hierarchie und Klerus haben ihre Berufung zur Demokratie entdeckt: Sie stellen sich gegen die neue Regierung im Namen der Demokratie. Faktisch übernehmen sie die Argumente der lokalen Bourgeoisie und verteidigen eine nicht existierende Demokratie. Die Fürsprecher der Demokratie sind die Privilegierten, die genau wissen, wie sie die Demokratie manipulieren können. Zugleich erlaubt die Ideologie der Demokratie ihnen die Illusion, zum Club der entwickelten Länder zu gehören. So haben sie die ganze Ideologie auswendig gelernt, ohne zu sehen, dass sie in der Realität nicht funktioniert, sondern nur auf dem Papier und in Diskursen besteht.

Es gibt aber auch Minderheiten, die die Volksbewegungen unterstützen. Man kann nicht behaupten, dass die neue politische Bewegung eine Gefahr für die Kirche wäre. Hugo Chavez verpasst keine Gelegenheit zu betonen, dass er Christ und dass seine Revolution aus der Lehre Jesu inspiriert ist. Rafael Correa ist den Salesianern sehr eng verbunden.

Das katholische Volk identifiziert sich mit den neuen Bewegungen. Es interessiert sich nicht für die Haltung der Hierarchie und des Klerus, sondern es erkennt seinen christlichen Glauben in den Bewegungen wieder. Die Gesundheits- und die Bildungspolitik sind an erster Stelle wichtige Symbole: Hier zeigt sich die Gegenwart des Reiches Gottes.

Die neuen Bewegungen sind radikal pazifistisch. Vor dreißig Jahren haben sich viele Menschen aus dem einfachen Volk von den revolutionären Bewegungen fern gehalten, weil sie diese mit der Gewalt einiger Leute an der Spitze identifiziert

haben. Heute gibt es davon nichts mehr. Gewalttätig sind die Konservativen der herrschenden Klassen.
Politik zu machen heißt, die neue Bewegung mit aller Kraft zu unterstützen. Außerdem heißt es, an den Programmen der sozialen Reform der neuen Regierung mitzuarbeiten. Das christliche Volk tut dies mit der Überzeugung, diejenige Politik zu praktizieren, die dem Willen Gottes entspricht und die Jesus uns gelehrt hat.

VIII. Die Weltpolitik

Die Kontinente, die einst kolonialisiert wurden, haben entdeckt, dass sie zusammenrücken müssen, wenn sie starke und wirksame Staaten bilden möchten, die in der Lage sind, eine wichtige Rolle in unserer Welt zu spielen. Solange die USA ihre Diplomatie gegenüber jedem einzelnen Staat ausüben, können sie die Staaten ihren Vorstellungen gemäß unterwerfen. Sie erreichen, dass der lateinamerikanische Staat zum Diener der großen multinationalen Konzerne wird und in Abhängigkeit von den Finanzgeschäften der großen Wirtschaftsinstitutionen gefangen bleibt.
Daraus folgt, dass sich die Staaten zusammenschließen und gemeinsame Programme entwickeln müssen, mit denen sie geschlossen auf die Vorschläge der USA reagieren. Diesen Weg hat Lateinamerika in den letzten Jahren schon eingeschlagen. Politik heißt hier, für die Zusammenarbeit und das Miteinander der lateinamerikanischen, zumindest der südamerikanischen Länder, zu kämpfen. So wurde der Mercosul (gemeinsamer Markt in Südamerika) geboren, dem schon mehrere Länder beigetreten sind. Das Widerstandspotenzial des Mercosul hat bislang verhindert, dass die USA ihren Plan ALCA (Amerikanische Freihandelszone) durchsetzen konnten, mit dem sie den ganzen Kontinent beherrscht hätten.
Hugo Chavez geht mit seiner Politik über den Beitritt zum Mercosul hinaus und strebt eine weitergehende Zusammenarbeit auf dem Gebiet der gemeinsamen Sozialpolitik an. Zurzeit tun sich Kuba, Venezuela, Bolivien und wahrscheinlich auch Ecuador zusammen, und andere Partner können noch dazukommen.
Bislang sind die sozialen Bewegungen noch kaum weltweit miteinander verbunden. Im landwirtschaftlichen Bereich beginnt der Aufbau gemeinsamer Kommunikationsstrukturen zwischen unterschiedlichen kleinbäuerlichen Organisationen durch die internationale Bewegung *Via Campesina*. Im Bereich der großen Gewerkschaften der Arbeiter im städtischen Raum ist die internationale Zusammenarbeit noch schwach ausgeprägt.
Als die Kirche 1955 dank der Hellsichtigkeit von Bischof Helder Câmara (Brasilien) und Bischof Manuel Larraín (Chile) den CELAM (Lateinamerikanischer Bischofsrat) gründete, hat sie in gewisser Weise eine Vorreiterrolle eingenommen. Die Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) haben diesen Impuls zu gemeinsamer Pastoralplanung in allen Ländern der Region bekräftigt.

Allerdings hat es bislang erst wenige Schritte gegeben, um die nationalen kirchlichen Programme in übergreifende Projekte zu integrieren. Die Verurteilung der Befreiungstheologie hat die Ziele einer theologischen Integration Lateinamerikas und einer gemeinsamen Vision für den Kontinent zerschlagen. Auch die Quasi-Verurteilung der Basisgemeinden hat diese auf dem ganzen Kontinent zerstört. Nach einer römischen Einmischung verschwand auch das Vorhaben, die Ordensleute Lateinamerikas zusammenzubringen, wie es vom Lateinamerikanischen Ordensrat beabsichtigt worden war. Die jüngste Konferenz des CELAM in Aparecida (Brasilien) versuchte, eine schlafende Kirche neu zu beleben. Man wird sehen müssen, ob die Bischofskonferenz von Aparecida es geschafft hat, länderübergreifende Projekte anzustoßen. Für eine solche Einschätzung ist es noch zu früh.

Das Volk der Armen ist von einer Politik des kontinentalen Zusammenschlusses noch weit entfernt. Eine solche Integration resultiert eher aus diplomatischen Absprachen denn aus dem Druck der Bevölkerung. Allerdings haben einige inspirierende Personen im Bewusstsein des einfachen Volkes einen Platz gefunden: Die wichtigste Person ist Bischof Oscar Romero, der in allen Ländern verehrt wird. Doch so beispielhafte Personen wie die Bischöfe Helder Câmara, Manuel Larraín, Leonidas Proaño oder Enrique Angelelli sind kaum über die Grenzen ihrer eigenen Länder bekannt geworden. Einige Theologen erreichen dagegen kontinentale Anerkennung, wie z.B. Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff und - ganz aktuell dank der Öffentlichkeit, die durch die Glaubenskongregation hergestellt wurde - Jon Sobrino.

Ein langer Weg liegt noch vor uns. Die sich ausweitende Verehrung der Jungfrau von Guadelupe begleitet uns und eröffnet uns diesen Weg. Ihre Verehrung wird so zu einem Symbol der Einheit der ganzen Region.

Zurzeit hat die römische Zentralisierung so sehr zugenommen, dass die wahre Hauptstadt der lateinamerikanischen Kirche Rom heißt. Die Bischöfe wurden bestellt, um die Aufgabe der Romanisierung zu erfüllen. Fast alle Theologen werden in Rom ausgebildet. So konnte Rom selbst andere europäische Länder ausstechen. Die Tatsache, dass fast alle Professoren in den Seminaren in Rom ausgebildet wurden, schafft eine riesige Homogenität. Studenten aus allen Ländern lernen alle das Gleiche, auch wenn es nichts mit der Realität in ihren Ländern zu tun hat. Sie lernen ein weltweites System kennen, das keine Wurzeln in den verschiedenen Kontinenten besitzt. So wird die Einheit der lateinamerikanischen Kirche gegenwärtig durch Rom hergestellt: in den Bereichen der Theologie, des Stils, der Liturgie, des Gefühls der Überlegenheit und des Formalismus. Der größte Teil der Bischöfe wurde in Rom ausgebildet. Sie verfügen kaum über Kontakte zwischen den einzelnen Ländern, wohl aber über Kontakte nach Rom. Der Papst hat so eine radikale Zentralisierung erwirkt, in der die ganze Welt gleich ist.

Nur wenige lateinamerikanische Missionare wirken in Afrika, noch weniger wirken in Asien. Daher herrscht eine quasi vollständige Unkenntnis über diese Kontinente. Ab und zu wird die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit den unter-

schiedlichen Kirchen der ganzen Welt zwar benannt, aber es bleibt beim Reden. Es gibt viele Millionen Lateinamerikaner in den USA und in Europa, aber sie fühlen sich dort nicht als Missionare. Sie haben nie eine missionarische Mentalitätsbildung erfahren, wie sie früher in Irland oder in Westeuropa im 19. und 20. Jahrhundert ausgeprägt war. Dieses missionarische Bewusstsein baut auch auf einer Wertschätzung der eigenen Kultur, des eigenen Landes und der eigenen Geschichte auf. Bis heute haben die Völker Lateinamerikas dagegen noch immer ein Gefühl der Unterlegenheit. Sie sehen es als Fortschritt, im Ausland zu studieren. Dabei verharren sie allein in der Absicht des Lernens im Ausland, und realisieren nicht die Chance des Lehrenkönnens. Sie greifen den Lebensstil entwickelter Länder auf und sehen keine Perspektive, diese zu evangelisieren. Die Ideologie der Globalisierung fördert in jedem Land der „Dritten Welt" die Überlegenheit der „Ersten Welt" und das Gefühl der Notwendigkeit, sich in Abhängigkeit von ihr begeben zu müssen. Das Volk meint, das sei normal.
Die Priorität für die „Dritte Welt" besteht noch immer in der Überwindung der kolonialen Unterdrückung. Das ist das zentrale politische Problem. Die demokratischen Regierungen scheitern darin, die Völker zu diesem neuen Bewusstsein zu führen. Den neuen Regierungen scheint das jedoch zu gelingen. Da liegt die Herausforderung.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Arnd Bünker

Das Christentum und der globale demokratische Prozess

Felix Wilfred

„Ich verkünde nicht die Frohbotschaft der Demokratie; ich verkünde die Frohbotschaft des Evangeliums; Teil der Frohbotschaft sind natürlich auch alle Probleme der Menschenrechte; und wenn Demokratie Menschenrechte meint, dann gehört sie auch zur Botschaft der Kirche."
Johannes Paul II.bei einer Pressekonferenz auf dem Flug nach Südamerika 1987

Demokratie hat sich im allgemeinen Bewusstsein der Menschheit so sehr als unwiderlegbarer Standard menschlichen Verhaltens etabliert, dass selbst die autoritärsten Regime eine demokratische Maske anlegen und barbarische Diktatoren gern unter dem Banner der Demokratie mitmarschieren. Wahr ist jedoch, dass wir uns in einer Periode befinden, in der nicht einmal die Hälfte der

Menschheit zur Demokratie hin unterwegs ist und diese selbst dort, wo sie zu existieren scheint, in einer tiefen Krise steckt.

Es gibt viele Anzeichen für einen kritischen Zustand der Demokratie als Regierungsform. Um nur einige zu nennen: Die Menschen sind eher politische Zuschauer denn aktiv Beteiligte geworden, worauf die schwindende Anzahl von Bürgern hinweist, die in den verschiedenen Weltregionen ihr Wahlrecht ausüben; die gewählten Volksvertreter betrügen das Volk, auf dessen Vertretung sie Anspruch erheben, mit skandalöser Korruption und Vorteilsnahme; weiter gibt es die böswillige Einmischung globaler Machtstrukturen und die von Habgier geprägten Wirtschaftsinteressen, wodurch die Demokratie vielfach zur Heuchelei verkommt. Und schließlich hat ein „Strukturwandel der Öffentlichkeit"[1] stattgefunden - jener Öffentlichkeit bzw. Zivilgesellschaft, die für den Bestand einer Demokratie so entscheidend ist. Die Öffentlichkeit wird vom Staat in Beschlag genommen; der Markt und die Medien bieten dem Volk die Droge des Konsums an, um sie für eine aktive politische Beteiligung unempfindlich zu machen.[2] Um es zusammenzufassen, denke man nur an die 300 Millionen Chinesen einer neuen Generation zwischen 20 und 29 Jahren, deren Einkommen in den letzten drei Jahren um 34 Prozent in die Höhe geschnellt ist; Demokratie ist vielleicht das Letzte, was ihre Herzen erwärmen könnte![3]

Auch müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass heute, in der Welt nach dem 11. September, Demokratie im Kampf gegen den Terrorismus zu einer ideologischen und rhetorischen Waffe umgepolt wird. Während der Terrorismus seine Fangarme immer weiter über die ganze Welt ausstreckt, bleibt doch der wichtigste Punkt der, dass Demokratie als Regierungssystem zum Scheitern verurteilt ist, wenn es nicht von einer *demokratischen Vision und einer demokratischen Geisteshaltung* getragen wird. Ein von Geist und Vision einer Demokratie beseeltes System wird sich zuallererst um den Aufbau einer gerechten Ordnung kümmern, der Vorbedingung für eine nachhaltig wirksame Demokratie. *Die Demokratie wird ihrerseits ein Instrument zur Schaffung von Gerechtigkeit sein, und kein Zwangsmittel (ironisch genug!) in den Händen des Imperiums.*

Der Autor

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Professor an der Schule für Philosophie und religiöses Denken der Staatsuniversität von Madras. Als Gastprofessor lehrte er an den Universitäten von Nijmegen, Münster, Frankfurt am Main und Ateneo de Manila. Er war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission des Vatikans und ist Vorsitzender der Theologischen Vereinigung Indiens. Seine Forschungsinteressen liegen quer zu den klassischen Disziplinen auf den Gebieten der Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: Leave the Temple (1992); From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Christentum und religiöser Kosmopolitismus" in Heft 1/2006. Anschrift: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Wie wichtig religiöse Wurzeln für eine Demokratisierung sind, zeigt sich in einer der wesentlichen Einsichten von Alexis de Tocqueville: Mitte des 19. Jahrhunderts verglich er die französische und die amerikanische demokratische Tradition in einem interessanten Punkt: Die Französische Revolution endete in Terror, in

einer Gegenrevolution und der Errichtung eines Despotismus, wohingegen es - Tocqueville zufolge - der amerikanischen Revolution gelang, eine Demokratie zu etablieren, da sie die religiösen Wurzeln der Gleichheit aller Menschen bewahrte, während diese sich im Fall der Französischen Revolution in nichts aufgelöst hatten.[4] Diese Verknüpfung mit der religiösen Tradition - in diesem Fall mit dem Christentum - könnte man in der neuen demokratischen Welle, die sich in verschiedenen Ländern der Welt ausbreitet, wiedererkennen.

Der Einfluss des Christentums auf den modernen politischen Prozess

Der moderne politische Ordnungsprozess spiegelt das Wesen einer Maschine wider: Die demokratische Maschinerie hält routinemäßig Wahlen ab, hat Repräsentationsaufgaben, bildet politische Parteien usw. „Die Wahlkabine, in der wir unsere Stimmzettel abgeben, ist fraglos zu klein, denn diese Kabine hat nur Platz für einen Einzigen."[5] Mit dieser prägnanten Formulierung unterstreicht Hannah Arendt die Grenzen eines mechanischen Typs von Demokratie. Was heute fehlt, sind ein *demokratischer Geist und die Bedingungen für seinen nachhaltigen Bestand.* Wie im Fall der Revolution, so ist auch Demokratie allein für sich noch keine Antwort auf die Frage, wie Menschen zu regieren sind, es sei denn, sie wird von einer wirklichen Beteiligung des Volkes getragen, die durch unterschiedliche Strukturen und Möglichkeiten an der Basis ermöglicht ist.

Könnten nun das Christentum und die Religion im Allgemeinen für den Bestand von Demokratie und für eine Beteiligung des Volkes einen Beitrag leisten? Welche Möglichkeiten hat das Christentum, sich am heutigen demokratischen Prozess zu beteiligen und zur Entstehung demokratischer Strukturen und zur Weckung einer demokratischen Einstellung beizutragen? Wo steht es heute in Anbetracht der Herausforderungen der Demokratie und was hat es zum Prozess der Demokratisierung anzubieten?

Das sind die Fragen, die im heutigen globalen Kontext zu stellen sind. Bei Skeptikern und hartgesottenen Vertretern eines Säkularismus konnten die Ereignisse in den letzten Jahrzehnten in Spanien, Brasilien, Chile, Südafrika, Malawi, Nicaragua, Polen, Litauen, den Philippinen, Südkorea, Ost-Timor usw. wohl nur Unglauben hervorrufen. Die Religion, im Besonderen das Christentum, scheint bei der Schaffung einiger Bedingungen für die Entstehung von Demokratie eine entscheidende Rolle gespielt zu haben. Samuel Huntington macht darauf aufmerksam, dass von den dreißig Ländern, die zwischen 1974 und 1990 den Weg zur Demokratie eingeschlagen haben, drei Viertel überwiegend katholisch waren.[6]

Was sich für den Prozess der Demokratisierung von großem Nutzen erweist, ist die *Art und Weise, wie christlicher Glaube von den einfachen Leuten gelebt wird.* Das Modell christlicher Basisgemeinden und Gruppen zum Beispiel war nicht nur für die Förderung einer partizipatorischen und dynamischen christlichen Lebenswei-

se von Bedeutung; es hat auch weiterreichende politische Relevanz. Weiter müssen wir die Tatsache in Betracht ziehen, dass viele christliche Basisgruppen sich einem unkritischen Konformgehen mit dem Staat und seinen Zielen verweigern, da sie wissen, dass das Wohl der Gesellschaft mit dessen Zielen nicht völlig übereinstimmt; diese Gruppen engagieren sich lieber selbst für eine Verteidigung der Menschenrechte. Die christlichen Basisgemeinden und Gruppen könnten ein wichtiges Mittel sein, Demokratie an der Basis zu praktizieren und den Missbrauch von Macht festzustellen. *Wo immer Machtmissbrauch durch Christen prophetisch herausgefordert wurde, hing dies tatsächlich mit den Aktivitäten an der christlichen Basis zusammen. Hier würde das Christentum wirklich stärkere Wurzeln finden, um sich vom Evangelium her der Demokratie anzunähern, als die, welche eine liberale Demokratie anzubieten hat.* In der Tat, eine der Krisen der Demokratie hat darin ihren Grund, dass ihre Verwurzelung im Liberalismus, der vorherrschenden Ideologie, die bei Demokratie vornehmlich an sich selbst denkt, ihren Bestand nicht nachhaltig absichert. Sie braucht festere Grundlagen.

Das mehrdeutige Verhältnis des Christentums zur Demokratie

Bei einer Neukonzeption des Zusammenhangs von Christentum und Demokratie können wir aus der Geschichte des Christentums eine ganze Menge lernen. Auf der einen Seite lassen seine Praktiken im Großen und Ganzen eine Ablehnung demokratischer Denkmuster erkennen, da es sich fest hinter einer *hierarchischen Denkweise* verschanzt hatte. Auf der anderen Seite ist die christliche Botschaft, vor allem wie sie in den frühen Jahrhunderten gelebt wurde, von einer demokratischen Haltung, vom Geist aktiver Beteiligung und Solidarität usw. erfüllt. Sodann gibt es im Umfeld des Christentums, was dessen Position gegenüber der Demokratie angeht, eine Doppeldeutigkeit. Ungeachtet der vielen in der christlichen Vision verborgenen demokratischen Samenkörner und Ressourcen war die Geschichte des Christentums doch von einer hierarchischen und zentralistischen Form des Regierens geprägt. Von Geist, Vision und Inspiration her ist das Christentum eigentlich demokratisch. Leider ging dieses mit ihm innerlich verknüpfte erhabene Ideal im Zuge der Aufklärung verloren, die zwar die Demokratie enthusiastisch pries, aber beide, Christentum und Demokratie, zu Gegensätzen erklärte. Das war möglich, weil das Christentum in seiner historischen Praxis mehr die Monarchie, Hierarchie und andere Regierungsformen unterstützte als die demokratische. So verwundert es wenig, wenn Imperatoren und Diktatoren von Konstantin bis Salazar und Franco zur Festigung ihrer Regime sich auf das Christentum berufen und wenn das katholische Christentum in der Moderne mit faschistischen Regierungen in Italien und Deutschland ohne weiteres Konkordate abschließen konnte.

Auf geistesgeschichtlicher Ebene konnte man einen *politischen Augustinismus* beobachten - eine Unterwerfung der irdischen Stadt unter die Stadt Gottes, was

in der Geschichte des Christentums zur Entwicklung theokratischer Tendenzen beigetragen hat - Tendenzen, die in Anbetracht des Aufkommens souveräner Staaten und der Demokratie als reaktionäre Kraft dienten.[7] Kurz gesagt, das Christentum sendet ein verwirrendes Signal aus: Die eine Hand reicht es der Demokratie hin, die andere hält an Hierarchie, Zentralismus und einem absoluten Autoritätsanspruch fest. Dieser Widerspruch spiegelt sich die ganze Geschichte hindurch bis in die Tradition der Reformation hinein wider. Denn Luther versuchte zwar zu beweisen, dass der einfache Gläubige auf religiöser Ebene unabhängig sei und keine religiösen Mittler und angebliche Stellvertreter Gottes bräuchte, die ihn leiten, konnte sich aber zugleich mit despotischen Fürsten gegen das Volk und die Bauern verbünden. Diese Fürsten waren ja, so meinte er, nicht dem Volk, sondern allein Gott verantwortlich.

Um die gemeinte Sache anders auszudrücken: Es lassen sich in der Beziehung des Christentums zur Demokratie zwei breite Strömungen feststellen: zunächst einmal der frühchristliche demokratische Aufbruch. Wir treffen hier auf eine Konzeption von Gesellschaft, die auf der Verschiedenheit der Gnadengaben, Charismen und dem Zusammenwirken zum Wohl der Gemeinschaft beruht. Dies ist im Grunde eine, von Geist und Wesen her, demokratische Konzeption von Gesellschaft.

Sodann hat es zweitens den autoritären und zentralistischen Entwurf eines *spirituellen Totalitarismus* gegeben. Er bildete ein Gegengewicht gegen die Entwicklung von Demokratie. Verantwortlich dafür war eine falsche Darstellung der Idee der Stellvertretung. Der Anspruch kirchlicher Amtsträger, sie seien Stellvertreter Gottes und Christi usw. führte zu einer *Verabsolutierung* von Macht, obwohl genau das Gegenteil hätte eintreten müssen - eine *Relativierung* von Macht. Mit anderen Worten: *Die Souveränität Gottes, die uns eigentlich an die Relativität aller menschlichen Unternehmungen erinnern sollte, wird - und das ist das Paradoxe - dazu benutzt, absolute Macht zu beanspruchen, die menschlichen Vertretern übertragen sei.* So geschah es im Verlauf der christlichen Geschichte. Eine solche Position wurde durch die Aufklärung und eine politische Theorie der Demokratie philosophisch in Frage gestellt. Heraus kam dann ein unechter Konflikt zwischen einer theologischen Orientierung, die auf dem Gedanken einer göttlichen Stellvertretung beruhte und einer philosophischen Konzeption von Demokratie als Vertretung des Volkes.

Demokratisierung als Absage einer Verabsolutierung jeglicher Macht

Heute müssen wir auf der einen Seite gegen das Konzept der Stellvertretung als Mittel der Verabsolutierung Einwände erheben, auf der anderen jedoch Demokratie mit spirituellem Elan erfüllen. Eigentlich sagt Demokratie ja nur, dass der Vertretungsgedanke eine Beziehung zum Volk hat. Doch Demokratie kann auch das Gegenteil bewirken, wenn dieser Gedanke verabsolutiert wird. Dann nämlich

würde sie sich selbst aufgeben: Sie wäre keine Demokratie mehr. Aus christlicher Sicht ist der demokratische Impuls fest in der Tatsache verankert, dass alle Machtsysteme relativiert werden - einerseits durch die Souveränität Gottes, anderseits durch die Bildung menschlicher Gemeinschaft in Freiheit und Kameradschaft.

Die Relativierung von Macht, die jeder Form menschlichen Regierens als Wesenszug innewohnen sollte, steht, zumindest im Prinzip, im demokratischen System auf sicheren Füßen. Das sichtbarste Beispiel dafür ist die von der Demokratie bereitgestellte Möglichkeit eines Übergangs von Macht. In anderen Systemen findet kein Machtübergang aus freien Stücken statt (etwa im Totalitarismus, in der Diktatur usw.), oder er ist auf die Familie bzw. den Clan beschränkt wie bei der Monarchie, oder er vollzieht sich nur auf dem Weg einer gewaltsamen Revolution mit katastrophalen Folgen.

Demokratie bekräftigt die Wahrheit, dass Macht relativ ist, zeitgebunden, und dass kein Mensch an ihr festhalten kann, ohne, was ihr Ausmaß und ihre zeitliche Ausübung angeht, Grenzen unterworfen zu sein. Mit anderen Worten, Demokratie stellt sich gegen eine *Stagnation* von Macht und steht für deren *Zirkulation.* Der zeitlich begrenzte Charakter eines leitenden Amtes lässt erkennen, dass Macht auf dem Weg der Zirkulation zum Volk, von dem sie ausging, zurückkehrt, indem es seine Vertreter immer wieder neu wählt. Auf diese Weise bringt Demokratie ein System hervor, das die christliche Sicht von Macht mit ihren transzendenten Wurzeln widerspiegelt. „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre" (Joh 19,11); die Volksvertreter in einer Demokratie hätten keine Macht, wenn sie ihnen nicht vom Volk gegeben wäre - und die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes (*vox populi vox Dei*).

Die Relativierung von Macht, welche die Demokratie von der Idee her gesehen beinhaltet, findet ihren Ausdruck auch in der *Gewaltenteilung:* Macht wird von verschiedenen Trägern, der legislativen, exekutiven und rechtsprechenden Gewalt, ausgeübt. Es ist purer Autoritarismus, wenn diese sich aufblähen und Macht einem einzigen Organ übertragen wird. Diese Gewaltenteilung, die jeder absolutistischen Form von Macht fehlt, ist *das* zentrale Merkmal von Herrschaft in einer Demokratie. Auf diese Weise wird das Prinzip gegenseitiger Kontrolle und des Machtgleichgewichts zu einem Bestandteil des demokratischen Systems, wodurch sich ein Machtmissbrauch und eine Ausbeutung des Volkes verhindern lassen. Ursprünglich bestand in den frühkirchlichen Gemeinden eine weitgehend auf die Teilung von Macht abgestimmte Sicht und Praxis, sofern die verschiedenen Dienste auf eine Vielfalt von Ämtern verteilt waren - was dem Wohl der Gemeinschaft gut tat (1 Kor 12,4ff). Eine der wichtigsten Aufteilungen von Macht war das Amt, *eine Gemeinde zu leiten und ihr eine Struktur zu geben* (Ex 18,13-27; Deut 1,9-18); sie unterschied sich von der Lehrautorität, die ihre eigenen Merkmale hatte und selbständig war. Leider kam es im Laufe der Zeit zu einer Konzentration von Macht in einem einzigen Amt, was den Weg auch zu einer Entdemokratisierung in der Kirche frei machte.

Ein christliches Ideal von immens großer Wirkung auf die demokratische Form des

Regierens ist der Gedanke, dass jede Form von Autorität dem Dienst an der Gemeinschaft verpflichtet sei. In gleicher Weise, nämlich als Dienende, haben jene, die als Vertreter des Volkes in einer Demokratie die Gemeinschaft leiten, *diesem Volk gegenüber eine Rechenschaftspflicht;* das Volk seinerseits soll von seinen Vertretern Transparenz fordern sowie freien Zugang zu allem notwendigen Wissen und allen notwendigen Informationen. Das Recht des Volkes auf Information in allen Angelegenheiten, die es betreffen, ist heute ein bedeutsames Instrument, Macht unter Kontrolle zu halten, damit sie nicht missbraucht wird. Geheimhaltung ist die Waffe der Mächtigen, und Demokratie kann sich dort voll entfalten, wo der Mythos der Geheimhaltung, oft von einer Aura der Sakralität umgeben, aufgesprengt wird und das Volk zu allen Informationen, die es betreffen, freien Zugang hat. Das gilt ebenso sehr für die größere Gesellschaft wie für die Kirche.

Hehre platonische Ansprüche

„[D]as Aufsprießen des demokratischen Gedankens in der Geschichte [ist] eine Offenbarung des christlichen Geistes."[8] So umschreibt Jacques Maritain die Beziehung des Christentums zur Demokratie. Sein Ansatz leidet freilich insofern an einem gewissen platonischen Idealismus, als er beide Wirklichkeiten in ihren rein ideellen Formen zueinander in Beziehung setzt und ihrem *Zusammenspiel im Laufe der Geschichte* keine Aufmerksamkeit schenkt. Was er von der geschichtlichen Verwirklichung zu sagen hat, bleibt auf der ideellen Ebene stecken: Das Versagen der Demokratie wird einer Abkehr vom Glauben und von den Lehren der Kirche angelastet.[9] Er neigt dazu, dem Christentum einen Kredit zu gewähren, den die Geschichte in der von ihm beschriebenen Weise nicht absichert. Es dürfte aber nicht korrekt sein zu behaupten, Maritain identifiziere einfach Demokratie und Christentum - das lässt sich schwerlich halten im Lichte seines übergreifenden Gedankens, dass das Christentum unter keine bestimmte politische Form subsumiert werden könne, da es sie alle transzendiere. Was er jedoch zu sagen versucht, ist, dass Demokratie jene Regierungsform ist, die dem Christentum am nächsten steht, was auch mit seiner Sicht eines christlichen Humanismus übereinstimmt. Die von ihm vorgebrachten Gründe jedoch sind heute alles andere als zufriedenstellend. Dieser Punkt muss wohl neu bedacht werden.

Auf jeden Fall kann man sich heute nicht auf Maritains Position berufen, um eine rechtsgerichtete, konservative christliche Einstellung zu untermauern, die behauptet, Demokratie brauche das Christentum.[10] Wir könnten hier eine Nostalgie für die mittelalterliche Christenheit heraushören. Heute jedoch sollte der Zusammenhang zwischen Christentum und Demokratie nach einer anderen Richtung hin neu konzipiert und ausgearbeitet werden als in jener, welche neokonservative Positionen einzuschlagen scheinen.

Nehmen wir das Beispiel des postkommunistischen Polen. In diesem Land, wo fast die gesamte Bevölkerung katholisch ist, ist nicht eine einzige christdemokratische Partei entstanden. Die Bedingungen nämlich, unter denen christlich-demo-

kratische Parteien in Westeuropa auftauchten, haben sich erheblich geändert. Sie treffen auf das postsozialistische Polen nicht mehr zu. Die Kirche spielte in Polen und in vielen Weltregionen jedoch die Rolle einer Zivilgesellschaft, da es in diesen Ländern keine solche gab. Das Christentum konnte sich daher dem totalitären Regime in der früheren DDR und dem Apartheid-Regime in Südafrika furchtlos entgegenstellen und so demokratische Wellenbewegungen auslösen. Das Zeugnis der Kirche und ihre Unterstützung der Demokratie werden umso stärker und wirkungsvoller sein, wenn ihre Interventionen undemokratische Regimes und Mächte im Namen eines anderen Wertesystems herausfordern - und nicht um des eigenen kirchlichen Überlebens willen.

Das Christentum und die globalen Wurzeln der Demokratie

Es gibt zwei Mythen, die in der Welt herumgeistern: Der erste Mythos behauptet, Rationalität sei ein Monopol der westlichen Tradition, der zweite, Demokratie sei ein Produkt der westlichen Kultur. Es besteht keine Notwendigkeit, auf den Eurozentrismus solcher Ansichten näher einzugehen. Worum es mir hier geht, ist die Gefahr, die Verknüpfung zwischen Christentum und Demokratie über die griechische Tradition herzustellen. Es gibt kaum ein im Westen verfasstes Buch über Demokratie, das die Ursprünge der Demokratie nicht bei den Griechen ausmacht, und das trotz der offenkundigen Tatsache, dass die griechischen Stadtstaaten, in denen „Demokratie" angeblich ihren Ursprung habe, Sklaverei praktizierten und die Frauen von einer Beteiligung am öffentlichen Leben und den Beratungen zum Gemeinwohl ausschlossen. Mein Vorschlag ist, dass in Anbetracht solcher *Ausgrenzungen* die von den Griechen praktizierte politische Regierungsform einen anderen Namen erhalten sollte als den der Demokratie.

Wir möchten bei der Herstellung einer Verknüpfung von Christentum und Demokratie lieber bei den *globalen Wurzeln der Demokratie* ansetzen. Von der griechischen Zwangsjacke befreit, wird das Christentum bereitwillig in einen offenen Dialog und in Interaktion mit den reichen demokratischen Traditionen der verschiedenen Völker eintreten und dazu *beitragen, die lokalen demokratischen Praktiken und Traditionen zu stärken und voranzubringen.* Diese Traditionen können in Asien, Afrika und bei den eingeborenen Völkern von Amerika, Ozeanien und anderswo gefunden werden. Außerdem haben ethnische, *gender*-bedingte und kulturelle Unterschiede der Demokratie neue Dimensionen erschlossen, die sie von Gleichmacherei und der Gefahr befreien können, eine spezifisch westlich geprägte kulturelle Form von Demokratie zu verallgemeinern.

So ist zum Beispiel die *Sangha*[11] (die lokale buddhistische Gemeinde) viel radikaler und steht dem heutigen Ideal von Demokratie viel näher als die „Demokratie" Athens (die, wie wir sahen, Frauen und Sklaven keine Mitwirkungsrechte zugestand). Denn die *Sangha* machte zwischen dem sozialen Status des Geschlechts (*gender*), zwischen Klassen bzw. Rassen keinen Unterschied: Frauen wie Männer,

„Unberührbare" wie Brahmanen, Bauern wie Fürsten konnten in der *Sangha* auf der Basis der Gleichheit an den gemeinsamen Beratungen teilnehmen und ihren Beitrag leisten. Dies sei, wie Seine Heiligkeit der Dalai Lama erklärt, der Gleichheit aller Menschen, die der Buddhismus anerkennt, geschuldet.

„Als buddhistischer Mönch empfinde ich Begriff und Praxis der Demokratie nicht als fremdartig. Steht doch im Zentrum des Buddhismus der Gedanke, dass das Potential für ein Erwachen und für Vollkommenheit in jedem Menschen präsent ist, und dass es auf die persönliche Anstrengung ankommt, dieses Potential zu verwirklichen. Der Buddha verkündet, dass jede Person, ob Mann oder Frau, ihr Schicksal in eigenen Händen hält, und unterstreicht damit, dass jeder und jede die Erleuchtung auch tatsächlich erreichen können müsse. Wie der Buddhismus so gründet die moderne Demokratie auf dem Prinzip, dass alle Menschen gleichen Wesens sind [...]"[12]

Und was das demokratische *Verfahren* angeht, so verweisen wir auf die Beispiele buddhistischer Konzilien all die Jahrhunderte hindurch, die als Symbol für Konsensbildung und Konfliktlösung durch Diskussionen und Beratungen gelten.

Demokratie, Totalitarismus und Kapitalismus – Verschlossenheit und Offenheit gegenüber der Zukunft

Ein wichtiger Zusammenhang zwischen Demokratie und Christentum zeigt sich, anders als im Totalitarismus, in der Zukunftsoffenheit von Demokratie. Demgegenüber ist der Totalitarismus in sich verschlossen. Heutige Interpretationen des Kapitalismus scheinen die ideologische Abkapselung, ähnlich der des Totalitarismus, übernommen zu haben.[13] Für eine demokratische Denkweise ziemt es sich nicht zu behaupten, die Demokratie habe auf alle menschlichen Probleme eine Antwort, wie das der Totalitarismus und der Kapitalismus behaupten. In diesem Sinne steht der Kapitalismus dem Totalitarismus in Wirklichkeit näher als der Demokratie. *Demokratie bedeutet vielmehr, ein Umfeld oder ein Klima herzustellen, in dem der Einzelne und Gruppen sich voll entfalten können und die Tür für Alternativen und bisher unerforschte künftige Möglichkeiten offen zu halten.* Gerade hier können wir eine Affinität zwischen einer christlichen und demokratischen Denkweise erkennen.

Um es anders auszudrücken: Demokratie stellt die säkulare Version dessen dar, was der *„eschatologische Vorbehalt"* sagen will, der von keiner einzigen Form menschlicher Organisation bzw. menschlicher Einrichtungen als der schlechthin letztgültigen ausgeschöpft wird. Es ist eins der tief im menschlichen Instinkt eingebetteten Bedürfnisse, in etwas Endgültigem Sicherheit zu suchen, wofür Menschen oftmals bereit sind, ihre Freiheit zu opfern. Daraus erklärt sich auch die Anziehungskraft des Totalitarismus.

Gegen einen solchen Impuls hat jedoch das Christentum im Namen Gottes und seiner absoluten Souveränität mit Hinweis auf das Reich Gottes, das in keiner bestimmten historischen Verwirklichung Gestalt annehmen kann, oft Einspruch erhoben. Es hat sich ohne Wenn und Aber das Programm Jesu zu eigen gemacht, den Kaiser zu entgöttlichen und alle Machtsysteme zu relativieren: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört" (Mt 22,21). *Es gibt einen Bereich menschlichen Lebens, der über die Grenzen des kaiserlichen Imperiums hinausgeht.* In enger Nachfolge Jesu hat das Frühchristentum die Göttlichkeit eines irdischen Herrschers und eine absolute Souveränität des Staates bestritten. Der Gedanke der Souveränität Gottes hat eine entzaubernde und prophetische Wirkung: Er nimmt jeder Macht den Anspruch, sich selbst absolut zu setzen und zeigt damit, dass menschliche Macht und seine Ausübung relativ sind.

Ein zweiter Bereich, wo sich zwischen den Idealen des Christentums und der Demokratie eine Affinität feststellen lässt, wäre die *Förderung des Pluralismus als eines Garanten für eine sichere Zukunft der Menschen.* Wenn auch eine liberale Auslegung der Demokratie möglicherweise Zweifel aufkommen lässt, wie denn Demokratie in der Praxis Pluralismus bedeuten könne, so ist doch, zumindest im Prinzip, diese Form des Regierens mehr als alle anderen darauf eingestellt, den Pluralismus zu fördern. Wenn auch in bestimmten Führungssystemen, wie zum Beispiel dem imperialen, Pluralität geduldet wurde[14], so wird der Pluralismus in der Demokratie doch zu einem legitimen Recht und ist nicht bloß ein Zugeständnis aus Gründen politischer Zweckdienlichkeit oder aus anderen Überlegungen.

Wenn wir vom Pluralismus sprechen, so sollte die Demokratie den Schutz von Minderheiten zu einem ihrer wichtigen Anliegen machen. In der heutigen Zeit, wo Minderheiten zu einer wichtigen globalen Frage geworden sind, wird ein christlicher Beitrag darin bestehen, der Demokratie eine solche Richtung zu geben, dass diese zu einem Instrument zum Schutz von Minderheiten wird. Es gibt nämlich eine gewisse Schwäche im demokratischen System, das Rousseau sehr gut formuliert hat:

„Indessen wird gefragt, wie kann ein Mensch frei sein und zugleich gezwungen werden, Willensentscheidungen zu befolgen, die nicht die seinigen sind. Wie können die Opponenten frei und zugleich den Gesetzen unterworfen sein, denen sie nicht zugestimmt haben?"[15]

Wenn Majorisierung Demokratie sein soll, dann wäre das Christentum der Demokratie wesensfremd. Denn das Christentum versteht seine Aufgabe als Schutz der Kleinen, der Schwachen sowie der machtlosen Minderheitsgruppen. Von daher bestünde die Aufgabe von Christen darin, die „Tyrannei der Mehrheit" anzufechten. Noch brisanter wird das Problem im Fall permanent bestehender Minderheiten, wie kleiner ethnischer Gruppen und Identitäten in einem Nationalstaat. Hier besteht die Notwendigkeit, zum Schutz wehrloser Minderheitsgruppen und ihrer legitimen politischen Ausdrucksformen auf lokaler Ebene konkret einzuschreiten.

Es ist leicht einzusehen, warum das Christentum heute sich um die *Repräsentanz von Minderheiten* kümmern sollte. In einer Welt, wo die demographische Zusammensetzung von Gesellschaften aufgrund hoher Mobilität, Migration usw. aus vielen ethnischen und kulturellen Gruppen besteht, ist das ein Gebot der Stunde. Die Krise und das Versagen der Demokratie hat wirklich viel mit der Art und Weise zu tun, wie man an die Minderheitenfrage herangeht. Das pluralistische Prinzip könnte gewahrt bleiben, wenn man die Banalisierung der Demokratie zu einer bloßen Mehrheitsregierung und zur andauernden Unterwerfung ethnischer und sprachlicher Minderheiten unter den Willen der Mehrheit überwindet. Das stünde in klarem Widerspruch zur geistigen Verfasstheit der Demokratie.[16] Letztlich sollte in jeder Gesellschaft eine wirklich demokratische Lebensweise vom Geist der Einheit in Pluralität beseelt sein. Hier erschließt uns das Frühchristentum einen reichen Schatz an Hilfen, um die Demokratie als Symbol des Zusammenlebens im Geist der Einheit in Verschiedenheit (1 Kor 12,4-6; 10,17) zu legitimieren und zu unterstützen. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau [...]" (Gal 3,28). Wir stellen im Frühchristentum auch eine zum Prinzip erhobene Bereitschaft fest, in Zeiten der Not materielle Mittel mit anderen Gemeinden zu teilen. Leider wurde bisher noch zu wenig getan, um dieses theologische Motiv mit Bezug auf die gegenwärtigen globalen demokratischen Anstrengungen weiterzuentwickeln.

Umformung der Demokratie zu einem Weg zur Gerechtigkeit

Was noch zu selten hinreichend begriffen wird, ist, dass Ungleichheit eine Demokratie untergräbt, das heißt, dass jede Verknüpfung von Demokratie und Christentum die Frage zu beantworten hat, in welchem Maß Letzteres zur Herstellung von Gerechtigkeit und Überwindung sozialer Ungleichheiten einen Beitrag leistet.

„Soziale Ungleichheit behindert eine Demokratisierung und untergräbt die Demokratie, wenn zwei Bedingungen vorliegen: erstens wenn Unterschiede, die es immer gibt (wie ich mich zum Beispiel vom Nachbarn unterscheide) aufgrund von Rasse, Gender, Klasse, ethnischer Zugehörigkeit, Religion und ähnlichen Gruppierungen verschiedenster Richtung sich zu normalen kategorialen Unterschieden verfestigen; zweitens, wenn diese kategorialen Unterschiede direkt in öffentliche Politik umgesetzt werden. Vor den 1990er Jahren förderte das südafrikanische Regime nicht nur die Verfestigung normaler, als „rassebedingt" angesehener Unterschiede zu massiven materiellen Ungleichheiten, sondern schrieb sie direkt in politische Rechte und Pflichten um."[17]

Der Liberalismus verspricht Freiheit und politische Wahlmöglichkeiten. Doch was bedeutet das schon angesichts fortbestehender rassischer und geschlechtsbegründeter Ungleichheiten? Der Kapitalismus vermag den Eindruck zu er-

wecken, er sei ein Verbündeter der Demokratie, indem er so tut, als ermögliche er Freiheit. In Wirklichkeit führt er zu Ungleichheiten, die letztlich eine demokratische Regierungsweise bedrohen; in diesem Fall flüchtet der Kapitalismus unter die Flügel von Diktatur und autoritären Systemen und gedeiht dort - wo er wahrscheinlich auch wirklich hingehört.

Ein Demokratisierungsprozess lässt sich aus einer gärenden Unruhe als Triebkraft zu mehr Gleichheit und aus der Entschlossenheit erklären, soziale, kulturelle wie auch politische Ungleichheit zu überwinden; ein Prozess der Entdemokratisierung erklärt sich aus der Anhäufung von Ungleichheiten über die Belastungsgrenzen hinaus. Kurz gesagt, Demokratisierung ist kein linearer Prozess, sondern hat Höhen und Tiefen, und die Bewegung zu mehr Demokratie hängt unabdingbar mit der Herstellung von Bedingungen für soziale und ökonomische Gleichheit zusammen, wohingegen ein Entdemokratisierungsprozess mit dem Fehlen solcher Bedingungen verknüpft ist.

Eine dieser entscheidenden Bedingungen ist der Zugang zu den ökonomischen und kulturellen Ressourcen und eine breitgestreute Chancengerechtigkeit über alle ethnischen, kulturellen und *gender*-bedingten Grenzen hinweg. Unter den gegenwärtigen Umständen wird ein Hauptbeitrag des Christentums zum demokratischen Prozess darin bestehen, Bedingungen zu schaffen, unter denen Demokratie entstehen und fortbestehen kann.

Demokratie zu einem Instrument der Gerechtigkeit umzuformen bedeutet für die Volksvertreter, das Volk, das sie demokratisch regieren, nicht in *abgehobener Neutralität* zu vertreten. Egal, von welcher Wählerschaft bzw. Gruppe sie gewählt werden, sollten sie alle die Armen vertreten, indem sie dem Wohl der Schwachen und Marginalisierten einen Vorrang einräumen. Eine christliche Einstellung zur Demokratie kommt nicht daran vorbei, sich von der Mitte der Frohen Botschaft Jesu leiten zu lassen, der Liebe Gottes zu den Armen und seiner Sorge um sie. Der Geist des Evangeliums kann uns aufrütteln und helfen, Demokratie aus einem mechanisch verstandenen Vertretungsgedanken heraus zu einer Art des Regierens umzuformen, wo alle Abgeordneten zu *Vertretern der Armen und Schwachen* in der Gesellschaft werden.

Die Geschichte bezeugt, dass nicht die Armen für ein absolutes Machtsystem und eine Entdemokratisierung verantwortlich sind; ganz im Gegenteil. Dies geht vielmehr auf das Konto der Eliten, der Mächtigen und Wohlhabenden und deren Manipulationen. Heute sind es die Dalits Indiens (die „Unberührbaren")[18], die Massen im ländlichen China, die ausgegrenzten und ohnmächtigen ethnischen Minderheiten, die eingeborenen Völker in den verschiedenen Regionen der Erde, die sich am leidenschaftlichsten um die Demokratie Sorgen machen. Im Fall von Indien und China

„wurde der Druck zur Demokratisierung so verstanden, für die ländlichen Produzenten erweiterte Vollmachten und Rechte zu fordern, Änderungen der Sozialstruktur anzumahnen, einschließlich der Klassen-, Kasten-, ethnischen und Geschlechterbeziehungen. Schlimm bleibt die ernste Lage der Bevölkerung in beiden Nationen speziell im

ländlichen Raum, wie die Unruhen und die Unzufriedenheit auf dem Land deutlich zeigen, da die Entwicklungs- und Demokratieprobleme dort kaum noch zu kontrollieren sind und weil wir dort bedeutende Veränderungen wahrnehmen, die sich auf die nationale wie globale Dynamik auswirken."[19]

Daher ist ein Eintreten der Christen für die Armen und ihre Ziele auch ein Eintreten für Demokratie; und ein Bündnis mit den Eliten, in welcher Form auch immer, bedeutet für das Christentum ein Risiko und lässt es als Helfershelfer autoritärer Systeme erscheinen. Die Option für die Armen ist somit auch eine Option für Demokratie. Der Gerechtigkeit und der Sache der Armen ist mehr gedient, wenn man ihnen in ihrem besonderen lokalen Kontext zu Mitwirkungsrechten verhilft.

Kultur und Spiritualität der Demokratie

Die Bedeutung einer Kultur der Demokratie ergibt sich aus der Tatsache, dass sie nicht immer in ruhigen Wassern gemächlich dahinsegelt. Oft ist es ein Segeln auf stürmischer See. Daher kann sie, wenn es keine in Kultur verankerte Demokratie gibt, leicht zur Beute eines absoluten Herrschaftssystems werden.

„Die Aussichten auf eine stabile Demokratie in einem Land verbessern sich in dem Maße, in dem seine Bürger und Führungskräfte ganz entschieden für demokratische Ideen und Praktiken eintreten. Als verlässlichste Stütze erweist es sich, wenn solche Überzeugungen und Neigungen fest in der Kultur des Landes verankert sind und in ihrer Mehrheit von einer Generation zur anderen weitergereicht werden. Mit anderen Worten, das Land besitzt dann eine demokratische politische Kultur."[20]

So könnte es eine Aufgabe des Christentums sein, eine Kultur und Atmosphäre zu schaffen, in der Demokratie gedeihen und sich voll entfalten kann. Es könnte sich auf die spirituelle Vision der alttestamentlichen Propheten zurückbesinnen, welche die leidenschaftlichsten Kritiker einer politischen Ordnung (Monarchie und Theokratie) waren, die das Volk nährte, aber dessen Interessen vergaß. Ebenso können wir natürlich in der Vision Jesu einen machtvollen Ansporn für eine Umsetzung jener Ideale entdecken, für die Demokratie einsteht. Das Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) und die Konzilien der frühen Kirche waren Beteiligungsprozesse, um Entscheidungen herbeizuführen und Konflikte zu lösen. Historisch gesehen sind es die Vision der Propheten und das Leben Jesu - nicht die Demokratie Athens noch die Stadtstaaten der Renaissance -, welche „christliche Abweichler" (Marsilius von Padua, Savonarola, Arnold von Brescia, die Wiedertäufer, Quäker und andere) inspirierten, Mächte und Herrschaften herauszufordern und welche die unteren gesellschaftlichen Schichten anspornten, für eine demokratische Revolution zu kämpfen.[21]
Das demokratische System mit solchen Leitbildern zu erfüllen, ist ein mühseliges

Unterfangen. Dazu braucht es die Kultivierung einer Spiritualität der Demokratie. *Denn im Tiefsten ist der Kampf um Demokratie ein spiritueller Kampf.* Er bedeutet, den Anderen - den Einzelnen und das Kollektiv - als Weggefährten auf der gleichen Reise anzunehmen, gerechte Beziehungen zu praktizieren und das Gemeinwohl über die Verlockungen der Selbstsucht zu stellen. Der demokratische Weg ist mühevoll, denn er erfordert ständige politische Wachsamkeit und Aktivität. Demgegenüber ist es ein leichter Pfad, seinen Willen und seine Freiheit dem Willen eines Despoten anheim zu stellen, der sogar im Namen Gottes den Anspruch auf Autorität erhebt. Leben die Kirchen in ihren Ortsgemeinden jedoch aus dem Geist der Partizipation, so lösen sie auch in der Gesellschaft demokratische Vibrationen aus und könnten so einen Beitrag leisten, sie auf demokratischen Kurs zu bringen.

Die Verwundbarkeit der Demokratie und das Schreckgespenst von Rückschlägen

Wir brauchen eine Kultur und Spiritualität der Demokratie auch deshalb, weil die Geschichte uns vor Augen führt, wie verwundbar Demokratie sein kann und wie sie ständig von Rückschlägen bedroht ist. Monarchie, Theokratie, Diktatur und andere ähnliche Regierungsformen erwecken gefühlsmäßig den Eindruck von Sicherheit, Entschlossenheit und Stabilität. Verglichen mit diesem Eindruck ist die Demokratie ein schlechter Wettbewerber. Anstatt widerstandsfähig zu sein, ist sie hochgradig verwundbar. Linke oder rechte Kräfte können sie leicht übernehmen, wie uns das demokratische Experiment der Weimarer Republik in Deutschland vor dem Krieg demonstriert hat. In solchen Situationen schwenken auch die Kirchen, um ihre Interessen zu verteidigen, auf die Linie der Diktatur ein, anstatt die Demokratie trotz ihrer Verletzlichkeit zu unterstützen. Beispiele dieser Art gibt es genug, nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika.

Im Vergleich zum hochentwickelten Westen, der zwangsläufig demokratisch zu sein hat, wird die Wahrscheinlichkeit einer stabilen Demokratie in den sich entwickelnden Ländern als gering eingeschätzt - so die Annahme. Doch wenn es auf dem europäischen Kontinent vor nicht allzu langer Zeit zum Faschismus und Nazismus kommen konnte, welche Garantie haben wir, dass die Demokratie im Westen stabil sein wird, nicht aber in anderen Gegenden?

Einer solchen Ansicht liegt letztlich die Annahme zugrunde, dass *Markt und Demokratie* zusammenhängen. Weil der Markt im Westen erfolgreich war, nimmt man an, dass die Demokratie stabil sei. Für viele ist der Erfolg das unausgesprochene Kriterium für den Triumph der Demokratie. Sich auf den Markt als einen Garanten für Demokratie zu verlassen, ist etwa so, wie wenn man den Dieb zum Nachtwächter seines Hauses macht. Wenn das Christentum sich von seinem traditionellen Euro-Zentrismus lösen will, sollten seine demokratischen Gehversuche den universalen Charakter, den die Kirche beansprucht, widerspiegeln. Es

sollte sich, wie schon bemerkt, auf die globalen Wurzeln der Demokratie zurückbesinnen.

Wir sollten uns endlich von einer statischen Vorstellung von Demokratie verabschieden, als sei sie ein für allemal zu erreichen und festzuhalten, und die Nationen der Welt nicht von dieser Voraussetzung her einteilen. Eine dynamischere und realistischere Sicht der Dinge wäre es, in Erwägung zu ziehen, *dass sich in jeder Nation und Gesellschaft Prozesse der Demokratisierung wie der Entdemokratisierung in variierenden Abstufungen vollziehen.*

Wie kann ein Land als demokratisch gelten, wenn es Immigranten unter Missachtung aller internationalen Normen die Staatsbürgerschaft verweigert und nur engstirnige chauvinistische, ethnisch-nationale Überlegungen gelten lässt? Die Nationen des Westens verfehlen mit ihrer schamlosen inhumanen Einwanderungspolitik auf erbärmliche Weise ein bedeutendes Kriterium für Demokratie: die *Aufnahmebereitschaft.* Hier tritt ein Trend zur Entdemokratisierung in Erscheinung. Deshalb gibt es in jeder Gesellschaft immer eine Mischung von beiden, von ernsthaft demokratischen Bestrebungen auf der einen und von Gegenkräften auf der anderen Seite.[22] *Es ist die Pflicht jedes Christen, den demokratischen Prozess in der eigenen Nation zu stärken und den der Entdemokratisierung zu bekämpfen.*

Die Geschichte eines Landes wie Frankreich vermittelt uns ein anschauliches Bild davon, wie viele Rückschläge der demokratische Weg hinnehmen musste. Demokratie ist ein ständiger Kampf, und es gibt keine Garantie, dass es ohne Rückschritte abgeht. Das Schreckgespenst von Rückschlägen bedroht jede Demokratie, und Gefahren können sich mit sich verändernden sozialen und ökonomischen Bedingungen von innen her entwickeln. Wir dürfen hier daran erinnern, dass das demokratische Experiment in Deutschland mit der Wirtschaftskrise endete, die für Hitler und die Einführung einer nazistischen Ideologie den Weg frei machte. Diese Geschichte sagt uns, dass Demokratie kontinuierliche Unterstützung braucht, indem man die Souveränität des Volkes und seine Mitwirkung fördert. Das und nichts anderes macht die Demokratie zu einer *radikalen politischen Option,* was auf die liberale Demokratie nicht zutrifft.

Außerdem darf man die Souveränität des Volkes nicht mit der Souveränität eines Nationalstaates im engeren Sinne gleichsetzen. Ein christliches Verständnis von Demokratie bejaht zwar Identität, Pluralität und Verschiedenheit, wird aber gegen jede Aufblähung der Souveränität des Volkes durch Erhebung der Nation zum Götzen Einspruch einlegen, da diese sich als Wurzel vieler Kriege und Gewalttätigkeiten erwiesen hat. *Die Souveränität des Volkes gewinnt ihre Bedeutung mit Blick auf die universale Gemeinschaft aller Menschen.* Souveränität des Volkes meint in diesem Zusammenhang den Aufbau einer Selbstverwaltung, wodurch das Volk die Chancen, seine Freiheitsräume durch Selbstbestimmung auszuweiten, vergrößert - eine Selbstbestimmung, an der es direkt durch Mitwirkung oder indirekt durch Vertretung Anteil hat.[23]

Schlussbemerkungen

Wir halten an der Demokratie fest, da sie eine Form des Regierens ist, in der Menschen ihre Fähigkeiten am besten entfalten können, und da dies ein zentrales christliches Anliegen ist. Trotz ihrer vielen Schwächen hat sich die Demokratie für eine immer vollkommenere Verwirklichung menschlicher Ideale als besonders geeignet erwiesen.

Getreu seinem Universalitätsanspruch sollte das Christentum die Wurzeln der Demokratie bei den unterschiedlichen Kulturen und Traditionen der Völker überall auf der Welt suchen und sich nicht in der griechischen und westlichen Tradition und deren Erbe häuslich einrichten. Demokratie ist keine Fertigware. *Keine* Form von Demokratie ist so ideal, dass sie zum Modell werden könnte. Sie ist ein unvollendetes Projekt. Zu meinen, Demokratie sei gebrauchsfertig und bräuchte nur importiert zu werden, verrät zu sehr die Züge einer mechanistischen Konzeption.

Das Christentum könnte inzwischen seine zwiespältige Geschichte gegenüber der Demokratie in der Vergangenheit zu den Akten legen und eine neue Seite aufschlagen, indem es hilft, einige der „dornigen" Probleme und Herausforderungen unserer Zeit zu lösen. Diese beziehen sich auf den Schutz der schwächeren Schichten und Minderheiten, die Verteidigung eines sozialen und kulturellen Pluralismus, die gerechte Verteilung der Ressourcen, eine engagierte Beteiligung des Volkes in Angelegenheiten des Gemeinwohls und die Kontrolle und Eindämmung jedes Machtmissbrauchs durch das Volk. Das sind heute die notwendigen und tragenden Pfeiler, um die Demokratie als Regierungsform und als Lebensweise auf Dauer zu sichern. An seinem Lösungsbeitrag ließe sich die Bedeutung des Christentums für den demokratischen Prozess ablesen. Weiter könnte es bei der Förderung einer demokratischen Kultur und Spiritualität eine wichtige Rolle übernehmen. Diese müsste dann mit einer Konzeption der Machtbeteiligung sowie letztlich einer Relativierung aller Formen von Macht freilich auch theologisch untermauert werden.

Warum konnte das Christentum in einigen Fällen einen wirksamen Einfluss auf den demokratischen Prozess ausüben, in anderen Kontexten jedoch nicht? Ich meine, die Antwort liegt in der Effektivität, mit der die Botschaft von sozialer Gerechtigkeit, Menschenrechten und Pluralismus in den verschiedenen Kontexten in die Praxis umgesetzt wurde. Wo die Kirche sich für Gerechtigkeit und Menschenrechte rückhaltlos einsetzte, war auch der davon ausgehende demokratische Impuls signifikant und effektiv. Er hat das Volk in die Lage versetzt, anti-demokratische und autoritäre Kräfte mit Kritik herauszufordern und die zum Dienst am öffentlichen Wohl Bevollmächtigten zur Verantwortung zu ziehen. Zweitens hat die Unterscheidung zwischen politischer Macht und dem Bereich der Religion (anders als im Modell überwiegend christlicher Länder) der Kirche letztlich geholfen, dem Staat gegenüber eine Kontrollfunktion auszuüben, und mit Unterstützung der Protestaktionen des Volkes und seinem Anspruch auf Mitwirkung hat sie einen demokratischen Prozess in Gang gesetzt.

Die liberale Demokratie hat zwar beim Niederreißen von Machtstrukturen der Vergangenheit eine Rolle gespielt, aber die demokratische Beteiligung des Volkes nicht nachhaltig gesichert. So gibt es eine zunehmend anschwellende demokratische Bewegung unter den Armen. Sie am demokratischen Prozess zu beteiligen ist *das* Mittel zur Sicherung von Gleichheit, Würde und Überleben. Das zeigt sich in vielen sozialen Bewegungen auf lokaler Ebene. *Es ist die Leidenschaft der Armen, welche die Demokratie heute vorantreibt, nicht das Diktat des Imperiums.* In diesem Kontext kann das Christentum aufgrund seiner Sichtweise, seiner Praxis und spirituellen Ressourcen eine die antidemokratischen Kräfte in die Schranken weisende Rolle spielen und sich mit den demokratischen Bestrebungen des Volkes verbünden.

Die Zukunft des Christentums als eines Anwalts der Demokratie wird davon abhängen, in welchem Maße es die offensichtlich enge Verbindung von Kapitalismus und Markt mit der Demokratie in Frage zu stellen vermag. Eine Situation, in der Kapitalismus und Markt die Demokratie als Verbündeten zu gewinnen suchen, um strategische Positionen und Bedingungen für ihren Erfolg aufzubauen, fordert das Christentum heraus, deren antidemokratische Einstellungen und Praktiken aufzudecken und eine Sicht von Demokratie zu entwerfen, die im *Geist der Solidarität* ihren Schwerpunkt hat. Demokratie ist eine Lebensform, in der wir zu Partnern werden, die ein gemeinsames Schicksal mit anderen teilen.

[1] Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,* Frankfurt am Main 1990.

[2] Habermas idealisiert natürlich die europäische bürgerliche Öffentlichkeit des 18. und 19. Jahrhunderts. Das sagt wenig aus über Formen der Debatte bei den einfachen Leuten noch über weibliche Diskursformen, ganz zu schweigen davon, dass von der Art und Weise, wie Öffentlichkeit bei nichtwestlichen Völkern erfahren und gelebt wird, überhaupt keine Rede ist. Sie bestätigt lediglich die männliche, eurozentrische Sicht von Öffentlichkeit in Habermas' Denken. Dennoch gibt es einen allgemein gültigen Punkt: die Bedeutung von Debatten, Diskursen und Diskussionen überhaupt, die freilich nicht übertrieben werden darf.

[3] Simon Elegant, *China's Me Generation. The New Middle Class - Young, Rich and Happy - Just Don't Mention Politics,* in: Time, 6. August 2007, 22-27.

[4] Vgl. Alexis de Tocqueville, *Über die Democratie in Amerika,* Ditzingen 1985 (Frz. Original: *De la démocratie en Amérique,* 2 Bde., Paris 1835/1840).

[5] Hannah Arendt, *Crises of the Republic,* New York 1972, 232.

[6] Vgl. Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century,* Norman 1991, 76.

[7] Wir sollten den Beitrag von Abweichlern wie Marsilius von Padua vermerken, der die Bedeutung einer Trennung von Kirche und Staat vorhersah, die sich für ein gesundes Funktionieren der Demokratie als wichtig erwiesen hat. Auf der anderen Seite verurteilt Papst Innozenz X. aufs schärfste das System souveräner Staaten als Folge des Westfälischen Friedens 1648. Dieses Übereinkommen war für ihn „null, nichtig, ungültig, ungeheuerlich, ungerecht, grässlich, verwerflich, dumm, für alle Zeiten sinn- und wirkungslos". So zitiert bei Daniel Philipott, *The Catholic Wave,* in: Larry Diamond u.a. (Hg.), World Religions and Democracy, Baltimore/London 2005, 103.

[8] Jacques Maritain, *Christianity and Democracy,* London 1945, 38; deutsch: ders., *Christentum*

und Demokratie, Augsburg 1949, 48f. „Die demokratische Geisteshaltung entspringt nicht nur dem Geist des Evangeliums. Sie kann auch nicht ohne ihn fortbestehen", ebd. 50.

[9] Die Bedeutung von Maritains Denken ergibt sich auch aus dem großen Einfluss seines Denkens auf Paul VI. und Johannes Paul II.

[10] Das scheint die Position von George Weigel, Joseph Weber und anderen zu sein.

[11] Vgl. Kirti Bunchua, *Buddhism and Democracy,* in: Waang Miao Yang u.a. (Hg.), Civil Society in a Chinese Context. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1997, 95-103.

[12] Seine Heiligkeit Dalai Lama, *Buddhism, Asian Values and Democracy,* in: Larry J. Diamond u.a. (Hg.), World Religions and Democracy, aaO. 70-71.

[13] Vgl. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man,* New York 1997. Deutsch: ders., *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?,* München 1992; ders., *Das Ende des Menschen,* München [3]2002.

[14] Vgl. Michael Walzer, *On Toleration,* New York 1997.

[15] Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract,* Harmondsworth 1968, 153; deutsch: ders., *Der Gesellschaftsvertrag.* Textkritische Ausgabe, Schutterwald 2002, 138.

[16] Vgl. Neera Chandhoke, *Beyond Secularism. The Rights of Religious Minorities,* Delhi 1999.

[17] Charles Tilly, *Democracy,* Cambridge 2007, 110.

[18] Vgl. Felix Wilfred, *Dalit Empowerment,* Delhi [2]2007; Jeffrey N. Wasserstrom/Elizabeth J. Perry (Hg.), *Popular Protest and Political Culture in Modern China,* San Francisco/Oxford [2]1994.

[19] Manoranjan Mohanty/Mark Selden, *Reconceptualising Local Democracy. Reflections on Democracy, Power and Resistance in Indian and Chinese Countrside,* in: Manoranjan Mohanty u.a. (Hg.), Grassroots Democracy in India and China, Delhi 2007, 459-477.

[20] Robert Dahl, *Democracy,* New York 1998, 157.

[21] Vgl. John de Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order,* Cambridge 1995, 57ff.

[22] Vgl. Tilly, *Democracy,* aaO.

[23] In ihrer Analyse der Französischen Revolution bemerkte Hannah Arendt, dass sie erfolglos blieb, weil sie der Beteiligung des Volkes keine Aufmerksamkeit schenkte, auch wenn sie sich für die sozialen Frage engagierte.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz

oder: Die Herausforderung des Glaubens und die Arbeit an der Hermeneutik

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Am 31. Mai 2007 wurde in Aparecida (São Paulo) die V. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats beendet. Die Versammlung, die am 13. Mai von Papst Benedikt XVI. persönlich eröffnet worden war, versammelte Vertreter aller Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik sowie theologische Beisitzer[1] und Vertreter der verschiedenen Bereiche und Bewegungen der Kirche: Priester, Ordensleute, Laien beiderlei Geschlechts, die kirchliche Bewegungen vertraten, Kommunitäten und Vereinigungen von Gläubigen.

Die im Souterrain des größten katholischen Heiligtums in Brasilien fast zwanzig Tage lang versammelten Delegierten reflektierten, feierten und disputierten, um schließlich ein Dokument zu verfassen, das der Kirche auf diesem Kontinent Orientierungslinien für ihren Weg während des kommenden Jahrzehnts geben soll. Die V. Konferenz fügt sich ein in die lange und reiche Tradition der vorausgegangenen Konferenzen, die der lateinamerikanischen Kirche eine starke und in allen Teilen der Welt erkennbare Identität eingeprägt haben.

Von 1955 an - mit der I. Konferenz, die in Rio de Janeiro (Brasilien) stattfand, mit den dann folgenden Konferenzen 1968 in Medellín (Kolumbien), 1979 in Puebla (Mexico), 1992 in Santo Domingo (Dominikanische Republik) und schließlich in Aparecida - wurde sich der lateinamerikanische Episkopat seiner Verantwortung für die Aufgabe bewusst, die ihm gestellt ist. Es ging nun darum, der Spur der vorausgegangenen Konferenzen zu folgen und zugleich Antworten zu geben oder zumindest angesichts der gegenwärtigen Lage der Kirche auf dem Kontinent, die schwer trägt an tiefgreifenden Veränderungen epochaler Bedeutung, Richtungen zu weisen.

In diesem Artikel wollen wir versuchen, allgemeine Linien des Dokumentes von Aparecida - der greifbaren und konkreten Frucht der Konferenz - vorzustellen.[2] Das Dokument wurde zum Abschluss der Konferenz beschlossen und am 29. Juni 2007 in Rom von Papst Benedikt XVI. endgültig approbiert. Wir wollen auch auf einige Punkte des Dokumentes hinweisen, die unseres Erachtens von Bedeutung sind für das Verständnis der Kirche, von dem es sich leiten lässt. Schließlich wollen wir noch auf die Zeit zu sprechen kommen, die nun nach Aparecido beginnt: eine Zeit der Interpretation des Dokumentes, der zusammen mit den

Gemeinden zu leistenden Arbeit und der Reflexion mit Hilfe der Glaubenserkenntnis, welche die Theologie ist.

Ein Dokument, das sich von anderen unterscheidet

Wir glauben, dass die erste Erwägung, die sich angesichts des Schlussdokumentes von Aparecida aufdrängt, zeigt, dass es sich hier um ein Dokument handelt, das sich von anderen unterscheidet; das sich unterscheidet von den Dokumenten der vorausgegangenen Konferenzen, sowohl was den Stil als auch den Ton und gleicherweise den Inhalt betrifft. Der Unterschied ist zu erklären und zu rechtfertigen aus den derzeitigen großen und tiefgreifenden Veränderungen, die der Kontinent und auch die gesamte Menschheit heute durchleben. Er ist ebenfalls zu erklären aus den Veränderungen im Antlitz der lateinamerikanischen Kirche in diesem historischen Augenblick.[3]

Die Identität des Dokumentes ist eindeutig und offenkundig katholisch. Es sind die Hirten der katholischen Kirche, die sich an die Gläubigen ihrer Kirche wenden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass sie, obwohl es gute und mutige Abschnitte über den interreligiösen Dialog, über den unsere Epoche kennzeichnenden grundlegenden Pluralismus, über den Ökumenismus usw.[4] gibt, eine vorsichtige und sogar sorgenvolle Einstellung nicht verhehlen, wenn sie den Katholiken empfehlen, sich in diese Bereiche zu begeben.

Das Dokument ist bemüht und daran interessiert, das christliche Leben der lateinamerikanischen Katholiken mit neuem Leben zu erfüllen, und dazu will es Reflexionen und Orientierungen erarbeiten. Im Wesentlichen ist hier die Sorge der Bischöfe angesichts des Exodus der Katholiken auf dem Kontinent und des eindrucksvollen Wachstums der Pfingstkirchen zu spüren. Man muss anerkennen, dass der Text nicht von aggressivem Proselytismus bestimmt ist, dass er die anderen Kirchen nicht abwertet und die Katholiken nicht auffordert, diese zu bekämpfen. Weit entfernt davon. Die Bemühung um die Stärkung der katholischen Identität indessen ist ein Symptom dafür, dass es im Herzen der Hirten, die voller Angst sehen, wie ihre Herde schrumpft und etwas einsam wird, diese offenkundige oder latente Sorge gibt.

Schon die Eröffnungsansprache des Papstes in Aparecida wird darauf Bezug nehmen, wenn sie im Blick auf die Lebensverhältnisse der Kirche des Kontinents erklärt, dass im Gesamtgefüge der Gesellschaft und des Eigenbereichs der katholischen Kirche eine gewisse Schwächung des christlichen Lebens wahrzunehmen ist.[5] Das Dokument stimmt dem Papst in dieser Sorge zu und bemüht sich, ihm mit einem Text entgegenzukommen, der einen neuen geistlichen und missionarischen Eifer auslösen kann auf dem Kontinent, der einmal der „Kontinent der Hoffnung" genannt wurde, weil hier bis jetzt der größte Teil der katholischen Christen in der ganzen Welt lebt. Die Bischöfe beklagen die Tatsache, dass viele katholische Christen sich vom Evangelium entfernt haben durch ein Leben, das den von ihm geprägten Ideen nicht mehr entspricht, und sie erkennen an, dass die

Kirche in Katechese und Evangelisierung immer noch Methoden verwendet, die die Herzen der neuen Generationen nicht mehr ansprechen.[6]

Trotzdem ist offensichtlich nicht zu verkennen, dass die Adressaten des Dokumentes einem gewissen Profil entsprechen: einigermaßen gebildete Menschen mit ausdrücklich katholischer Identität und fast immer irgendeiner Bewegung der Kirche angehörend. Die neuen kirchlichen Bewegungen, die in letzter Zeit einen bedeutsamen Zuwachs verzeichnen konnten, sind offensichtlich die Hauptadressaten des Dokumentes von Aparecida. Auffallend ist dort eine gewisse Abwesenheit eines anderen Typs katholischer Christen, die seit den siebziger Jahren an Zahl stark zugenommen haben: der katholischen Christen aus den Milieus der breiten Volksmassen, die ihre Identität und das Bewusstsein ihrer Sendung innerhalb der kirchlichen Basisgemeinschaften vertieft haben.[7]

Sodann wendet sich das Dokument an die Erstgenannten mit dem Wunsch und in der Hoffnung, dass sie auf ihrem Kontinent zu echten Jüngern und Missionaren Jesu Christi werden. Und dazu erarbeitet es einen Ausbildungsplan, der sich zwar an alle richtet, sich aber von dem inspirieren lässt, was die Kirche derzeit mit dem Entstehen neuer Bewegungen, Gemeinschaften und Vereinigungen erlebt, die vor allem während des vorausgegangenen Pontifikats entstanden waren.[8]

Die Christologie, von der das Dokument geprägt ist und die im 4. Kapitel dargestellt wird, weist sodann auf die Lebensgemeinschaft hin, die zwischen Jesus Christus und seinen von ihm ausgesandten Jüngern bestehen muss. Diese Christologie, die einige Seiten größter Schönheit und Tiefe enthält, ist vornehmlich transzendental und geistlich geprägt und gründet im Wesentlichen auf dem Gleichnis vom Weinstock (Joh 15) und der geheimnisvollen Gemeinschaft, die zwischen Jesus Christus und denen besteht, die ihm begegnen und zu seinen Jüngern gemacht werden.

Es handelt sich hier um eine Deszendenzchristologie, die ausgeht vom trinitarischen Geheimnis und der Entsendung des Sohnes durch den Vater[9] und direkt bei der Berufung zur Jüngerschaft und zur Nachfolge Jesu landet, um danach in den Missionsauftrag zu münden. Völlig fehlen dann in diesem Dokument die Theologie des Reiches Gottes und die Theologie des Handelns des historischen Jesus, die doch in der lateinamerikanischen Christologie so reich entfaltet sind und so sehr zu ihrer eigentümlichen Prägung gehören. Das Dokument verneint sie gewiss nicht, und es enthält auch einige Zitate aus den synoptischen Evangelien.[10] Aber hierin liegt gewiss nicht der Akzent seiner Christologie.

Die Ekklesiologie, die in dem auf die Christologie folgenden 5. Kapitel zu finden ist, will eine Ekklesiologie der Gemeinschaft sein. Deswegen steht im Vordergrund die Gemeinschaft, die es zwischen uns und zwischen den kirchlichen Bereichen (Diözese, Pfarrgemeinde, Bischofskonferenz, kirchliche Gemeinschaften) und den unterschiedlichen Lebensständen (Bischöfen, Priestern, Diakonen, Laien und Angehörigen des geweihten Lebens) geben muss.

Aufmerksamkeit verdienen einige Aspekte in dieser Sicht der Kirche. Wir sind hier weit entfernt von der Ekklesiologie des Volkes Gottes, die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eng verbunden war mit der Ekklesiologie

der Gemeinschaft. Diese Ekklesiologie des Volkes Gottes war von wesentlicher Bedeutung für die Erarbeitung der lateinamerikanischen Christologie in den Jahren nach dem Konzil und trat in den Dokumenten von Medellín und Puebla klar - wenn auch nicht ausschließlich - zutage. Nachdem die Ekklesiologie in Santo Domingo in den Hintergrund getreten war, gewinnt sie wieder an Bedeutung, wenn sie sich jetzt auch in eine andere Richtung bewegt: Die Kirche wird in der Linie von Röm 12 als Gemeinschaft von unterschiedlichen Charismen und Lebensständen gesehen.

Es handelt sich um eine Gemeinschaft, in der die hierarchische Ordnung der kirchlichen Bereiche klar hervortritt und in der die vorherrschende Rolle der Oberhirten in der Führung des kirchlichen Prozesses betont wird; eine Gemeinschaft, in der es etwas überraschende Zusammenlegungen gibt. So erscheinen die kirchlichen Basisgemeinschaften unter demselben Titel und in demselben Abschnitt wie die kleinen Gemeinschaften, die aufgrund ihrer Beschreibung an die Gemeinschaften denken lassen, die aus den neuen kirchlichen Bewegungen hervorgegangen sind und die sich von den kirchlichen Basisgemeinschaften sowohl durch die Zusammensetzung ihrer Mitglieder als auch durch die Aufgabenstellung für ihr Gemeinschaftsleben unterscheiden.[11]

Ebenso verschwindet im Text des Dokumentes das Leben der Ordensgemeinschaften fast ganz aus dem Blick, obwohl diese in der neuesten Geschichte des kirchlichen Lebens Lateinamerikas und der Karibik die Rolle einer prophetischen Vorhut gespielt und in der Eröffnungsrede des Papstes[12] einen langen und anerkennenden Abschnitt verdient hatten. Denn das Ordensleben wird im Dokument mit unter den Titel gepackt, der von allen Mitgliedern der Stände des geweihten Lebens handelt, seien sie nun Mitglieder von Orden oder Kongregationen oder von Säkularinstituten, Vereinigungen von Gläubigen oder kirchlichen Bewegungen.[13] All dies sagt genug über die Theologie des Schlussdokumentes von Aparecida. Es ist eine Theologie, die sich entfernt von der Theologie des Konzils und vor allem von der nachkonziliaren Theologie. Wenn wir auch nicht behaupten wollen, hier finde eine Wende zur vorkonziliaren Zeit statt, so ist man doch bestrebt, gegensätzliche Tendenzen auszubalancieren und gewagtere Strömungen zu neutralisieren; diese hatten in den letzten Jahrzehnten der lateinamerikanischen Kirche ein ihr eigenes Gesicht und Denken verleihen wollen, unterschieden von denen, die vom europäischen Kontinent kamen.

Die Autorin

Dr. Maria Clara Lucchetti Bingemer, geb. 1949, ist Professorin für Systematische Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio de Janeiro in Brasilien. Zusammen mit ihrem Ehemann ist sie Beraterin der Brasilianischen Bischofskonferenz in Fragen der Gerechtigkeit für Frauen und der Rolle Verheirateter bei Leitungsaufgaben in Kirche und Gesellschaft. Zu ihren Interessengebieten zählen die Spiritualität und Leitungsverantwortung von Laien in der Kirche, wie sie von den Basisgemeinden ausgehen. Von ihren vielen Büchern erschienen auf Deutsch: Christliche Eschatologie. Die Befreiung in der Geschichte (zus. mit João Batista Libânio, Düsseldorf 1987); Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf). Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Caixa Postal: 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: agape@rdc.puc-rio.br.

Obwohl die Konferenz von Aparecida offen war für den Dialog und dafür, dass einige große Errungenschaften auf dem Weg der Kirche in Lateinamerika auch heute noch von Bedeutung sind, hat sie in Beziehung zu Medellín und Puebla nicht viel vorangebracht. Ihr Schlussdokument enthält jedoch einige Punkte, die uns zu behaupten gestatten, dass sie in Beziehung zu Santo Domingo einen bedeutsamen Fortschritt darstellt.

Ein Text, der sich über manches beredsam äußert und anderes verschweigt

Was Stil und Inhalt betrifft, ist der Schlusstext der Konferenz von Aparecida gut geschrieben. Es ist ein klarer, didaktischer, in der Einteilung seiner Kapitel und Abschnitte ausgewogener Text. Wir wollen hier einige Punkte hervorheben, die unseres Erachtens für die Zeit nach der Konferenz, in der wir leben, wichtig sind.

1. Die Frage der Methode, nach der das Dokument aufgebaut ist, war umstritten und kam während der Konferenz von Aparecida nicht zur Ruhe. Die daraus resultierende Erregung durchzog den gesamten Text und lässt sich auch im Schlussdokument, das wir jetzt in Händen haben, wahrnehmen. Darin liegt unseres Erachtens eine der Hauptursachen dafür, dass das Dokument, obgleich es einige gute Abschnitte enthält und einige wichtige Hinweise gibt, nicht von dem prophetischen und befreienden Atem erfüllt ist, der Medellín und Puebla kennzeichnete.
Die Methode *Sehen - Urteilen - Handeln,* ein Erkennungszeichen der lateinamerikanischen Kirche, die ihr die unbestreitbare Nähe zur Wirklichkeit als Ausgangspunkt sichert, wodurch der Glaube in Frage gestellt und herausgefordert und in Bewegung gesetzt wird, war aus dem ersten den Bischofskonferenzen zugesandten Dokument, dem Einladungsschreiben, verschwunden. Das Synthese-Dokument, das der Konferenz als Grundlage dient, entreißt sie der Vergessenheit.
In diesem Synthese-Dokument wird das SEHEN schon in die Weise, wie Gott der Vater die Dinge sieht, eingebettet, was gewiss die Objektivität bei der Analyse der Wirklichkeit vermindert. Im Abschlussdokument ist die Objektivität etwas weniger vermindert. Es gibt da eine Bemühung, die Analyse der Wirklichkeit, die das SEHEN darstellt, zu retten. Um zu der Gestalt zu gedeihen, die diese Analyse im aktuellen vom Papst approbierten Text hat, bedurfte es indes eines lange währenden und mühsamen Anmarsches. Er forderte viele und erbitterte Kämpfe mit der Feder und mit dem in den Sitzungen der Konferenz gesprochenen Wort, und das Ergebnis zeigt uns ein SEHEN, das sehr verschieden ist von der Objektivität von Medellín und Puebla.
Die Nr. 19 des Textes behauptet: „In Kontinuität mit den vorausgegangenen Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats bedient sich dieses Dokument der Methode Sehen - Urteilen - Handeln." Und am Schluss dieses Abschnitts wird behauptet, dass der gläubige, freudige und vertrauensvolle An-

schluss an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist und die Einordnung in die Kirche Voraussetzungen seien, welche die Wirksamkeit dieser Methode garantieren.[14]

In den folgenden Nummern 20-32 geht der Analyse der Wirklichkeit eine geistliche Reflexion voraus, in der es eine Fülle von Ausdrücken der Lobpreisung, der Danksagung und der Freude gibt, die ein klares Ziel haben: der folgenden Analyse einen besonderen Ton zu geben. Tatsächlich ist hier die Analyse der Wirklichkeit oder das SEHEN schon gekennzeichnet und geleitet durch den gläubigen Blick auf die Wirklichkeit.

Hier liegt, wie mir scheint, das unterscheidende Kennzeichen dieser Methode, das diese meines Erachtens abrückt von der Art und Weise, wie die vorausgegangenen Konferenzen das Sehen - Urteilen - Handeln verstanden haben. Was die von der lateinamerikanischen Kirche in ihrer Pastoral und Theologie schon viele Jahrzehnte vor der Konferenz von Aparecida erarbeiteten Analysen kennzeichnet, ist die objektive Sicht der Wirklichkeit, ohne dass es schon die Sicht vom Standpunkt des Glaubens aus gab.

Die Wirklichkeit zu sehen bedeutet also nach der Methode, die sich im Leben der Kirche des Kontinents bewährt hat, auf eine objektive Weise zu sehen, also die Wirklichkeit für sich selbst sprechen zu lassen und ihre brennenden und herausfordernden Fragen in den Ohren der Kirche laut werden zu lassen. Erst in einer zweiten Phase kommt dann der Blick vom Standpunkt des Glaubens her zum Zug, der erleuchtet ist durch das Wort der Heiligen Schrift und die Tradition der Kirche. Dies ist dann der Zeitpunkt des Urteilens.

Im Dokument von Aparecida, wie es sich in seiner endgültigen Fassung darbietet, ist das Sehen aber schon dem Urteilen übergeordnet. Das nimmt ihm unseres Erachtens zwar nicht seinen Wert, aber es schafft einen Rahmen für sein Verständnis und seine Interpretation, der sich unterscheidet von dem der früheren Dokumente des lateinamerikanischen Episkopats, besonders der Dokumente von Medellín und Puebla. Schon die bloße Tatsache der Wahl der Methode aber ist ein Gewinn, weil sie immerhin das Bemühen bezeugt, einer bestimmten Perspektive und einer Weise, wie die lateinamerikanische Kirche die Wirklichkeit wahrnimmt und versteht, treu zu bleiben.

Das Dokument ignoriert nicht die Herausforderungen, vor die die Welt und ebenso unser Kontinent derzeit gestellt sind, sondern ganz im Gegenteil: Es nimmt sie zur Kenntnis. Es konstatiert die bezeichnenden Veränderungen, die mit dem derzeitigen Übergangsstadium, das es einen „epochalen Wandel"[15] nennt, verbunden sind: 1. Religiöser Pluralismus und Verlust der Hegemonie des Christentums in seiner historisch gewachsenen Gestalt; 2. zunehmende Notwendigkeit des ökumenischen und makroökumenischen Dialogs; 3. die seit Jahrzehnten währende schwindelerregende Zunahme der Armut und Ungerechtigkeit auf dem Kontinent, die derzeit auf einem unheilvollen Höhepunkt angelangt ist (es ist doch nichts weniger als skandalös, dass der „Kontinent der Hoffnung" mit den meisten katholischen Christen der Welt ein Drittel seiner Einwohner unter der Armutsgrenze hält); 4. die postmoderne Kultur mit ihren neuen Techniken (wie

z.B. Internet usw.), die Veränderungen bewirkt haben, angefangen beim Verständnis des Wesens des Menschen, was seine Leiblichkeit und seine Identität betrifft, bis hin zu den zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen; 5. eine veränderte Wahrnehmung der Normen und Weisungen der Kirche welcher Art auch immer, die persönliche Auffassung, die sich sehr viele katholische Christen bezüglich der Praxis der Moral oder des Lebensstils machen und die nicht immer oder fast nie dem entspricht, was die Kirche bestimmt.
Schon der Papst hatte in seiner Eröffnungsansprache behauptet: „Nur wer Gott erkennt, erkennt auch die Wirklichkeit."[16] Damit „tauft" er offensichtlich das Verständnis der Wirklichkeit, wie er nachdrücklich betont, indem er dieses zu einem innerkirchlichen Geschehen macht. Das Schlussdokument übernimmt in Nr. 42, wo es um die wesentlichen Ausführungen zum Thema SEHEN geht, die Aussage Benedikts VI. im Wortlaut. Obwohl das Dokument die Bemühung um eine Analyse zeigt, von der seine restlichen Aussagen profitieren, kann man nicht behaupten, dass wir es hier mit der bewährten Methode Sehen - Urteilen - Handeln zu tun haben, die seit der hohen Zeit der Katholischen Aktion in den sechziger Jahren die Pastoral der Kirche des Kontinents inspiriert.

2. Das Dokument weist sowohl auf helle als auch auf dunkle Seiten im Leben der Kirche Lateinamerikas hin und bleibt so auf der Linie, für die die katholische Kirche im Mittelpunkt der Sorge steht. Als Lichtpunkte nennt es das katholische Erbe des Kontinents, den katholischen Glauben des lateinamerikanischen Volkes und allen Nutzen, den man im Verlauf vieler Jahrhunderte aus diesem Erbe ziehen konnte. Unter den dunklen Seiten nennt es eine übermäßige Säkularisierung großer Bereiche der Kirche wie z.B. des religiösen Lebens und die Notwendigkeit, diesen Zustand zu überwinden. Es weist auch hin auf den Exodus der Katholiken hin zu den Gemeinschaften der Pfingstler und zu anderen Religionen, woraus sich für die Kirche schwere Verluste ergeben.
Verbunden ist damit das Abnehmen der Berufungen zum Priesterdienst und der Zahl der Gläubigen usw. Das Dokument ruft die katholischen Gläubigen auf, etwas gegen diese dunklen Seiten zu tun und weist dazu vor allem auf Kräfte wie die folgenden hin: die Familie als erste Trägerin der Evangelisierung (obgleich es sich dabei um ein Modell von Familie handelt, das unseres Erachtens nicht mehr der vielfältigen Wirklichkeit der katholischen Familien in Lateinamerika entspricht); die Pfarrgemeinden, die Diözese und die kirchlichen Bewegungen.
Die Lösungen, die das Dokument zur Überwindung der im kirchlichen Leben nach wie vor vorhandenen dunklen Seiten vorschlägt, sind unseres Erachtens noch zu schüchtern und zu wenig wagemutig. Wir nennen hier z.B. das Problem, dass viele katholische Gemeinden keine Möglichkeit haben, an der sonntäglichen Feier der Eucharistie teilzunehmen, weil es am Ort keine Priester gibt. Deswegen bleibt ihnen das versagt, was das zentrale Mysterium der katholischen Kirche ist. Die Nationale Bischofskonferenz Brasiliens hat sich in der Stellungnahme, die sie auf das Einladungsschreiben hin eingesandt hat, mutig diesem Problem gestellt und wagemutige und interessante Lösungen vorgeschlagen. Sie behauptet z.B., wenn

es stimme, dass „die Kirche die Eucharistie macht und dass die Eucharistie die Kirche macht", dann bedeute die Tatsache, dass es 80 Prozent der brasilianischn Katholiken nicht möglich ist, die sonntägliche Eucharistie zu feiern, dann seien sie dieser wichtigen Dimension ihrer Kirchenzugehörigkeit beraubt. Sie schlägt deshalb vor, man solle die Frage eines Laienamtes und die Möglichkeit überdenken, dass verheiratete Priester ihren Dienst wieder aufnehmen.
Das Schlussdokument spricht zwar das genannte Problem an, nicht aber die vorgeschlagene Lösung. In Nr. 100, Buchstabe e, behauptet es, dass „die ungenügende Zahl der Priester und ihre ungleichmäßige Verteilung es vielen Gemeinden nicht ermöglichen, regelmäßig an der Feier der Eucharistie teilzunehmen. Wenn wir uns daran erinnern, dass die Eucharistie ‚die Kirche macht', erfüllt uns die Situation der Tausende von Gemeinden, denen lange Zeit hindurch die Feier der Eucharistie versagt bleibt, mit Sorge."
Weiter unten (Nr. 235), wo von den Priestern die Rede ist, wird gesagt, dass diejenigen, die keine Möglichkeit haben, die sonntägliche Eucharistie zu feiern, sich bemühen sollten, andächtig an Wortgottesdiensten teilzunehmen, und sie sollten um Priesterberufe beten. Hier zeigt sich also, dass der Weg, auf dem diese Art von Problemen gelöst werden soll, immer noch der traditionelle ist und dass die Kirche nicht willens ist, irgendeine Neuerung zur Lösung des Problems einzuführen.

3. Die Erneuerung, welche die Bischöfe beabsichtigen und die in dem Dokument zum Ausdruck kommt, setzt eine Kirche voraus, in der die Hierarchie die Rolle der Leitung des Prozesses wahrnimmt. In dem Dokument ist nichts zu merken von der Flexibilität, die das Konzil mit dem Verständnis der Kirche als des Volkes Gottes ermöglichen wollte. Offensichtlich sind für das Dokument die Bischöfe und der Klerus die vorrangigen Führer dieser erneuerten Kirche auf dem Kontinent.
Das Dokument erwähnt indessen hinlänglich deutlich, dass es verantwortliche und gut gebildete Laien gibt. Sie bilden die unentbehrliche Voraussetzung dafür, dass die Evangelisierung dorthin gelangt, wohin nur die Laien gelangen, nämlich in den Bereich der irdischen Wirklichkeit.[17] In gewissem Maß und in gewisser Weise also nimmt es die Linie des Konzils wieder auf. Uns scheint indes, dass die nachkonziliare Theologie in Bezug auf die Laien in dem Dokument nicht berücksichtigt wird, wenn gelegentlich dringlich darauf hingewiesen wird, dass die Laien in der Welt, in den säkularen Strukturen, aktiv werden müssen. Die Arbeit der Laien innerhalb der Strukturen der Kirche wird nur flüchtig anerkennend erwähnt, und wenn das Dokument dies tut, so betont es, dass dies unter der Leitung der Hirten geschehen müsse. Das bedeutet: Das die Ekklesiologie des Dokumentes bestimmende Paradigma gründet auf dem Gegensatz zwischen Klerus und Laienstand und nicht auf dem in den nachkonziliaren Theologien von Bruno Forte und anderen zum Ausdruck kommenden Paradigma einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen der Gemeinschaft und den kirchlichen Diensten.[18]
Unseres Erachtens ist hier kein neuer Weg eröffnet worden für einen Laienstand,

der berufen ist, einen bedeutenderen Anteil an der Evangelisierung und Mission auf dem Kontinent zu übernehmen. Im Gegenteil: Man kann wahrnehmen, dass einige Wege, die bereits offengestanden hatten, wenn schon nicht verschlossen, so doch zweitrangig geworden sind.[19] Bei der Kirche, die das Dokument zeichnet und mit der es die katholische Identität und Sendung auf dem Kontinent erneuern will, handelt es sich also um eine Kirche, die ihren Mittelpunkt noch sehr in der Hierarchie und im Klerus hat.

Hervorgehoben sei nur, dass die Anerkennung der wichtigen Rolle und der Legitimität der Laienräte auf allen Ebenen (Pfarrei, Diözese usw.) positiv einbezogen wird, was in offiziellen Dokumenten des lateinamerikanischen Episkopats nur selten oder sogar überhaupt nicht geschieht. Und dies gilt auch für die Behauptung, dass der Aufbau des bürgerlichen Gemeinwesens und der Aufbau des kirchlichen Gemeinwesens durch die gläubigen Laien ein und dieselbe Bewegung seien.[20]

4. Andererseits gibt es wichtige Errungenschaften, die offensichtlich bewahrt und betont werden. Die Option für die Armen ist immer noch lebendig und kommt auch in dem Dokument zur Sprache[21], und sie wird sogar nachdrücklich betont.[22] Das Antlitz der Leidenden, das im Dokument von Puebla so beredt geschildert worden war, wird hier mit reichhaltigen Details und neuen Nuancen wieder sichtbar: Drogen- und Tablettenabhängige, an Aids leidende Wanderarbeiter usw.[23]

Die Erkenntnis, dass Gewalt ein gewichtiges Problem ist, dem man sich mit Mut und tätiger Eindeutigkeit stellen muss, ist äußerst positiv zu bewerten. Das Dokument enthält zahlreiche Abschnitte, in denen diese furchtbare Geißel erwähnt wird, und zwar mitsamt ihren neuen und besonders grausamen Formen: dem Drogenhandel, der organisierten Kriminalität, den Bürgerkriegen usw.[24]

Die Frage der Gerechtigkeit, die immer im Zusammenhang mit ihrem Gegenteil, der Ungerechtigkeit, zur Sprache kommt, wird also im Text des Dokumentes bedacht, wenn sie auch bei Weitem nicht seine zentrale Achse bildet, wie dies in Medellín der Fall war und wie es von der Konferenz in Puebla bestätigt wurde.

So gibt es in dem Dokument auch eine bedeutende Lücke: Die auf dem Kontinent erarbeitete Theologie, die in der ganzen Welt Bürgerrecht erlangt hat und die Identität der lateinamerikanischen Kirche als eines Ortes begründet hat, an dem der Glaube untrennbar vom Kampf für die Gerechtigkeit gedacht wird, kommt kaum vor. Es gibt nur wenige Paragraphen, die von der Glaubenserkenntnis, von der Theologie handeln, bloß fünf an der Zahl. Und immer sind diese im Zusammenhang mit der Ausbildung der Priester oder Laien oder bei der Frage des Dialogs mit anderen Wissenschaften eingeordnet.

Die Anwesenheit von theologischen Beisitzern, die von den Bischofskonferenzen offiziell eingeladen worden waren oder sich in inoffiziellen Gruppen zum Dialog mit einigen Bischöfen versammelt hatten, zeigt indessen, dass die lateinamerikanische Theologie immer noch sehr lebendig ist. Und sie beweist auch, dass ihre führenden Vertreter heute etwas anders aussehen als früher: Es sind nicht mehr

bloß Welt- oder Ordenspriester oder Bischöfe. Es gibt auch unzählige Laien, Männer und Frauen, welche der kirchlichen Gemeinschaft durch ihre Reflexion über den Glauben und das Wort Gottes auf ihrem Weg beistehen.
Nichtoffizielle Zusammenkünfte, die unabhängig von den durch verschiedene Bischofskonferenzen offiziell eingeladenen theologischen Beisitzern[25] in Aparecida veranstaltet wurden, sowie das vom Nationalrat der Laien in Brasilien in der benachbarten Stadt Pindamonhangaba organisierte Seminar belegten diese bedeutsame Veränderung im Bild der heute auf dem Kontinent erarbeiteten Theologie, die alternative Wege findet, um ihre Reflexion und ihren Diskurs zu Gehör zu bringen.

Zum Abschluss: Die Suche nach einer neuen Hermeneutik

Wie Paul Ricœur sagt, ist jeder Text keine abgeschlossene Größe, sondern offen für neue Leseweisen und nachfolgende Interpretationen. Diejenigen, die ihn lesen, sind weit davon entfernt, eine passive und bloß rezeptive Rolle zu spielen, sondern sie schreiben ihn mit ihrer Hermeneutik auf gewisse Weise neu. Wir glauben, dass dies auch mit dem Dokument von Aparecida so geschehen wird. Jetzt beginnt die Zeit, in der es darum geht, es zusammen mit den Gemeinschaften zu interpretieren. Es geht darum, Vorschläge zu machen, wie es zu lesen ist, Schlüssel zu seiner Interpretation anzubieten und seine Aneignung zu begleiten.
Deswegen wird die Arbeit in der Zeit nach der Konferenz von fundamentaler Bedeutung sein. Hier wird man die Chance haben, ausgehend von den vielen guten Passagen, die das Dokument enthält, das alltägliche Leben der Kirche und des Volkes Gottes aufzuarbeiten. Und diese Arbeit sollte sich auf die Bildung einer missionarischen Jüngerschaft ausrichten, die das Gesicht der Glaubensgemeinschaft des Kontinents erneuert. Die beständige Suche nach dem Erkennen des Antlitzes Gottes im Heute der Menschheit und im Heute des Kontinents ist das zentrale Thema des Dokumentes von Aparecida. Der Glaube an diesen Gott, der die Liebe ist, ist jetzt und in Zukunft der einzige Weg für eine Kirche, die heute aus missionarischen Jüngern und Jüngerinnen besteht.
Der Glaube an Gott, der die Liebe und die Herzmitte des Evangeliums ist, ist das Allerwichtigste, das in der Kultur unserer Völker verbreitet werden muss. Im Zentrum dessen, was das Christentum anzubieten hat, steht die Liebe, und deswegen muss es deutlich verkünden, dass Gott Liebe ist, damit es sich der Botschaft treu erweist, die es überbringt. Die Liebe indessen, die das Evangelium Jesu verkündet, ist eine zutiefst von Gerechtigkeit, von Leidenschaft für die Wahrheit, von Ablehnung aller Arten von Ungerechtigkeit „infizierte" Liebe. Das Dokument enthält gute Passagen in diesem Sinne, soweit es diese Liebe ausstrahlt, aber es macht diese nicht zur zentralen Leitlinie seines Inhalts.
Ein Gott, der Liebe ist, hört die Schreie seines Volkes, und als Liebe offenbart er sich nicht nur auf idyllische Weise als Balsam zur Befriedung beunruhigter

Herzen; sondern als Vergebung angesichts von Gewalt, als Gerechtigkeit angesichts von Armut und Unterdrückung, als Offenheit gegenüber dem Andersartigen, als Verfügbarkeit, wenn es darum geht, sich Konflikten zu stellen, um Frieden zu schaffen. Nach Aparecida wird es sehr wichtig sein, in den christlich-katholischen Gemeinschaften sich um den Glauben an Gott, der die Liebe ist, zu bemühen und in diesen Glauben und diese Liebe alle die von Lieblosigkeit im täglichen Leben der Menschen und Gemeinschaften verursachten Dramen einzubeziehen. Nur so wird Aparecida helfen können, das unverkürzte Evangelium als die Frohe Botschaft ohne Konzessionen und Verkürzungen anzubieten.

Die Theologie als Glaube, der zu verstehen sucht, wird ein grundlegendes Element in dieser hermeneutischen Arbeit sein, die sich in enger Verbindung mit der südlich des Rio Grande und auf den karibischen Inseln lebenden Kirche vollziehen muss. Es ist zu hoffen, dass die Notwendigkeit und die Wichtigkeit dieser Arbeit Theologen und Theologinnen findet, die aufmerksam und verfügbar sind für den Dienst, den man sich von ihnen erhofft.

[1] In der Konferenz selbst „peritos" genannt.

[2] Die Zitate aus dem Dokument zum Abschluss der Konferenz in ihrer vom Papst approbierten Fassung vom Juni 2007 sind der spanischen Fassung entnommen, da die offizielle portugiesische Übersetzung zum Abschluss der Arbeit an diesem Artikel noch nicht vorlag. Anm. d. Red.: Für neuere Diskussionen, etwa zur Frage der Fälschung des Dokumentes, die im vorliegenden Artikel noch nicht angesprochen werden konnte, verweisen wir auf den Bericht von Norbert Arntz in: Orientierung 71 (2007), Nr. 17, 181-186.

[3] Vgl., was Pedro R. Oliveira in seinem Artikel *A Igreja que se encontrou em Aparecida,* der im nächsten Heft der Revista Eclesiástica Brasileira (REB) erscheinen wird, sagt: „Die Interpretation von Dokumenten wie diesem, die im Verlauf einer Versammlung, einer Konferenz oder eines Kongresses erarbeitet wurden, fordert eine besondere Sorgfalt in dem Sinne, dass berücksichtigt werden muss, dass sie eine eigene literarische Gattung darstellen, da sie die unterschiedlichsten Beiträge miteinander verbinden müssen, um den Konsens zu erzielen, der ihre Legitimität garantiert. Wenn dies schon für eine Versammlung oder einen Kongress jeder beliebigen Art gilt, so gilt das besonders für eine kirchliche Versammlung. Umso mehr gilt dies, wenn das Schlussdokument eine Vorgeschichte hat und mit Kompetenz vorbereitet worden ist. Es wird immer den Charakter einer heterogenen Komposition haben, die sehr unterschiedliche, wenn nicht gar widersprüchliche Ideen und Vorschläge enthält. In diesem Fall ist es zu vergleichen mit einem Flickenteppich, einer künstlichen Komposition aus Geweben unterschiedlicher Farben, die auf die Rückseite eines Unterfutters genäht sind. So wie es das Gewebe des Futterstoffes ist, das dem Teppich Einheit und Zusammenhalt verleiht, so ist es das theoretisch-methodische Substrat, welches das Gefüge der Beiträge in dieser Art von Dokument zu einer Einheit macht und seine Richtung definiert."

[4] Vgl. Nr. 99 g, ganzer Abschnitt 5.5.

[5] Vgl. Benedikt XVI., *Eröffnungsansprache in Aparecida,* Nr. 2. Auf Deutsch im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_ge.html.

[6] Vgl. Nr. 100, Teil d und g.

[7] Vgl. die ganze Nr. 100 des Schlussdokuments, wo das, was wir sagen, in aller Breite zur Sprache kommt.

[8] Vgl. das gesamte Kapitel 6 des Dokuments: Der Bildungsweg der missionarischen Jünger und Jüngerinnen.

[9] Nr. 129-131.

[10] Ganz besonders das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

[11] Vgl. Nr. 178-180.

[12] Vgl. die Nummern 5 und 6 der Eröffnungsansprache des Papstes.

[13] Vgl. den ganzen Abschnitt 5.3.5, Nr. 116-124.

[14] Vgl. Schlussdokument, Nr. 19.

[15] Vgl. Nr. 44.

[16] Eröffnungsansprache, Nr. 3.

[17] Vgl. Abschnitt 5.3.4., Nr. 209-215.

[18] Vgl. das Werk von Bruno Forte, *Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis*, München 1987 (Original: *Laicato e laicità*, Genua 1986).

[19] Wir beziehen uns hier auf die enormen Bemühungen um die Ermächtigung der Laienschaft in den Volksmilieus, welche die Basisgemeinschaften und die gesamte von Laien, besonders von Frauen angeführte Bewegung der volkstümlichen Bibellesung darstellten.

[20] Nr. 215.

[21] Nr. 128.

[22] Nr. 379-399.

[23] Nr. 65, 393, 402.

[24] Nr. 402 weiter unten.

[25] Von den fünf Beisitzern der Brasilianischen Bischofskonferenz waren zwei Laien und die anderen Priester.

Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Demokratie von außen oder von innen?

Manfred Brocker/Tine Stein (Hg.): Christentum und Demokratie, Darmstadt: WBG 2006, 251 S., € 49,90

Adrian Loretan-Saladin/Toni Bernet-Strahm (Hg.), Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich: TVZ 2006, 95 S., € 11,80

Stefan Tertünte: Léon Dehon und die Christliche Demokratie. Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts, Freiburg u.a.: Herder 2007, 231 S., € 39,00

Ausgelöst durch die Strömungen eines politischen Islam steht auch das Verhältnis von *Christentum und Demokratie* wieder auf der Tagesordnung politikwissenschaftlicher Debatten. Ein von Manfred Brocker und Tine Stein herausgegebener Sammelband mit diesem Titel vereint Beiträge einer Tagung, die von der Konrad-Adenauer- und der Heinrich-Böll-Stiftung gemeinsam finanziert wurde. Entsprechend gegensätzlich bewerten die Autoren das zweifellos ambivalente Verhältnis der christlichen Kirchen zu Demokratie und Menschenrechten. Die Mehrzahl bemüht sich um den Nachweis, dass wesentliche Elemente der westlichen Demokratie auf christliche Ursprünge zurückgehen. So deuten etwa Theo Kobusch und Tine Stein die Menschenwürde als „Säkularisat der Idee der Gottebenbildlichkeit" (Stein). In der vernunftmetaphysischen Begründung Kants kommt die Würde dem Menschen zu, weil er eine mit Freiheit ausgestattete Person und deshalb ein Zweck an sich ist. Diesen unverlierbaren Würdebegriff verfolgt Kobusch über die frühneuzeitlichen Naturrechtsethiken von Wolff, Pufendorf und Suárez bis zur Theologie des 13. Jahrhunderts bei Bonaventura zurück, während Stein auf seine biblischen Wurzeln eingeht. Beide setzen diese geistesgeschichtliche Rekonstruktion ein, um relativierende Interpretationen der Menschenwürde als unsachgemäß zurückzuweisen. Sie widersprechen damit implizit der funktionalistischen Interpretation des Rechtsphilosophen Gerd Roellecke, demzufolge die Menschenwürde die Aufgabe habe, „die allseitige Kommunikationsfähigkeit und -bereitschaft darzustellen und zu gewährleisten", was allerdings - so die Diktion von Roellecke - nicht für jedes „Einzelstück der Art Homo sapiens" gelte.

Hans Maier hebt den christlichen Impuls für die Armen- und Krankenfürsorge

hervor, ohne den der heutige Sozialstaat nicht denkbar wäre und unterstreicht den stimulierenden Effekt, den der Glaube an das Jüngste Gericht auf die Entwicklung von Rechtsstaatlichkeit und politischer Verantwortlichkeit gezeitigt habe. Wenn er jedoch die Geschichte des Christentums als „Geschichte einer fortwährenden Destruktion politischer Theologien" deutet, wischt er die tausendjährige Ehe zwischen Thron und Altar im „Heiligen Römischen Reich" als bedeutungslose Abweichung vom Tisch und lässt lediglich das Programm der Trennung der zwei Reiche von Augustinus gelten. Dass es freilich mit der Trennung von Kirche und Politik schon bei Augustinus nicht sehr weit her war, zeigt Rainer Forst in seiner prägnanten Analyse der „Ambivalenz christlicher Toleranz". Als Augustinus mit den Donatisten konfrontiert war, revidierte er nämlich seine ursprüngliche Begründung für religiöse Toleranz und forderte den römischen Staat auf, die Häretiker „aus Nächstenliebe" zum Eintritt in die katholische Kirche zu zwingen, um ihnen das „ewige Heil" zu sichern. Der wahre Held des Toleranzdenkens ist für Forst dagegen der Aufklärer Pierre Bayle, weil er argumentiert, dass religiöse Wahrheitsansprüche durch die endliche Vernunft des Menschen „auf Erden" grundsätzlich nicht entschieden werden könnten und deshalb alle die Pflicht hätten, andere religiöse Überzeugungen zu tolerieren.

Maiers These wird auch durch den Beitrag von Klaus Roth unterhöhlt, der zeigt, dass die „Papstrevolution" von Gregor VII. keineswegs auf eine Trennung der Sphären von *Imperium* und *Sacerdotium* abzielte, sondern auf die theokratische Überordnung der Religion über die Politik. Nur weil der Investiturstreit Kaiser wie Papst nachhaltig schwächte, öffnete sich in Europa der politische Raum für die entstehenden Nationalstaaten, deren absolutistische Herrscher sich freilich weiterhin im Glanz kirchlichen Segens sonnen durften. Man muss es daher als methodisch verfehlt ansehen, wenn Maier und in ähnlicher Weise Henning Ottmann die politische Haltung des gesamten Christentums auf der Grundlage selektiv ausgewählter Bibel- und Kirchenvätertexte bestimmen wollen, statt die christliche Sinngeschichte systematisch auf die kirchlich-politische Realgeschichte zu beziehen.

Interessant ist dagegen ein Ansatz, den man als politische Ekklesiologie bezeichnen könnte. Als puritanische Einwanderer im 17. Jahrhundert den Staat Connecticut gründeten, war dessen Verfassung „die Transposition der kongregationalistischen Ekklesiologie in die Politik" - wie der Münsteraner Theologe William J. Hoye formuliert. Ihr maßgeblicher Theoretiker, der Geistliche Thomas Hooker, begründete die Idee der politischen Volkssouveränität mit dem Hinweis auf die Praxis der kongregationalistischen Kirche, wonach die Auswahl eines neuen Pfarrers durch die Gemeinde seiner Weihe vorausgehe. Sein politischer Optimismus war jedoch nur möglich, weil er an die Vorsehung Gottes und die Erwählung glaubte - eine Hypothek der US-Politik, die sich bis heute in ihrem politischen oder religiösen Sendungseifer manifestiert, wie Manfred Brocker verdeutlicht. Es ist bedauerlich, dass andere Autoren die politischen Effekte der Ekklesiologie nicht reflektieren, obwohl es im Fall der katholischen Kirche unübersehbar ist, dass zuallererst ihre hierarchische Ekklesiologie im Widerspruch zu den demo-

kratischen Prinzipien von Volkssouveränität, Grundrechten und Mehrheitswahl steht.

Die Päpste verurteilten bekanntlich die Erklärung der Menschenrechte und die liberale Verfassung aufs Schärfste und betrieben die Restauration der Monarchie. Erst Leo XIII. ermöglichte 1892 in Frankreich das Ralliement, die Aussöhnung der katholischen Kirche mit der Republik. Einen tieferen Einblick in die Strömungen und Entwicklungen des französischen Katholizismus, der - nach dem Scheitern des liberalen Katholizismus um 1848 - in den 1890er Jahren die zweite Bewegung einer Christlichen Demokratie hervorbrachte, liefert die aufschlussreiche Monographie von Stefan Tertünte *Léon Dehon und die Christliche Demokratie.* Der Ordensgründer Dehon, ursprünglich ein entschiedener Ultramontanist, erkannte durch sein Engagement in der Fabrikseelsorge, dass das Ideal einer korporatistischen Gesellschaftsordnung nicht realisierbar war, weil die Unternehmer ihren Verpflichtungen für die Arbeiter nicht hinreichend nachkamen. Angestoßen durch das päpstliche Ralliement, akzeptiert Dehon die republikanischen Rahmenbedingungen, und es ist gerade sein sozialkatholischer Integralismus, der ihn zur politischen Aktivität treibt. Dehon wird einer der *abbés democrates,* die im nationalen Rat der Christlichen Demokraten mitarbeiteten. Welch tiefgreifenden Wandel dieser Prozess in ihm ausgelöst hat, zeigt sich daran, dass er seiner republikanischen Überzeugung treu blieb, als Leo XIII. die Mitarbeit der Katholiken an der Demokratie schon 1901 wieder auf soziale Fragen einschränkte und den Katholiken untersagte, sich als politische Partei zu organisieren.

Die Öffnung zur Republik scheiterte, wie Rudolf Uertz im Band *Christentum und Demokratie* der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft zeigt, weil sie auf der Grundlage einer neuscholastisch interpretierten Naturrechtslehre erfolgte. Ohne die Erfahrungen des politischen Katholizismus zu berücksichtigen, hielt die Kirchenspitze an der naturrechtlich begründeten Neutralität gegenüber der Staatsform fest, was später die fatale Folge hatte, dass sie von den Gläubigen auch gegenüber dem nationalsozialistisch regierten Staat Gehorsam verlangte. Obwohl die katholische Kirche Demokratie und Menschenrechte auf dem II. Vatikanischen Konzil anerkannt hat und unterstützt, speist die naturrechtliche Denkweise bis heute einen Unterstrom in der politischen Philosophie der Päpste, der dafür sorgt, dass die Pflichten stärker als die Freiheitsrechte und die Familie mehr als das Individuum betont werden, wie Karl Graf Ballestrem herausarbeitet.

Anders dagegen das Bild, das der Kirchenrechtler Adrian Loretan-Saladin von der jüngeren Entwicklung der päpstlichen Lehren zum Natur- und Menschenrecht zeichnet. Das II. Vaticanum hinterlasse ein zwiespältiges Erbe, da das Staatsverständnis der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eine „theokratische, integralistische und konfessionelle Auffassung der Macht" vertrete und hinter die Erklärung über die Religionsfreiheit zurückfalle. Erst bei Papst Johannes Paul II. sei dagegen eine Entwicklung von einer „naturrechtlich argumentierenden Gesellschaftslehre" zu einer „theologischen Gesellschaftskritik" auszumachen - eine Einschätzung, die mit Blick auf die „Lehrmäßige Note" von 2003 über das

„Verhalten der Katholiken im politischen Leben", die das Naturrecht wieder über Menschenrechte und demokratische Mehrheitsentscheidungen stellt, allerdings kaum überzeugt. Erschienen ist der Aufsatz in dem kleinen Bändchen *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie.* Giusep Nay und Daniel Kosch erörtern darin die spezifischen Anforderungen, die die Verfassung der Schweiz an die demokratische Organisation der katholischen Kirche stellt. Der gegenwärtige Wandel des Rechtsverständnisses birgt erheblichen Zündstoff, wie Loretan-Saladin in einem zweiten Beitrag feststellt, denn der Ausschluss der Frauen von kirchlichen Ämtern bedrohe schon jetzt die Glaubwürdigkeit der Kirche in den Öffentlichkeiten der europäischen Rechtsstaaten. Er schließt daher nicht aus, dass der Staat seine Leistungen an die Kirche von der Gleichstellung der Frauen abhängig machen werde. Das wäre dann wohl die verdiente Quittung für ihre versäumte innere Demokratisierung.

Michael Brinkschröder

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Paul Hinschius: *Die Stellungen der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Konzils,* Saarbrücken: VDM 2007, 102 S., € 39,00

Iris Müller/Ida Raming: *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte - Hintergründe - Dokumente - Ausblick,* Münster: Lit 2007, 264 S., € 17,90

Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates,* Frankfurt am Main: Campus 2007, 372 S., € 32,90

Norbert Lüdecke/Georg Bier (Hg.): *Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde,* Würzburg: Echter 2006, 203 S., € 25,00

Hans Maier, *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche,* Freiburg: Herder 2006, 221 S., € 9,90

Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002,* Münster: Lit 2004, 512 S., € 34,90

Hans Maier: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie,* München: C.H. Beck 2004, 240 S., € 39,90

Heike Künzel: *Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland,* Essen: Ludgerus 2003, 288 S:, € 39,00

Benedikt XVI./Hans Maier/Joseph Ratzinger: *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen,* Mainz/Ostfildern: Matthias Grünewald 2000, 104 S., € 6,90

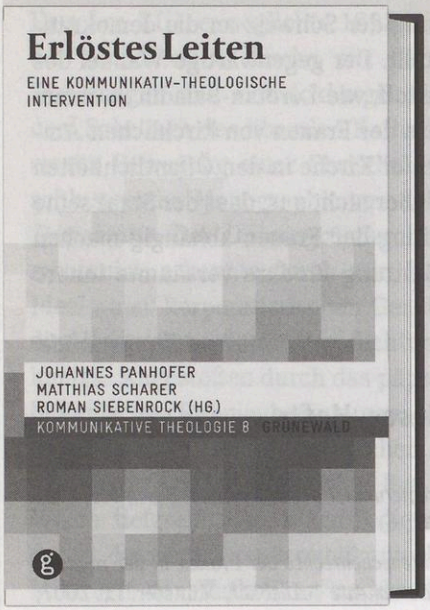
William J. Hoye: *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien,* Münster: Aschendorff Verlag 1999, 376 S., € 25,50

Maximilian Liebmann (Hg.): *Kirche in der Demokratie - Demokratie in der Kirche,* Graz: Styria 1997, 207 S., € 21,00

Valentin Zsifkovits: *Die Kirche, eine Demokratie eigener Art?,* Münster: Lit 1997, 144 S., € 15,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Leiten in der Kirche



Johannes Panhofer/Matthias Scharer/
Roman Siebenrock (Hg.)
Erlöstes Leiten
Eine kommunikativ-theologische
Intervention
Reihe Kommunikative Theologie Bd. 8

Format 14 x 22 cm
304 Seiten
Paperback
€ 24,90 [D] / sfr 43,70
ISBN 978-3-7867-2682-1

Neuerscheinung
September 2007

Menschen, die in der Kirche Leitungsaufgaben wahrnehmen, stehen vor neuen Herausforderungen: Christliche Glaubensmilieus lösen sich auf, Pluralismus und Individualismus halten auch in der Kirche Einzug, der traditionelle Leitungsanspruch der Kleriker hat sich überholt. Die Kirche kann jedoch nicht einfach unhinterfragt Leitungsmodelle aus der Wirtschaft übernehmen. Aber wie ist Leitung in der Kirche zu denken, wenn man theologischen Vorgaben gerecht werden will?
Dieser Frage gehen die Autorinnen und Autoren des Bandes nach. Die drängenden Fragen um das Leiten in der Kirche erscheinen im kommunikativ-kritischen Zueinander von Theologie und Praxis in einem neuen Licht und geben den Blick frei auf ein »erlöstes Leiten«.

Matthias-Grünewald-Verlag
der Schwabenverlag AG
www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 07 11 / 44 06-177

Lebensalter und christliche Erfahrung

Solange Lefebvre und Susan Ross

In den letzten Jahren hat eine Kombination von sozialen und kulturellen Bedingungen zu einigen wichtigen Veränderungen hinsichtlich der traditionellen Lebensalter und Lebensphasen geführt. Industrialisierte Länder sind mit längeren Lebensspannen und fragmentierten Identitäten konfrontiert. Typische Lebensübergänge verschwinden immer mehr, und an ihrer Stelle entstehen neue, die weniger auf kollektiver als auf individueller Basis erlebt werden. Eheschließung und Elternschaft finden später im Leben statt. Religiöses Engagement nimmt mehr und mehr ab, und gleichzeitig nimmt es neue Formen an. Die Entwicklungsländer sind mit eigenen Herausforderungen konfrontiert, z.B. mit einem immer größer werdenden Anteil von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, mit dem Phänomen der „Straßenkinder" (das es auch in entwickelten Ländern gibt), mit hohen Kindersterblichkeitsraten und dramatischen Brüchen des Lebensverlaufs infolge von Krieg und Naturkatastrophen.

Für die christlichen Kirchen sind diese Veränderungen von großer Bedeutung, weil geistliche Ämter, Ehe- und Familienleben, Spiritualität, Berufungen und Rituale in unterschiedlichem Maße alle mit den Lebensaltern oder zumindest mit verschiedenen Altersgruppen verknüpft sind. Welche neuen Formen von Spiritualität entstehen in bestimmten Lebensaltern, was sind ihre Kennzeichen und ihre Theologie? Wie verändert sich die Beziehung eines Menschen zu Gott während der frühen Kindheit, in seinen frühen und späteren Jugendjahren und in seinem Leben als Erwachsener? Ist sein Alter in dieser Hinsicht noch von entscheidender Bedeutung? An der Gestalt des Christentums und anderer religiöser Traditionen hat auch die Rolle, welche die Lebensalter in ihnen spielen, Anteil. Insbesondere ihre Rituale markieren die Übergänge, welche die Phasen des Familienlebens bestimmen: Eheschließung, Kindertaufe, Initiationsriten, Krankheit und Tod. Mit welcherart Herausforderungen zur Anpassung sind diese Rituale konfrontiert? Die Kluft zwischen traditionellen Übergangsriten einerseits und dem realen Lebensverlauf andererseits wächst zusehends. Es gibt eine neue Entkoppelung zwischen den Lebensaltern und den traditionellen christlichen Ritualen. An den Randzonen der sakramentalen Riten sehen wir, wie neue Rituale auftauchen oder geschaffen werden: Sind dies vielleicht nur solche informeller Art oder ändern sich alle Rituale insgesamt?

Was die sozialen Geschlechterrollen betrifft, so ist zu fragen, was die Auswirkung

dieser Veränderungen auf die Lebenswege von Frauen und Männern sind. Welche spirituellen Erfahrungen und Ausdrucksformen entwickeln sich dadurch? Ordensmitglieder, Laien und Kleriker begegnen während ihres Lebens unterschiedlichen Herausforderungen: Welche neuen Formen von Spiritualität entwickeln sie derzeit? Was die Herausforderungen für die Pastoral betrifft, so schaffen moderne Gesellschaften charakteristisch getrennte Altersgruppen, die wiederum ihre eigenen Subkulturen entwickeln. Erleben wir heute, dass sich in hohem Maß auf unterschiedliche Altersgruppen spezialisierte Ämter und Dienste entwickeln? Gewiss, das ist keine einfach zu beantwortende Frage, da Geschlechterrollen und soziale und kulturelle Bedingungen einen Einfluss auf den Lebensverlauf haben.

Das Ziel, das dieses CONCILIUM-Heft verfolgt, ist die Bewertung einiger Veränderungen hinsichtlich der Lebensalter oder Lebensabschnitte und ihrer Konsequenzen für christliches Leben und christliche Erfahrung. Die Aufsätze im ersten Teil widmen sich einer allgemeinen Reflexion auf Rituale und Lebenszyklustheorien. Die Beiträge zum zweiten Teil bieten Analysen des Kindesalters, der Adoleszenz und des Erwachsenenalters. Und die Beiträge zum dritten Teil bringen kurze spirituelle Überlegungen über die religiöse Entscheidung, über das Altern und über die Auswirkungen von Naturkatastrophen oder sozialer Katastrophen für das Leben von Frauen und Kindern.

Die besonderen Probleme der Lebensmitte und des früheren oder späteren Alters werden ausdrücklich angesprochen, obgleich diese Themen in einigen Texten berücksichtigt und im letzten Teil von Claude Geffré auf meditative Art zur Sprache gebracht worden sind. Ebenso fehlt bislang ein Nachdenken über die Konsequenzen der genetischen und technischen Revolution, die uns vor neue Herausforderungen stellen. Man könnte, wie es Norbert Hintersteiner in seinem Aufsatz tut, die Möglichkeit betonen, dass den klassischen Theorien „ein hoher heuristischer Wert zu[kommt], besonders, was das Verständnis der religiösen Entwicklung in der Kindheit, während der Adoleszenz und im Übergang zum Erwachsenenalter betrifft. Aber dieser heuristische Wert ist weit weniger deutlich für das mittlere und späte Erwachsenenalter erkennbar. Angesichts der heutigen höchst ausdifferenzierten, individualisierten und pluralisierten Biographien sind Entwicklungstheorien, die traditionelle Auffassungen von Lebensaltern und idealen Lebensstufen zur Grundlage haben, nicht dazu geeignet, die religiöse Entwicklung in befriedigender Weise darzustellen."

Wenn wir das Erwachsenenalter und die Phasen eines höheren Alters betrachten, dann prägen der Lebensstil und die individuellen Entscheidungen die geistliche und religiöse Erfahrung tatsächlich auf sehr unterschiedliche Weise, wie der Beitrag über das Ordensleben (Blasi), die Beiträge über Liturgie und Trauung (Power und Chauvet), über Jugend in Lateinamerika (Andrés Vela), über Kinder auf den Straßen der afrikanischen Megalopolis (Vérité) und die spirituellen Biographien (Geffré und Mangunsong) zeigen. Wir dürfen unsere Leser daran erinnern, dass CONCILIUM in der Vergangenheit bereits zwei spezielle Hefte dem Thema Jugendliche und junge Erwachsene (1975, Heft 6/7, und 1985, Heft 5)

und ein weiteres dem Thema Altwerden (1991, Heft 3) gewidmet hat. Da diese Fragen immerfort von neuem aufkommen, werden wir gewiss auch in Zukunft auf diese Themen zurückkommen. Dieses Heft zeigt, wie nützlich es ist, über Lebensübergänge unter vielerlei Lebensbedingungen nachzudenken.

Im ersten Teil bemerkt *David Power*, Mitherausgeber eines CONCILIUM-Heftes mit dem Titel *Liturgie des Übergangs im menschlichen Leben* (1978, Heft 2), dass der Mangel an religiöser und sozialer Kohäsion in der zeitgenössischen Kultur und der Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche dazu geführt haben, dass die Kirche nicht mehr fähig ist, menschliche Erfahrungen auf sinnvolle Weise anzusprechen. Während Menschen immer noch nach spirituellem Sinn in ihrem Leben suchen, sind die Kirchen offensichtlich nicht mehr fähig, die wirklichen Probleme, mit denen die Menschen heute konfrontiert sind, anzusprechen. Power bietet einige positive Beispiele aus Afrika, die zeigen, wie hilfreich für den Lebensprozess Begegnungen mit dem „Anderen", mit kosmischen und Leben und Tod betreffenden Mächten sein können.

Louis-Marie Chauvet untersucht die vielfältigen und notwendigen Anpassungen an die Wünsche heiratswilliger Paare angesichts der längeren Lebensdauer und der Veränderungen in den Übergängen zwischen den Lebensphasen. Meistens bringen diese Anpassungen Probleme mit sich, bei denen es weniger um theologische Fragen als um eine gewisse „pastorale Behutsamkeit" geht. Im Brennpunkt unserer heutigen Kultur steht vor allem das individuelle Los eines jeden von uns. Warum sollten unsere Pfarrgemeinden in dieser Sache nicht wacher reagieren? Vor allem der Ritus der Segnung eröffnet viele Möglichkeiten, wenn ein Seelsorgeteam die nötige kreative Energie aufbringt, deren es bedarf, um diesen Bedürfnissen gerecht zu werden.

Norbert Hintersteiner befasst sich in seinem Aufsatz mit dem Islam und der Weise, wie dieser sich im Koran mit dem Thema Leben befasst. Er wirft einige Fragen auf im Blick auf „Lebensalter" oder „Lebensphasen" betreffende Theorien und bestreitet den Gedanken, dass die Prozesse geradlinig verlaufen und dass einzelne Menschen nicht in frühere Entwicklungsstadien zurückfallen. Unsere globalisierte Kultur ist auch eine in hohem Maß individualisierte Kultur. Hintersteiner bezieht sich auf Robert Schreiters Gedanken einer „neuen Modernität", in der Grenzen fließender sind, in der es mehr vielfältige Religionszugehörigkeit gibt und in der Identitäten „der Schnittpunkt vieler Beziehungen" sind. Eine flexiblere Behandlung des Themas Religion kann da noch Wegweisung und Fundierung moralischer Normen ermöglichen.

Der zweite Teil dieses Hefts spricht unterschiedliche Altersgruppen und Zusammenhänge an. Nachdem er einen Überblick über die traditionellen Bedeutungen von Kindsein in Afrika gegeben hat, beschreibt *Jean-Baptiste Vérité* die Bedingungen, die zur Verbreitung des Phänomens der Straßenkinder geführt haben. Er reflektiert dann über die Vernachlässigung dieses Problems durch die Regierungen und die afrikanische Kirche. In dieser Hinsicht vernachlässigt das afrikanische ekklesiologische Modell „Kirche als Familie Gottes" die harten Realitäten dieser Situation. Die Wurzeln und der Mechanismus des Phänomens Straßen-

kinder sind zu finden in den soziopolitischen und wirtschaftlichen Problemen, die immer noch grundlegende Werte der Sozialisierung und die Bemühungen verschiedener Institutionen, die diese vermitteln sollten, untergraben.

Annemie Dillen bietet einen sehr hilfreichen Überblick über die von europäischen und amerikanischen Autoren veröffentlichte Literatur zum Thema „Spiritualität von Kindern", und sie berichtet von der Entwicklung eines eigenen Forschungsbereichs. Wie Hintersteiner stellt auch Dillen die traditionellen Paradigmata des Kindesalters, wie sie von Psychologen gesehen werden, in Frage, und sie führt Gründe dafür an, dass es eine echte Spiritualität gibt, die sich für das Leben von Kindern engagiert, die nicht nur ihre eigene Integrität hat, sondern auch als Grundlage für eine gesunde erwachsene Spiritualität dienen kann. Wie Dillen betont auch *Elaine Champagne* die Integrität der Kindheit als eines Lebensalters für sich und nicht bloß als einer defizitären Erwachsenheit oder als bloßer Vorbereitung für das spätere Leben. Champagne betont insbesondere, wie wichtig es ist, Kinder für sich selbst sprechen zu lassen, und sie zeigt anhand einiger treffender Beispiele, wie sehr Erwachsene von Kindern etwas über Spiritualität lernen können.

Friedrich Schweitzer, der sich dem Übergang zur Adoleszenz zuwendet, stellt auch Gedanken über dieses Alter, die zum „Standard" geworden sind, in Frage. Und er begründet dies damit, dass die Adoleszenz in unserer Ära der Postmoderne sich im Umbruch befindet. Sie beginnt heute früher und endet später. Es gibt eine ganze Anzahl von pastoralen Problemen, die verbunden sind mit dieser Verschiebung, die auch ein vermehrtes Interesse an individueller Selbstverwirklichung und die Tatsache einschließt, dass Heranwachsende dazu neigen, aus der Kirche „auszusteigen". Schweitzer ruft nach einer „neuen Art von Sprachkompetenz", die sich ausrichtet auf ein Kennenlernen der heutigen Jugendlichen. Dazu könnte die Entwicklung völlig neuer Rituale für junge Menschen gehören, um Probleme anzusprechen, mit denen deren Eltern und Großeltern keine Erfahrungen gemacht haben.

Mit Blick auf Südamerika bietet *Jesus Andrés Vela,* einer der wichtigsten Vertreter der südamerikanischen Jugendseelsorge, eine Reflexion über die Postmoderne als Paradigma für die pastorale Pädagogik mit ihrer starken Betonung der Entwicklung zum Subjekt, der herausragenden Bedeutung des Symbolischen, der Phantasie, der virtuellen Welten und der Kreativität. Diese charakteristischen Erscheinungen sind besonders unter jungen Leuten zu finden, die nahezu ein Drittel ihrer Zeit als Freizeit verbringen. Ein sachgerechter pastoraler Zugang muss ihren Mikrokulturen und der Tatsache, dass sie sich auf nicht voraussehbare Weise verhalten, Rechnung tragen. Von einer Kirche, die mit einer Krise der institutionalisierten Weitergabe des Glaubens konfrontiert ist, muss eine allzu geradlinige Sicht der christlichen Lebenswege vermieden werden, da die Heranwachsenden eine flexiblere und mehr auf Feiern angelegte Zuwendung brauchen.

Im Zuge seiner Untersuchungen über „Glaubenskarrieren" unter derzeitigen oder früheren Mitgliedern katholischer Ordensgemeinschaften denkt der katholische Soziologe *Anthony Blasi* über die Veränderungen nach, die im religiösen Lebens-

weg eines Menschen geschehen, und zwar in ihrer Beziehung zu früheren religiösen Erfahrungen, Lebensaltern, Rollen und Typen von Spiritualitäten. Er weist auf die Tatsache hin, dass der traditionelle Katholizismus eine individualisierte Religiosität des Kindesalters gepflegt hat, in deren Mittelpunkt Belehrung und Schuld standen, die aber während der Jugend und des jungen Erwachsenenalters weniger wichtig wurden. Dafür werde aber die Eheschließung zu einem Faktor wachsender Religiosität. Im Blick auf die Mitglieder von Ordensgemeinschaften beobachtet Blasi, dass die Erfahrung eines mehr gemeinschaftlich gelebten Christseins in der Jugendzeit mehr Engagement in der Kirche unterstützen dürfte.

Der dritte Teil dieses Heftes enthält Reflexionen aus drei unterschiedlichen Kontexten. In einer sehr persönlich gehaltenen Reflexion stellt *Claude Geffré* die Frage nach dem Sinn des Lebens in einer Zeit, die der bekannte französische Theologe jetzt selbst durchmacht, der „zweiten Ruhestandsphase". Der Sinn von Leben steht jederzeit in Frage, aber in jüngeren Lebensphasen ist das Leben selbst mit seinen alltäglichen Aktivitäten die hauptsächliche Antwort. Von einer tiefgründenden Hoffnung getragen, lädt Geffré ältere Menschen ein, ihre besten Erinnerungen zu hegen und sich den schwierigen Fragen nach ihrem eigenen Tod zu stellen und dabei das Schöne hochzuschätzen und - was noch wichtiger ist - die selbstlose Liebe zu leben. Außerdem betont Geffré, wie wichtig das Voranschreiten im Verstehen jüngerer Menschen in einer globalisierten und oftmals gewalttätigen und konsumistischen Welt ist.

In einem Beitrag aus Indonesien beschreibt *Frieda Mangunsong* die schwierige Situation, mit der Frauen und Kinder angesichts von Naturkatastrophen und gesellschaftlich bedingten Katastrophen konfrontiert sind. Die traditionellen Weisen, wie Kinder und Eltern und Ehepaare miteinander verbunden sind, wurden durch solch traumatische Ereignisse wie den Tsunami vom Dezember 2005 und die fortdauernden zivilen und sozialen Konflikte in Indonesien auf den Kopf gestellt. Mangunsong weist darauf hin, wie wichtig es ist, in Zeiten der Krise aufmerksam auf die besonderen Nöte von Frauen und Kindern zu achten, und sie ruft die Kirche und die sozialen Institutionen auf, sich besser um die Behebung dieser Nöte zu bemühen.

Als Herausgeberinnen dieses Hefts bedanken wir uns bei den Kollegen und Kolleginnen, die mit Rat und Tat zum Zustandekommen dieser Ausgabe beigetragen haben, insbesondere bei Marcella Althaus-Reid, Maria Clara Bingemer, Edward Farrugia, Rosino Gibellini, Mary Hunt, Diego Irarrázaval, Mathijs Lamberigts, David Power, Paul Schotsmans und Elaine Wainwright.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Rituale für Lebensübergänge: ja oder nein?

David N. Power

Wenn Katholiken von Übergängen im Leben sprechen, neigen sie noch immer dazu, an bestimmte Sakramente zu denken. In Heft 2/1978 von CONCILIUM wurde über diese Verbindung nachgedacht und festgestellt, dass sie der Welt von heute nicht mehr gerecht wird. Noch 1988 schrieb ein Autor mit Bezug auf Thomas Luckmanns Religionssoziologie: „Vor allem bei Übergängen im Leben muss ‚Einheit' betont werden. Einige ‚Übergangsriten' leisten dies."[1] Der Verfasser ging davon aus, dass alle Beteiligten von der Macht und Bedeutung solcher Rituale überzeugt seien. Inzwischen schreiben wir das Jahr 2007, und die 1978 diagnostizierte Situation hat sich verschärft. Man könnte sagen, dass Einschätzungen wie die erwähnte in vielen Teilen der Welt keine Gültigkeit mehr besitzen. Früher nahm man an, dass solche Rituale funktionierten; heute sind wir vielleicht noch nicht so weit zu sagen, dass sie nicht funktionieren. Doch sie haben in der symbolischen und religiösen Welt einstmals katholischer Nationen keinen sicheren Platz.

Die genannte CONCILIUM-Ausgabe zum Thema *Liturgie des Übergangs im menschlichen Leben* machte deutlich, dass das Universum der symbolischen Bedeutung sowohl im religiösen als auch im weltlichen Bereich im Zerfall begriffen war. Die Art von Lebensentscheidung, die heute in Zeiten des Übergangs getroffen werden muss, kann nicht von einer Welt klarer und allgemein verbindlicher symbolischer Bedeutungen ausgehen. Ein Blick auf die dreißig Jahre, die seither vergangen sind, zeigt, dass der Empfang der Sakramente noch weiter zurückgegangen ist. Wenn es darum geht, Einsichten in den Prozess und die Problematik des Übergangs von einem Lebensalter zum nächsten zu vermitteln, muss eine ganze Reihe von Dingen berücksichtigt werden. Man fragt sich, weshalb viele Menschen die traditionellen Rituale mit ihren selbstverständlichen Voraussetzungen bei wichtigen Übergängen nicht mehr als hilfreich empfinden. Angesichts der moralischen Komplexität des heutigen Lebens muss berücksichtigt werden, was Lebensübergangsprozesse bedeuten: nicht in abstracto, sondern in der konkreten gegenwärtigen Welt. Wenn die überkommenen Rituale alles in allem nutzlos sind, mag man sich fragen, ob es überhaupt Einsichten gibt, die helfen könnten, die Rolle religiöser Rituale bei Lebensübergängen in einer Welt zerbrochener Bedeutungen und schwindender Traditionen wiederzubeleben.

Gründe für den Attraktivitätsverlust von Ritualen

Seit dem Beginn des mittelalterlichen Christentums wurden die Sakramente in einer Weise, die den älteren Generationen als selbstverständlich galt, mit Lebensübergängen in Verbindung gebracht. Da ihre Macht und die von ihnen repräsentierte Glaubenswelt akzeptiert werden konnte, war es üblich und möglich, diese Riten zu übernehmen und zu praktizieren, ohne allzu viele Fragen nach ihrem Inhalt oder ihrer Glaubenstiefe zu stellen. Unglücklicherweise brachte man diese Praxis in den Zeiten der Missionare, als das Evangelium in die ganze Welt getragen wurde, auf die anderen Kontinente und verbot es den Menschen sogar, ihre eigenen kulturellen Bräuche zu pflegen, weil man diese als Götzendienst und Aberglauben betrachtete.

Wie in CONCILIUM 2/1978 bemerkt, haben die Sakramente tatsächlich etwas mit einem Übergang zu tun, doch handelt es sich hierbei um die Umkehr zu einer neuen Lebensweise durch die Vertiefung des Glaubens. An sich sind die Sakramente jedoch keiner bestimmten Phase des menschlichen Daseins zugeordnet. In einer Welt der zerbrochenen gemeinsamen Bedeutungen ist es schwierig, eine Glaubensverpflichtung und Bekehrung sowie ein gegebenes Glaubenssystem zu übernehmen und die Sakramente der „vier Jahreszeiten" des Lebens zu praktizieren. Gibt es einen anderen Weg, Lebensübergänge mit Licht und Trost zu erfüllen, ohne die Macht des Rituals zu leugnen?

Es ist nicht immer leicht zu entschlüsseln, weshalb die Dinge so passieren, wie sie nun einmal passieren. Üblicherweise klagt man darüber, dass Menschen, die getauft sind, vor der Ehe oder ganz ohne irgendeine formelle Eheschließung zusammenleben, dass Eltern ihre Kinder erst sehr spät oder gar nicht taufen lassen, dass Teenager oder Jugendliche in der Firmvorbereitung keine moralische Orientierung finden, dass Begräbnisse häufig von anderen Riten geprägt sind, als die liturgischen Bücher sie vorsehen. Oft sieht man darin eine Verweltlichung, die einen Verlust des Glaubens nach sich zieht oder das Ergebnis individualistischer Zugänge zum Leben und zum Heiligen ist. Doch das, was da beklagt wird, ist möglicherweise ein Anzeichen dafür, dass die Menschen einen anderen, bedeutungsvollen Weg durch Lebensübergänge suchen, weil die Kirche oder die Gesellschaft ihnen nichts Adäquates zu bieten scheint. Beiden fehlt es an einer kohärenten und sozial verbindlichen Gemeinschaft und damit an einer stimmigen Welt der Bedeutung und Gemeinsamkeit, in die sie die Menschen einladen könnten.

Aufseiten der kirchlichen Autoritäten werfen kirchenrechtliche und liturgische Bestimmungen die Frage auf, ob diese Rituale gefeiert werden sollen oder nicht, wenn die betreffenden Personen den Erwartungen des Glaubens oder der Moral nicht entsprechen. Höhere Autoritäten sind in ihren Reaktionen auf eine solche Situation eher formalistisch und schneller bereit, von der Verweigerung der Sakramente oder eines christlichen Begräbnisses zu sprechen. Doch auch wenn man diese großen Gesten einmal beiseite lässt, die nur allzu leicht davon ablenken, um welche ethischen Fragen es eigentlich geht, müssen die Priester immer

und immer wieder entscheiden, ob sie ein Kind taufen oder eine kirchliche Eheschließung vollziehen sollen oder nicht. Die potentiellen Rezipienten dagegen fragen sich vielleicht, ob diese Riten etwas mit ihrem Leben zu tun haben oder nicht und wie sie sie praktizieren wollen. Für sie hat es wenig Sinn, auf sie zurückzugreifen, wenn die darin vorausgesetzte Bedeutungswelt nichts mehr mit ihrer eigenen Realität zu tun hat.

Das Thema des vorliegenden Hefts von CONCILIUM veranschaulicht auf konkrete Weise die Schwierigkeiten, auf die die Menschen heute stoßen, wenn sie sich mit jenen Übergängen auseinandersetzen müssen, die Teil jedes Lebens sind. Es sind Schwierigkeiten, die daraus resultieren, dass die Lebenswelt den Menschen keinen sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhang mehr bietet und dass sie überdies mit neuen Fragen nach einem angemessenen Verhalten konfrontiert sind. In diesem Kontext muss das Thema der liturgischen Praxis erörtert werden. Man denkt zuweilen, dass die Situation in Europa und Nordamerika besonders akut ist, weil es heißt, dass dort die religiöse Wahrheit durch die weltliche Wahrheit ersetzt worden sei, doch das Problem besteht auch auf anderen Kontinenten. Überall ist das Leben in Bewegung und überall muss eine Vielzahl von Entscheidungen getroffen werden, bei denen die traditionellen Rituale und die Vorbereitung darauf nur wenig hilfreich zu sein scheinen. Die christliche Weisheit und der symbolische Austausch sind in diesen Übergangssituationen offenbar nicht aussagekräftig genug. Nicht dass die kirchlichen Autoritäten sich nicht alle Mühe gäben, deutlich zu machen, was sie für richtig oder sittlich gut halten, doch ihre Worte sind nicht überzeugend.

Unabhängig von der jeweiligen Situation bleibt die kirchliche Gemeinschaft dafür verantwortlich, den Gläubigen in diesen Zeiten Orientierung zu geben, und sie hat tatsächlich in den Köpfen der Leute die rituelle Verantwortung für sie übernommen. Selbst wenn sich ihre Rituale jetzt als unzureichend erweisen, muss gefragt werden, warum das so ist und wie man ein erlösendes Wort für Menschen finden kann, die sich neuen Fragen und Problemen gegenübersehen, für die es keine klar umrissene Antwort und kein eindeutig passendes Ritual gibt. Wenn man die Menschen ermahnt, zu den Sakramenten zurückzukehren, oder Programme einer „christlichen Werteerziehung" durchführt, dann ist dies allenfalls eine unvollständige Antwort.

So, wie die Dinge stehen, sind die der liturgischen oder rituellen Observanz innewohnenden Spannungen symptomatisch für tieferreichende Fragen an unsere Gesellschaften und Kulturen. Ritualstudien[2] zeigen, dass ein gutes soziales Ritual, also jene Art von Ritual, die ein gewisses Gefühl der Gemeinschaft und Zugehörigkeit begünstigt, in seinen Glaubensinhalten so unbestimmt bleibt, dass Menschen mit unterschiedlichen Ansichten daran teilnehmen können, und doch gleichzeitig so überzeugend ist, dass sich die Beteiligung geradezu zwingend ergibt. Wie unterschiedlich die Teilnehmer dabei auch über viele Dinge denken mögen, sind sie der Meinung, dass es Gemeinschaften gab und immer noch gibt, deren öffentliche Rituale gemeinschaftlich und gesellschaftlich geteilte Bezüge und eine Welt der Zugehörigkeit schaffen, die Autorität besitzt. Probleme entste-

hen erst dann, wenn diejenigen, die für die rituelle Inszenierung zuständig sind, Glaubwürdigkeit und Autorität verlieren. Das zeigt sich in den Ritualen der Zivilgesellschaft, wenn beispielsweise die Vereidigung eines Präsidenten oder einer Regierung gleichgültige oder feindselige Reaktionen hervorruft. Dann wird der Protest zu einer Art Gegenritual. Diese Diagnose lässt sich auch auf die rituellen Handlungen der christlichen Kirchen anwenden, wenn deren Autorität im Schwinden begriffen ist.

In den Ländern der nördlichen Hemisphäre, die traditionell eher christlich oder sogar katholisch sind, haben die kirchlichen Autoritäten einen großen Teil ihrer Glaubwürdigkeit verloren. Das liegt unter anderem an der Unfähigkeit der Kirchen, moralischen Herausforderungen zu begegnen. Und es liegt an ihrer Unfähigkeit, moderne Fragen mit allen Mitgliedern der Kirche gemeinsam aus der Perspektive des Glaubens zu durchdenken, statt sie per Lehramtsanweisung zu beantworten. Das bedeutet, dass die Art, die christliche Botschaft zu lehren, etwas wenig Überzeugendes hat. Und das alles wiederum betrifft die in den Riten ausgedrückte symbolische Welt, für die die genannten Autoritäten verantwortlich sind.

Auf den Süden der Erdkugel lassen sich diese Gründe insofern ebenfalls anwenden, als die Entstehung der Demokratie und der globalen Wirtschaft zur Entdeckung weltlicher und gesellschaftlicher Werte geführt hat. Dort ist jedoch das wachsende Bewusstsein eines eigenen Erbes tiefer in den Menschen verwurzelt und macht sie sensibel für die Missachtung ihrer Kultur und ihres Brauchtums, die viele christliche Organisationen in den Evangelisierungsprozessen der Vergangenheit an den Tag gelegt haben.

Diese Situation wird heute unter Umständen noch durch eine mangelnde Bereitschaft verschärft, sich ernsthaft mit dem Thema zu befassen. Und so nimmt es nicht wunder, dass solche Menschen auf ihre eigenen Bräuche zurückgreifen, wenn die Kirchen ihnen nicht viel zu bieten haben. Und man beobachtet den wachsenden Zulauf der sogenannten Unabhängigen oder Indigenen Kirchen. In vielerlei Hinsicht kommt dieser Rückgriff auf die kulturelle Tradition allerdings zu spät, weil sich das Leben und die Gesellschaft sowie die soziale Stellung so sehr verändert haben, dass die Voraussetzungen der alten Riten im Hinblick auf die Zugehörigkeit der Menschen nicht mehr zutreffen.

Der Autor

David N. Power OMI, geb. 1932 in Dublin, Irland, ist Professor emeritus der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C., und ehemaliges Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Seit seiner Emeritierung hat er Kurse über Theologie und Liturgiewissenschaft in Kanada, Polynesien, Südafrika und San Antonio, Texas, gegeben. Veröffentlichungen u.a.: Sacrament – The Language of God's Giving (1999); The Word of the Lord: Liturgy's Use of Scripture (2001); Love without Calculation. A Theological Reflection on Divine Kenosis (2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie" in Heft 1/2001. Anschrift: Missionary Oblates of Mary Immaculate, 391 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20017, USA. E-Mail: powerd@cua.edu.

Genauso brisant und problematisch wie der Autoritätsverlust ist im Hinblick auf die rituelle Beteiligung die Tatsache, dass die Kirchen im Allgemeinen und die

katholische Kirche im Besonderen von denjenigen, die an Riten und Sakramenten teilhaben wollen, schon immer einen recht präzise umrissenen Glauben verlangt haben. Diese Anforderungen sind noch höher, wenn die Vorschrift angewandt wird, wonach eine volle, bewusste und aktive Teilnahme gefördert werden muss. Es kann sein, dass die Menschen sich in dem, was ihnen als Glaube oder intakte Lehre vorgelegt wird, nicht mehr wiederfinden, weil es einer vergangenen Welt angehört und wenige Perspektiven für das bietet, was heute bei Übergängen auf dem Spiel steht. Die Begleitung von Lebensübergängen muss Menschen befähigen, sich den Wahlmöglichkeiten, Entscheidungen und sozialen Neuorientierungen zu stellen, die in der Welt, in der sie heute leben, notwendig geworden sind. Die zentralen Glaubensüberzeugungen, die in den kirchlichen Ritualen von ihnen erwartet werden, sind entweder zerfallen oder haben mit dem Leben, das sie leben, wenig zu tun. Kurz: Die Menschen distanzieren sich häufig von den Übergangsriten, weil sie sich mit dem, was sie bedeuten, nicht identifizieren können. Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil einberief, wünschte er sich eine synodale Versammlung, die der Kirche helfen sollte, den Glauben in einer Weise auszudrücken und den Gegenwartsfragen in einer Weise zu begegnen, die den neuen Erfahrungen entsprach. Es ist nicht möglich, sich wieder auf die alten Positionen zurückzuziehen und Lehren und Gebote zu verkünden, die eine echte Auseinandersetzung scheuen. Wenn das die Politik der Zukunft sein soll, wird davon sicherlich auch das Zugehörigkeitsgefühl der Menschen zur Kirche beeinträchtigt werden.

Man muss nur einmal darüber nachdenken, mit welchen Fragen sich die Menschen unserer Zeit befassen müssen, wenn Kinder in die heutige Gesellschaft hineingeboren werden, wenn Teenager oder Jugendliche in einer Welt von Bedeutungen leben wollen, wenn Paare zusammenfinden, wenn Kranke dem Tod entgegensehen oder Familien einen Verlust erleiden. Wenn beispielsweise der Aufschub der Taufe nicht länger als Gefahr für das ewige Leben betrachtet wird und die Symbolik der Läuterung vom Makel der Sünde ihre Kraft verliert, dann stellt sich die Frage, ob mit der Taufe auch noch andere Dinge angesprochen werden können. Die gegenwärtige Verwirrung ist im Großen und Ganzen nachvollziehbar.

Die Katechismen liefern gute und berechtigte Gründe für die Taufe: Der Täufling wird ein Kind Gottes und Teil der kirchlichen Gemeinschaft, ihm wird Hoffnung und die Garantie eines Lebens im Geist geschenkt. Das allein ist aber noch keine Antwort auf die Angst davor, neues Leben in eine gewalttätige Welt hineinzugebären oder in einer orientierungslosen Gesellschaft Kinder großzuziehen. Was in Christi Namen hat der Glaube an das Evangelium zu bieten, wodurch das Leben des Kindes in Familie und Gesellschaft verändert werden könnte, zumal er auf die vielen Fragen der Eltern, die ein neues Leben zur Welt bringen wollen, keine Antworten gibt? Was sagt die christliche Lehre Paaren, die auf dem Wege der pränatalen Diagnostik erfahren haben, dass ihr Kind behindert ist? Warum sollte Abtreibung verboten sein, wenn eine Mutter weiß, was für ein unglückliches Leben jedem Neugeborenen bevorsteht, das in ihre von Not beherrschte

Lebenswelt hineingeboren wird? Wie oft sprechen Kirchenvertreter über Genmanipulation und die medizinischen Möglichkeiten, die Erbanlagen eines Kindes vorherzubestimmen? Es wird schwerlich ausreichen, auf Gesetze zu verweisen: Die Menschen betrachten diese Dinge als echte Wahlmöglichkeiten, die die Gesellschaft ihnen bietet, und sie müssen in der Regel darüber nachdenken, ehe sie ihre eigene rituelle Zugehörigkeit gefunden haben. Es genügt nicht, dass einem jemand sagt, was richtig und was falsch ist, wenn alle Fragen und Werte, die damit verbunden sind, erst abgewägt werden müssen. Gewiss: Viele Gemeinden bieten ausgiebige Taufvorbereitungsprogramme für Eltern und Paten, doch es ist nicht klar, wie oft sie zu einer Entscheidungsfindung anleiten, Alternativen zulassen und der persönlichen Wahlfreiheit Raum geben und wie oft sie es dagegen vorziehen, die Zustimmung zu bestimmten Werten sozusagen zu verordnen.

Weder die zivile noch die kirchliche Ehegesetzgebung wird den Arten von Partnerschaft gerecht, die die Menschen sich vorstellen oder de facto bilden. Paare, die eine Bindung eingehen wollen, werden mit der mangelnden Eindeutigkeit dessen konfrontiert, was Gesellschaft und Kirche als Beziehung betrachten. Wenn sie einen Platz in der zeitgenössischen Gesellschaft, eine Ethik und eine tragfähige Entscheidungsgrundlage finden wollen, um eine Bindung einzugehen, die ihren Lebensperspektiven entspricht, müssen sie viele persönliche Entscheidungen treffen.

Das Fehlen einer überzeugenden katholischen Ehe-Ethik ist ein Faktor, aber nicht der einzige. Die sozialen Probleme, die mit einer Heirat einhergehen, sind häufig eine große Belastung. Wie kann ein Paar beispielsweise ein Eheleben führen, das auch Kindern Raum gibt, wenn beide Partner erwerbstätig sind? Vor allem weniger wohlhabende Paare, die aus beruflichen Gründen getrennt leben müssen, wissen nicht, wie sie die ehelichen Anforderungen erfüllen oder in der Gesellschaft als Paar auftreten sollen. In vielen afrikanischen Ländern zieht der Mann oder die Frau in die Stadt, während der jeweils andere Partner im Dorf zurückbleibt. Auf den Philippinen geht einer der Partner in die USA oder in ein Land des mittleren Ostens, um den Lebensunterhalt zu verdienen, während der andere zu Hause bleibt und sich gegebenenfalls um die Kinder kümmert. Dass viele Lateinamerikaner ihre Frauen und Kinder nur versorgen können, wenn sie als Migranten in Nordamerika arbeiten, ist allgemein bekannt. Wie sollen alle diese Paare unter diesen Umständen ein wirkliches Eheleben führen, und welche sittliche oder gesellschaftliche Ethik kann ihnen in ihrer Situation etwas sagen? Das ist nicht einfach eine Frage der ehelichen Treue; es geht vielmehr darum, wie ein solches Paar als Paar in der Gesellschaft und Gemeinschaft einen Platz finden kann. Folgerichtig ziehen viele es vor, außerhalb der Grenzen von Staat und Kirche in einer Weise zusammenzuleben, die ihrer Situation - der Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit einer unter solchen Umständen eingegangenen Bindung - eher entspricht.

Auch in Krankheit und Tod finden die Menschen sich in neuen Situationen wieder, wenn sie ihre letzten Tage nicht zu Hause, sondern in einem Krankenhaus, Hospiz oder Seniorenheim verbringen. Was Gesundheit, Überleben und

medizinische Versorgung betrifft, müssen Entscheidungen getroffen werden, an die man früher nicht einmal im Traum gedacht hat. Es ist schwer, in den ethischen, seelsorglichen und liturgischen Ansätzen der Kirche Trost und Orientierung zu finden, wenn die kirchliche Autorität allzu sehr darauf bedacht ist, „Antworten" nach traditionellen Mustern zu präsentieren, statt bei der Auseinandersetzung mit neuen und als neu erkannten Dilemmata zu helfen.

Bei Begräbnisfeiern neigt man im Norden derzeit zu improvisierten Ritualen, die ausdrücken, wie sich die Menschen angesichts von Tod und Überleben fühlen, oder die dem Leben entsprechen, das der Verstorbene geführt hat, wobei man vor der Annahme, dass er oder sie ein Mitglied der Kirche gewesen sein könnte, zurückscheut. Im Süden geht es häufig um die Frage, wie die christliche Sichtweise in den festlichen Stil der Rituale, Lieder und Deklamationen miteinbezogen werden kann, die das Gesellschaftsleben im Allgemeinen kennzeichnen. Hierbei spielen die Unabhängigen Kirchen eine nicht unbedeutende Rolle, weil es ihnen besser zu gelingen scheint, die traditionellen Bräuche und Überzeugungen über die Lebenden und Verstorbenen und über die elementaren Kräfte von Gut und Böse, die in der Welt wirken und die Hinübergegangenen vielleicht noch immer plagen, zu integrieren.

Antwort auf eine soziale und spirituelle Krise

Alle oben erwähnten Fragen weisen auf eine spirituelle Krise in der Gesellschaft und unter ihren Mitgliedern hin, doch die Forderung, sich an die traditionellen rituellen Muster des Christentums zu halten, ist keine Antwort. Diese Krise lässt sich nicht einfach darauf zurückführen, dass die Menschen dem Spirituellen und Transzendenten den Rücken kehren, sondern liegt darin begründet, dass der Zugang zum „Geist" in Zeiten der Unruhe und des Wandels schwer verhandelbar ist. Oft spüren die Menschen ihre eigene Orientierungslosigkeit und sind vielleicht tatsächlich versucht, sich in eher individualistische und spirituell abgeschottete Verhaltensweisen zu flüchten. Doch statt sie dafür zu tadeln, sollte man vielleicht zugeben, dass sie zuerst verlassen worden sind, ehe sie die Pfade ihrer Vorfahren verlassen haben. Glaube bedeutet Vertrauen, doch Glaube muss auch Hoffnung bieten und Möglichkeiten, zu wachsen und zu sein. Er muss eine Vision entwerfen, auf die man sich einlassen kann, ein spirituelles Umfeld, das die Menschen befähigt, sich ernsthaft mit den Sorgen und Fragen auseinanderzusetzen, mit denen sie konfrontiert sind. Eine duldsame und passive Fügsamkeit ist die letzte Tugend, die man in einer solchen Situation erwarten kann.

Selbst unter den beschriebenen Umständen versuchen nur wenige Menschen, Lebensübergänge ohne irgendeine Art eines wenn auch improvisierten Rituals zu bewältigen. Es dient als Bezugspunkt und hilft, sich verfügbarer Energien zu vergewissern. Das Erste, was man begreifen muss, ist, dass der Übergang sich nicht in einem bestimmten rituellen Moment vollzieht. Er geschieht über einen gewissen Zeitraum hinweg, der individuell unterschiedlich ist. Die Herausforde-

rung für die christlichen Institutionen scheint darin zu bestehen, dass sie die Kraft von Initiationsriten wiederentdecken müssen, die den Übergang innerhalb des jeweiligen Kontexts eine Zeitlang begleiten. In diesem Zusammenhang ist auch etwas über das begleitende Wort und über Rituale als solche zu sagen, obwohl beide natürlich innerhalb desselben Prozesses miteinander verschmelzen.

Die Macht des Wortes

Die Aufmerksamkeit für das Wort hat nichts damit zu tun, dass man Texte und Bedeutungen entschlüsselt oder Inhalte bewahrt. Sowohl das gesprochene als auch das geschriebene Wort sprechen die Zuhörer/Leser an und laden sie ein, in der Sprache zu wohnen, ihre Herzen dem Mitgeteilten zu öffnen und es als Geschenk zu betrachten. Auf das Wort und insbesondere auf das, was wir als Gottes Wort bezeichnen, zu antworten hat etwas damit zu tun, dass man die an einen selbst gestellte Herausforderung erkennt und sich von der Dynamik der Erzählung, der prophetischen Rede oder den Weisheitssprüchen weitertragen lässt. Sich mit der Kraft des Wortes zu bewegen ist eine Möglichkeit, die sich überall dort eröffnet, wo Menschen die Schriften wahrhaftig als etwas Lebendiges wiederentdeckt haben, und geistliche Leiter sollten darin geübt sein, den Menschen beim Lesen und Antworten zu helfen. Es gibt unterstützende Rituale, die eine tiefere persönliche Anteilnahme bewirken, doch häufig wird dies heute auch aus der Situation heraus improvisiert.

Es gibt in der Geschichte des Katechumenats tatsächlich Präzedenzfälle für ein improvisiertes Ritual, das eindeutig etwas mit Glauben, Umkehr und wichtigen Entscheidungen über das Leben und seine Perspektiven zu tun hat. Gemeinsam mit den Kandidaten feierten die Priester solche Handlungen als Handauflegungen und Anrufungen des Geistes und führten auch Exorzismen durch, um dem Bösen zu begegnen, das auf dem persönlichen Weg lauert. Gleichzeitig hörten die Kandidaten das Evangelium und lernten zu beten. Es gab für solche Riten keine festgelegten Zeiten, doch gute Mentoren werden gewusst haben, wann sie sie einsetzen und welche Form sie ihnen geben sollten. Heute ist es wichtig zu wissen, welche Arten von Riten man dem Wort in den verschiedenen Kulturen beigeben kann, damit die Wirkung des Wortes auf das Leben verstärkt wird. Man kann jedoch nichts dergleichen tun, ohne sich des sozialen, spirituellen und moralischen Dilemmas bewusst zu sein, mit dem die Menschen heutzutage bei Lebensübergängen konfrontiert sind. Diese Form einer geplanten und auf vielfältige Bedürfnisse und Situationen abgestimmten liturgischen „Improvisation" kann auch auf andere Phasen des Übergangs übertragen werden, in denen die Menschen Orientierung suchen und wo die Kraft eines Lebenswortes durch eine passende rituelle Handlung zur Geltung gebracht werden kann.

Der persönliche Weg und die Suche nach Improvisation werden heute tendenziell natürlich stark privatisiert oder übermäßig individualisiert. Der Pfad, dem man folgt, kann durch das Wort und eine gut gewählte rituelle Handlung auf eine

soziale und kosmische Sichtweise und ein frisches Verständnis des Göttlichen hin geöffnet werden. Angestrebt wird eine Begegnung mit überlieferter Weisheit, mit einer Einladung zu leben, indem man sich auf eine erweiterte Sichtweise und das innere Selbst einlässt, mit einem Angebot der Katharsis und Wiedergeburt zu einem umfassenderen Sein als Person „in und mit" statt in einer erzwungenen oder selbst gewählten Isolation. Den Menschen dazu zu verhelfen, dass sie sich vom Wort Gottes angesprochen und getröstet fühlen, ist wichtiger als eine bloße Bibelkatechese. Es muss etwas geschehen, das man als ein „Nachdenken" über die Schrift bezeichnen könnte, ein Suchen nach einem existentiellen Lebensversprechen und einer Weisheit, die Orientierung gibt. Dies darf den Menschen aber kein bestimmtes Handeln diktieren in Entscheidungssituationen, vor die das Leben der Gegenwart sie stellt, wenn sie ihren Platz in der Gesellschaft und eine Welt suchen, in der sie inmitten aller Lebensübergänge wohnen können.

Die Macht des gemeinschaftlichen Rituals

Der Wert einer guten rituellen Inszenierung besteht nicht nur darin, dass sie in einem gemeinsamen symbolischen Universum stattfindet, sondern auch darin, dass sie den verschiedensten Lebenskräften artikuliert Ausdruck verleiht. Auch wenn gemeinsame und gemeinschaftliche Riten ihre Macht verlieren, üben die dem Leben innewohnenden Kräfte, die sie ausdrücken sollten, weiterhin ihren Einfluss aus und müssen in Betracht gezogen werden, wobei jedoch nicht der Eindruck entstehen darf, dass man auf autoritären Zwang zurückgreift oder persönliche Fragen außen vor lässt.

Einige afrikanische Schriftsteller sprechen davon, dass man der Welt in einer Art umgekehrter kultureller Begegnung das Gesicht und die Lebenskraft der afrikanischen Völker näher bringen müsste. Wie dem auch sei, wir wollen hier an einem afrikanischen Beispiel verdeutlichen, wie Übergangsriten, die im Laufe der Zeit erweitert werden, das Leben mit erneuerter Kraft erfüllen können. Das ist eine Herausforderung, mit der sich alle auseinandersetzen sollten.[3]

Der Autor, auf den ich mich beziehe, Engelbert Mveng, hebt hervor, welche Lebenskraft die afrikanische Feier, die viele künstlerische Formen umfasst, in sich birgt, wenn sie ihren eigenen Ursprüngen und Quellen treu bleibt, die sich sogar in eine veränderte Umwelt einfügen lassen. Zum einen lässt sie die kathartische Kraft des Erzählens zu und beinhaltet ein Maskierungsritual, das - anders als die karnevalistische Maskerade, die das wahre Gesicht verbirgt - innere Wahrheiten und Kämpfe enthüllt. Es gibt Raum für Musik und Denken durch körperliche Bewegung, und es gibt einen Widerhall, der die Menschen auf ihrer Lebensreise weiterträgt und sie zum Ganzen der Schöpfung in Bezug setzt. Eine solche Feier lässt sich zeitlich ausdehnen, denn ihr liegt das Wissen zugrunde, dass Übergänge ein Prozess sind, den man nicht abkürzen kann.

In den Riten, die alle diese Elemente enthalten, hält Mveng drei Dimensionen für erwägenswert, nämlich die anthropologische, die kosmologische und die liturgische.

Die *anthropologische Dimension* hat etwas damit zu tun, wie ein Individuum zur Person wird und in den verschiedenen Lebensstadien durch Initiation zu einem umfassenderen Personsein gelangt, indem es mit anderen zusammen ist und sich der Gemeinschaft der anderen anschließt. Im afrikanischen Denken hat dies etwas damit zu tun, dass das Individuum zur Dyade der männlich-weiblichen Wirklichkeit und als Paar zur Triade einer verantwortungsbewussten Beziehung zu den anderen Menschen der Gesellschaft wird. Andere Gesellschaften müssen dies auf ihre je eigene Weise durcharbeiten, doch die Möglichkeit, aus der Begegnung zwischen den Kulturen zu lernen, ist heute eine neue Lebenskraft.

Die *kosmologische Dimension* des rituellen Prozesses lehrt uns, auf die Verbindungen des Menschen mit der Natur und mit dem Kosmos zu achten. Dieses In-Sein und Mit-Sein ist ein wesentlicher Bestandteil des wahren Personseins. Die europäischen Zivilisationen und ihre Nachkommen können sicherlich vieles lernen von diesem Sinn für das Einssein mit einer ganzheitlichen Schöpfung. Es beschränkt sich nicht nur darauf, dass man die Unversehrtheit der Schöpfung respektiert, sondern einen Sinn dafür entwickelt, ein gemeinsames Schicksal zu teilen.

Was Mveng als die *liturgische Dimension* des Übergangs bezeichnet, hat etwas damit zu tun, dass man in jedem Stadium des Daseins einem Kampf auf Leben und Tod ins Auge sieht und offen ist für die wohltuenden Kräfte der Quelle des Lebens - welchen Namen man ihr auch immer geben mag. Die innere Suche aller Initiationsriten, welcher Lebensphase sie auch angehören, besteht in der Konfrontation mit dem Konflikt zwischen Leben und Tod. Der Mensch soll lernen, durch ein Segensgeschenk dem Weg des Lebens und nicht dem des Todes zu folgen, doch er soll dem Tod in allen Formen, die dieser inmitten der irdischen Belange annehmen kann, ins Auge geblickt haben. Wissen ist nicht nur eine Sache des Verstandes: Es wird im Mark geboren. Das bedeutet einen kreativen Akt im Initiationsprozess, der sich in einer Vielfalt von künstlerischen Formen ausdrückt und Improvisation innerhalb des Traditionellen erlaubt.

Weder in Afrika noch anderswo kann davon ausgegangen werden, dass traditionelle Riten heute noch auf der Grundlage jener kohärenten Universums gefeiert werden können, dem sie ursprünglich angehörten. Doch die Begegnungen mit dem Anderen, mit dem Kosmischen, mit Leben und Tod müssen stattfinden und müssen erleichtert werden. Sie sind nicht in jedem Lebensübergang dieselben, doch sie gehören in gewisser Weise zu jedem von ihnen. Sich dessen bewusst zu sein hilft allen Gemeinschaften, den Eintritt in einen neuen Lebensprozess in seiner ganzen Bedeutung zu erkennen, und hilft unterschiedlichen Menschen zu sehen, dass ihre Entscheidungen über sich selbst tatsächlich Entscheidungen darüber sind, was um sie herum vorgeht, Entscheidungen über das Leben derjenigen Personen und Dinge, mit denen sie eine Gemeinschaft bilden, und über den Platz der Menschheit im Universum.

Schluss

Das Dilemma der Teilnahme am Ritual in Zeiten des Lebensübergangs ist in den Kontext des zeitgenössischen Lebens mit seiner großen Vielfalt von neuen Entscheidungen eingeordnet worden, die die Menschen heute treffen müssen, wenn sie sich in einer solchen Situation befinden, weil entweder sie selbst oder jemand in ihrer Umgebung einen Übergang vollzieht. Es wurde auf die Möglichkeiten hingewiesen, das Wort als begleitendes Wort ins Leben zu bringen. Und es wurde in Anlehnung an ein afrikanisches Verständnis dessen, was den Menschen durch das Ritual begegnet, auch auf die kathartische und kreative Kraft von Initiationsriten hingewiesen, in denen sowohl das gemeinsame Erbe als auch die Verantwortung der Person Raum finden. In beiden Fällen ist nicht klar, was dies in einem Universum der zerbrochenen Bedeutungen bedeutet, doch zumindest können wir den Menschen, die diese Übergänge vollziehen, mit einem gewissen Sinn für die Richtung zur Seite stehen. Sowohl die Diagnose als auch das Bewusstsein, dass durch eine Betrachtung von Wort und Ritual ein Prozess angestoßen wird, mag hoffentlich in der Auseinandersetzung mit den in diesem Heft von CONCILIUM behandelten Fragen von Nutzen sein. Vielleicht hilft es den Lesern, die Probleme und Schwierigkeiten der Entscheidung in ein größeres Universum einzuordnen, ohne in irgendeiner Weise davon ablenken zu wollen, dass die Menschen vor einer harten, aber auch Kraft gebenden Herausforderung stehen.

[1] Karel Dobbelaere, *Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries*, in: Thomas M. Gannon (Hg.), World Catholicism in Transition, New York/London 1988, 102, mit Verweis auf Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.

[2] Ein hilfreiches Kompendium der Ritualtheorien ist Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden/Boston 2006.

[3] Engelbert Mveng, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Jaunde 1974; ders., *L'art et l'artisanat Africain*, Jaunde 1980. Bei Mveng finden sich Verweise auf andere wichtige Studien zur ästhetischen Ausdrucksweise afrikanischer Kulturen.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Neue Kultur – neue Wünsche nach Ritualen

Herausforderungen für die Kirche

Louis-Marie Chauvet

Die gegenwärtigen Wandlungen des menschlichen Lebens (längere Lebenszeit, Auftreten neuer Übergänge usw.) konfrontieren die christlichen Kirchen mit neuen Fragen. Es sind jedenfalls Fragen, auf die nicht einfach mit dem Verweis auf die Tradition geantwortet werden kann, da sie bis in die jüngste Vergangenheit unbekannt waren. Unter diesen Fragen kommt denjenigen eine besondere Bedeutung zu, welche die Übergangsriten betreffen: Diese sind nämlich von den Veränderungen, die derzeit im Gange sind, direkt betroffen. Im vorliegenden Beitrag soll zuerst die anthropologische und soziale Bedeutung dieser *„rites de passage"* in Erinnerung gerufen werden (I.), bevor analysiert wird, wieso ihre „Neuordnung" (eher als ihr Verschwinden) vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus eine Chance darstellen kann (II.); schließlich soll über die neuen Wünsche, die sich an die Kirche richten, nachgedacht werden, soweit man sie jedenfalls in Frankreich beobachten kann, mit einem besonderen Augenmerk - gemäß dem Wunsch der Herausgeber - auf allem, was die kirchliche Trauung betrifft (III.).

I. Notwendige Orientierungspunkte

1. Universale Orientierungspunkte in den vier Lebensaltern

Es gibt menschliche und soziale Tatsachen, welche fundamentale anthropologische und philosophische Fragen aufwerfen. Man denke hierbei insbesondere an Fakten, die *a priori* durch nichts zwingend erscheinen und doch universale Bedeutung besitzen. Dies gilt in besonderer Weise für das Verbot des Inzests.[1] Dasselbe gilt auch für die *rites de passage* zwischen den vier „Jahreszeiten" des menschlichen Lebens (Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod). Es ist wirklich erstaunlich: Wie kommt es, dass anscheinend überall und ohne dass hier voneinander „abgeguckt" würde, alle menschlichen Gesellschaften, wie unterschiedlich sie auch in der Struktur ihrer Sprachen und der daraus resultierenden semantischen Unterteilung der Welt sein mögen, das Bedürfnis empfunden haben, diesen Typus von Übergangsriten an den vier genannten Übergängen zu „erfinden"? Diese Allgemeingültigkeit ist von anthropologischer Bedeutung. Sie ist auf Seiten der doppelten „Passage" zu suchen, welche diese Riten ermöglichen: eines Übergangs von einer schlichten Naturgegebenheit zu einem Kulturereignis und eines

Übergangs von einem Status zu einem anderen. Werden wir etwas genauer. Der biologische Prozess, der zur Geburt führt, ist derselbe bei Menschen- und Tierjungen. Doch das Menschsein ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass es nicht erträgt, ein solches Ereignis im Zustand eines schieren Naturgeschehens zu belassen: Man muss ihm einen Sinn geben, was in den traditionellen Stammesgesellschaften durch die Namensgebung geschieht; einmal mit einem Namen versehen, erlangt der „Namenlose" (so wird er in zahlreichen afrikanischen Ethnien vor dieser Zeremonie wörtlich bezeichnet) den ersten Grad dieser sozialen Anerkennung, ohne die er kein „Subjekt" werden kann.

Derselbe Typus einer doppelten „Passage" gilt für die Initiationsriten, die Heirat und die Bestattung. In einer traditionellen Stammesgesellschaft lebten ein junger Mann X und eine junge Frau Y in ihrem Dorf mit einem klaren Status: Sie gehörten zu einer bestimmten Altersschicht, zu einem bestimmten Familienverband, hatten eine bestimmte gesellschaftliche Funktion inne usw. Nun aber werden sie heiraten; oder genauer: Man wird sie verheiraten, denn in allen Gesellschaften, die uns vorangegangen sind, wurde man von der Gruppe (den Clanchefs, der Sippe, der Familie) verheiratet, nicht aufgrund von Liebe, die man füreinander empfindet, sondern zuerst aufgrund des (ökonomischen, politischen ...) Interesses des „Hauses". Die biologische Analogie des Leibes, angewandt auf den „sozialen Leib" - auch wenn es natürlich eine Analogie bleibt - erlaubt es, ziemlich gut zu verstehen, worum es bei dem langen und komplexen Ritual der Heirat geht, das vollzogen werden soll.[2] Mit den Spannungen oder gar Rivalitäten, die dieses Ritual inszeniert (zwischen Frauen und Männern, zwischen der Gruppe der jungen Frau und der Gruppe des jungen Mannes, da ja - um die strukturalistische Sprache nach C. Lévi-Strauss zu benutzen - eine Frau einerseits der Gruppe der Frauen und andererseits ihrer Ursprungsgruppe entrissen wird), zielt es darauf, das „Verdauen" der neuen „Zelle" durch den sozialen „Körper" zu erlauben. Diese neue „Zelle", die im Entstehen begriffen und dem sozialen Körper zunächst noch zu äußerlich ist, wird dank des Rituals und der gesamten von ihm aufgebotenen sozialen und kulturellen Symbolik vom sozialen Körper „assimiliert" werden, um zu einer aktiven und produktiven „Zelle" in seinem Dienst zu werden - insbesondere indem sie Kinder vom „rechten Stamm" zur Welt bringen wird, die es der Gruppe erlauben werden, sich harmonisch fortzuschreiben. Somit sind X und Y nunmehr in ihrem neuen Status als Eheleute anerkannt, denn die Heirat ist, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, nichts anderes als die Anerkennung des Paares als Ehepaar, mit allen dazugehörigen Rechten und Pflichten. Ihre Ehe hat einen sozialen Wert und lässt sich nicht auf eine rein natürliche Paarung reduzieren. Selbstverständlich sind die Erscheinungsformen dieser Anerkennung ebenso unterschiedlich wie die Gesellschaftsformen: Zwischen der Heirat in traditionellen Stammesgemeinschaften, die wir eben erwähnt haben, einer feierlichen Trauung in Notre-Dame in Paris oder einer „ganz schlichten" zivilen Eheschließung auf dem Standesamt sind die Unterschiede erheblich, doch der Prozess bleibt derselbe.

Die Tatsache, dass diese Praktiken universal sind, legt nun aber nahe, dass sie

nicht zufällig aufgekommen sind (beispielsweise einfach, um „das zu feiern"), sondern dass sie für jede soziale Gruppe und noch grundsätzlicher für die Menschheit als Ganze strukturbildend sind. Was die Heirat angeht, um bei diesem Beispiel zu bleiben, haben wir es nicht nur mit der Notwendigkeit zu tun, die Sexualität im sozialen Bereich zu regeln, da ohne dies die Gesellschaft nicht lebensfähig wäre, sondern gerade diese Sexualität auch auf eine symbolische Ebene zu heben, auf der ausgedrückt wird, dass der Ehebund etwas anderes ist als die schlichte Verbindung eines männlichen mit einem weiblichen Menschen zum Zwecke der Arterhaltung.

2. Heute gefährdete Orientierungspunkte

Nun ist unsere Gegenwart dabei, die traditionellen Orientierungspunkte in dieser Hinsicht umzustoßen. Gewiss, noch findet man unsere traditionellen Übergangsriten. Im heutigen Frankreich ist beispielsweise die Nachfrage nach der Kindertaufe weiterhin relativ stark, selbst wenn man sich heute dichter an 50 Prozent als an den 80 Prozent der sechziger Jahre bewegt; dasselbe gilt von der Firmung mit etwa zwölf Jahren, wie auch der Trauung und der kirchlichen Bestattung ... Wenn diese Nachfrage sich auf einem Niveau bewegt, das man trotz eines spürbaren Rückgangs als relativ hoch bewerten kann, so liegt dies insbesondere daran, dass sie aus der „archaischsten" Schicht der Menschheit stammt und die Kirche diejenige Institution ist, die traditionell als zuständig dafür erachtet wird, diese saisonalen Feste zu „sakralisieren". Die Tatsache, dass diese Nachfrage von so weit her stammt, erklärt übrigens auch, warum den Eltern, die fast nie den Sonntagsgottesdienst besuchen, daran liegt (und mit welchem Nachdruck mitunter!), dass ihr Kind getauft wird. Die Firmung wiederum bedeutete vor einigen Jahrzehnten noch (dies ist heute sichtlich weniger der Fall) die „feierliche Entlassung" aus der Kirche (was aber nicht heißt, dass die Jugendlichen dieses Fest nicht mit voller Hingabe vorbereitet und erlebt hätten), doch heute wird dieser Ritus in zunehmendem Maße unbewusst als Entlassung aus der Kindheit erlebt, und so handelt man von nun an in Religionssachen wie die „Großen" (Jugendlichen und Erwachsenen).

Trotz alledem muss man jedoch anerkennen, dass die notwendigen Orientierungspunkte, die das menschliche Leben strukturieren, beträchtlich erschüttert wurden. Dies stellt natürlich einige kirchliche Angebote in Frage. Jedoch ist die Auseinandersetzung deshalb noch nicht verloren. Und dies aus zwei fundamentalen Gründen:

1. Ein sozialer Grund: Anstatt zu meinen, die traditionellen Übergangsriten seien

Der Autor

Louis-Marie Chauvet, geb. 1942, wurde 1966 zum Priester geweiht. Er unterrichtet Sakramententheologie am Institut Catholique in Paris und widmet sich zugleich den „ganz normalen" Aktivitäten einer Kirchengemeinde. Er ist zurzeit Pfarrer der Gemeinde von Saint Leu la Forêt (Diözese Pontoise) und Diözesanbeauftragter für die Bildung von Laien und Priestern. Veröffentlichungen u.a.: Les sacrements (1993); Le sacrement de mariage entre hier et demain (2003). Für CONCILIUM gab er u.a. die Hefte „Leib und Sinnlichkeit in der Liturgie" (Heft 3/1995) und „Krankheit und Heilung" (Heft 5/1998) heraus. Anschrift: 4, rue de l'Église, 95320 Saint Leu la Forêt, Frankreich. E-Mail: lm.chauvet@wanadoo.fr.

im Verschwinden begriffen, kann man mit Danièle Hervieu-Léger und anderen Religionssoziologen der Ansicht sein, dass sie sich, wie gerade auch die Religion, in einer Phase der Umgestaltung befinden.[3] So lautet jedenfalls die Arbeitshypothese, die wir uns hier zu eigen machen.

2. Ein spezifisch theologischer Grund: Von seinem Wesen her ist der christliche Glaube nicht an die Riten der Lebensalter gebunden. So kann die Geburt in Christus in jedem Alter durch die Taufe versinnbildlicht werden; wenn sich die Kindertaufe seit dem ausgehenden Altertum allgemein durchgesetzt hat, um schließlich im Mittelalter zum Ritus der Sakralisierung der Geburt zu werden, den man „quam primum" (12. Jahrhundert) unter Strafandrohung zu vollziehen hatte, so hat dies verschiedene Gründe, von denen keiner als solcher für den Glauben zwingend wäre. Ebenfalls scheint es nicht so zu sein, dass das Heraustreten aus der Kindheit vor Beginn der Neuzeit gesondert begangen wurde; und wenn die Firmung manchmal in diese Richtung neigte, so führte nur eine „Wachstumstheologie" dazu, sie in gewissen Ländern auf das Alter von zwölf Jahren zu verschieben. Das hatte nicht viel mit dem Ritus zu tun, mit dem man diejenigen mit dem „Siegel des Heiligen Geistes" bezeichnete, die gerade getauft worden waren (Babys eingeschlossen) ...

Was die Heirat angeht, so zeigt die bloße Tatsache, dass vor dem Tridentinum (Dekret *Tametsi,* 1563) ihre Feier in der Kirche keinerlei verpflichtenden Charakter hatte und dass der durch sie bezeichnete „Übergang" durch traditionelle Zeremonien vorgenommen wurde, die ebenso unterschiedlich wie die europäischen Regionen waren. Dasselbe gilt auch für die Krankensalbung, die sich im Mittelalter als „letzte Ölung" durchgesetzt hatte. Auch auf dieser Ebene liegt es wahrscheinlich an der sehr archaischen Tatsache, dass der Tod nach Ritualisierung verlangt, um humaner gestaltet zu werden. Die Ritualisierung hat dazu beigetragen, jenseits der genannten theologischen Gründe, die Salbung an den Zeitpunkt des Todes zu „heften", mit all den dazugehörigen Ängsten, die das Kommen des Priesters zum „Versehen" des Sterbenden auslösen konnte.[4]

II. Die Neuordnung der Orientierungspunkte: eine mögliche Chance für den Glauben?

Im Gegensatz zu den Stammesgesellschaften sind die Identifikationsmuster in unserer (post-)modernen westlichen Gesellschaft „schwammig". Sie ergeben sich weder von allein (höchstens zum Teil) noch durch Geburt, also werden sie in beruflichen wie örtlichen, in sportlichen, künstlerischen oder familiären Netzwerken „zusammengebastelt". Auf religiöser Ebene hat sich eine Art „New-Age-Nebel" herausgebildet, dessen Umrisse oft nur schwer zu fassen sind: ein christlicher Bodensatz mit einem Hauch Buddhismus, einem Spritzer Islam, alles gut durchmischt mit einem gehörigen Schuss Skepsis gegenüber den Religionen, die alle gleich gültig seien (was bedeutet, dass sie alle gleichgültig und somit wertlos sind ...).

Die Tatsache, dass die Identifikationsmuster im Christentum, in Frankreich wie auch andernorts, heutzutage als „schwammig" erscheinen, muss nicht verwundern: Darin spiegelt sich nur das allgemeine Problem der Vermischung und Neuordnung der Identitäten wider, das weit über den religiösen Bereich hinausgeht, selbst wenn dieser vielleicht am sichtbarsten ist. Trotzdem stellt dies ein Risiko für den Glauben dar, der im Wesentlichen eine Bewegung der Zustimmung (*assensus*) zu Gott als lebendiger Person ist; eine Zustimmung, die sich durch ein „ich glaube an dich" („*credo in* ...") ausdrückt, das sich für die theologische Tradition von der einfachen Zustimmung zu einer Idee (glauben an etwas) unterscheidet. Oder um es noch einfacher auszudrücken: Die Tatsache, dass im Christentum aus dem Verb „glauben" (frz. *croire*) zuerst das Substantiv „Glaube" (frz. *foi*) gebildet wird und nicht „Weltanschauung" (frz. *croyance*), weist auf die Schwierigkeit hin, in der sich eine unklar definierte oder zögerliche religiöse Identität bewegt oder eine Person, die sich in dieser Frage als zu „unentschieden" empfindet.

Doch ist die Neuordnung, von der hier die Rede ist, vom christlichen Standpunkt aus nicht auch eine Chance? Der christliche Glaube ist nur gesund, wenn er in einer unbequemen Spannung gelebt wird. Zwar verlangt er - wie jede Religion - danach, aus einer Überlieferung hervorzugehen, aber diese Überlieferung kann nur auf spezifische Art und Weise angeeignet werden: Die kritische Freiheit, wie sie sich in Jesu Wendungen wie „Kommt und seht!" (Joh 1,39) oder „Willst du" (Mt 19,17) ausdrückt, muss zum Zuge kommen. Wenn der christliche Glaube - wie jede Religion - bestimmte, ihm eigene Werte vermittelt und sich durch besondere Zeichen der Zugehörigkeit auszeichnet (Schrift, Glaubensbekenntnis, Sakramente, Ämter ...), so erfüllt er sie jedoch nur auf spezifisch christliche Art und Weise, wenn er sie in Richtung auf die Universalität eines Geistes übersteigt, der wie der Wind „weht, wo er will": Christ werden bedeutet nicht, in einen Clan aufgenommen zu werden, sondern in Jesus Christus zum Bruder aller Menschen zu werden. Der Glaube hat - wie jede Religion - einen zeitlichen Beginn (in diesem Fall den Moment, in dem die Initiations-Sakramente empfangen werden), von dem an jemand erklären kann, dass er oder sie „im Vollsinne" Christ(in) ist (auf symbolischer oder sakramentaler Ebene). Zugleich aber macht er klar, dass diese symbolische Ebene nur von spezifisch christlichem Interesse ist, insofern es nach einem „Werden" verlangt: „Man kommt nicht als Christ auf die Welt, man wird es." (Tertullian) Das heißt, dass man nur im ständigen Werden wirklich Christ(in) ist ...

All dies erinnert uns daran, dass die Kennzeichen, welche die Kirche von den anderen Religionen unterscheiden, umso stärker betont werden müssen, als sie auf einen anderen als sie selbst hinweisen. Sie existieren folglich nur, damit man sie in Richtung auf dieses Reich Gottes hin übersteigt, das sie nach allen Seiten hin übertrifft. Um es mit dem Agnostiker Marcel Gauchet zu sagen: Die Kirche gründet auf einem inneren Widerspruch: Weil sie einen derart anderen Gott bezeugt (einen Gott, der, obwohl er vollkommen Gott blieb, vollkommen Mensch geworden ist - „unvermischt und ungetrennt" unterstreicht das Bekenntnis von

Chalkedon), dass er nur durch Offenbarung erkannt werden kann, kann sie nicht beanspruchen, ihn in ihre Institutionen einzuschließen, seien sie auch in höchstem Maße dogmenkonform. Doch gerade weil dieses Mysterium derart unerhört ist, kann die Kirche es - wie die großen trinitarischen und christologischen Debatten der ersten fünf Jahrhunderte zeigen - nur durch eine strenge lehramtliche Kontrolle bewahren, strenger jedenfalls als in irgendeiner anderen Religion.

Gauchets erster Grund begünstigt eine andauernde Forschung, trotz des Risikos häretischer Verirrungen, da der Christengott immer „der ganz Andere" ist; der zweite verlangt eine sehr präzise Dogmatik: *„Die Innerlichkeit des Glaubens und die Autorität des Dogmas bedingen sich im System und rechtfertigen einander gegenseitig."*[5] Diese Verknüpfung, das ist offensichtlich, macht die extreme Schwäche des Christentums (keine „einbetonierte" Wahrheit, die nur wiederholt zu werden bräuchte) und gleichzeitig seine nicht unerhebliche Stärke aus (aus Sicht des Evangeliums ist jederzeit und für jeden ein Weg in die Zukunft möglich). Jedenfalls besteht Grund zu der Annahme, dass die heutige Neuordnung der Identitäten, auch wenn sie für den christlichen Glauben nicht ohne Risiken ist, eine wahre Chance für ihn sein kann. Deshalb sollte man die neuen rituellen Wünsche, die unter dem Druck dessen, was derzeit als modern gilt, von vielen Christen an die Kirche (an die Kirchen, muss man sagen) herangetragen werden, als eine Chance für sie ansehen.

III. Neue, an die Kirche gerichtete rituelle Wünsche

Die Neuartigkeit, die es zu akzeptieren gilt, ist eine doppelte: Sie betrifft ebenso die Form wie auch den Gegenstand. Entwickeln wir nacheinander diese beiden Aspekte.

1. Bezüglich der Form wünschen zahlreiche Menschen (jedenfalls in Frankreich) Feiern, die so gut als eben möglich auf sie speziell zugeschnitten sind. Der für unsere moderne Zeit charakteristische Individualismus und der Wert der von der Konsumgesellschaft geförderten persönlichen Gestaltung kommen hier zum Tragen. Die kirchliche Feier der Kindertaufe, der Trauung oder der Bestattung werden so immer persönlicher. Während der Vorbereitung investieren die Laien, Diakone und Priester immer mehr an Zeit und Vorschlägen, um die Menschen spüren zu lassen, dass es hier um *ihre* ganz persönliche Zeremonie geht, die gefeiert werden soll. Es wäre übrigens sehr unangebracht, sich darüber zu beklagen. Und dies zumindest aus zwei Gründen. Der erste steht in Zusammenhang mit dem, was gerade ausführlich dargestellt wurde, nämlich dass für den christlichen Glauben eine „Neuordnung" der Liturgie eine wirkliche Chance sein kann, damit die Menschen, deren Identität nicht mehr auf einen einzigen Faktor reduziert werden kann, sie sich besser aneignen können. Der zweite liegt darin, dass die

Arbeit, die eine solche „Anpassung" erfordert, oft die Gelegenheit zu einer wahren Evangelisierung bietet, wie sich bei zahlreichen pastoralen Vorbereitungstreffen gezeigt hat.

Dies erfordert allerdings große Wachsamkeit. In erster Linie, weil in der Liturgie ebenso wie beim direkten Evangelisieren „Anpassen" nicht bedeuten kann, den „neuen Wein" des Evangeliums durch das Hinzufügen von Wasser derart zu verwässern, dass er zu einem faden Gemisch wird; es bedeutet zu wissen, wie jedem genau die Menge „neuen Weins" verabreicht werden kann, die für ihn angesichts seines Glaubensweges zuträglich ist. Es handelt sich ja jedes Mal um den berauschenden Wein von Kana, von dem die Menschen kosten sollen, bzw. um dieselbe erstaunliche Kraft des Evangeliums, die durch die Liturgie spürbar werden soll. Doch dies muss mit Fingerspitzengefühl geschehen, gerade auch um gewisse euphorisierende oder ernüchternde Wirkungen zu vermeiden. Sodann besteht ein großes Risiko darin, dass man bei dem Versuch, zu sehr „anzupassen" und „persönlich zu gestalten" ein Ritual erstellt, das anstatt zur Sache zu kommen (dies ist eine der Hauptfunktionen des Rituals, das nicht in der Verfügungsgewalt der Menschen liegt, sondern ihnen vielmehr durch die Macht der Tradition vorgegeben ist) im Gegenteil dazu dient, den Narzissmus zu verstärken: Die Feier wird so sehr nach dem Bild der jeweiligen Personen gestaltet, dass sie in ihren Augen und in denen ihrer Gäste allein ihr eigenes geschöntes Bild widerspiegelt ... Hier sind wir offensichtlich beim Gegenteil dieses „Übergangs" mit Christus oder dieser Konversion angelangt, auf die jegliche christliche Liturgie abzielt.

Die Pastoral hat mit der Politik gemein, dass sie die Kunst des Möglichen ist. Nichts anderes als das Ritual zu wollen bedeutet einerseits, dass das streng angewandte Ritual selber in Gefahr steht, dem geistlichen Wohl der Menschen zu schaden, auf das aller Gottesdienst und alle Sakramentsfeier ausgerichtet sind.[6] Man darf jedoch nicht vergessen, dass die heutigen Gottesdienstformulare geschmeidiger sind, als viele annehmen. Das belegen die Formulare der christlichen Initiation, der Trauung oder der Trauerfeier; wie auch das Benediktionale erlauben sie großzügige Anpassung, sowohl in den Gebeten als auch in den Riten selber. Es scheint so, als ob die wünschenswerte Anpassung meistens ausgehend von den Vorschlägen der Rituale selber geschehen kann, wobei die angebotenen Varianten oft von mehr Qualität zeugen als die Neuschöpfungen von Personen, die nicht immer die nötige Kompetenz besitzen ... Andererseits jedoch darf man sich nicht einfach demagogisch zu „Maßgeschneidertem" hinreißen lassen. In jedem Fall erscheint es notwendig, den Menschen eine Erfahrung des Loslassens zu ermöglichen, als grundlegende Vermittlung jeder Kardinalerfahrung der Absichtslosigkeit.

Nehmen wir das Beispiel der Trauung. Heutzutage wählen in Frankreich diejenigen, die eine kirchliche Trauung wünschen, nicht nur ihre Bibeltexte aus, sondern auch die „profanen" Texte (insbesondere Gedichte) sowie die Musik „die sie mögen". Sie würden auch die Kirche aussuchen, „die ihnen gefällt" (insbesondere diejenige „am Ende des Dorfes, deren schmaler Turm sich im Wasser spiegelt",

wie es einst Tino Rossi sang und ganz Frankreich damit zu Tränen rührte), und selbst den Priester, „den sie nett finden" ... Mit ein klein wenig zusätzlichem Mut könnten sie so weit gehen festzulegen, wie lange der Gottesdienst dauern darf, um ihn auf das Vorangehende (die Eheschließung auf dem Standesamt) und auf das anschließende Familienfest abzustimmen ... Dennoch kann von dort ausgehend eine wahre Evangelisationsarbeit in Angriff genommen werden: „Sie" werden das Gesicht einer Kirche entdecken, mit dem sie nicht gerechnet haben, da sie mit mindestens ebenso vielen Laien oder Diakonen wie Priestern zu tun haben; falls sie einen außerbiblischen Text wünschen (im Stil des *Propheten* von Khalil Gibran), sollte man ihnen dies nicht verweigern, man sollte ihnen sogar zuraten, um es der Festgemeinde zu ermöglichen, leichter in das „Mysterium" der Feier einzutauchen - man sollte sie allerdings darum bitten, ihn anders als eine Lesung des „Gotteswortes" vorzunehmen und von einem weniger markanten Ort als dem Ambo selber. Was die Bibeltexte angeht, so können sie sie gewiss aussuchen, doch sollte man ihnen dabei helfen, das schlichte und trügerische Gefühl „Das ist genau das, was wir leben!" hinter sich zu lassen (gerade auch beim Hohelied der Liebe). Man sollte auch das Glaubensbekenntnis der Kirche sprechen: Dieser alte Text geht natürlich weit über das hinaus, was sie sagen wollen, besonders wenn einer von beiden nicht getauft ist (dieser Fall ist heute in Frankreich sehr häufig), doch es bringt gut zum Ausdruck, in welchem Klima des Glaubens die Kirche ein Sakrament zu feiern bittet usw.

Anhand dieser wenigen Vorschläge wird deutlich: Die Kirche würde die vom heutigen kulturellen Wandel verlangte „Inkulturation" des Glaubens verfehlen, wenn sie ihrem Wunsch nicht mit Wohlwollen entspräche („sie kommen - welch gute Gelegenheit!" und nicht: „sie kommen - welche Leichtfertigkeit!"), ihrem Wunsch nach „persönlicher Gestaltung"; doch sie tut dies nur auf wirklich christliche Art und Weise, wenn sie gleichzeitig auch einen Abstand zu ihren unmittelbaren Reflexen deutlich werden lässt: eine Distanz als Einladung zum Loslassen oder zur Offenheit, die so symbolisch einen Raum der Unverfügbarkeit lässt, wo Gott hinzutreten kann und wo sich die Bekehrung ereignen vermag ...

2. Die neuen Wünsche, sagten wir, richten sich nicht allein auf die Form der von der Kirche gewünschten Feiern; sie betreffen ebenso die Sache selbst. Beim Themenbereich der Heirat konnte man - jedenfalls in Frankreich - zwei Wellen miterleben. Die erste, in den siebziger und achtziger Jahren, ging von den Mitarbeitern in der Pastoral selbst aus. Angesichts des Auseinandertretens der Erwartungen der Menschen (Erwartung eines Übergangsritus) und des Angebots der Kirche (Angebot eines Glaubenssakraments) schlugen diese vor, Feiern ohne gegenseitige Versprechen abzuhalten, d.h. Feiern explizit ohne sakramentalen Charakter. Dies, so meinte man, könnte eine größere Wahrhaftigkeit der gottesdienstlichen Feiern ermöglichen und gleichzeitig die Hoffnung auf einen Weg der beteiligten Personen hin zu einer späteren sakramentalen Feier begründen. Dieses Experiment, das zum Teil von dem einen oder anderen Bischof unterstützt wurde (wie z.B. Msgr. Le Bourgeois, dem Bischof von Autun), wird heute nicht

weiterverfolgt. Einerseits hat es, trotz aller erfolgten Richtigstellungen, zuviel Zweideutigkeit im Denken der Christen bewirkt, was den präzisen Status der Feier angeht: Bestand das Wesentliche für die Familien nicht darin, dass das Paar in Gegenwart des Priesters „vor den Altar getreten" war? Andererseits war dieser Lösungsversuch nicht „verlockend" genug hinsichtlich des christlichen Glaubens, um in den Paaren einen ernsthaften Wunsch danach wecken zu können, den christlichen Glauben zu vertiefen und eines Tages zum Sakrament zu finden.
Die zweite Welle ist diejenige, deren Zeugen wir heute sind. Menschen erwarten von der Kirche eine „Zeremonie" des „Gebets" oder der „Segnung" aus Anlass dieses oder jenes Ereignisses in ihrem Leben. Derzeit erleben wir ein Aufblühen der Segnungen von Verlobungen, selbst wenn ein Paar - jedenfalls meistens - bereits zusammenlebt. Das Rituale sieht übrigens einen solchen Ritus vor.
In der pastoralen Praxis, wie sie derzeit im Großraum Paris üblich ist, haben wir eine relativ lange Ehevorbereitung entwickelt: 15 bis 20 Paare treffen sich über etwa sechs Monate einmal monatlich. Wir (Laien und Priester) schlagen ihnen eine Feier ihrer „Verlobung" während der Sonntagsmesse in der Gemeindekirche vor. Der Ertrag ist für alle Beteiligten spürbar: Die Paare selbst, von denen die allermeisten den Vorschlag gerne aufnehmen, machen bei dieser Gelegenheit eine positive Erfahrung mit der Kirche, die sie nicht erwartet hatten; die Kirchengemeinde, die sich ihrerseits verantwortlich für die Ehevorbereitung fühlt, wird dadurch in ihrer geistlichen und missionarischen Dynamik stimuliert. In gewisser Weise gilt dies auch für die Jahrestage der Hochzeit (25, 40, 50, 60 Ehejahre): Es werden immer mehr Ehepaare, die wünschen, dass man am Sonntag in der Kirche ein „Gebet" spreche, an dem Tag, an dem sie diesen Jahrestag in der Familie begehen. Auch hier beschränkt sich der Ertrag nicht auf die betroffenen Personen, sondern kommt der ganzen Kirchengemeinde zugute.
Manche Anfragen sind noch jüngeren Datums. So gibt es etwa die Bitte um ein „Gebet" anlässlich einer standesamtlichen Eheschließung, wenn ein Paar - insbesondere wenn einer der beiden geschieden ist - nicht kirchlich heiraten kann. Diese Angelegenheit ist, wie man weiß, für die Hirten sehr belastend. Im Laufe der kulturellen Veränderungen wird es immer schwieriger, die kirchliche Position zu akzeptieren, was oft zu einem Bruch der Geschiedenen mit der Kirche führt. Wie eine gewisse Anzahl anderer Priester auch, begleiten wir, soweit möglich, diese Menschen. Wir bieten ihnen einen Gebetsgottesdienst zu einem anderen Datum als dem ihrer Zivilehe und außerhalb der Gemeindekirche an. Wir stellen die Verbindung zu anderen Personen her, die eine ähnliche Erfahrung gemacht haben und die seitdem eine mehr oder weniger lange Wegstrecke zurückgelegt haben ... Daher befindet sich die Pastoral der Geschiedenen (und in den meisten Fällen Wiederverheirateten) nunmehr nicht mehr am Rande der Gemeindepastoral, sondern mitten in ihrem Herzen; sie wird getragen vom Gebet der Gemeinde, die sich dadurch (auch hier wieder) stimuliert sieht.
Des Weiteren schafft die Verlängerung der Lebenszeit eine neue Situation: Vor nur fünfzig Jahren waren es nur wenige Paare, die ihre goldene oder diamantene Hochzeit feiern konnten. Inzwischen sind sie sehr zahlreich geworden ... Zwar

erleben längst nicht alle 50, 60 Jahre des gemeinsamen Lebens, aber immer wieder bitten zwei verwitwete Menschen, die 60 bis 80 Jahre alt sind, um eine „Trauung" ... Natürlich kann eine Trauung in diesem Alter nicht dieselbe theologische Bedeutung haben wie eine Hochzeit mit 30 Jahren. Zu diesem Thema müssen also neue Überlegungen erfolgen, die in diesem Bereich in bedeutsamer Weise die katholische Theologie der Trauung beeinflussen werden und die es erlauben werden, die positiven Elemente sowohl in Hinsicht auf das geistliche Leben der Betroffenen als auch in Hinsicht auf die Kirche herauszuarbeiten, zu denen diese bisher seltene Situation führen kann; eine Situation, die jedenfalls als solche in der theologischen Tradition der vergangenen Jahrhunderte nicht in Betracht gezogen werden konnte. Man wird sich insbesondere fragen, was aus dem dreifachen „Gut" der Ehe wird: da die „proles" praktisch ausgeschlossen sind, verlagert sich das Gewicht sehr viel stärker auf die „fides", besonders in ihrer Dimension der gegenseitigen Unterstützung in einem Alter, da gesundheitliche Vorfälle häufig sind und die Abhängigkeit des einen vom anderen größer wird. Man müsste sich fragen, was dann aus dem „sacramentum" wird und damit aus dem Verhältnis zwischen dieser Situation und der treuen Liebe Christi zur Kirche nach Eph 5.

Es scheint jedenfalls so, als ob die derzeitigen Wandlungen in Bezug auf die Verlängerung der Lebensdauer und die Veränderungen der wichtigen Etappen dieses Lebens nach zahlreichen Anpassungen verlangen, nach Adaptationen, die meistens Probleme aufwerfen, die weniger die theologische als die pastorale Vorsicht betreffen. Das Augenmerk auf das individuelle Schicksal des Einzelnen wird von der heutigen Kultur mehr und mehr eingefordert. Warum sollten unsere Gemeinden in diesem Bereich nicht aufmerksamer sein? Das Ritual der Segnungen eröffnet in dieser Hinsicht zahlreiche Möglichkeiten. Im Geist dieses Rituals ist manch andere Adaptation möglich. Warum sollte man nicht an einem Sonntag eine Zeit des Gebets für diejenigen anbieten, die gerade in Rente gegangen sind, angesichts der Wichtigkeit dieser Lebensetappe, einschließlich der Auswirkungen dieser Situation auf ihr Eheleben? Ebenso für Jugendliche, die sich entschieden haben, ein oder zwei Jahre lang in den Entwicklungsdienst nach Afrika zu gehen? Oder für die Paare, die aus beruflichen Gründen ins Ausland gehen? Warum sollte man die Krankensalbung nicht diesem oder jenem älteren Ehepaar als solchem gewähren, aufgrund der Schwierigkeiten, mit denen sie zu tun haben, um sich gegenseitig zu unterstützen, wenn sie hinfällig werden? Usw. Es wird deutlich, dass sich zahlreiche rituelle Möglichkeiten erschließen, wenn wir diese Überlegungen beispielsweise in Richtung auf die Krankenpastoral ausweiten, insbesondere, was den Beginn des Lebens (auf der Entbindungsstation) und sein Ende betrifft.

Erinnern wir uns an die (in der Anmerkung zitierte) Formel des Tridentinums, eine Formulierung, die man als Merksatz festhalten kann: Ist die „Substanz" der Sakramente gesichert (das, was ihre Einsetzung durch Gott betrifft), steht es ganz im Ermessen der Kirche, wie sie vermittelt werden. Voraussetzung ist, dass die Ausübung dieser Befugnis „dem Nutzen derer, die sie empfangen" dient und

keinen anderen Zweck verfolgt, als „der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden" gerecht zu werden. Was für die Sakramente im strengen Sinne feststeht, gilt erst recht auch von allen anderen Riten, welche die Kirche anbietet oder anbieten könnte. Jedenfalls ist es heutzutage angemessen, sich entschlossener die Frage zu stellen: Welche liturgischen Rituale sollte man anbieten, um das „spirituelle Wohl" der Menschen in der heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Situation zu würdigen? Es gibt Fälle, in denen solche Angebote aufgrund der damit verbundenen Dinge (zum Beispiel dem Sakrament der Ehe) nach einer soliden theologischen und pastoralen Unterscheidung verlangen. Aber es gibt auch Fälle - in viel größerer Zahl -, wo diese kollateralen Einflüsse vom strikt theologischen Standpunkt aus von geringer Bedeutung sind und sich weitreichende Möglichkeiten eröffnen. Wenn es also in diesem Bereich in Frankreich an Vorschlägen mangelt, so liegt dies im Allgemeinen nicht an Gründen lehrmäßiger Art, sondern ist auf viel praktischere Motive zurückzuführen: die Erschöpfung vieler Priester (aber manchmal auch der Laien), die wenig zahlreich und alternd und zu sehr mit der Verwaltung anstehender Probleme beschäftigt sind, als dass sie den Wunsch und die Zeit hätten, sich anderes vorzustellen ... Die Inkulturation des Evangeliums in unserer postmodernen westlichen Gesellschaft erfordert jedoch eine solche Phantasie.

[1] Vgl. Françoise Heritier, Art. *Inceste*, in: Pierre Bonte/Michel Izard (Hg.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris 1992, 347-350. - Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye 1967. Gewiss, auch wenn die Regel universal ist, so bleiben doch die konkreten Vorschriften oder Festlegungen unterschiedlich. Präzisieren wir: Anscheinend betrifft dieses Verbot überall den ersten Grad der Verwandtschaft (Vater/Tochter, Sohn/Schwester ...) und reicht auch überall über diesen ersten Grad hinaus. In diesem zweiten Bereich ist es ebenso unterschiedlich, wie die Kulturen selbst sind: Jene Art von Heirat mag in einer Ethnie verboten sein, in einer anderen hingegen gefördert werden ... Jedenfalls kann sich, so scheint es, ein solches Verbot nicht allein auf biologische (z.B. eugenische) Gründe berufen. Es ist nicht ersichtlich, wie dies zu erklären ist, ohne auf symbolische Begründungen zurückzugreifen ... C. Lévi-Strauss hatte zweifellos recht, darin nicht nur die einzige Regel mit universaler Geltung zu sehen, sondern „die Tatsache der Regel selber". Dies bedeutet, dass die Humanität darauf gründet, die Erfüllung des sexuellen Begehrens mit irgendeinem beliebigen Sexualpartner aufzuschieben. Anscheinend ist dies also das Grundgesetz: das Gesetz des Unterschiedes, welcher auch derjenige (und das ist sicher kein Zufall) der Sprache ist, von dem man weiß, dass sie die Wirklichkeit symbolisiert und zum Sprechen bringt, indem sie sie durch linguistische Repräsentationen vermittelt.

[2] Vgl. beispielsweise Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY 1967. - Siehe auch das Werk einer Folkloristin wie Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris 1981.

[3] Zum Beispiel Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

[4] Franzosen werden hierbei unweigerlich an die Schilderungen von Marcel Pagnol denken müssen!

[5] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, 101.

[6] Vgl. das Konzil von Trient (DzH 1728): „Stets lag bei der Kirche die Vollmacht, bei der

Verwaltung der Sakramente - unbeschadet ihrer Substanz - das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, bzw. der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist."

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Theorien von den Lebensstufen angesichts einer globalisierten Kultur

Norbert Hintersteiner

Die Kenntnis der *Lebensstufen* und ihrer religiösen sowie theologischen Bedeutung wird gewöhnlich durch verschiedene religiöse Traditionen vermittelt. Der radikale Wandel des Glaubens und der Religionen mit einer festgefügten Tradition hin zu Individualisierung und Pluralisierung hat die modernen Sozialwissenschaften, vor allem die Entwicklungspsychologie, jedoch dazu veranlasst, die Stufen des Lebens eher im Hinblick auf die individuelle Religiosität und nicht so sehr im Rahmen dieser religiösen Traditionen zu erforschen. Welchen theoretischen Stellenwert und welche Erklärungskraft besitzen diese eher neuen Konzepte religiöser Entwicklung angesichts des derzeitigen globalen kulturellen Kontextes, in dem sich die Identitäten auf neue und komplexe Weise ausbilden?
Dieser Beitrag wird sich zunächst der theologischen Kenntnis der Lebensstufen innerhalb religiöser Traditionen - hier konkret am Beispiel des Islam (I.) - widmen und dann das Thema individualisierter Religion aufgreifen und die psychologischen Theorien von den Lebensstufen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung individueller Religiosität rekapitulieren - ein Gedanke, der in den letzten Jahrzehnten erhebliche Beachtung fand. Die Beobachtung, dass kulturelle Faktoren und Veränderungsprozesse die Entwicklung persönlicher Religiosität stärker beeinflussen als das Stufenschema der Entwicklung, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Problematik dieser Modelle. (II.) Dies wird noch deutlicher, wenn man die vielfachen Anpassungsleistungen und Veränderungen in den Blick nimmt, denen die Einzelnen und die Völker innerhalb ihrer Lebensspanne bzw. Entwicklung innerhalb des neuen globalen kulturellen Kontextes unterworfen sind. Der dritte Teil dieses Beitrages arbeitet schließlich einige Elemente globalen und kosmopolitischen Lebens heraus, das einige eine *neue Moderne* nennen.

Es ist das Kraftfeld, innerhalb dessen sich für die meisten Menschen Identitätsfindung und religiöse Entwicklung vollziehen (III).

I. Stufen des Lebens innerhalb etablierter Religionen

Der Gedanke der Lebensstufen ist nicht erst auf die jüngere Entwicklungspsychologie zurückzuführen; er findet sich vielmehr auf die eine oder andere Weise bereits in den großen religiösen Traditionen und deren heiligen Schriften. Das soll einleitend beispielhaft mit einem kurzen Blick auf die islamische Tradition aufgezeigt werden: In welcher Weise wird also der Gedanke von Stufen des Lebens im Koran sichtbar?

Wenn man nach diesem Thema im Koran fragt, muss man sich vorher zwei Dinge bewusst machen. Erstens: Im Koran findet man keine kompakte Behandlung der Lebensstufen innerhalb eines Textabschnitts; sie kommen vielmehr verstreut in vielen unterschiedlichen Suren und Versen vor. Man kann diese Fundstellen jedoch zum Zweck einer thematischen Analyse hier systematisieren. Zweitens: Ein Grundmuster der theologischen Interpretation der unterschiedlichen hier in Frage stehenden Verse innerhalb der islamischen Exegese ist es, die frühen Stadien des Lebens sowie Geburt, Wachstum, Reife, Jugend, Alter und Tod als Beweise für Gottes schöpferische Majestät und Sorge um die Menschheit herauszustellen.

Ein erstes grundlegendes Charakteristikum hinsichtlich der Lebensstufen ist die mehrfache Erwähnung der Erschaffung des Menschen aus Staub (*turāb*) oder Lehm (*ṭīn* oder *ṣalṣāl*) im Koran. Nicht nur Adam wurde aus Staub geschaffen; der Koran spricht davon, dass alle Menschen auf ähnliche Weise ins Dasein gerufen wurden, und weist so darauf hin, dass der Leib der Nachkommenschaft Adams aus verschiedenen organischen und anorganischen Stoffen besteht, wie man sie im Erdboden finden kann. Der Vorgang der Erschaffung des Menschen ist zum Beispiel in Sure 20,55 zusammengefasst: „Aus der Erde haben wir euch geschaffen, in sie bringen wir euch zurück und aus ihr lassen wir euch ein weiteres Mal hervorkommen." In den Suren 23,12-14, 22,5 und 32,7-9 wird auch auf Wachstum und Entwicklung des Kindes im Mutterleib Bezug genommen. In denselben Versen wird der Ursprung des Menschen aus Lehm bekräftigt. In Sure 80,20 und 46,15 lässt Gott die Geburt des Kindes über den Geburtskanal stattfinden. Der Text erwähnt die Schmerzen der Schwangerschaft, die Geburt selbst und die darauffolgenden Zeiten des Stillens und Abstillens.

So wird der gesamte Kreislauf der Erschaffung und Entwicklung des Menschen im Koran beschrieben: „Gott ist es, der dich in (einem Zustand der) Schwachheit geschaffen hat, der (dir) dann Kraft nach der Schwachheit verliehen hat, der (dir) dann nach der Kraft Schwachheit und ein weißes Haupt gegeben hat. Er erschafft, wie er es will, und er ist es, der alles Wissen und alle Macht besitzt." (Sure 30,54). Die Kommentare dieses Verses sehen hier sowohl eine prägnante

Darstellung des Kreislaufes menschlichen Lebens als auch eine Bekräftigung der Macht Gottes über alle Dinge. Ein Baby kommt schwach auf die Welt und wächst langsam heran, es wird ein Jugendlicher und dann ein Erwachsener - das ist mit „Kraft nach der Schwachheit" gemeint. Danach erreicht der Mensch das mittlere Lebensalter, dann das Alter und schließlich das Stadium der Senilität - das meint „Schwäche nach der Kraft". Anders gesagt: Im Alter sind jemandes Zielstrebigkeit, Bewegung, Mut und andere Fähigkeiten geschwächt. Der Koran hält darüber hinaus fest, dass es allein in Gottes Ratschluss steht, jemanden den ganzen Kreislauf von der Geburt bis zum Alter durchlaufen zu lassen oder das Leben anderer vor der Erreichung des Alters beenden zu lassen. Gemäß Sure 6,2 ist die Dauer des Erdenlebens einer Person allein von Gott verfügt.

Im Verlauf dieses gesamten Lebenszyklus erreicht der Mensch in mehrfacher Hinsicht die Fülle seiner physischen, geistigen und spirituellen Fähigkeiten, die Reife (*ashudd, rushd*). Der Begriff der Reife bezieht sich auf eine Person, die die Fülle der natürlichen Entwicklung erreicht hat, vollkommen erwachsen und fähig ist, die Verantwortung für ihre eigenen Angelegenheiten zu übernehmen. Ein Individuum, das die Pubertät hinter sich hat und sowohl physische als auch geistige Reife erlangt hat, ist *bāligh*, was die Sorge für das Eigentum oder die Waisen usw. mit einschließt. Ein Vers, der zur liebevollen Behandlung der Eltern auffordert (Sure 40,15), stellt fest, dass eine wahre Verwirklichung göttlicher Güte erfolgt, wenn jemand „mannbar geworden ist und dann das Alter von vierzig Jahren erreicht hat". Wenn jemand zu diesem Zeitpunkt spirituelle Reife erlangt hat, dann beginnt er Gott für den ihm und seinen Eltern verliehenen Segen zu danken, danach zu fragen, was er an Gutem tun könne, um Gott zu gefallen, für das Wohl seiner Nachkommen zu beten und seine Unterwerfung unter Gott zu bekräftigen. Es wird auch gesagt, dass Reife dann erreicht ist, wenn eine Frau ihr erstes Kind gebiert.

In zwei Versen des Koran (22,5 und 40,67) wird die Erlangung von Reife als Argument für Gottes Souveränität über die Welt als deren Schöpfer angeführt. Er wird als der beschrieben, der die Menschen aus Staub erschaffen, ihre Entwicklung im Mutterleib bewirkt hat und sie als Babys zur Welt kommen ließ, damit sie ihre Reife erlangen könnten. Der schöpferische Vorgang und dessen Stadien werden als Beweis gegen jene angeführt, die die Auferstehung leugnen. Der Gott, der die Menschheit ins Sein rief, kann das wiederherstellen, was augenscheinlich verlorengegangen ist. In Sure 40,68, die unmittelbar auf die Darstellung der Entwicklung eines Menschen im Durchlaufen der Stufen des Lebens folgt, wird dies durch die Feststellung auf den Punkt gebracht: „Er ist es, der Leben gibt und den Tod bewirkt; wenn er also eine Sache verfügt, sagt er nur zu ihr: ‚Sei', und sie ist."

Dem Koran zufolge enden die Lebensstufen nicht mit dem Tod. Der Koran benutzt das Wort *barzakh* (23,100) zur Bezeichnung jenes Stadiums, in dem Menschen in den Tod eintreten. *Barzakh* ist ein Schutzschirm oder eine Trennwand, die diese Welt von der kommenden bis zum Tag der Auferstehung trennt. Der Koran behauptet die Auferstehung und erläutert, dass alle Menschen wieder zum Leben

erweckt werden, um vor ihrem Schöpfer Rechenschaft abzulegen. Der Koran enthält zahlreiche Textstellen, die vom Tag der Auferstehung und vom Glauben sprechen, dass die Menschheit vom Tode erweckt wird, so z.B. Sure 22,7. Bei der Auferweckung werden ferner die Taten einer Person geprüft, und es wird ein Urteil darüber gefällt, ob jemand ins Paradies oder in die Hölle als ewigen Bestimmungsort Eingang findet. Dies wäre dann die letzte Lebensstufe, d.h. das Leben nach dem Tod (Sure 4,121f und 168-169).

Mit dieser knappen Darstellung der Lebensstufen innerhalb der islamischen Tradition, insbesondere des Koran, haben wir in Form eines Beispiels gesehen, wie religiöse Traditionen und deren Grundlagentexte von einer theologischen Konzeption der Lebensstufen Zeugnis ablegen. Ein solches Wissen über diese Stufen und deren theologische Begründung findet sich natürlich nicht nur in den heiligen Schriften, sondern wird auch in den gelebten Traditionen überliefert, und im Verlauf dieser Weitergabe bilden sich quer durch die unterschiedlichen Kulturen mannigfache konkrete Ausdrucksweisen dafür heraus. Sie zu erforschen wäre von großem Nutzen, doch das würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

II. Stufen des Lebens in individualisierten Religionen

In modernen, individualisierten Religionen entstanden neue theoretische Überlegungen bezüglich der Stufen des Lebens. Unter den modernen Human- und Sozialwissenschaften, die die Diskussion um die Stufen des Lebens in individualisierten Religionen bestimmen, ragt die Entwicklungspsychologie heraus. Sie erforscht die Entwicklung individueller Religiosität im Durchlauf von klar definierten Stufen des Lebens eines Individuums. Solchen Überlegungen wollen wir uns in diesem Abschnitt zuwenden.

Mit den Arbeiten von James W. Fowler einerseits und Fritz Oser sowie Paul Gmünder andererseits liegen zwei theoretische Ansätze vor, die die Diskussion um die Entwicklung des Glaubens innerhalb der Religionspsychologie und Religionspädagogik in den letzten zwanzig Jahren geprägt haben.[1] Diese Ansätze wenden das strukturgenetische Modell von Piaget auf die Ontogenese der Religiosität an und entwickeln Stufenmodelle der Religiosität analog zur kognitiven und moralischen Entwicklung.

Der Autor

Norbert Hintersteiner, geb. 1963, promovierte 2000 in Systematischer Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen, Frankfurt. Seit 2004 ist er Assistenzprofessor für fundamentale und vergleichende Theologie an der Catholic University of America in Washington D.C. Veröffentlichungen u.a.: Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik (2001), Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue (2007), Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures: Reckoning with God in a World of Conflicts (2007). Anschrift: School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA. E-Mail: Hintersteine@cua.edu.

Beide Ansätze nehmen bei ihrer Beschreibung religiöser Biographien die gesamte Lebensspanne in den Blick. Sie gehen von einem Prozess religiöser Entwicklung aus, der ihrer Meinung nach in ein erstrebenswertes Stadium reifer Religiosität mündet, das von theologisch-philosophischer Reflexion geprägt ist. Sie zeigen klar unterscheidbare Qualitäten religiösen Urteils (Oser/Gmünder) und Glaubens (Fowler) auf, die sich im Lauf der Zeit gemessen an Kriterien verändern, die sich empirisch beschreiben lassen. In diesen Ansätzen wird der Glaube als dynamisch aufgefasst, und seine Entwicklung im Lauf eines Lebens kann auf stimmige Weise nachgezeichnet werden. Aus diesen Modellen gehen neue Kriterien hervor. Von ihnen her lässt sich feststellen, ob die Entwicklung des individuellen Glaubens angemessen, ja sogar ratsam erscheint.

Der Grundbegriff der strukturgenetischen Theorien ist die Entwicklungsstufe, das heißt die kognitive Ebene. Wenn man von Ebenen oder Stufen kognitiver (das heißt auch religiös-kognitiver) Entwicklung spricht, dann muss man dabei einige Grundcharakteristika in den Blick nehmen[2]:

a) Die Stufen müssen sich voneinander qualitativ unterscheiden. Das bedeutet, auf jeder Stufe zeigt sich ein Problemlösungspotential, das über das der vorherigen Stufe hinausgeht.
b) Die Stufen bilden eine unveränderliche Folge; ihre Anordnung kann nicht verändert und keine Stufe kann übersprungen werden. Folglich sind auch Rückentwicklungen auf eine niedrigere Stufe ausgeschlossen. Entwicklung wird auf diese Weise als unumkehrbarer Prozess aufgefasst.
c) Jede Stufe bildet ein strukturelles Ganzes.
d) Eine hierarchische (Re-)Integration sorgt dafür, dass niedrigere Stufen in höhere aufgenommen werden, das heißt frühere Erkenntnisweisen bleiben in veränderter Form auf höheren Stufen wirksam.

Ein weiterer wichtiger Grundzug der epigenetischen Theorien ist die Unterscheidung zwischen Struktur und Inhalt. Die Stufen der (religiösen) Entwicklung werden als Strukturen betrachtet, die unabhängig von den konkreten Inhalten gesehen werden können und auf ähnliche Weise in unterschiedlichen Situationen zum Tragen kommen. Deshalb vernachlässigen diese Ansätze die konkreten religiösen Inhalte um einer möglichst umfassenden Verallgemeinerung willen (Oser/Gmünder auf radikalere Weise als Fowler), die für die unterschiedlichen Religionen gleichermaßen gilt. Desgleichen werden auch kulturelle, soziale und biographische Kontexte als für die menschliche Entwicklung irrelevant oder zumindest als nur von akzidentieller Bedeutung ausgeblendet. Auch Unterschiede in Einstellungen und Verhalten werden nicht berücksichtigt. Man kann es als ein normatives Ziel strukturgenetischer Ansätze betrachten, die religiöse Entwicklung dadurch zu unterstützen, dass man Kriterien für eine reife Religiosität entwickelt.

Auch wenn die Theorien von Oser/Gmünder bzw. Fowler reichlich bekannt sind, möchte ich sie hier in aller gebotenen Kürze nochmals in Erinnerung rufen, vor allem, um sie besser mit dem alternativen Konzept vergleichen zu können, auf das ich später zu sprechen komme.

Stufen religiösen Urteilens

Für Oser/Gmünder und ihr psychologisches Modell lautet die zentrale Frage: Wie bestimmen Menschen ihr Verhältnis zu einem göttlichen, absoluten oder höchsten Wesen in Situationen der Kontingenz? Sie schlagen fünf Stufen religiösen Urteilens vor; diese erstrecken sich von einer rein reaktiven Haltung hin zu religiöser Autonomie durch bedingungslose Intersubjektivität. Auf Stufe 1 („Deus ex machina") wird das höchste Wesen als eine Instanz begriffen, die durch Strafe und Belohnung in das Schicksal der Menschen eingreift; der Mensch kann hier nur dem göttlichen Willen entsprechend reagieren. Stufe 2 („Do ut des") spiegelt die Auffassung einer Tauschbeziehung zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen wider; dieses kann durch den Vollzug von Riten, durch Gelübde und Gebet beeinflusst werden. Auf Stufe 3 („Deismus") erlangt der Mensch relative Unabhängigkeit und unterscheidet zwischen einer Wirkungssphäre des höchsten Wesens einerseits und der Menschen andererseits. Auf Stufe 4 („wechselseitige Beziehung und Heilsplan") hat der Mensch einen autonomen Status erreicht, der seine Grundlage im höchsten Wesen als der vorgängigen Bedingung menschlichen Entscheidens und Handelns hat. Der Mensch betrachtet sich selbst als Teil eines allgemeinen Heilsplans oder der Entwicklung des Kosmos. Stufe 5 („religiöse Intersubjektivität") ist von einer Ausrichtung auf religiöse Autonomie auf der Grundlage von bedingungsloser Intersubjektivität und einer universalen Perspektive gekennzeichnet, die andere Religionen und Kulturen mit einschließt. Die letzte Stufe, Stufe 6, kann empirisch nicht überprüft werden und bleibt ein bloßes Postulat. Sie kann mit den Begriffen „universale Kommunikation" und „Solidarität" beschrieben werden.

Es gibt ausreichende Belege für signifikante Unterschiede im religiösen Urteil zwischen den verschiedenen Altersgruppen, was die Theorie von Oser/Gmünder zu bestätigen scheint. Nur wenige Erwachsene jedoch erreichen anscheinend die höchste Stufe. Empirische Studien weisen sogar darauf hin, dass Erwachsene über sechzig Jahre einen Rückfall auf niedrigere Stufen durchmachen.[3] Ein weiterer kritischer Punkt in der Theorie von Oser/Gmünder ist die Tatsache, dass sie Religiosität hauptsächlich von ihrer kognitiven Seite her definieren. Religiöses Urteilen kann jedoch nur ein Faktor der Religiosität unter anderen sein, wie zum Beispiel die praktische Religionsausübung oder die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Religiosität muss also als ein Phänomen verstanden werden, das verschiedene Dimensionen umfasst.

Stufen des Glaubens

Im Anschluss an Tillich und Niebuhr geht James Fowler davon aus, dass den religiösen Glauben mehr ausmacht als besondere Glaubensinhalte; er bietet eine Lebensorientierung für die Person als ganze. Fowler macht seinen Glaubensbegriff dadurch operationalisierbar, dass er sieben Entwicklungsdimensionen unterscheidet: logische Form, symbolische Funktion, moralisches Argument, Stellenwert der Autorität, soziales Bewusstsein und Form der Übereinstimmung mit der Welt; schließlich fügt er noch das „Selbst" hinzu. Fowlers Modell umfasst sieben

Stufen: Stufe 0 ist der undifferenzierte und ursprünglich-vorsprachliche Glaube, der seine Grundlage im gegenseitigen Vertrauen zwischen dem Kind und seinen Bezugspersonen hat. Auf Stufe 1 (intuitiv-projektiver Glaube im Vorschulalter) entwickelt sich der Glaube vermittels der Intuition und Phantasie des Kindes. Das Kind projiziert Wünsche und Gefühle auf magische oder symbolische Gestalten. Der Glaube wird dann auf Stufe 2 zunehmend realistisch (mythischer, buchstabengetreuer Glaube, Grundschulalter). Das Kind neigt zu Anthropomorphismen und hat ein wörtliches Verständnis von religiöser Sprache und Symbolik. In diesem Stadium sind Erzählungen für das Kind sehr wichtig; sie vermitteln ihm den Lebenssinn. Der Glaube des Teenagers (Stufe 3, synthetisch-konventioneller Glaube) ist intersubjektiv vermittelt, da er Glaubensinhalte von Angehörigen oder anderen ihm wichtigen Personen übernimmt und sie für sich zu einer Einheit zusammenfügt. Auf Stufe 4 (individuell reflektierter Glaube, Beginn des Erwachsenenalters) gelangt der Jugendliche oder junge Erwachsene zu einer unabhängigen Sichtweise, gewinnt eine kritische Einstellung zu seiner früheren Glaubensweise und lehnt sie möglicherweise als konventionell ab. Der verbindende Glaube von Stufe 5 relativiert die eigene Position, und es entwickelt sich Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen. Auf Stufe 6 (universalisierender Glaube) sind alle Aspekte und Abschnitte des Lebens von diesem Glauben im umfassenden Sinne geprägt.

Auch Fowlers Ansatz weist einige kritikwürdige Schwachstellen auf. Eine, die ins Auge springt, ist, dass der Ansatz möglicherweise zu komplex ist. Er versucht, zu viel in eine einzige Theorie zu packen. Und genauso wie dem Modell von Oser/Gmünder mangelt es ihm an empirischer Stichhaltigkeit. Wenngleich man auch eine Entsprechung zwischen Alter und Glaube in der Kindheit und im Jugendalter feststellen kann, so wird eine solche Korrelation im Erwachsenenalter vage. Nur sehr wenige können den Stufen 5 und 6 zugeordnet werden.[4]

Die Problematik von Stufentheorien

Ohne Zweifel kommt den klassischen Theorien von Oser/Gmünder bzw. Fowler ein hoher heuristischer Wert zu, besonders, was das Verständnis der religiösen Entwicklung in der Kindheit, während der Adoleszenz und im Übergang zum Erwachsenenalter betrifft. Aber dieser heuristische Wert ist weit weniger deutlich für das mittlere und späte Erwachsenenalter erkennbar. Angesichts der heutigen höchst ausdifferenzierten, individualisierten und pluralisierten Biographien sind Entwicklungstheorien, die traditionelle Auffassungen von Lebensaltern und idealen Lebensstufen zur Grundlage haben, nicht dazu geeignet, die religiöse Entwicklung in befriedigender Weise darzustellen. Darüber hinaus sind Stufenmodelle nicht in der Lage, „Kohorteneffekte" mit zu berücksichtigen, z.B. besondere Sozialisationsbedingungen verschiedener Generationen.

Hier sollen insbesondere zwei Voraussetzungen der strukturgenetischen Interpretation religiöser Entwicklung hinterfragt werden:

1. Eine linear in eine Richtung verlaufende, vorbestimmte Entwicklung von Religiosität, wie sie beide Ansätze implizit voraussetzen, bildet die Wirklichkeit

nicht angemessen ab, zumindest, was die zweite Lebenshälfte betrifft, deren Prozesse viel stärker ausdiffenenziert sind, als die Stufenmodelle wahrhaben wollen. Teilweise wird dieses Problem darin deutlich, dass im ausdrücklichen Gegensatz zum theoretischen Postulat tatsächlich Rückfälle auf niedrigere Stufen im Erwachsenenalter möglich sind und dass darüber hinaus die höchsten Stufen, wenn überhaupt, dann nur von einer kleinen Minderheit von Menschen erreicht werden.

2. Ich glaube nicht, dass es möglich ist, die Entwicklung von Religiosität im Verlauf der gesamten Lebensspanne zu beschreiben und zu deuten, ohne den historischen und kulturellen Kontext dabei zu berücksichtigen. Da sich das strukturgenetische Konzept von Entwicklung ausdrücklich auf die Entwicklung von Strukturen bezieht, die als unabhängig von ihrer jeweiligen materiellen Verwirklichung zu betrachten sind, sehen wir einige grundsätzliche Unzulänglichkeiten in den Theorien von der religiösen Entwicklung, die mehr (Oser/Gmünder) oder weniger (Fowler) auf Piagets genetische Wissenschaftstheorie zurückzuführen sind.

Das grundsätzliche Problem von Stufenmodellen besteht darin, dass sie einen kulturellen Kontext voraussetzen, der durch relative Stabilität, Kontinuität und ordnungsgemäßen Wandel gekennzeichnet ist. In Wirklichkeit ist dies jedoch für die heutige Situation, besonders für den derzeitigen globalen kulturellen Kontext, kaum zutreffend. Wie im nächsten Abschnitt klar werden wird, ist die Erklärungskraft dieser Theorieansätze in einem kulturellen Kontext, der geprägt ist von Variabilität, Diskontinuität, kontextueller Relativität und Plastizität, sehr gering.

III. Identitätsbildung im Stadium einer globalisierten Kultur

Der Kulturtheologe Robert Schreiter hat vor Kurzem das Rahmenkonzept der „neuen Moderne“[5] für eine Theorie entwickelt, die unsere aktuelle Situation eines Lebens in einer instabilen Welt - geprägt von Globalisierung, Migration, einer Renaissance der Religion und weltweiter ökologischer und terroristischer Gefahren - am besten beschreiben kann. Ihm zufolge zeichnet sich die neue Moderne durch eine Reflexivität aus, die von den Unzulänglichkeiten der Moderne zu lernen versucht. Diese war manchmal durch übermäßiges Selbstvertrauen, unhinterfragten Glauben an Erneuerung und Fortschritt und eine Tendenz zum Glauben an die Effektivität ihrer utopischen Sozialtechnik geprägt. Diese neue Moderne zeichnet sich des weiteren durch eine Reihe von grundlegenden kulturellen Merkmalen aus, die für die Identitätsbildung von Bedeutung sind.

Eine *erste* Gruppe solcher Merkmale, die Schreiter erwähnt, hat ihren Ursprung im Bewusstsein, dass Grenzen, die für relativ stabile Identitäten gesorgt haben, zunehmend durchlässig und neu gezogen werden. Einige Grenzen, die uns beschützen sollten, sind im Verschwinden begriffen und schaffen so ein neues

Empfinden von Risiko. Als Folge dieser sich verschiebenden, durchlässigen und ganz verschwindenden Grenzen werden ältere Vorstellungen von Reinheit durch einen Sinn für Vermengung und Vermischung ersetzt.[6] *Mestizentum (métissage, mestizaje), Kreolisierung,* oder welche Ausdrücke auch immer man für diese Realität finden mag, stellen nun eine neue und willkommene Weise des In-der-Welt-Seins dar. Wenn einst eine multiethnische Identität als Manko galt, verbindet man heute damit Flexibilität und die Fähigkeit, innerhalb von durch Pluralismus geprägten und schwierigen Situationen zu überleben, ja sogar zu gedeihen. Die Fähigkeit, die guten Aspekte einer solchen Vermischung zu sehen, schafft auch die Möglichkeit eines neuen Zusammenseins *(convivencia),* die Fähigkeit engagierten Miteinander-Lebens mitten unter und tatsächlich *mit* Menschen und Identitäten, die sehr verschieden sind.[7]

Als Folge einer solchen globalisierten und neue Verbindungen schaffenden Kultur wird *zweitens* auch eine mehrfache Religionszugehörigkeit zu einem zentralen Charakteristikum von Religion.[8] Dies war in Asien und anderen Teilen der Welt schon seit etlicher Zeit ein bekanntes Phänomen und bildete einen integralen Bestandteil ernsthafter interreligiöser Gespräche. Im Rahmen der neuen Moderne taucht dieses Phänomen insbesondere in zweifacher Gestalt auf: Eine mehrfache Religionszugehörigkeit kann man im säkularisierten Westen finden, wo Menschen versuchsweise Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen miteinander kombinieren. Es geht dabei nicht so sehr darum, religiöse Traditionen in ihrer Ganzheit zu bewahren, vielmehr werden sie im Prozess der eigenen Identitätsbildung zu Mischformen zusammengefügt. Dazu kommt noch, dass aufgrund der Migration neue Situationen mehrfacher Religionszugehörigkeit entstehen und unterschiedliche Traditionen Anleihen voneinander nehmen bzw. ähnliche Muster übernehmen. In einem solchen Kontext wird die Vorstellung, sich frei zwischen den unterschiedlichen Traditionen zu bewegen oder mehrere solcher Traditionen auf einmal anzunehmen, naheliegend. Da für die monotheistischen Traditionen eine mehrfache Religionszugehörigkeit immer problematisch war, führt die im Zuge der Globalisierung zu beobachtende Vermischung zu einer Wiederbelebung der Diskussionen darüber, was eigentlich eine Religionszugehörigkeit ausmacht und ob eine mehrfache Religionszugehörigkeit möglich ist.

Ein *drittes* Charakteristikum ist die Art und Weise, wie innerhalb dieser neuen Moderne Kulturen und Identitäten verstanden und herangebildet werden, da die verschiedenen ihr zugrunde liegenden Faktoren - Enttraditionalisierung, Grenzverschiebungen, Migration, weltweite Bedrohungen der unterschiedlichsten Art - auf Kulturen und Identitäten einen größeren Druck ausüben. Schreiter stellt fest:

„Eine Sache, die eine zweite Moderne im Hinblick auf Identitäten betont, entspricht ihrem Verständnis von Kultur. In der Moderne wurde Kultur oftmals als dingliche, definierbare Seinsweise betrachtet, die im Verlauf der Zeit relativ beständig und von Dauer ist. Heute ist Kultur in viel stärkerem Maße eine Wirklichkeit, die sich herausgebildet hat, einen gewissen historischen Kern besitzt, aber sich ständig im Austausch mit sie umgebenden Kräften befindet. [...] Kultur wird jetzt eher als eine Art Kraftfeld

angesehen, innerhalb dessen sich Identitäten herausbilden. Das festzustellen heißt nicht, dass Kultur oder sonst irgendeine konstruierte Identität extrem verformbar oder beliebig wäre. Es bedeutet jedoch anzuerkennen, dass Kultur und Identität niemals völlig stabil sind. Es sind lebendige Seinsweisen, die auf jedwede Art von Stimuli reagieren und sich darin verändern."[9]

Deshalb werden Identitäten am besten als Schnittpunkte vielfacher Beziehungen, als interdependente Realitäten aufgefasst. Ihre Plastizität bekommen sie durch ihre Fähigkeit, sich mit einer ganzen Bandbreite von Beziehungen zu identifizieren und sich innerhalb vieler kultureller Realitäten zu behaupten. Identität als eine Reihe solcher Beziehungen zu begreifen führt uns zu einem weiteren damit zusammenhängenden Grundzug.

Viertens: Für Schreiter bringen die oben erwähnten Charakteristika der neuen Moderne eine neue, kosmopolitische Sichtweise der Welt hervor, welche die verschiedenen Dimensionen dieser komplexen Welt zu integrieren und miteinander in Beziehung zu bringen versucht.

Dieser Grundzug verdankt sich der großen Zahl von Migranten, die sich heute rund um den Globus bewegen und so eine Art neues Weltbürgertum hervorbringen. Dieses beinhaltet die Fähigkeit, „mehrere Kulturen sowohl am jeweiligen Wohnort, am Arbeitsplatz, als auch im Herkunftsland miteinander zu vereinen und im Umgang mit den Massenmedien beides zusammenzubringen"[10]. Soziologen wie Ulrich Beck nennen dies den „kosmopolitischen Blick", der Unterschiede eher im Sinne eines „Sowohl-als-auch" als im Sinne eines „Entweder-Oder" wahrnimmt.[11] Angesichts einer wachsenden Pluralität und Komplexität ist sich dieses neue Weltbürgertum stärker der Notwendigkeit bewusst, diesen Sinn für Komplexität in die Identitätsbildung, Entscheidungsfindung und andere Aspekte unserer Lebensweise zu integrieren.

Schließlich kann Religion Schreiter zufolge dazu beitragen, die Suche nach Identität in der Balance zu halten zwischen einer starren, unbeweglichen und einer beliebigen, unbeständigen und ungeordneten Wahrnehmung seiner Selbst. Sie kann dazu beitragen, die Flexibilität zu bewahren, aber innerhalb einer vorgezeichneten Richtung, auf einem ethischen Fundament und innerhalb normativer Horizonte, so dass sich ein integriertes, plurales Selbst herausbilden kann.

Die Absicht dieses letzten Abschnittes war es, aufzuzeigen, in welch hohem Maß der aktuelle globale kulturelle Kontext von Instabilität und Diskontinuität geprägt ist. Die Theorien von den Stufen des Lebens, wie sie im Abschnitt zuvor behandelt wurden, verlieren angesichts dessen ihre Anwendbarkeit und begriffliche Triftigkeit. Deshalb bedarf es einer weitaus komplexeren Theorie von den Lebensstufen, die ein besonderes Augenmerk auf Entwicklungsmuster legt, die in besonderen kulturellen und historischen Konstellationen als allgemeingültige Regeln aufgefunden werden. Dies wiederum verlangt nach einer gründlicheren Analyse der komplexen kulturellen und religiösen Kontexte sowie der Bedingungen menschlicher Entwicklung, die von neuen Lebensstufen innerhalb einer globalisierten Kultur ausgeht.

[1] James W. Fowler, *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit*, München 1989; ders., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991; Fritz Oser/Paul Gmünder, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Gütersloh 1984.

[2] Oser/Gmünder, *Der Mensch*, aaO., 82-84.

[3] Ebd., 193-197.

[4] Fowler, *Stufen des Glaubens*, aaO., 313-323.

[5] Robert J. Schreiter, *A New Modernity: Living and Believing in an Unstable World*, in: New Theology Review, 2007 (erscheint demnächst). Schreiter orientiert sich hier an Begriffen und einer Terminologie, wie sie von britischen und deutschen Soziologen entwickelt wurde: Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernization*, Standford 1994; Scott Lash, *Another Modernity*, London 1999; Ulrich Beck, *Der kosmopolitische Blick*, Frankfurt am Main 2004.

[6] Vgl. Jacques Audinet, *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*, Lanham 2005; ein Kritiker des Gebrauchs des Begriffs „Mischbildung" („hybridity") ist z.B. Pheng Cheah, *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge 2006.

[7] Vgl. Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York 2005.

[8] Zu einem Überblick zum Thema vgl. Catherine Cornille (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll 2002. Zum Folgenden vgl. auch Robert J. Schreiter, *Negotiating Identities and Change in Global Religion* (unveröffentlichtes Thesenpapier für das Berkley Center Seminar zu Globalisierung, Kultur und Religion an der Georgetown University, 17. April 2007, 7-9).

[9] Schreiter, *A New Modernity*, aaO.

[10] Ebd.

[11] Vgl. Beck, *Der kosmopolitische Blick*, aaO.

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

Straßenkinder am Rande der „Kirche als Familie Gottes" in Afrika

Jean-Baptiste Vérité

> „Ich schäme mich und werde wütend, wenn man uns wie Abfall behandelt. Das tut mir weh und ich werde innerlich aufgewühlt."
> *Ein Straßenkind*

Kann man noch von Kindheit sprechen bei Kindern von der Straße bzw. Kindern auf der Straße? In der traditionellen afrikanischen Sicht wird das Kind als Zentrum der Familie, des Clans und der Gemeinde gesehen, wie es in den folgenden Ewe-Sprichwörtern zum Ausdruck kommt (*Ewe* ist die im Süden Togos gesprochene Sprache): *Vi ye nye ame,* d.h. „Das Kind ist (macht) die Person" und *Vi ye woa fome,* d.h. „Vom Kind her, um das Kind herum baut sich die Familie auf". „Das Kind ist Kind aller", sagt die Volksweisheit. Leider zerbröckelt diese Sicht in den afrikanischen Megastädten zusehends, und das Kind wird für zahlreiche Familien zu einer Belastung, zu einer Last, deren Unterhalt sie teuer zu stehen kommt. So wird das Kind, einst ontologischer Reichtum (*Vi ye nye ame*) und Stütze der Familie (*Vi ye woa fome*), mehr und mehr als eine „Last" empfunden, *Vi ye agba,* d.h. „Ballast-Kind", „Abfall-Kind" und „familienlos". Dieser Typus wird durch das Straßenkind repräsentiert. Auf sich selbst gestellt ist für das Kind die Kindheit zu Ende.

Dieser Artikel ist die Frucht einer in Togo durchgeführten Studie, doch ihre Ergebnisse lassen sich auf zahlreiche afrikanische Großstädte übertragen.[1] Die Straße bezeichnet den öffentlichen Raum, den Ort, an dem das Kind gewöhnlich nicht sein sollte, um einer Beschäftigung nachzugehen, die sein Überleben sichert. Auf den Straßen von Lomé gibt es zahlreiche Kinder, die unterschiedlichen Tätigkeiten nachgehen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Manche leben dort tagsüber und suchen nachts ein Heim auf: die Kinder *auf* der Straße. Andere leben dort ständig: die Kinder *von* der Straße. *Das Kind auf/von der Straße* ist also ein Kind, das teilweise oder ständig außerhalb des Heims und der Verantwortung seiner Familie oder seines Vormundes lebt. Es weicht also von der normalen Situation ab.

Nach einem Blick auf die wichtigsten traditionellen Bedeutungen der Kindheit in Afrika werden wir die Voraussetzungen für die Verbreitung des Phänomens der Straßenkinder beschreiben. Sodann werden wir uns dem Problem der Verdrängung dieses Problems durch die afrikanischen Kirchenführer widmen. In dieser

Hinsicht kann das afrikanische ekklesiologische Modell der Kirche als „Familie Gottes" nicht vor der Wirklichkeit bestehen. Die zitierten Beiträge stammen von Mitarbeitern sozialer Einrichtungen und von etwa hundert Straßenkindern von Lomé.

I. Traditionelle afrikanische Bedeutungsgehalte der Kindheit

Wie in den meisten afrikanischen Kulturen weisen die in der traditionellen kulturellen Vielfalt vorherrschenden Geburtsriten auf den unschätzbaren Wert des Kindes hin. So lassen die Ewe-Volksweisheiten ganz natürlich durchblicken, dass „das Kind das Herz des Ortes" ist (*Vie nye du*) und dass „das Kind unbezahlbar" ist (*Vi nyo wu ga*; *ui nyo wu ho*). In dieser weisheitlichen Tradition wird sogar behauptet, auch wenn man finanziell arm sei, sei es nicht normal, an Kindern arm zu sein. Das Kind ist nicht allein „Vater des Menschen", sondern „es ist der Mensch" (*Vie nye ame*) und dies derart, dass die Mythen der Ewe „das Kind" immer ins Zentrum des Menschwerdungsprozesses stellen als dasjenige, das den letzten Sinn der menschlichen Existenz „vermittelt". Das bedeutet, dass für die Ewe „das Kind" Hermeneut der Menschheit ist.[2] Das Kind ist gleichermaßen ein sozio-anthropologischer, sozio-ökonomischer und mystisch-religiöser Reichtum.

Auf der sozialanthropologischen Ebene erscheint das Kind als Symbol und konkretes Zeichen des Fortbestandes und der sozialen Kontinuität des Clans und der Familie. Es ist Gegenstand der Solidarität im Clan und zwischen den Clans, welchen er eine spürbare und dynamische Geschlossenheit verschafft. Ebenso beruht auch die soziale Anerkennung der kinderreichen Familien auf ihren Möglichkeiten, zahlreiche Verbindungen mit anderen einzugehen. Bei der Bestattung eines Ältesten des Clans wird die Hervorhebung der Menge der Nachkommen und der durch sie ermöglichten Verbindungen übrigens als offensichtliches Zeichen der sozialen Ausstrahlung und der menschlichen Erfüllung gedeutet. Diese soziale Ausstrahlung ist außerdem das Ergebnis der wirtschaftlichen Ausstrahlung, welche er aufgrund der Anzahl seiner Nachkommen erwerben konnte. Das Kind ist sozusagen eine *Quelle sozialen und wirtschaftlichen „Guthabens"*, nicht nur für die biologischen Eltern, sondern auch und besonders für die ganze Gemeinschaft. Somit wird die Aufgabe der Erziehung und der sozialen Einbindung die Angelegenheit aller. „Das Kind ist das Kind aller", sagt die Volksweisheit. Und ständig entwickelt sich dieses unter dem wachsamen Blick der ganzen Gemeinschaft, anstatt als Privatbesitz der biologischen Eltern betrachtet zu werden.

Der unschätzbare Wert, der dem Kind beigemessen wird, findet seine letzte Begründung im *geistlichen Charakter der Embryogenese.* In der kulturellen Vielfalt Togos ist jedes Kind, das geboren wird, ein Vorfahre, der beschlossen hat, ein neues Erdenleben zu durchlaufen. Deshalb nahmen manche Volksstämme in Lomé, gerade auch die Ewe, immer seherische Befragungen vor, um in Erfahrung

zu bringen, welcher Ahne hier „wiedergeboren" wird. Es besteht also eine enge bzw. untrennbare Beziehung der Person des Vorfahren mit der des Neuankömmlings der Familie. Dieses Verständnis erhöht die dem Kind beigemessene Wichtigkeit, weil diesem die Ehre zugeschrieben wird, die dem Vorfahren gebührte. Dies vermittelt außerdem Orientierungspunkte für seine Erziehung, da für dieses Kind der namengebende Vorfahre ein Vorbild ist, dem es nachzueifern gilt. Doch es besteht die Gefahr, dass das Kind im Bild des Vorfahren gefangen bleibt, besonders wenn die Gemeinschaft es ihm als feste Bestimmung aufgezwungen hat.

Ohne die biologischen Mechanismen der Fortpflanzung zu leugnen, gibt der Volksglaube den spirituellen Wesenheiten in diesem Prozess den Vorzug. So werden die Schutzgeister des Clans als die echten Eltern des Kindes angesehen:

„Die Geburt eines Kindes war daher ein zu entschlüsselndes Rätsel, eine numinose Botschaft. Diese Geister seien die Eltern des Kindes. Das Überleben des Kindes hänge ab von dem Empfang, der ihm in der Familie bereitet werde, in die es gesandt wurde. Jede Misshandlung des Kindes könne den Zorn dieser spirituellen Kräfte hervorrufen, die manchmal sogar nicht davor zurückschreckten - neben anderen Strafen - dem Aufenthalt des unglücklichen Kindes ein Ende zu setzen und selbst seine Erzeuger zu bestrafen oder gar die ganze Gemeinschaft. Dies bildete zum Teil die ideologische Grundlage für die kollektive Verantwortung dem Kind gegenüber und für das Recht der Einmischung von Seiten der Gemeinschaft bei der Erziehung des Kindes. Diese Ideologie stellte außerdem einen der Mechanismen dar, das Kind zu schützen."[3]

Diese drei unterschwelligen Dimensionen der kulturellen und traditionellen Wahrnehmung des Kindes erklären die Wertschätzung der menschlichen Fruchtbarkeit in Hinsicht auf die Fortdauer der religiösen und sozialen Harmonie. Doch diese von der Geburt ausgehende Sicht kann sich an der Unangemessenheit, der Unzulänglichkeit und der Erschöpfung der familiären und gemeinschaftlichen Ressourcen stoßen. Wenn es zu einer Spannung kommt einerseits zwischen der traditionellen Sichtweise des Kindes, die zu einem unkontrollierten demographischen Wachstum führt, und andererseits den sozialen Veränderungen und den zur Verfügung stehenden Mitteln für die soziale Integration, so sind es tatsächlich die Kinder im urbanen Kontext, die als erste die schmerzlichen Konsequenzen erleiden. So wird das Kind - Ehre und Zukunft der Familie im traditionellen kulturellen Zusammenhang - im neuen Kontext zu einer immer kostenintensiveren Belastung, die immer schwerer zu

Der Autor

Jean-Baptiste Vérité Kokou Kpodzo, geb. 1962, togolesischer und kanadischer Abstammung, promovierte 2005 an der Universität von Montréal in Praktischer Theologie und ist seit 1987 Priester der der Diözese Lomé, Togo. Gegenwärtig ist er Beauftragter der Westafrikanischen Bischofskonferenz für die Schaffung des Universitätsbereiches Unité Universitaire du Togo als Teil der Katholischen Universität von Westafrika. Anschrift: RP Jean-Baptiste Vérité Kokou Kpodzo, président de l'UCAO-UUT, 01 BP 1502 Lomé, Togo. E-Mail: vraivrai @yahoo.fr.

sozialisieren und zu kontrollieren ist. So kommt es also zur Tragödie der in den Straßen zurückgelassenen Kinder.

II. Ein Phänomen wachsenden Ausmaßes

Wie auch in anderen großen afrikanischen Metropolen ist die Allgegenwart der Straßenkinder in Lomé frappierend. Ihre Anzahl ist von ein paar Dutzend im Jahre 1980 auf heute mehrere Tausende angewachsen. Dieser Zusammenhang ist typisch für die afrikanischen Großstädte, die ein großes demographisches Wachstum erleben. Lomé als politische und wirtschaftliche Hauptstadt Togos beherbergt die wesentliche geschäftliche, verwaltungstechnische, politische, kulturelle und touristische Infrastruktur Togos.[4] 1943 zählte die Hauptstadt 18 000 Einwohner, 1959 bereits 90 000, 190 000 im Jahr 1970 und 390 000 im Jahr 1981 und 948 000 am heutigen Tag (von den 4 731 000 Einwohnern, die das Land Togo zählt). In Lomé finden sich etwa 400 000 Kinder und Jugendliche im Alter zwischen 5 und 19 Jahren. Doch diese demographische Dynamik fällt nicht mit einem Wirtschaftswachstum zusammen: Die Arbeitslosenquote liegt bei 40 Prozent, das Durchschnittseinkommen beträgt 20 US-Dollar im Monat, während die durchschnittlichen Ausgaben eines Haushalts 1995 auf etwa 150 US-Dollar geschätzt wurden.

Außerdem führt die politische Instabilität, unter der Togo seit Anfang der achtziger Jahre leidet, dazu, die wirtschaftliche Situation fortwährend zu verschärfen und lähmt den Handlungsspielraum dieser zu wirtschaftlicher Aktivität berufenen Stadt. Die Auswirkungen sind unerträglich für die Familien, die sich mit einer schwer zu bewältigenden finanziellen Situation konfrontiert sehen, denn die Last dieser wirtschaftlichen, politischen und sozialen Depression erdrückt die städtische Gesellschaft mehr und mehr und verschlimmert das Versagen der traditionellen Mechanismen einer sozialen Solidarität, die sich bereits in schlechtem Zustand befindet. Die Kinder, die alten Menschen und die Familien mit lächerlichen Einkünften gehören zu den Verwundbarsten und bekommen die unsäglichen Auswirkungen der Depression am stärksten zu spüren. 90 Prozent der befragten Kinder behaupten, aufgrund wirtschaftlicher Probleme auf der Straße zu leben.

Wer sind diese Kinder?

Das Durchschnittsalter der Kinder bewegt sich zwischen acht und 18 Jahren, einige sind älter, andere jünger, man trifft auf immer jüngere Kinder; manche von ihnen sind gerade einmal fünf Jahre alt. Alle sind täglich mit den Schwierigkeiten konfrontiert, die mit der Unsicherheit des Lebens auf der Straße einhergehen: mit der Schwierigkeit, sich zu ernähren, Unterkunft zu finden, eine Gesundheitsversorgung zu bekommen, mit dem Problem der Drogenabhängigkeit, des Unverständnisses, der Verachtung und des Misstrauens der Gesellschaft ihnen gegenüber. Sie sind verschiedenen Formen der Ausbeutung unterworfen, manchmal der

Vergewaltigung. Zahlreich sind diejenigen, die aus dem Landesinneren stammen; wenige kommen aus den Nachbarländern (genauer gesagt, aus Benin und Ghana). Diese Kinder stammen aus kinderreichen Familien, die in finanziellen Schwierigkeiten, arm, konfliktreich, geschieden und zerstritten sind. Ihre Eltern sind - von wenigen Ausnahmen abgesehen - Handwerker, Mechaniker, Kleinhändler, Schneider, Motorrad-Taxifahrer und das, was man „Strand-Pfiffikusse" nennt.

Es handelt sich um Kinder, die nicht zur Schule gehen und Gegenden vorziehen, in denen Geschäfte gemacht werden, um überleben zu können: Wirtschaftszentren (Banken, Hotels), kleine und große Märkte der Hauptstadt, den autonomen Hafen Lomé, den Zollgrenzbereich Togo/Ghana (*Aflao-Kodjoviakopé*), Busbahnhöfe, die Umgebung der Restaurants auf dem Campus von Lomé, Parkplatzanlagen, die Nähe von Ampelanlagen, große Schuttabladeplätze usw. Ihre Nachtlager sind unterschiedlich. Die meisten jungen Mädchen teilen sich mit älteren Mädchen ein heruntergekommenes Zimmer, schmutzig und zu mehreren angemietet (0,05 bis 0,1 Dollar pro Nacht). Für die Jungen als ständige Bewohner der Straße geht es zuerst darum, einen sicheren Ort als Schutz vor den Polizeirazzien zu finden (unter einem Marktstand, auf Parkplätzen und Busbahnhöfen usw.).

Was die Familienverhältnisse angeht, entfallen auf 100 in den Straßen von Lomé angetroffene Straßenkinder 55, bei denen noch beide Eltern leben; zwölf sind Vollwaisen; 14 haben keinen Vater und 15 keine Mutter mehr. Was den Ehestand der Eltern betrifft, erklären 25 Kinder, dass ihre Eltern zusammen wohnen, fünf haben eine alleinerziehende Mutter (Ein-Eltern-Familie), zwei wiederverheiratete Eltern. 20 Kinder erklären, aus einer monogamen Familienstruktur zu stammen, 60 kommen aus Familien mit polygamer Struktur (32 mit zwei Frauen, 20 mit drei Frauen, fünf mit vier Frauen und drei mit fünf Frauen und mehr). Ein Kind erklärt, seine Mutter nicht zu kennen und zwei kennen ihren Vater nicht. Elf haben keinen Kontakt mehr zu ihrer Familie, 41 haben sporadische Kontakte, auch wenn sie regelmäßig draußen schlafen. Neun Kinder kehren täglich zu ihrer Familie zurück, schlafen aber draußen mit Freunden. 36 schlafen bei ihren Eltern oder bei einem Verwandten. Drei Kinder weigern sich zu verraten, wo sie schlafen.

Während viele Kinder jede Beziehung zu ihren Familien abgebrochen haben und auf der Straße schlafen, haben diejenigen, welche die Straße als Zeitvertreib ansehen und dort arbeiten gehen, den Vorteil eines Daches über dem Kopf und - mehr oder weniger - der Anwesenheit eines Elternteils, ohne dass dieser wüsste, was seine Kinder tagsüber tun: „Wenn sie von der Polizei aufgegriffen werden, wundern sie sich darüber, was ihre Kinder fern von zuhause treiben." In den Heimen zur Wiedereingliederung ist es selten, dass die Eltern zu Besuch kommen und mit den Sozialarbeitern kooperieren. Dass ihre Kinder sich in diesen Anstalten befinden, stellt für sie eine Entlastung dar, so dass sie ihre Kinder in den Heimen zurücklassen, ohne Neuigkeiten, ohne Adresse und ohne Sorgen. Stellt man ihnen Fragen bezüglich ihrer Kinder, so antworten sie ganz unverholen: *„Deviwoan mu so ke fiaha"*, was bedeutet: „Dieses Kind haben wir kostenlos dem öffentlichen Sozialdienst übergeben."

Alle befragten Kinder erklären, verschiedene Tätigkeiten auszuüben, die ihnen genug einbringen, um zu essen, sich zu kleiden und um ihre Freizeit z.B. mit Kino und Spielen zu verbringen. Diebstahl, Drogen, Prostitution und Auseinandersetzungen mit der Polizei gehören bei manchen zum Alltag. Für die Mehrheit ist die Zukunft jedoch noch offen: 17 Kinder möchten wieder zur Schule gehen, 81 wünschen sich, einen Beruf zu erlernen, zwei wollen als Tagelöhner arbeiten, sechs haben keinerlei Wunsch geäußert. Sie bleiben offen für eventuelle von außen kommende Hilfe.

Die verschwundene Kindheit

Die Straßenkinder in Lomé erklären, dass die Haltung der Gesellschaft ihnen gegenüber in der Regel von Verachtung, Misstrauen, Strafandrohung und im besten Fall Gleichgültigkeit gekennzeichnet ist. Man sieht sie als *gbevuvi* an, d.h. „Hündchen aus dem Busch", als *gbemelaviwo*, d.h. als „Wilde", und man behandelt sie entsprechend. Diese Bezeichnungen stigmatisieren sie als Bastarde, Nichtsnutze, Strolche, Straftäter und Diebe. Manche der Spitznamen, die man ihnen gibt, bringen sie in Zusammenhang mit den Orten, an denen sie ihren Lebensunterhalt verdienen. So nennen gewisse Leute sie *„assimekpedji"*, d.h. Kinder vom Marktplatz, oder rundweg *„asimevi"*, d.h. Marktkinder. Sie erklären, sie würden „schief angesehen wie merkwürdige Kreaturen, wie menschlicher Abfall" und als *„agbatevi hohoe simaleto"* bezeichnet, d.h. als stinkende Möbelpacker, die sich nicht waschen. Trotzdem werden ihre Dienste für schmutzige oder beschwerliche Arbeiten angefordert, wie die Müllbeseitigung, das Ausladen von Fahrzeugen oder das Tragen von Gepäck auf dem Kopf.

Rar sind die Menschen, die ihnen gegenüber Mitleid und Respekt zeigen, wenn sie zu irgendeiner Arbeit gerufen werden. Die Ordnungskräfte versetzen sie in Schrecken. Sie gehen nachts auf Streife, zu einer Zeit, da diese wohnungslosen Kinder auf ebener Erde schlafen, am Strand, auf dem Markt, auf oder unter den Ständen der Händler. Sie verfolgen sie, ergreifen sie und unterziehen sie unmenschlicher Behandlung: Prügel, Kriechen auf dem Boden, in Dreckwasser waten. Sie gehen sogar so weit, die Wägelchen zu konfiszieren, mit denen die Kinder arbeiten. Angesichts ihres böswilligen Verhaltens konnte ein Kind sagen: „Anscheinend fügen diese niederen Soldaten ohne Dienstgrad uns genau die Demütigungen zu, die sie selbst im Militärlager erleiden", „ich habe den Eindruck, dass wir zu einem Ventil für ihre Aggressionen werden".

Letztlich kann die Straße als ein Ort des Individualismus angesehen werden, wo das Ich König ist. Jedoch muss man zugeben, dass in diesem Dschungel, in dem alle Mittel zum Überleben recht sind, Freundschaft und Arbeit im Team nicht unbekannt sind. Trotz der schwierigen Lebensumstände, unter denen die Straßenkinder leben, gelingt es ihnen tatsächlich, sich bei Aufgaben, die mehr als einer Person bedürfen, zusammenzufinden. Mehr noch, sie beweisen große Solidarität, wenn es darum geht, eine Aggression von außen oder eine Ungerechtigkeit gegen einen der ihren abzuwehren. Trotz der internen Konflikte, die manchmal zu sehr gewalttätigen Auseinandersetzungen eskalieren, sind sich alle

Kinder einig, dass die Straße ihnen Brüder und Schwestern gibt und Schutz unter Ihresgleichen.
In einigen außergewöhnlichen Fällen kann man auch einen Beschützer oder Begleiter außerhalb der Gruppe der Gleichaltrigen finden. Betrachten wir zwei Beispiele. Dem einen wird von einer *nana benz*, einer Schurzverkäuferin, geholfen: „Auf dem großen Markt von Lomé gab es eine *nana benz*, die mich praktisch adoptiert hatte. Dann ist diese Dame gestorben. Der Tod dieser Dame hat dazu geführt, dass meine Lage auch heute noch unsicher ist und dass man mich für einen Nichtsnutz hält, für einen *gbevu* [Strolch; Straftäter]". Der andere wird von einem Schuster aufgenommen: „Als der Schuster mich ständig auf dem Markt umherstreifen sah, um Sohlen und alte Schuhe zusammenzuklauben, hat er mir angeboten, bei ihm zu bleiben und sein Lehrling zu werden."
Doch aufs Ganze gesehen sind dies nur Ausnahmen. Und alle Kinder übernehmen schon früh die Verantwortung von Erwachsenen, indem sie nur auf ihre eigenen Überlebenstaktiken zählen: „Nicht jeder kann so wie wir leben, man muss besondere Kraft und Entschlossenheit besitzen, um hier zu leben", vertraut uns ein Kind an und fährt fort: „Um hier zu überleben, muss man sich einen ganz schönen Charakter zulegen. Einen miesen oder ganz schönen Charakter [...], nennen Sie es, wie Sie wollen, aber den braucht man, um hier zu überleben."

Das ausgenutzte und vergessene Kindsein

Verschiedene soziale Hilfseinrichtungen versuchen, Kontakt herzustellen:

„Wir suchen sie in ihren Verstecken auf, tagsüber und auch nachts. Eine menschlich aufrichtige Haltung reicht aus, um ihr Vertrauen zu gewinnen oder um ihnen vertrauen zu können [...]. Der Jugendliche von der Straße, der gewohnt ist, gepackt und herumgestoßen zu werden, ist sehr erstaunt, von Erwachsenen als normaler Mensch betrachtet zu werden. So geschieht das Wunder zwischen uns und ihnen."

Um ihnen zu helfen, zu einem normalen Leben zurückzufinden, muss man sie in die Familien zurückbringen und diesen gleichzeitig helfen. Man gibt ihnen ebenfalls die Möglichkeit, einen Beruf zu erlernen. In gewissen Institutionen ist die geistliche Dimension Bestandteil der Umerziehung. Doch dem Ausmaß des Phänomens und der ungeheuren Menge der daraus folgenden Bedürfnisse zum Trotz unterstreicht ein Mitarbeiter, dass sein Dienst ständig mit drastischen Etatkürzungen zu kämpfen hat und die zugeteilten öffentlichen Gelder immer lächerlicher werden.
Außer der Armut der Familien sind für die Sozialarbeiter die makrosoziologischen Gründe ausschlaggebend: Der soziopolitische Kontext der Jahre 1990-1995 habe die Sozialisationsbedingungen der Kinder in Lomé noch verschlechtert. Die politische Stimmung, die falsch verstandene Demokratie und das Mehrparteiensystem ohne Bürgersinn hätten die Fehlschläge der sozialen Integration vermehrt und das Phänomen der Straßenkinder an die breite Öffentlichkeit gebracht. Besonders hervorzuheben ist hier das Beispiel der Gruppen von Kin-

dern und Jugendlichen, die manipuliert, bewaffnet und anschließend sowohl von der Opposition als auch von der machthabenden Partei benutzt werden, um vandalistische Taten zu verüben:

„Die Kinder hatten Geschmack am Vandalismus gefunden und haben in dieser Richtung weitergemacht. Dies ist der Fall der ‚ekpemog' und der ‚ekpomog'. Man könnte sagen, dass der sogenannte Wind der Freiheit die Jugendkriminalität verstärkt hat [...]. Es gibt ein falsches Verständnis der Demokratie, und dies hat eine enorme Auswirkung auf das Verhalten der Kinder sowohl im Bereich der Familie als auch im Sozialen [...]"

Als Konsequenz folgt daraus, dass die Erziehung des Kindes selber aufgegeben wird: „Niemand traut sich mehr, das Kind seines Nachbarn wegen seiner verwerflichen Taten zurechtzuweisen [...] Diese Anomalie erschwert die Arbeit der Erzieher, insbesondere in den Grundschulen, den Mittelschulen und Gymnasien."
Auf der rechtlichen Ebene ist Togo seit dem 1. August 1990 das neunzehnte Land geworden, das die UN-Kinderrechtskonvention (1989) ratifiziert hat - wobei 20 Unterzeichner für ihr Inkrafttreten notwendig sind. 1993 hat Togo das Nationalkomitee zum Schutz und zur Förderung der Kinder geschaffen, eine Einrichtung, deren Aufgabe darin besteht, die Einhaltung der Konvention der Kinderrechte zu überwachen und dem Ausschuss für die Rechte des Kindes in Genf Berichte zu übermitteln. Im Dezember 1997 hat Togo auch die afrikanische Charta der Rechte und des Wohlergehens des Kindes ratifiziert, die von der afrikanischen Menschen- und Völkerrechtskommission im Juli 1990 angenommen worden war. Und ebenfalls 1997 wurde ihr erster Bericht an den Kinderrechtsausschuss übermittelt. Trotz des weitentwickelten Standes der Gesetzgebung für Kinderrechte sind die staatlichen Einrichtungen für die soziale Integration der Kinder in besonders schwierigen Situationen aufgrund des Mangels an Personal und Finanzmitteln eindeutig im Schwinden begriffen.
Erinnern wir mit Thérèse Agossou daran, dass die afrikanischen Staaten zu den Unterzeichnern zahlreicher internationaler Abkommen gehören, doch nicht, um sie tatsächlich umzusetzen, gerade wenn diese nur interne nationale Angelegenheiten betreffen, sondern allein um als Musterschüler dazustehen und dadurch Subventionen oder Hilfen zu erlangen, die - wie üblich - auf den Konten der Machthaber landen:

„Die politischen Machthaber in Schwarzafrika machen sich die in den internationalen Gremien getroffenen wichtigen Entscheidungen zu eigen und geben sie in ihren Reden wieder. Es gibt sogar einen Tag des afrikanischen Kindes, der am 16. Juni jeden Jahres begangen wird. Jedoch klafft ein breiter Graben zwischen den emphatischen politischen Reden und dem von einer beträchtlichen Anzahl von Kindern in Schwarzafrika täglich erfahrenen Drama, das nicht einmal konzeptuell erfasst ist."[5]

Die Beziehung zur katholischen Kirche

Der größte Teil der befragten Kinder erklärt, an den katholischen Sonntagsgottesdiensten teilnehmen zu wollen. Dabei beunruhigt sie, wie sie sich kleiden sollen: „Es gibt viele Schwierigkeiten. Erstmal ist da die Kleidung, um zur Messe zu gehen, denn ich könnte nicht ertragen, dass man mich dort schief ansieht." Andererseits fühlen sie sich von den Gläubigen abgewiesen und verdächtigt, so dass sie es schließlich aufgeben, zur Sonntagsmesse zu kommen. Weil sich die meisten dieser Kinder in den Kirchen, die sie besuchen, nicht willkommen fühlen, ziehen sie es vor, sich unter Freunden von der Straße zusammenzufinden, um das Neue Testament zu lesen und gemeinsam zu beten: „Ich habe mein Neues Testament ... ich lese oft darin. Manchmal kommen ein paar Freunde dazu, besonders nachts, und wir lesen ein paar Abschnitte. Danach gehe ich ganz beruhigt schlafen."

Es ist interessant festzustellen, welch tiefes Vertrauen in Gott einige zeigen, trotz manchmal recht kritischer Lebenssituationen: „Wenn es regnet, bleibe ich oft am selben Ort unter dem Baum"; „mawu toe nye ga" (d.h. „unter Gottes Schutz" oder „Gott befohlen").

Nach Angaben der Sozialarbeiter unternimmt die katholische Kirche nichts - zumindest in struktureller Hinsicht - um Alternativen zum Drama der Straßenkinder in Lomé zu finden: „Der Pfarrer wird es (im Gegensatz zu den Straßenkindern) nicht wagen, von diesem unevangelischen Verhalten zu sprechen, aus Angst, seine Kunden mit dem dicken Geld zu verlieren ... es ist offensichtlich, dass die Programme des Jugend- und Kinderapostolats nicht mehr den neuen existentiellen Herausforderungen entsprechen, mit denen die Jugendlichen in Togo konfrontiert sind."

III. Die afrikanische Familienkirche auf dem Prüfstand der Wirklichkeit der Straßenkinder

Die Auseinandersetzung mit sozio-ökonomischen Problemen hat oft das Erscheinungsbild der christlichen Gemeinde geprägt. So wie in der Urgemeinde der Apostelgeschichte die Notwendigkeit, das Essen miteinander zu teilen, zur Erfindung der Diakonie geführt hat (Apg 6,1-7), beruht auch die Entstehung der afrikanischen Ekklesiologie der *Kirche als Familie Gottes* auf der Krise der Schulausbildung in den katholischen Schulen von Obervolta (dem heutigen Burkina Faso). Diese Ekklesiologie lässt sich von den Praktiken der Urkirche inspirieren, wenn sie von den vorgefundenen Herausforderungen ausgeht und auf recht spezielle Weise das Familienideal der afrikanischen Kultur als anthropologische Grundlage seiner Inkulturation betont. Die Vorstellung eines auf das Paradigma der Familie gegründeten ekklesiologischen Erscheinungsbildes ist nicht in erster Linie das Ergebnis einer Initiative der Hierarchie oder der Theologen; vielmehr war die Sorge um die Zukunft der Kinder und Jugendlichen das

auslösende Moment seiner Entstehung. Leider verdrängt die afrikanische Kirche derzeit diese Dimension der Sozialpastoral der Kinder und Jugendlichen.
Im Jahr 1986, im Rahmen der außerordentlichen Synode[6] zur 20-Jahr-Feier des Zweiten Vatikanischen Konzils, hatte Msgr. Anselme Titianma Sanon, Bischof von Bobo-Dioulasso (Burkina Faso), den Mangel an Aufmerksamkeit der Synode gegenüber den Kindern beklagt, obwohl die Problematik der *Kinder von der Straße* in den sozialen Debatten seit mindestens zwei Jahren auf der Tagesordnung stand: „In allen Synodaltexten", so schrieb er, „fehlt die Welt der Kinder [...] Wird die Jugend genannt, so beziehen sich nur wenige Elemente auf sie"[7]. Ein Jahrzehnt später, bei der im Frühling 1994 abgehaltenen Afrikasynode, erreichte das Konzept der *Kirche als Familie Gottes* den Status eines ekklesiologischen Modellvorhabens in Afrika. Dennoch ist die Frage der Kindheit marginal geblieben. Warum diese Unterlassung? Msgr. Gregory Kpiebaya, der Bischof von Wa in Ghana, hatte doch die Aufmerksamkeit seiner Synodalkollegen auf das Thema gelenkt, indem er sie aufforderte, die Armen und insbesondere die „in den Straßen zurückgelassenen Kinder"[8] nicht zu vergessen!
Thérèse Agossou beobachtet, dass „die Gesellschaft sich bemüht, ein Problem nicht wahrzunehmen, das ihr Bild der einigen und verantwortlichen Familie als Keimzelle einer gerechten und harmonischen Gesellschaft stört"[9]. Doch kann die *Familienkirche,* die behauptet, die „Mission zu haben, die Stadt zu verwandeln"[10], ein soziales Problem derartiger Tragweite einfach vernachlässigen? Müsste sie sich nicht im Gegenteil betroffen und hinterfragt fühlen, sowohl in ihrem Kirchesein, als auch in ihrem pastoralen Handeln, insofern die Unversehrtheit des Menschen der Ausgangspunkt der Praxis des Gottesreiches Jesu ist (vgl. Lk 4,18-20)? In dieser Perspektive stellt das soziale Phänomen der *Kinder von der Straße* die neue ekklesiologische Orientierung auf die Probe, denn „Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichte erzählt"[11]. In diesem Sinne sollten die Kinder die vorrangige Ausdrucksweise sein, da das Evangelium sie als Modell des Gottesreiches beschreibt und ihre Aufnahme ein ausgesprochenes Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesreich und zur Gemeinde der Jünger Jesu darstellt. Um zu einer authentischen *Familienkirche* zu werden, muss man sich neben diese Menschen stellen: Ihr Leben, sie selbst sind die Geschichte von Gott *in unserer Mitte*"[12]. Das Drama der *Kinder von der Straße* müsste eine fundamentale pastorale Dimension dieser Ekklesiologie ausmachen.

Schlussbemerkungen

Unsere Untersuchung führt uns zu der Schlussfolgerung, dass die Wurzeln und Mechanismen des Auftretens von Straßenkindern letztlich vor allem in den soziopolitischen und ökonomischen Voraussetzungen zu suchen sind, die weiterhin sowohl die Grundwerte der Sozialisation wie auch die Bemühungen der Einrichtungen, die sie übermitteln sollten, untergraben. Auch sollten die Anliegen und Herausforderungen, welche die unmenschlichen Lebensbedingungen der

Kinder stellen, keine Organisation oder Einrichtung kalt lassen, die behauptet, von nah oder fern für das Wohl des Menschen einzutreten. Der Kirche Afrikas ist es bisher nicht gelungen, diese „belastenden" Kinder in ihre Sozialpastoral zu integrieren, noch das afrikanische Drama der Erosion der traditionellen familiären Anthropologie und Mystik zu deuten.

[1] Siehe Jean-Baptiste Vérité Kokou Kpodzo, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église? Jalons pour une pastorale de l'enfance*, Montréal 2006.

[2] Vgl. Claude Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Lomé 1981; und ders., *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, Paris 1990; Pierre Erny, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris 1990.

[3] Thérèse Agossou (Hg.), *Regards d'Afrique sur la maltraitance*, Paris 2000, 45.

[4] Yves Marguerat, *Lomé, une brève histoire de la capitale du Togo*, Lomé/Paris 1992.

[5] Agossou (Hg), *Regards d'Afrique*, aaO., 56.

[6] Es ist anzumerken, dass es diese Synode war, die der afrikanischen Ekklesiologie eine neue Zukunft eröffnet hat, indem sie das Konzept der Kirche als Familie Gottes als Handlungskonzept festgehalten hat.

[7] Anselme Titianma Sanon in: Sedos Bulletin (1986) Nr. 2, 54-58.

[8] Maurice Cheza, *Le Synode africain, Histoires et textes*, Paris 1996, 58.

[9] Agossou (Hg.), *Regards d'Afrique*, Paris 2000, 5.

[10] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa*, Nr. 28.

[11] Aussage eines Kindes, zitiert bei Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg u.a. 1990, 7.

[12] Schillebeeckx, *Menschen*, aaO., 9f.

Aus dem Französichen übersetzt von Uwe Hecht

Zwischen Heldentum und Unzulänglichkeit

Herausforderungen für die Erforschung kindlicher Spiritualität von einem christlich-theologischen Standpunkt aus

Annemie Dillen

I. Das Interesse an Spiritualität

„Gott, überall und nirgends" - diese Worte beschreiben treffend unsere westliche Kultur in Hinblick auf Religion und Spiritualität. „Nirgends" bezieht sich dabei auf den Prozess der Säkularisierung und das Verschwinden der Religion aus dem öffentlichen Leben. „Überall" hingegen weist auf ein anderes Phänomen hin, nämlich auf die persönliche Erfahrung von Menschen auf dem weiten Feld der Sinnsuche. Unsere spätmoderne Kultur und ihre Ambivalenz sind für viele Menschen Anlass für eine intensive Suche nach Sinn, entweder allein oder in (zumeist neu entstandenen) Gruppen. Beispiele dafür sind so erfolgreiche Phänomene wie Spiritualitäts-„Märkte", wo man „Produkte" wie Weihrauch oder alternative Therapien einem breiten Publikum verkauft, des Weiteren Bücher von Anthony de Mello, Paulo Coelho und James Redfield, das Interesse an Engeln oder religiösen Symbolen, das große Interesse an „Achtsamkeit", einer Art, aufmerksam zu sein und das Bewusstsein für sich selbst und andere zu schärfen, bzw. das Interesse an emotionaler Intelligenz.

Spiritualität bezieht sich auf diesen sehr breiten Strom der Sinnsuche, doch sie kann auch spezifischer beschrieben werden. In diesem genauer umschriebenen Sinn beinhaltet sie ein Element von Transzendenz, auf das sich jemandes persönliche Erfahrung bezieht. Spiritualität kann so als die „vielfältige Suche nach dem Sinn des Lebens" beschrieben werden, „die den Menschen in Kontakt zu Gott oder zur höchsten Wirklichkeit bringt und dann die Verbindung zwischen dem Menschen und allem, was lebt, herstellt."[1]

Der Inhalt von Spiritualität kann sogar noch spezifischer gefasst werden, wenn er sich auf Religion bezieht. Die persönliche Erfahrung und die Art und Weise, wie Menschen ihren Glauben mittels Ritualen, Gebeten, Handlungen zum Ausdruck bringen, kann ebenfalls als „spirituell" bezeichnet werden. Die verschiedenen Religionen setzen heute allesamt einen neuen Akzent auf Spiritualität. Das wird zum Beispiel am Interesse an den Büchern von Anselm Grün oder an der neuen Anziehungskraft deutlich, die Klöster auf Laien ausüben, welche das monastische Leben zumindest in Teilaspekten kennen lernen wollen. In diesem Beitrag spre-

che ich von Spiritualität ausschließlich im Sinne der beiden zuletzt aufgeführten Beschreibungen. Ich werde mich in besonderer Weise auf Spiritualität in einem christlichen Sinn konzentrieren.

II. Besondere Aufmerksamkeit für die Spiritualität von Kindern

Nicht nur die Spiritualität allgemein stößt in der westlichen Gesellschaft auf ein breites Interesse, in jüngster Zeit ist auch eine zunehmende Aufmerksamkeit für die Spiritualität von Kindern zu verzeichnen. Seit dem Jahr 2000 finden internationale Konferenzen zur „kindlichen Spiritualität" statt, und im Jahr 2006 wurde die „Vereinigung für die Spiritualität von Kindern" (*Association for Children's Spirituality*) gegründet (www.childrenspirituality.org). Das seit 1996 existierende *International Journal of Children's Spirituality* steht in enger Verbindung zu diesen Konferenzen. Diese Zeitschrift sowie die Konferenzen haben ein weit gefasstes Verständnis von Spiritualität zur Grundlage: New-Age-Spiritualitäten und spezielle spirituell begründete Therapien für Kinder finden sich hier neben muslimischen, katholischen und protestantischen Formen der Kinderspiritualität. Dieser sehr breit gefächerte Zugang zu kindlicher Spiritualität spiegelt sich in einer reichen Literaturproduktion, hauptsächlich aus dem angelsächsischen Sprachraum, wider. Man denke nur an die Bücher und Artikel von David Hay, Rebecca Nye und Robert Coles.[2]

Parallel zu dieser breit angelegten Erforschung kindlicher Spiritualität gab es in jüngster Zeit zu diesem Thema eine Reihe von Initiativen von einem christlichen Standpunkt aus, so zum Beispiel die Durchführung einer Konferenz über kindliche Spiritualität aus christlicher (hauptsächlich protestantische) Perspektive in den Jahren 2003 und 2006 in den USA. Diese Konferenz definierte kindliche Spiritualität einstweilen als „die Entwicklung einer bewussten Beziehung zu Gott, zu Jesus Christus, zum Heiligen Geist beim Kind innerhalb einer Gemeinschaft von Gläubigen, die diese Beziehung stärkt, sowie das Verständnis dieser Beziehung und die Antwort darauf von Seiten des Kindes"[3]. Diese Definition hat mit anderen Ansätzen den Akzent auf der Beziehung und der eigenen Erfahrung sowie das Verständnis des Kindes gemeinsam. Über diese allgemeinen Elemente hinaus zielt sie auf die Beziehung zum dreifaltigen Gott und auf die Gemeinschaft der Gläubigen ab. Während in früheren Zeiten die Spiritualität der Kinder ein Thema für die religiöse Erziehung und Gegenstand einer Entwicklungspsychologie der Religion war, tendieren jüngere Publikationen eindeutig dazu, sie als einen eigenständigen Bereich zu betrachten. Sie greifen dabei auf die Ergebnisse interdisziplinärer Arbeit aus den Gebieten der Exegese, der systematischen und praktischen Theologie, der Religionspädagogik, der Gesellschaftswissenschaften und der Psychologie zurück.[4]

Vor allem in der protestantischen jüngeren Literatur ist auch eine besondere Betonung des Dienstamtes von Kindern zu bemerken.[5] Parallel zu einem spezi-

fisch christlichen Zugang zu kindlicher Spiritualität gibt es auch eine entsprechende Annäherung von den Weltreligionen her. Deren Hauptzielrichtung liegt jedoch darin, die Spiritualität von Kindern zu fördern.[6]

III. Untersuchungen zum Thema „Kindheit" und das Interesse an Kindern

Die verstärkte Forschungsarbeit über die Spiritualität von Kindern kann als Folge eines zunehmenden Interesses an Spiritualität an sich in den unterschiedlichen, oben beschriebenen Formen betrachtet werden. Ebenso kann sie aber auch als eine Frucht des relativ neuen Gebiets der Forschung über das Phänomen der Kindheit gesehen werden. Seit Ende der achtziger Jahre haben sich unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen wie die Soziologie, die Psychologie, die Literatur und die Philosophie verstärkt den Kindern und dem Phänomen der Kindheit als einem besonderen Forschungsgebiet zugewandt. Dahinter steht die Einsicht, dass die Perspektive von Kindern in der traditionellen Forschung oftmals vernachlässigt worden ist. Analog zu feministischen Forschungsarbeiten versuchen Studien über die Kindheit den Akzent auf die Sichtweise der Kinder selbst zu legen und dabei die Verwundbarkeit, aber ebenso die den Kindern eigene Stärke und Kompetenz zu betonen. Dieser Forschungsansatz spiegelt sich auch in der weltweiten Aufmerksamkeit für die Rechte der Kinder, die in der *Internationalen Konvention für die Rechte der Kinder* von 1989 zusammengefasst wurden. Diese Konvention wurde von allen UN-Mitgliedsstaaten mit Ausnahme von Somalia und den USA ratifiziert. Sie umfasst drei Arten von Rechten: Schutzrechte (zum Beispiel Schutz vor Missbrauch, Schutz davor, Kriegsopfer zu werden); Versorgungsrechte (mit dem Akzent auf dem Recht für eine angemessene Ernährung, Recht auf Obdach, Fürsorge) und Teilhaberechte (Freiheitsrechte wie das Recht der Wahl einer Religion im Dialog mit den Eltern oder das Recht der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben).

Forschungen zum Phänomen der Kindheit und die Bewegung der Rechte von Kindern haben die Vorstellung vom Kind als einem „kompetenten Subjekt" mit einem gewissen Grad von Eigenständigkeit als Ergänzung zur Vorstellung von Kindern gefördert, die verletzlich sind und in die Gesellschaft eingegliedert und beschützt werden müssen. Kinder sind nicht bloß passive Empfänger und Objekte von Fürsorge und Schutz durch die Erwachsenen. Sie haben auch „Handlungskompetenz" und sind in der Lage, auf signifikante Weise zu agieren. Das bedeutet auch, dass sie über ethische und religiöse Einsichten verfügen können, die, wenngleich sie auch von Eltern, Lehrern und anderen wichtigen Bezugspersonen beeinflusst sind, nicht einfach einen Abklatsch dessen bilden, was andere sagen. Sie geben ebenso Zeugnis von einer persönlichen Weltsicht des Kindes.

Wenn Kinder als „kompetente Subjekte" und „aktiv Handelnde" gesehen werden, dann muss man auch ihre eigene Spiritualität und ihre eigene Suche nach Sinn und Glauben ernst nehmen. Diese Erkenntnis war Anlass für eine empirische

Erforschung der spezifisch kindlichen Spiritualität, wie sie sich auch innerhalb der deutschen theologischen Literatur niederschlägt. Sehr oft greifen die Forschenden auf Kinderzeichnungen oder Interviews mit Kindern als Grundlage ihrer Forschungsarbeit zurück. Sie versuchen dadurch aufzuklären, wie Kinder selbst Religion erfahren, oder in anderen Worten, wie sie selbst die (religiöse) Spiritualität von Kindern beschreiben können.[7]

IV. Theologische Sensibilität für die spirituelle Kompetenz von Kindern

Nach diesem kurzen Überblick über die jüngsten Entwicklungen in der Forschung über kindliche Spiritualität und die verschiedenen Einflüsse, denen sie unterliegt, konzentriere ich mich nun auf die Bedeutung der Erforschung kindlicher Spiritualität für die Kinder selbst und für die (theologische) Wissenschaft.

Die Forschung zur Spiritualität von Kindern zeigt uns, dass die klassischen Paradigmen der Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg u.a.) heute nicht mehr die einzige und unhinterfragte Grundlage für das Nachdenken über Kinder bilden sollte.[8] Die klassische Entwicklungspsychologie neigt dazu, Kinder in Begriffen des „noch nicht" zu sehen, das heißt in Kategorien, die vom Ziel der Entwicklung ausgehen. In den Worten von Jenks: „‚Entwicklung', ein essentialistischer zeitlicher Begriff, ist die grundlegende Metapher, durch die Kindheit begreifbar gemacht wird ..."[9]

Das theologische Nachdenken über Kinder, das die Ergebnisse von Kindheitsstudien und der empirischen Erforschung kindlicher Spiritualität mit einbezieht, lehrt uns jedoch, dass Kinder auf erstaunliche Weise in der Lage sind, über religiöse Elemente nachzudenken und sie zu erfahren. Dies passt oftmals nicht in das klassische Schema der unterschiedlichen Phasen.

Eine bemerkenswerte theologische Kritik dieses „Noch-nicht-Denkens" im Hinblick auf die Kinder hat Karl Rahner entfaltet. Rahner schreibt, dass Kindsein nicht nur als Vorbereitung auf das „wirkliche Erwachsenenleben" von Bedeutung ist, vielmehr hat Kindsein als solches seine eigene Würde. Kindheit ist nicht nur eine provisorische Lebensphase. Er schreibt: „Wir verlieren die Kindheit nicht als das immer weiter hinter uns, die wir in der Zeit wandern, Zurückbleibende, sondern gehen ihr entgegen als dem in der Zeit Getanen und bleibend Geretteten." Kindheit ist „vielmehr auch in sich selbst eine Zeit der personalen Geschichte, in

Die Autorin

Annemie Dillen ist Assistenz-Professorin der Pastoraltheologie und Vorsitzende des Akademischen Zentrums für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. 2005 wurde sie ebendort promoviert mit einer Arbeit über Familienethik und religiöse Erziehung in der Familie. Veröffentlichungen u.a.: Ongehoord vertrouwen. Ethische perspectieven vanuit het contextuele denken van Ivan Boszormenyi-Nagy (Antwerpen/Apeldoorn 2004); Geloof in het gezin? Ethiek, opvoeding en gezinnen vandaag (Tielt 2006). Anschrift: Faculteit Godgeleerdheid, St. Michielsstraat 6, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: annemie.dillen@theo.kuleuven.be.

der sich ereignet, was nur in ihr sich ereignen kann, Feld, das holde Blüten und reife Früchte trägt, die nur auf *diesem* Feld und auf sonst keinem wachsen können und die selbst eingefahren werden in die Scheune der Ewigkeit."[10] Doch Rahner sieht das Kind beileibe nicht als „bukolisch-harmlos", als „eine reine Quelle, die erst [...] nachträglich getrübt werde". Er fährt fort: „[...] das Christentum sieht auch schon das Kind unausweichlich als den Anfang gerade jenes Menschen, zu dessen Existentialien Schuld, Tod, Leid und alle Mächte der Bitterkeit des Daseins gehören."[11] Rahner fügt hinzu, dass Schuld, Tod und Leid als umfangen von der Gnade zu sehen sind.

Rahner spricht von der Bedeutung der Kindheit und der Offenheit der Kinder für Gott. Diese optimistische Sichtweise findet sich wieder in der gegenwärtigen religionspädagogischen Forschung über das Theologietreiben mit Kindern. Analog zum „Philosophieren mit Kindern" sprechen zumeist Autoren aus dem deutschen Sprachraum vom Theologietreiben mit Kindern.[12]

Einer der prominenteren Befürworter des „Philosophierens mit Kindern", Gareth Matthews, stellte das traditionelle Stufen-Schema kindlicher Entwicklung in Frage und zeigte auf, dass sogar sehr kleine Kinder größere Fähigkeiten kritischer Reflexion haben, als wir oftmals denken.[13] Er, wie auch andere, entwickelte Modelle für das Philosophieren mit Kindern im Schulunterricht. Lehrer begeben sich hier in ein Zwiegespräch mit den Schülern über existentielle und philosophische Fragen und bilden zusammen eine „Lerngemeinschaft", die nach Antworten sucht, indem sie Fragen stellt und das Denken eines jeden Einzelnen herausfordert. Diese Methode zielt unter anderem darauf ab, die eigenen Fähigkeiten der Kinder zu kritischem Denken zu wecken, ihnen dabei zu helfen, ihre eigene Sprache und ihre Ausdrucksmöglichkeiten zu entwickeln und ihnen ein größeres Selbstwertgefühl zu vermitteln. Wenn Kinder die Erfahrung machen, dass ihr eigenes Denken ernst genommen wird, dass sie sich zusammen mit anderen, auch mit einem Erwachsenen (dem Lehrer), auf die Suche nach Antworten auf Fragen begeben können, auf die es wirklich ankommt, kann ihr Selbstwertgefühl wachsen. Deshalb ist es wichtig, dass die Lehrperson den Antworten und Fragen der Kinder Wertschätzung entgegenbringt und nicht auf traditionelle Weise darauf reagiert, indem sie sagt, die Antworten seien falsch, sondern sie vielmehr zum Anlass für weiteres Nachdenken nimmt und so den Beitrag der Kinder würdigt. Diese Methode ist nicht nur auf philosophische Fragen anwendbar, sie kann vielmehr ebenso für die religiöse Erziehung und die Erörterung und Reflexion theologischer Fragen von Bedeutung sein.

Dass Kinder der Religion gegenüber aufgeschlossen sind, ist eine der grundlegenden Einsichten für den Ansatz des „Theologietreibens mit Kindern". Ebenso grundlegend ist die Auffassung, dass sie ernst genommen werden müssen und nicht als noch nicht Erwachsene behandelt werden dürfen, die von den Erwachsenen zu lernen hätten. In diesem Denkansatz sind es die Erwachsenen, die über das Wissen und damit auch über die Macht verfügen. Rahners Theologie der Kindheit und die Entwicklung des Theologietreibens mit Kindern haben das optimistische Menschenbild gemeinsam, dass Kinder „offen für Gott" sein

können. Rahner nennt die Kindheit den „Anfang, der dem Uranfang Gottes offen ist, der das Geheimnis schlechthin ist". Er spricht von der „Kindlichkeit des Anfangs", „offen, das Unerwartete erwartend, dem Unberechenbaren vertrauend ..." Rahner spricht in Anspielung auf die Erzählung von Jesu Umgang mit den Kindern vom Kind als „Prototyp derer ..., für die das Himmelreich da ist."[14] Das „Kinderevangelium" (Mk 10,14-15) stellt Kinder als die Grundlage für die Auffassung vor, derzufolge Kinder beispielgebend für den Glauben der Erwachsenen sein können.[15] Kinder werden hier als machtlos, schwach, abhängig, der Fürsorge bedürftig, offen für andere und für die Transzendenz und vertrauensvoll dargestellt. Doch Rahner selbst weist darauf hin, dass Jesus die Kinder nicht glorifiziert oder „den Abgrund ihres Wesens verkennt"[16].

Nicht nur Rahner, sondern auch andere Autoren, die sich auf Jesu Haltung den Kindern gegenüber, wie sie in den Evangelien beschrieben ist, als Basis einer zeitgenössischen Theologie beziehen, warnen vor einer Idealisierung der Kinder.[17] So wendet sich die praktische Theologin Joyce Ann Mercer beispielsweise gegen eine allzu vereinfachte romantische Auffassung vom Kind und kritisiert eine essentialistische theologische Lektüre des Markusevangeliums. Über die Textpassage, die auffordert, das Reich Gottes wie ein Kind anzunehmen (Mk 10,15), schreibt sie: „Einige interpretieren diesen Ausdruck und die Geschichte, in der er sich findet, mithilfe eines essentialistischen Begriffs vom Kind als einem Wesen, das auf natürliche, spontane und passive Weise das Reich Gottes annimmt. Andere lesen diese Geschichte vor dem Hintergrund der matthäischen Fassung und setzen angeblich kindliche Eigenschaften wie Demut mit den erforderlichen Charaktereigenschaften für den Eingang ins Reich Gottes gleich. Ich halte beide Interpretationen für problematisch, weil sie auf unkritische Weise einige emotionale und expressive Eigenschaften der Kindheit als wesentlich zuordnen und die Teilnahme an oder Zugehörigkeit zu Gottes *Basileia* mit der Annahme dieser Charaktereigenschaften gleichsetzen."[18]

Wenn man sich eines allzu einfachen Konzepts des Theologietreibens mit Kindern, der Spiritualität des Kindes oder einer Theologie der Kindheit bedient, dann läuft man Gefahr, Kinder zu „Helden" zu verklären und ihnen nur gute Eigenschaften zuzuschreiben. Dann besteht die Gefahr, dass man die Verletzlichkeit der Kinder nicht wirklich ernst nimmt und dass Kinder als „lieb und in Ordnung" angesehen werden, ohne dass man ihre eigenen durch und durch menschlichen Fähigkeiten ernst nimmt, gut oder schlecht zu handeln, egoistisch oder offen für andere zu sein.

V. Die Gefahr des Defizit-Denkens und des Erwachsenen-Standpunkts

Wenn wir jedoch unsere Aufmerksamkeit auf die Verletzlichkeit von Kindern und auf die Tatsache lenken, dass sie keine Helden sind, sondern vielmehr lernen und in die Gesellschaft integriert werden müssen, dann laufen wir Gefahr, ins andere

Extrem zu verfallen, nämlich Kinder als „Noch-nicht-Erwachsene" oder sogar als noch keine Menschen bzw. Personen im vollen Sinne des Wortes zu betrachten. Das könnten wir eine „Defizit-Sichtweise" vom Kind nennen. Die Kompetenzen, die Kinder nicht besitzen, bilden innerhalb dieser Sichtweise den Schwerpunkt der Pastoral, der Religionspädagogik oder von gesellschaftlichen Auffassungen von Kindheit. Das Bild vom Kind als einem „unbeschriebenen Blatt Papier", einem „Noch-nicht-Erwachsenen", wird von jüngeren Forschungsarbeiten kritisiert, da hier Kinder oftmals als inkompetente und verantwortungslose Objekte der Sozialisation betrachtet würden. Sie werden als „pädagogische Projekte" angesehen. Wenn Kinder nur im Sinne des Sozialisationsparadigmas behandelt werden, werden sie nur in bestimmten Bereichen bewertet und angeregt, denen nämlich, die in Schulen und Klubs wichtig sind.

Diese „Noch-Nicht"-Sichtweise vom Kind könnte auch als „Erwachsenen-Ideologie" bezeichnet werden. Sie ist ein Ausdruck für den fehlenden Respekt für die Würde des Kindes und für das Bestreiten der Auffassung, dass Kinder im vollen Sinne Menschen sind, deren Integrität dieselbe Achtung gebührt wie den Erwachsenen. Die Erwachsenen-Ideologie führt zu einem unangemessenen Urteil über Andersheit - genauso wie Rassismus und Sexismus Unterschiede ausmachen und dann der Diskriminierung das Wort reden, auch wenn die Zugehörigkeit zu einer Ethnie oder einem Geschlecht für das, was zur Debatte steht, irrelevant ist. Die Erwachsenen-Ideologie besteht darauf, dass Kinder anders zu behandeln seien, da sie keine Erwachsenen sind, selbst in den Bereichen, in denen das Alter kein entscheidender Faktor ist. Den Kindern und Teenagern wird so der Respekt verwehrt, schlicht und einfach, weil sie jung sind.[19] Deshalb bezeichnet der Ausdruck „Erwachsenen-Ideologie" eine moralisch verwerfliche Haltung. Er ist eine Bewertung, die ein moralisches Verbot vermittelt, Erwachsene und Kinder als zwei grundverschiedene Sorten von Mensch zu betrachten und den Kindern einige Grundrechte streitig zu machen, nur weil sie noch nicht erwachsen sind. Ein deutliches Beispiel für diese Erwachsenen-Ideologie ist es, zu behaupten, Kinder verdienen eine Ohrfeige, wenn sie einen Fehler machen, bei Erwachsenen hingegen wäre dies ein Zeichen von Respektlosigkeit. Die Alternative dazu wäre, dass Kinder so weit wie möglich als Menschen betrachtet werden, die sich nicht grundlegend von den Erwachsenen unterscheiden, auch wenn sie nicht genauso sind.

VI. Dialog und Austausch

Die Alternative zu diesem Konzept, Kinder als völlig verschieden von Erwachsenen zu begreifen, ist ein Konzept, das die Balance hält zwischen der Sichtweise von Kindern als Helden und einer Sichtweise, die ihre Defizite in den Mittelpunkt stellt. Dieser Ansatz kann mit den Begriffen „Dialog" und „Austausch" gekennzeichnet werden.[20] Er nimmt die Schwäche und Stärke von Kindern gleichermaßen ernst und betrachtet sie als echte Partner - wenn sie auch keine Erwach-

senen sind und der besonderen Fürsorge bedürfen. Das Theologietreiben mit Kindern kann ein gutes Beispiel für diese am Dialog orientierte Haltung Kindern gegenüber sein, sofern es in aufrichtiger Weise betrieben wird. Man vermeidet dabei die Gefahr, Kinder als Helden zu sehen. Der Ausdruck „Dialog" setzt eine Haltung gegenseitigen Respekts voraus, eine Art von Gegenseitigkeit, auch wenn die Verantwortung für den anderen nicht von der Sorge oder dem Verhalten des anderen abhängt. Der Ausdruck „Austausch" kann als ein Synonym von „Dialog" aufgefasst werden, doch mit ihm ist auch gemeint, dass starre Denkmuster über Kinder und ihre Spiritualität aufgebrochen werden.

Wir können drei unterschiedliche Bereiche ausmachen, in denen ein „Austausch" zwischen traditionellen, klassischen Vorstellungen und den Erfahrungen von Kindheit nottut, um die Spiritualität von Kindern wirklich ernst zu nehmen. Diese drei Bereiche sind 1. „Zeit und Raum", 2. „Tradition und Rechtgläubigkeit" und 3. „Klassische Vorstellungen von Kindern".

Wenn wir die Spiritualität von Kindern ernst nehmen und Bedingungen für einen echten Dialog mit Kindern schaffen wollen, dann erfordert dies, dass wir Spiritualität nicht nur in ihren unterschiedlichen Phasen (Zeit) oder als Meditation an besonderen Orten jenseits des Alltags (Raum) begreifen.[21] Die Spiritualität von Kindern kann vielfache Gestalt annehmen, und sie findet ihren Ausdruck im täglichen Leben, zum Beispiel, wenn Kinder den Eltern beim Kochen helfen, wenn sie im Auto sitzen, wenn sie sich um jüngere Geschwister kümmern, beim gemeinsamen Essen und Beten. Spiritualität umfasst Handeln und Taten ebenso wie Nachdenken und stille Betrachtung. Dass Kinder keine theoretische Erklärung für eine biblische Erzählung liefern können, heißt nicht, dass sie sie nicht verstehen. Menschen, die Erfahrung mit „Bibliodrama" mit Kindern gemacht haben, sind oft beeindruckt von der Art und Weise, wie Kinder mit biblischen Geschichten umgehen.

Eine am Dialog orientierte Annäherung an kindliche Spiritualität bedarf auch einer aufgeschlossenen Sichtweise von „Tradition und Rechtgläubigkeit", einer Sichtweise, die bereit ist, neue Denkwege zusammen mit und in Ergänzung von gewohnten Denkpfaden zu akzeptieren. Die Spiritualität von Kindern, zum Beispiel beim Theologietreiben mit Kindern, ernst zu nehmen, setzt voraus, dass man Tradition nicht als starr und in sich abgeschlossen, sondern vielmehr als „Utopie" begreift. U-topie meint einen Ort (vom Griechischen *tópos*), der gut ist: Die Vorsilbe „u" leitet sich vom griechischen *eu* für gut her. Gleichzeitig meint dieser „gute Ort" ein ständiges Bemühen, da die Vorsilbe „u" auch „ohne festen Ort" bedeuten kann, wenn sie sich nämlich vom griechischen *ou* herleitet, was „kein" bedeutet.[22] Tradition sollte als für Veränderung offen angesehen werden, und Kontinuität ist nur dann möglich, wenn auch Veränderung und Anpassung möglich sind. Das Modell des Theologietreibens mit Kindern ist gekennzeichnet von einem ständigen Nachfragen, miteinander Reden, voneinander Lernen und von einer Offenheit für unterschiedliche Formen von Spiritualität, besonders für solche, wie man sie im alltäglichen Leben findet. Dies ist wichtig, um zu verhindern, dass das Nachdenken über die Spiritualität von Kindern in Debatten

darüber mündet, welches die beste Weise sei, Kindern Glaubenslehren zu vermitteln oder aus Kindern vollgültige Gemeindeglieder zu machen. Wenn diese Art von Debatten und theoretischen Reflexionen auch eine gewisse Berechtigung haben mögen, sollten sie jedoch nicht das Nachdenken darüber blockieren, wie die Stimme der Kinder selbst in den Gemeinschaften ihren Ort bekommen kann.
Das Ziel, die Stimmen der Kinder selbst zu Gehör zu bringen, hat eine Sichtweise von Kindern zur Grundlage, die sich nicht auf einen bestimmten Ansatz reduzieren lässt. Studien von Forscherinnen wie etwa Bonnie Miller-McLemore und Maria Bunge, die einen Überblick über die Vorstellungen von Kindern bieten, wie sie in der Gesellschaft und in der christlichen Tradition wirksam sind, sind in diesem Zusammenhang sehr bedeutsam, weil sie uns zeigen, wie wichtig es ist, dass sich verschiedene Blickrichtungen auf die Kinder ergänzen. Diese Komplementarität heißt tatsächlich, dass sowohl die Stärken (Kinder als Lehrer, als Geschenk, als Freude) als auch die Schwächen (Kinder als solche, die lernen müssen, als mögliche Versager im moralischen Sinne) ernst zu nehmen sind.

VII. Die Spiritualität von Kindern ernst nehmen: praktische und theoretische Herausforderungen

Wenn diese drei Aspekte einer Dialog-orientierten Auffassung von einer Spiritualität des Kindes in die Praxis umgesetzt werden, dann kann der Traum von Joyce Mercer von einer Gemeinde, die Kinder tatsächlich willkommen heißt, Wirklichkeit werden. Sie schreibt über einen Gottesdienst, in dem die Menschen eingeladen werden, besondere Gebetsanliegen zu formulieren. „Ein anderes Mädchen bat darum, zu beten, damit die Kriege aufhören. Sie fragte den Diakon, warum Gott mit den Kriegen nicht einfach Schluss mache, und der Diakon ging auf sie ein, indem er eine kurze, aber theologisch gehaltvolle Erklärung über Gottes Friedenssehnsucht, über die Freiheit des Menschen und über die Verantwortung der Menschen, Friedensstifter zu werden, gab. Die Fragen des Mädchens wurden ernst genommen, und der Diakon hatte weder das Gefühl, Gott angesichts ernsthafter Infragestellung ‚rechtfertigen' zu müssen, noch das Mädchen mit einer fertigen Antwort abspeisen zu müssen. Stattdessen redeten sie miteinander darüber."[23]
Dieses konkrete Beispiel ist Teil eines umfassenderen Traums von einer Kirche und einer Gesellschaft, in denen Kinder wirklich willkommen sind, wo sie ernst genommen werden mit ihren Stärken und ihrer Verletzlichkeit. Eine solche Gemeinschaft zu schaffen ist eine konkrete praktische Herausforderung.
Gleichzeitig stellt uns die Erforschung der Spiritualität des Kindes auch vor neue theoretische Herausforderungen. Eine der wichtigsten offenen Fragen, nachdem wir den Weg des Dialogs aufgezeigt haben, der eine Verklärung der Kinder als Helden ebenso vermeidet wie eine einseitig defizitäre Sichtweise, ist es, wie man die Spiritualität von Kindern ernst nehmen kann, ohne dabei in einen Relativismus zu verfallen. Diese Frage hängt eng mit anderen Gebieten der Theologie

zusammen, so zum Beispiel mit dem interreligiösen Dialog und einem multikulturellen Ansatz. Diese Herausforderung ist sehr wirklichkeitsnah, wenn es um Kinder geht, da Erziehung immer auch eine Art normative Sicht beinhaltet; doch gleichzeitig wissen wir, dass eine Einstellung, derzufolge Erwachsene alles wissen und Kinder bloß diese Sichtweise der Erwachsenen zu erlernen haben, nicht gerade eine Bereicherung darstellt - weder für Kinder noch für Erwachsene. Um des Wohls der Kinder und der Erwachsenen gleichermaßen willen, aber auch in Anbetracht der Bereicherung, die eine Erforschung kindlicher Spiritualität für die Theologie allgemein bedeuten kann, lohnt es sich, dem Thema „Spiritualität des Kindes" in den unterschiedlichen Bereichen von Theologie und Gesellschaft mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

[1] Vgl. die Definition von Spiritualität, wie sie das „Spes-Forum" benutzt (www.spes-forum.be), eine pluralistische belgische und europäische Gesellschaft zur Förderung von Spiritualität in Gesellschaft und Wirtschaft.

[2] Vgl. z.B. David Hay/Rebecca Nye/Roger Murphy, *Thinking about Childhood Spirituality: Review of Research and Current Directions,* in: Leslie John Francis u.a. (Hg.), Research in Religious Education, Macon 1996, 47-72. David Hay/Rebecca Nye, *The Spirit of the Child,* rev. Ausg., London 2006; Robert Coles, *The Spiritual Life of Children,* Boston 1990.

[3] www.childspirituality.org/conference/definition.htm (2. Mai 2007). Siehe auch das Buch von Don Ratcliff (Hg.), *Children's Spirituality. Christian Perspectives, Research and Application,* Eugene 2004.

[4] Marcia J. Bunge (Hg.), *The Child in Christian Thought,* Grand Rapids 2001; David H. Jensen, *Graced Vulnerability: A Theology of Childhood. Practical Theology of Childhood,* St. Louis 2005; Bonnie J. Miller-McLemore, *Let the Children Come: Reimagining Childhood from a Christian Perspective,* San Francisco 2003.

[5] Scottie May/Beth Posterski/Catherine Stonehouse/Linda Cannell, *Children Matter: Celebrating Their Place in the Church, Family, and Community,* Grand Rapids 2005; Barbara Städtler-Mach, *Kinderseelsorge. Seelsorge mit Kindern und ihre pastoralpsychologische Bedeutung,* Göttingen 2004; vgl. auch die gesamte Ausgabe der deutschen Zeitschrift *Wege zum Menschen* 58 (2006/6) zum Thema „Kinderpastoral im Krankenhaus".

[6] Zu einem interdisziplinären und interreligiösen Ansatz vgl. z.B. Eugene C. Roehlkepartain u.a. (Hg.), *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence,* Thousand Oaks 2006; einen Überblick über die Literatur zur Förderung kindlicher Spiritualität bietet: Karen-Marie Yust u.a. (Hg.), *Nurturing Child and Adolescent Spirituality. Perspectives from the World's Religous Traditions,* Lanham 2006.

[7] Vgl. z.B. Stephanie Klein, *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt,* Stuttgart 2000; Sandra Eckerle u.a., *Gott der Kinder. Ein Forschungsprojekt zu Bildern und Vorstellungen von Kindern,* Münster 2001; Gerhard Büttner/Jörg Thierfelder (Hg.), *Trug Jesus Sandalen? Kinder und Jugendliche sehen Jesus Christus,* Göttingen 2001.

[8] Ekkehard Martens, *Kinderphilosophie und Kindertheologie - Familienähnlichkeiten,* in: Anton A. Bucher u.a. (Hg.), Kirchen sind ziemlich christlich. Erlebnisse und Deutungen von Kindern (Jahrbuch für Kindertheologie 4), Stuttgart 2005, 12-28; 19.

[9] Chris Jenks, *Childhood,* London 1996, 36. Vgl. auch Bruno Vanobbergen, *Geen kinderspel. Een pedagogische analyse van de vertogen over de commercialisering van de leefwereld van kinderen,* Gent 2003, 84-85. Vgl. auch Michael-Sebastian Honig, *Entwurf einer Theorie der Kindheit,* Frankfurt am Main 1999.

[10] Karl Rahner, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit,* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln 1966, 313-329, hier 319. Vgl. auch Mary Ann Hinsdale, *„Infinite Openness to the Infinite". Karl Rahner's Contribution to Modern Catholic Thought on the Child,* in: Bunge (Hg.), The Child in Christian Thought, aaO., 406-445; hier 424.

[11] Rahner, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit,* aaO., 319.

[12] Anton A. Bucher u.a. (Hg.), *Mittendrin ist Gott. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod* (Jahrbuch für Kindertheologie 1), Stuttgart 2002; ders. u.a. (Hg.), *Im Himmelreich ist keiner sauer. Kinder als Exegeten* (Jahrbuch für Kindertheologie 2), Stuttgart 2003; ders. u.a. (Hg.), *Zeit ist immer da. Kinder erleben Hoch-Zeiten und Fest-Tage* (Jahrbuch für Kindertheologie 3), Stuttgart 2004; ders. u.a. (Hg.), *Kirchen sind ziemlich christlich,* aaO.; ders. u.a. (Hg.), *Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben* (Jahrbuch für Kindertheologie 5), Stuttgart 2006; Gerhard Büttner, *How Theologizing with Children can Work,* in: British Journal of Religious Education 29 (2007/2), 127-139; vgl. auch Eileen W. Lindner, *Children as Theologians,* in: P. B. Pufall/R. P. Unsworth (Hg.), *Rethinking Childhood,* New Brunswick 2004, 54-68.

[13] Siehe unter anderem Gareth Matthews, *Philosophy and the Young Child,* Cambridge 1980; ders., *The Philosophy of Childhood,* Cambridge 1994.

[14] Rahner, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit,* aaO. 321; vgl. auch Hinsdale, *„Infinite Openness to the Infinite",* aaO., 427.

[15] Jeff Astley, *The Role of the Family in the Formation and Criticism of Faith,* in: S. C. Barton (Hg.), The Family in Theological Perspective, Edinbourgh 1996, 187-202; Christoph Kähler, *„Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...". Kindsein als Metapher im Neuen Testament,* in: R. Lux (Hg.), Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2002, 102-117.

[16] Rahner, *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit,* aaO., 321.

[17] Bonnie Miller-McLemore, *Foreword,* in: David H. Jensen, Graced Vulnerability. A Theology of Childhood, Cleveland 2005, VII-X.

[18] Joyce Ann Mercer, *Welcoming Children: A Practical Theology of Childhood,* St. Louis 2005, 52.

[19] Miller-McLemore, *Let the Children Come,* aaO., 158.

[20] Vgl. auch Burkhart Porzelt, *Impuls zu „Die Lebenssituation junger Erwachsener als Herausforderung für Theologie und Kirche",* in: Martin Jäggle u.a., Praktische Theologie in religiös neuen Zeiten. Auseinandersetzung mit ausgewählten Herausforderungen der Gegenwart. Eröffnung des Institutes für Praktische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät. Tagungsmappe zum Fachsymposium 8. Mai 2007, Wien 2007.

[21] Zu diesem Argument vgl. Bonnie Miller-McLemore, *Children's Voices, Religious Experience, and Mature Faith,* in: Annemie Dillen/Didier Pollefeyt (Hg.), Children's Voices. Children's Perspectives in Ethics, Theology, and Religious Education, Leuven 2008 (erscheint demnächst).

[22] Ilse Cornu/Didier Pollefeyt, *Religieus opvouden tussen openheid en geslotenheid. Bijbels geloof in een babelse wereld,* in: Didier Pollefeyt (Hg.), Leren aan de werkelijkheid. Geloofscommunicatie in en wereld van verschil, Leuven 2003, 45-65.

[23] Mercer, *Welcoming Children,* aaO., 240.

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

Spiritualität „aus dem Mund der Kinder und Säuglinge"

Elaine Champagne

Der früheste Lebensabschnitt könnte als ein „vergessenes Zeitalter" betrachtet werden. Nur wenige Erwachsene können sich an die Jahre ihrer eigenen Vorschulzeit, geschweige denn an ihr Säuglingsalter erinnern. Einerseits hat die Psychologie Eltern und Erwachsenen im Allgemeinen zu der Erkenntnis verholfen, wie grundlegend die ersten Jahre des Lebens für die Gesamtheit der Existenz eines Individuums sind. In unserer modernen Gesellschaft wird tatsächlich der Pflege derer viel Aufmerksamkeit gewidmet, aus denen hoffentlich reife Erwachsene und umfassend gebildete Individuen werden. Kinder werden auch in den Wirren aller Herausforderungen, die ihre Erziehung den Eltern und wohlwollenden Erwachsenen in ihrer Umgebung abverlangt, größtenteils geschützt, umsorgt und geliebt. Andererseits jedoch wird im ersten Lebensabschnitt wohl eher dessen Zukunftspotential gesehen als das, was er gegenwärtig sein kann, vielleicht weil Kinder, vor allem die Jüngsten, die Kleinkinder und Säuglinge, „noch nicht sind".

Bei der Betreuung von Kindern tragen Erwachsene eine enorme Verantwortung. Überwältigt von der Sorge für den Schutz und die Erziehung können Eltern und andere fürsorgliche Erwachsene das konkrete Individuum mit seinen Stärken und Fehlern, Grenzen und Qualitäten aus den Augen verlieren, obwohl sie stets eingeladen sind, eine Beziehung zu ihm zu haben. Das gilt auch für den Bereich der Spiritualität. Für Erwachsene ist es einfacher, *über* die Spiritualität von Kindern zu reden, als spirituelle Erfahrungen mit ihnen zu teilen und ihnen zu vermitteln, vor allem wenn sie im Vorschul- oder Säuglingsalter sind.

Vor dem „Unterscheidungsalter" (ca. sieben Jahre) galten Kleinkinder im Römischen Reich als *„infans"*, d.h. ohne Stimme.[1] Ihr Leben hatte noch keine ausreichende Existenz-, Geschichts-, oder Erinnerungs-„Dichte", auf die Erwachsene eingehen konnten. Welche „Stimme" erkennen heute Christen und Christinnen - und unter ihnen Theologen und Theologinnen - bei Kindern? Wie sprechen wir die Spiritualität an, wenn wir mit Kindern, vor allem mit den Jüngsten, zu tun haben?

Mit Hilfe eines kurzen Überblicks über die Literatur zur Spiritualität von Kindern möchte ich zunächst aufzeigen, welche Anstrengungen unternommen werden, Kindern eine Stimme zu geben. Wenn aber die Kinder gehört werden, stellt sich die Frage, wie wir Erwachsene sie besser anerkennen, unterstützen und auf sie und auf das reagieren können, was sie über ein spirituelles Leben zum Ausdruck bringen. Wie können wir in den Dialog-„Tanz" mit ihnen, auch mit den Kleinsten,

eintreten? Was aus dem „Mund der Kinder und Säuglinge" kommt, kann zum Nachdenken anregen und gelegentlich als Herausforderung empfunden werden. Wie sollen wir es aufnehmen? Wie kann es zu unserer eigenen Glaubensreise beitragen? Und wie können wir auf Kleinkinder angemessen reagieren, um zu respektieren, dass sie „uns gleich und anders als wir" sind? Das möchte ich in diesem Beitrag untersuchen und dabei auf einige von Kleinkindern stammende Äußerungen der Spiritualität zurückgreifen, die sich auf das Ostergeheimnis beziehen.

I. Spiritualität, Religion, Theologie und dergleichen ...

Zu Beginn ist es hilfreich, einige Punkte zu klären. Im Kontext der westlichen Welt - einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft - ist in den letzten Jahrzehnten ein wachsendes Interesse daran entstanden, das, worauf sich Spiritualität und spirituelles Leben beziehen, neu zu entdecken und neu zu formulieren. Diese Suche hat häufig einen anderen Schwerpunkt gesetzt als den, der von den verschiedenen Religionen vorgegeben wird. Verwurzelt in anthropologischen Grundlagen, beeinflusst von humanistischen Werten und getragen von einem Interesse an Inklusivität und Universalität, hat diese neue „Vision" von Spiritualität die echte Beteiligung und den Beitrag des „Subjekts" auf seinem Weg zur Verwirklichung eines sinnvollen Lebens stärker berücksichtigt.[2]
Dieser Auffassung zufolge könnte man sagen, dass die Religionen eine Sprache zur Erforschung, Entwicklung und Ausformulierung der menschlichen Suche nach Erfüllung anbieten.[3] Durch grundlegende Mythen und Rituale rufen Religionen die Individuen nicht nur zu einem ethischen Leben auf[4], sondern ermahnen ihre Gläubigen eindringlich dazu, ihr Selbstverständnis auf ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen, zu sich selbst, zur Welt als solcher, wie auch auf ihre Beziehung zum Immanenten und Transzendenten - nämlich Gott - zu gründen. Religion und Spiritualität sind mithin verschieden, jedoch verflochten; beide tragen zum „Werden" des relationalen Subjekts bei.
In diesem Artikel betrachte ich die Äußerungen von Kleinkindern in Bezug auf ihre spirituelle - und folglich relationale - Bedeutung und versuche dabei, ihr religiöses - christlich-theologisches - Potential zu entfalten.

II. Theologische Literatur über Kinder

Es gibt Autoren und Autorinnen, die behaupten, dass sich selbst bei Säuglingen Äußerungen zu einem spirituellen Leben erkennen lassen.[5] Sie haben die Befruchtung, das Leben des Embryos und das Leben des Säuglings von einer metaphysischen Perspektive aus reflektiert.[6] Zur Spiritualität von Vorschulkindern haben sie auch einen phänomenologischen Ansatz entwickelt.[7] All diese

Autoren und Autorinnen beanspruchen, die Spiritualität von Kleinkindern im täglichen Leben besser erkannt zu haben. Die Kinder jedoch, auf die die jüngsten Forschungsarbeiten am häufigsten verweisen, sind im Schulalter.

1. Worte *über* Kinder und die Kindheit und Worte *für* Kinder

Neuere Werke der christlichen Theologie erheben ihre Stimme „für" die Kinder. In einem geschichtlichen Abriss stellen sie heraus, wie Kinder und die Kindheit von der patristischen Epoche bis hin zu moderneren Zeiten „theologisch" verstanden wurden.[8] Diese Schriften machen deren Wert als Kinder Gottes geltend. Biblische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler interpretieren den Aufruf im Evangelium, wie die Kinder zu werden, hermeneutisch.[9] Andere Theologen und Theologinnen aus dem Bereich der Praktischen Theologie beschreiben die theologische Bedeutung und die pastoralen Implikationen der Anwesenheit von Kindern in Familien und Gemeinschaften.[10] Heute lassen sich Stimmen vernehmen, die die Ansicht vertreten, allein die Anwesenheit von Kindern habe uns Erwachsenen etwas zu sagen, habe uns etwas zu lehren über unseren Weg, diejenigen Menschen zu werden, die zu werden wir berufen sind.

2. Worte *von* Kindern

Seit dem bahnbrechenden Werk von Coles[11] ist mehr getan worden, um Kindern zuzuhören und ihr spirituelles Leben wie auch den Einfluss religiöser Überzeugungen bei ihrer eigenen Suche nach einem erfüllten, sinnvollen Leben ernst zu nehmen.[12] Doch selbst vor Coles wurden in der christlichen Glaubenserziehung innovative Ressourcen entwickelt.[13] Durch die Montessori-Schulen inspiriert, wurde mit viel Scharfsinn auch ein interaktiver Kontext für die religiöse Erziehung von Kleinkindern und Kindern im Kindergartenalter entwickelt.[14]
Die vielen Ausgaben des *Jahrbuchs für Kindertheologie* belegen gleichfalls, dass sich die Fachrichtung „Theologietreiben mit Kindern" weiterentwickelt. Die folgenden Beispiele lassen sich dementsprechend verstehen. Ich möchte jedoch einige Herausforderungen aufwerfen, die die Worte von Kindern an die Reflexionen der Erwachsenen stellen, und ich möchte versuchen, einige Vorschläge zu machen, die einen fruchtbareren Glaubensdialog ermöglichen, während ich gleichzeitig der nonverbalen Äußerung der Spiritualität meine Aufmerksamkeit widme.

III. Das Wort sprechen lassen – Worte mit Kindern

Es ist zwar nicht möglich, zu den inneren Erfahrungen von Kleinkindern Zugang zu bekommen, sie selber aber bringen Zuhörenden gegenüber diese Erfahrungen zum Ausdruck. Einfache Ereignisse können sie veranlassen, eine Erzählung zu eröffnen. Sie beginnen eine Geschichte, auf der wir aufbauen können. Wann aber hat die Geschichte spirituelle Bedeutung? Hurley betont, „Geschichten werden

als spirituell gedeutet, wenn die Lesenden anfangen, sie als solche zu betrachten."[15] Es sind also die Erwachsenen, die dazu eingeladen werden, das Gespräch weiterzuführen und in einen Dialog mit dem Kind einzutreten. Wir sind aufgefordert, der Fortsetzung der Geschichte zuzuhören und deren Sinn für uns selbst ausfindig zu machen. Dann wird es möglich sein, ihn mit dem Kind zu teilen.

Ein wirklicher Dialog erfordert Einfühlungsvermögen. Einer der Gründe, weswegen wir nicht immer wissen, wie wir ein Gespräch mit Kindern fortsetzen sollen, könnte einfach darin liegen, dass sie sich so sehr von uns unterscheiden. Eine weitere Begrenzung für ein theologisches Gespräch mit Kindern liegt in der Tatsache, dass das, was sie zum Ausdruck bringen, so anders klingt, dass wir zunächst für uns selbst über die von ihnen angedeuteten Wirklichkeiten nachdenken müssen. Kinder haben nicht nur andere Bedürfnisse oder verhalten sich anders als Erwachsene; sie *„denken"* auch nicht auf die gleiche Weise. Grundsätzlich betrachten sie Dinge aus einer anderen Perspektive. Daher erscheinen uns ihre Fragen wie auch ihre Antworten oft so seltsam und verblüffend.

Kinder fordern uns Erwachsene auf, die Welt aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Sie verlangen, dass wir von unseren Gewissheiten - und sogar von unseren Zweifeln - abrücken. Sie fordern uns auf, das Risiko einzugehen, die Reise erneut anzutreten und unsere Suche fortzusetzen. Spielerisch laden sie uns ein, ohne Furcht vor dem Verborgenen, dem Geheimnisvollen zu suchen, zu forschen und zu entdecken. Gleichzeitig sind Kleinkinder - häufig auf beunruhigende Weise - ganz direkt und sachlich. Sie reagieren äußerst empfindsam auf das, was sie wahrnehmen und was ihre Sinne erweckt, wie auch auf die Wirklichkeit, wie sie sich ihnen darbietet.

Um den kindlichen Zugang zur Spiritualität wahrzunehmen und in den Dialog-Tanz mit Kindern einzutreten, müssen wir in uns selbst die Schwelle ihrer Worte - verbal oder aber nonverbal - überschreiten. Als Erwachsene müssen wir auf das Kind in uns zurückgreifen und unser kreatives Potential nutzen, während wir gleichzeitig all unsere „erwachsenen" Fähigkeiten einbringen.

In gewissen Situationen kann sich der Dialog überraschenderweise in Form eines schweigenden Miteinanders vollziehen, zum Beispiel an einem Ort, wo das Heilige wahrgenommen wird. In anderen Situationen wird es nötig sein, etwas explizit in Worte zu fassen, wobei das Kind aktiv beteiligt ist. Hier ist ein konkretes Beispiel:

Ein Vierjähriger brachte seinen Vater in der Kirche inmitten einer Trauung mit einer ernsten Frage in Verlegenheit. Sacha fragte laut: „Warum ist der Mann [am Kreuz] tot?" Der Vater, ein bekannter Schauspieler, gab die Geschichte in einer Boulevardzeitschrift wieder.[16] Er erklärte, das Schlimmste für ihn sei nicht gewesen, dass sein Junge laut gefragt habe, sondern dass er nicht gewusst habe, was er antworten solle. Er ging jedoch das Risiko ein und ließ das Gespräch seinen Lauf nehmen. Zunächst schien sich die Situation zu verschlimmern.

„Weißt du, Sacha, der Mann ist tot, weil die Menschen ihn nicht verstanden haben."

„Das ist doch kein Grund, Papa!"

„Ich weiß, Liebling, aber dort, wo Menschen zugange sind, kann man auch Gemeinheit finden."
„Was?"
„Die Menschen sind nicht immer nett zueinander. Aber keine Sorge, er lebt wieder."
Sobald er das gesagt hatte, wünschte sich der Vater, wie er zugibt, er hätte es nicht gesagt. Sein Sohn antwortete:
„Man kann sterben und wieder leben?"
„Nein, Liebling, nur er."
„Aber warum er und nicht ich?"

Es lohnt sich, eine Weile darüber nachzudenken, was in dem Gespräch der beiden vor sich ging. Kinder fordern ihre Eltern häufig dadurch heraus, dass sie einfach sind, wer sie sind, während sie spiegeln, wer ihre Eltern sind. Das gilt auch für die Spiritualität, den Glauben und die Religion. Sachas Frage forderte seinen Vater heraus, das auszudrücken, was er wirklich glaubte.
Die Herausforderung ist mannigfach. Erstens sind Glaube und Spiritualität in der Tat schwer zu artikulieren: Sie scheinen nicht greifbar zu sein und entziehen sich jeder eindeutigen Definition. Worte genügen offenbar nicht, um sie zu beschreiben, so als ob ihre Wirklichkeit stets unerreichbar bliebe. Zweitens beziehen sie sich auf eine „lebendige Wirklichkeit", die in jedem Menschen einzigartig ist. Es bedarf nicht nur einiger Mühe, um sie auszudrücken, sondern obendrein verwandeln sie sich ständig dabei.
Wenn ein Mensch versucht, seinen Glauben, seine Werte und seine Überzeugungen zu artikulieren, offenbart er sein spirituelles Leben. Ich glaube, dadurch lässt er zu, dass sich der eigene Glaube entfaltet und verstärkt. Ein wirklicher Dialog, welcher Offenheit gegenüber dem Neuen, Überraschtsein über das Anderssein, Fassungslosigkeit über das Unerwartete und selbst Erschütterung durch Zweifel umfasst, kann Früchte tragen. Die Spiritualität der Erwachsenen ruft zu einer größeren Klarheit im Leben auf. Sie verlangt Authentizität. Die richtigen Worte zu finden statt gelernte Formeln zu verwenden, gebietet, ununterbrochen daran zu arbeiten, die Gegebenheiten des Lebens, die in religiösen oder philosophischen Perspektiven auf dem Spiel stehen, zu integrieren. Das gelingt am besten im Dialog mit anderen.
Das allein genügt schon als Begründung dafür, dass alle Christinnen und Christen, und nicht nur die Berufstheologinnen und -theologen, ihren persönlichen Glauben bekunden und die Suche nach Wahrheit mit anderen teilen sollten.
Der Vater gab jedoch zu, dass seine Hauptsorge woanders lag. Sollte er seinen

Die Autorin
Elaine Champagne ist außerordentliche Professorin für Spiritualität am Institut de pastorale des Dominican University College in Montréal, Kanada. Als Laiendominikanerin gehört sie zu einer Gemeinschaft junger Familien. Über fast zehn Jahre arbeitete sie als Kaplanin an einer Kinderklinik. Ihre Forschungsinteressen gelten der Spiritualität von Kindern. U.a. veröffentlichte sie das Werk „Reconnaître la spiritualité des tout-petits" (2005). Anschrift: Institut de pastorale des Dominicains, 2715 Côte-Ste-Catherine, Montréal, Québec, Canada, H3T 1B6. E-Mail: elaine_champagne@yahoo.ca.

Unglauben mit seinem kleinen Kind teilen? Ich bin vielen Eltern begegnet, die sich fragen, ob es ihren Kindern gegenüber fair wäre, ihre Zweifel oder ihren Unglauben mit ihnen zu teilen. Sie kennen die Macht ihres Einflusses auf ihre Kinder. Sie scheinen aber auch die Fähigkeit ihrer Kinder zu schätzen, die spirituelle Welt zu „bewohnen", und möchten „sie glauben lassen". Obwohl sie strikt alles ablehnen, was der Indoktrination nahe kommt, scheinen sie es irgendwie zu bedauern, dass sie „ihren Glauben verloren haben", oder aber wünschen sich, Glauben zu haben. Der Vater zog es vor, die Frage an seinen Sohn weiter zu geben.

„Sacha, warum glaubst du, *dass der Mann starb und dann nicht mehr tot war?"*
Sacha dachte nach.
„Weil er noch nicht fertig war mit dem, was er zu sagen hatte."

Der Vater erzählte, er sei stolz wie Oskar gewesen. Er fand die Bemerkung genial. Sie leuchtete ihm ein. Sein Sohn Sacha hatte etwas verstanden und etwas gesagt, worauf er zugegebenermaßen nie gekommen wäre. Mit einem Anflug von Humor schilderte der Vater dann, dass diese Erfahrung ihn traumatisiert zurückließ. Er erwähnte aber auch, dass die Glaubenskrise, die er durchgemacht hatte, vorbei sei. Für ihn hatte sich ein neuer Sinn ergeben.
Kinder können neuen Sinn in vertrautes Gelände bringen. Vielleicht ermöglichen auch der Reichtum und die Macht eines wahren Dialogs, der den „unterschiedlichen" Anderen einschließt, eine solche Entdeckung. Dann wird es offenbar äußerst wichtig, dass man dem zuhört, was der andere zu sagen hat. Nach Sacha war das, was Jesus zu sagen hatte, so wichtig, dass er nicht „tot bleiben" konnte.
In Jesu Abschiedsrede im Johannesevangelium wird diese Dimension der Worte Jesu hervorgehoben. „Ich habe euch das gesagt, damit ..." lässt sich wie ein Refrain sechsmal lesen.[17]

„Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird." (Joh 15,11)
„Das habe ich euch gesagt, damit ihr keinen Anstoß nehmt." (Joh 16,1)
„Ich habe es euch gesagt, damit ihr, wenn deren Stunde kommt, euch an meine Worte erinnert." (Joh 16,4a)
„Vielmehr ist euer Herz von Trauer erfüllt, weil ich euch das gesagt habe." (Joh 16,6)
„Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt." (Joh 16,33)

Im Kontext unserer Überlegungen ziehen zwei Beispiele in dieser Reihe unsere Aufmerksamkeit auf sich. Bei beiden schließt sich ein Verweis auf den Heiligen Geist an.

„Das habe ich zu euch gesagt, während ich noch bei euch bin. Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." (Joh 14,25f)

„Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird." (Joh 16,12f)

Obwohl man bei der Auslegung der letzten Textstellen behutsam vorgehen sollte, könnte man Brown beipflichten, dass die Offenbarung ein für allemal in Christus gegeben wurde, dass sich jedoch das Verständnis dieser Offenbarung in der Zeit weiter entfaltet, solange die Kirche besteht.[18]
In gewissem Sinne war Sachas Intuition richtig. Jesus, der Christus, der Logos, konnte nicht für immer zum Schweigen gebracht werden. Er lebt jetzt; er ist auferstanden, damit sich das Wort ausbreiten kann. Es gibt noch mehr zu hören. Und da wir Christinnen und Christen am Leben Christi teilhaben, lassen wir, Erwachsene und Kinder gemeinsam, uns auf das Wort ein, das miteinander zu teilen ist.

IV. Der Vollendung entgegen, zusammen mit Kindern

Ein anderes Beispiel stammt von einem Sonntagstreffen einer Gruppe christlicher Familien. Joachim (30 Monate alt) war untröstlich. Wie jeden Monat war eine religiöse Aktivität für Kleinkinder und eine weitere für Schulkinder geplant, während ihre Eltern und andere Erwachsene in Bezug auf die biblischen Texte des Tages über ihren Glauben sprachen. Wie üblich versammelten sich dann alle für den Rest der Liturgie, der sich ein gemeinsames Mittagessen anschloss. An diesem Sonntag weinte Joachim heftig. Seine Mutter fragte ihn, ob er spielen wolle oder ob er Durst habe; sie dachte an alles Mögliche. Nichts half. Irgendwann zog Joachim, der noch immer weinte, sie am Ärmel und zeigte auf die Treppe. Die morgendlichen Aktivitäten hatten im Obergeschoss stattgefunden, aber jetzt war niemand mehr dort. Sie erklärte ihm das, jedoch ohne Erfolg. Es wurde nur noch schlimmer: Joachim schrie, seine Mutter war verzweifelt. Aber ein Weilchen später kam sie glücklich lächelnd mit Joachim zurück, der nun ruhig und friedlich war. Sie erklärte: „Wisst ihr, was er wollte? Oben ist doch die Kapelle. Er hatte sie heute noch nicht besucht. Er ging allein hinein, ging geradewegs nach vorn, wandte sich dem Kreuz zu und sang von Herzen ‚Luja! Luja!' Dann kam er glücklich zurück. Das war es also. Das hätte ich mir nie gedacht!"
Ich meine, Joachim bringt viele der großen Herausforderungen, die in diesem Beitrag über die Spiritualität von Kleinkindern betont wurden, auf den Punkt. Er ist zwar Subjekt seiner eigenen Erfahrung, braucht jedoch Erwachsene, die für ihn und mit ihm reden können, damit er geschützt und auf eine Weise großgezogen werden kann, die einen Zugang zu seinem eigenen Wort eröffnet. Joachim brauchte jemanden, der ihn zu dem Ort „bringen" konnte, an dem er das ausdrücken konnte, was bereits in ihm lag und darauf wartete, offenbart zu

werden. Dieser philosophischen Perspektive zufolge kann das wahre Wort sogar bei Erwachsenen nur dann in Erscheinung treten, wenn viele versuchen, es zum Ausdruck zu bringen. Und die christliche Tradition bekennt, „wo zwei oder drei in meinem Namen (im Namen dessen, der das Wort ist) versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." (Mt 18,20) Selbst wenn Joachim es nicht wusste, war sein Wort „Luja!" biblisch. Es enthielt relational die Gesamtheit des Glaubensbekenntnisses.

Gleichzeitig rufen die spirituellen Worte der Kinder, die in einem wahren Dialog mit anderen geteilt werden, Erwachsene dazu auf, ihre eigene Spiritualität zu vertiefen, ihren eigenen Glaubensweg zu verfolgen, die Suche wieder aufzunehmen, geführt vom Wort, das von der „sich auf dem Weg befindenden" Glaubensgemeinschaft ausgesprochen wird, und geführt vom Logos, an dem wir teilhaben.

„In einer Beziehung zum Kind, wie in jeder Beziehung zum Anderen, lerne ich nicht dadurch, dass ich in mich hineingehe und in meinem innersten Sein die Weisheit über alle Dinge entdecke, sondern dadurch, dass ich aus mir hinausgehe und dem oder der Anderen gegenüber offen bin, wie er oder sie sich mir gegenüber offenbart."[19]

Folglich können wir tatsächlich „aus dem Mund der Kinder und Säuglinge" (Ps 8,3) das Lob Gottes vernehmen und an ihm teilhaben.

[1] Odd Magne Bakke, *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, übers. v. Brian McNeil, Minneapolis 2005.

[2] Scott R. Webster, *An Existential Framework of Spirituality*, in: International Journal of Children's Spirituality 9 (2004/1), 7-19; Sandra Schneiders, *Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?*, in: Horizons 13 (1986/2), 253-274.

[3] R. Jacques, *Le „spiritual" et le „religieux" à l'épreuve de la transcendance*, in: Théologiques 7 (1999/1), 89-106.

[4] David Hay/Rebecca Nye, *The Spirit of the Child*, London 1998; Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, Freiburg u.a. ^{3}1996.

[5] William Schafer, *The Infant as Reflection of Soul: The Time Before There Was a Self*, in: Zero to Three 24 (2004/3), 4-8; Rose-Marie de Casabianca, *L'enfant capable de Dieu: Développement psychologique et éveil religieux avant 3 ans*, Paris 1988.

[6] Gustav Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln ^{2}1965.

[7] Elaine Champagne, *Reconnaître la spiritualité des tout-petits*, Montreal/Brüssel 2005.

[8] Marcia J. Bunge (Hg.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids 2001; Odd Magne Bakke, *When Children Became People*, aaO.

[9] Lk 18,16: „Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes." Für eine Auslegung des Textes und seiner Parallelen, s. Simon Légasse, *Jésus et l'enfant: enfants, petits et simples dans la tradition synoptique*, Paris 1969.

[10] Unter den bekanntesten Autoren und Autorinnen: Pamela D. Couture, *A Practical Theology of Children and Poverty*, Nashville 2000; Bonnie J. Miller-McLemore, *In the Midst of Chaos: Caring for Children as Spiritual Practice*, San Francisco 2007; Karen-Marie Yust, *Real Kids, Real Faith*, San Francisco 2004.

[11] Robert Coles, *The Spiritual Life of Children*, Boston 1990.

[12] Seit mehr als zehn Jahren hat sich das *International Journal of Children's Spirituality* darauf spezialisiert, die neuesten Beobachtungen auf diesem praktischen Gebiet publik zu machen.

[13] Auf Französisch sollen diesbezüglich die Arbeiten von Francoise Darcy-Bérubé und Claude und Jacqueline Lagarde genannt werden.

[14] Sofia Cavalletti, *Das religiöse Potential des Kindes*, Freiburg u.a. 1994; Jerome W. Berryman, *Godly Play*, Minneapolis 1991.

[15] Robert Hurley, *La littérature et la vie spirituelle de l'enfant*, in: Lumen Vitae 62 (2007/1), 52f.

[16] Martin Larocque, *Jésus, Sacha et moi*, in: Enfants Québec 18 (2006/6), 96.

[17] Raymond Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)*, New York 1970, 650.

[18] Ebd., 714.

[19] Roger Burggraeve, *The Ethical Voice of the Child: Plea for a Chiastic Responsibility in the Footsteps of Levinas*, Konferenz gegeben auf dem Fachseminar „Children's Voices: Children's Perspective in Ethics, Theology and Religious Education", Löwen, 11.-13. Januar 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Auf der Suche nach eigenem Glauben

Das sich verändernde Jugendalter als Herausforderung an die christlichen Kirchen

Friedrich Schweitzer

Erst vor zwanzig oder dreißig Jahren dämmerte den Pastoraltheologen und den Kirchen die Erkenntnis, dass für sie eine dringende Notwendigkeit besteht, sehr viel genauer auf die mögliche Verbindung zwischen dem menschlichen Lebenszyklus einerseits und den von der Kirche gebotenen Lehrinhalten, pädagogischen Programmen und Ritualen andererseits zu achten. Seither haben praktische Theologen immer wieder darauf hingewiesen, dass die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche nicht länger bereit sind, eine Institution zu akzeptieren, die ihrer individuellen Lebensplanung keinen Raum gibt. Folgerichtig haben psychologische Modelle des menschlichen Lebenszyklus in der Seelsorgearbeit sehr viel an Aufmerksamkeit und Einfluss gewonnen. Psychoanalytiker wie Erik H. Erikson (1968) oder Forscher wie James W. Fowler (1981) sind nicht nur im Gebiet der Seelsorge, sondern auch in der christlichen Pädagogik und in allen Arten der Gemeindearbeit zu Klassikern geworden. Zahlreiche pastoraltheologische Werke

haben die vielfältigen Beziehungen zwischen diversen Aspekten des christlichen Glaubens und den verschiedenen Altern und Phasen des Lebenszyklus aufgedeckt. Modelle für die Begleitung der Übergangssituationen zwischen Kindheit und Jugend oder zwischen Jugend und Erwachsenenalter versprechen neue Perspektiven für eine sinnvolle seelsorgliche Arbeit.

Diese Vorgehensweise, bei der der menschliche Lebenszyklus als Hintergrund für die pastorale Arbeit dient, soll in dem vorliegenden Beitrag nicht in Frage gestellt werden. Meiner Ansicht nach gibt es keinen Weg zurück zu jenen Zeiten, da das individuelle Leben gewöhnlicher Menschen für die Planung der kirchlichen Arbeit und für die Pastoraltheologie keine große Rolle zu spielen schien. Doch in den vergangenen Jahren ist es immer offensichtlicher geworden, dass wir den menschlichen Lebenszyklus nicht als feste und zuverlässige Grundlage für unsere pädagogischen oder pastoralen Strategien betrachten können. Vielmehr scheint sich der Lebenszyklus selbst rapide zu verändern. Familiäre Wendepunkte und Übergänge verschwinden, und es entstehen neue Lebensphasen oder -stadien.

Um es auf den Punkt zu bringen: Just zu dem Zeitpunkt, da es der Pastoraltheologie gelungen ist, sich in vielerlei Hinsicht auf die menschlichen Lebensphasen einzustellen, um ein neues Gleichgewicht und einen neuen Ausgangspunkt für erfolgreiche Ansätze in der theoretischen und praktischen Seelsorgearbeit zu finden, erweisen sich eben diese Phasen als wandelbar wie Dünen in der Wüste. Eines der eindeutigsten Beispiele hierfür ist das sich verändernde Gesicht des heutigen Jugendalters. Nach dem Verständnis, das ich im vorliegenden Artikel entwickeln will, befindet sich dieser Lebensabschnitt so im Umbruch, dass er die meisten seiner bisher als sicher geltenden Kennzeichen verliert. Demzufolge muss jeder theologische Versuch, mit Jugendlichen zu arbeiten, sich dieser weitreichenden Veränderungen bewusst sein. Er muss darauf vorbereitet sein, seine eigene Form und Ausrichtung neu zu entwerfen, um der Jugend so begegnen zu können, wie sie heute ist.[1]

Diese Art, die Arbeit mit Jugendlichen zu betrachten, sollte auch als eine mögliche - und hoffentlich hilfreiche - Antwort auf die Frustration und Enttäuschung gesehen werden, die viele Seelsorger und christliche Pädagogen auf der ganzen Welt in der Jugendarbeit erfahren. Es liegt auf der Hand, dass die Kirchen für die heutigen Jugendlichen nicht zu den attraktivsten Plätzen oder Institutionen zählen. Doch meiner Ansicht nach bedeutet das nicht, dass die Jugendlichen alles Interesse an Religion verloren haben oder niemals in der Lage sein werden, einen Zugang zur christlichen Tradition zu finden. Wir müssen uns in der Pastoraltheologie jedoch der tiefgreifenden Herausforderung stellen, unsere Ansätze in der Jugendarbeit neu zu überdenken und neu zu entwerfen.

Verändert sich das Jugendalter wirklich?

Vor dreißig oder vierzig Jahren neigten die meisten Menschen zu der Ansicht, die Jugend als gegebene Größe zu betrachten. Für sie war diese Zeit ein natürlicher

(wenn auch zuweilen recht sperriger) Teil des Lebens, der fest zwischen Kindheit und Erwachsenenalter verankert war. Historiker haben jedoch deutlich gemacht, dass man zwar die physiologischen Prozesse der Pubertät, nicht aber den psychologischen und sozialen Prozess des Heranwachsens - die Auseinandersetzung mit den pubertären Veränderungen und den Erwartungen der Gesellschaft - als naturgegeben betrachten kann. Vor dem 20. Jahrhundert machten die wenigsten Menschen diese Erfahrung eines verlängerten Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenalter. Die überwältigende Mehrheit junger Menschen ging nicht zur Schule, sondern wurde sofort erwerbstätig - entweder allmählich in einer bäuerlichen Umgebung oder mit der ersten Stelle in einer Fabrik, die häufig bereits sehr früh angetreten wurde. Schon die Idee der Adoleszenz ist ein typisches Phänomen der Moderne. Der erste Erziehungsphilosoph, der die Jugendzeit als Dreh- und Angelpunkt des menschlichen Lebenszyklus - als eine „zweite Geburt" - beschrieb, war Jean-Jacques Rousseau in seinem *Emile,* der 1762 erschien.

Sobald die Schulpflicht durchgesetzt und das Jugendalter in den westlichen Gesellschaften zu einer allgemeinen Erfahrung aller jungen Menschen geworden war, wiesen Soziologen und Psychologen gleichermaßen auf die Notwendigkeit einer solchen Lebensphase hin (Überblick bei Schweitzer, 1996). Angesichts der Komplexität der modernen Gesellschaft schien eine Zeit der Vorbereitung auf den Eintritt in die Erwachsenenwelt eine unausweichliche Notwendigkeit. Soziologisch betrachtet konnten die Forderungen nach pädagogischen Errungenschaften und höheren Lernniveaus als Voraussetzung insbesondere für die oberen Positionen im Berufsleben nicht ohne zusätzliche Zeit erfüllt werden. Die persönlichen oder psychologischen Bedürfnisse wiesen in dieselbe Richtung. Junge Menschen brauchen ein Moratorium, wie Erik H. Erikson es genannt hat, um eine eigene Identität zu entwickeln und die Unabhängigkeit zu erlangen, die sie benötigen, um als selbstverantwortliche moderne Individuen zu agieren.

Solche allgemeinen Beschreibungen hielten der Bewährungsprobe der Zeit nicht lange stand. Seit den 1980ern und 1990ern - und gegenwärtig sogar noch mehr - weisen Sozialanalytiker darauf hin, dass die meisten unserer Annahmen zur Adoleszenz heute nicht mehr ausreichend begründet sind (detaillierte Angaben bei Schweitzer, 2004, 40-63). Wenn wir die derzeitige Erfahrung als „postmodern" bezeichnen, dann unterscheidet sich die postmoderne Identität sehr deutlich - in zeitlicher, sozialer und persönlicher Hinsicht (Keupp, 1999) von ihrem modernen Vorläufer aus dem 20. Jahrhundert. Die Jugendzeit beginnt tendenziell immer früher, und von dieser Verschiebung

Der Autor

Friedrich Schweitzer ist seit 1995 Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er studierte Theologie und Sozialwissenschaften in Tübingen und an der Harvard Divinity School und ist ordinierter Pfarrer der Württembergischen Landeskirche. Veröffentlichungen u.a.: The Postmodern Life Cycle: Challenges for Church and Theology (St. Louis 2004); Das Recht des Kindes auf Religion (Gütersloh 2000); Religionspädagogik (Gütersloh 2006). Anschrift: Evangelisch-theologische Fakultät, Liebermeisterstr.12, 72070 Tübingen. E-Mail: friedrich.schweitzer@uni-tuebingen.de.

sind auch die physiologischen Prozesse der Pubertät betroffen. Zehnjährige Mädchen und Jungen handeln zunehmend in einer Weise, die deutlich älteren Teenagern vorbehalten schien. Sie bestehen darauf, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen, sei es in der Frage ihrer Kleidung oder ihrer Hobbys oder auch in der Frage, wie sie von den Erwachsenen behandelt werden wollen. Gleichzeitig endet die Adoleszenz tendenziell immer später. Neuere Studien über das Jugendalter umfassen eine Altersspanne, die mindestens bis 25 reicht, und einige Wissenschaftler haben sich dafür ausgesprochen, die Jugendstudien bis auf das Alter von 30 auszudehnen. Die zunehmende Verlängerung der Jugend in einen Bereich, der früher dem Erwachsenenalter zugerechnet wurde, steht in klarem Zusammenhang mit einem verlängerten Eintritt in eine stabile Arbeitssituation. In Europa gibt es einen neuen Begriff, der diesen häufig schwierigen und längeren Übergang bezeichnet: Man spricht dort von der „Generation Praktikum", weil die jungen Leute vor einer richtigen Anstellung zahlreiche Praktika durchlaufen müssen. Doch was hat man heute überhaupt unter einer richtigen Anstellung zu verstehen? In vielen Fällen hat die traditionelle Annahme, dass man sein Leben lang in ein und demselben Beruf bleibt, ganz sicher keine Gültigkeit mehr. Dem Jugendalter den Status einer Übergangsperiode im Leben zuzuschreiben ergibt kaum mehr einen Sinn. Vor allem in Ländern oder Gegenden mit hohen Arbeitslosenzahlen kann die Bedeutung der Jugend nicht in einer wie auch immer gearteten Vorbereitung bestehen, denn Vorbereitung setzt ein Ziel voraus, auf das man vorbereitet wird - und die Arbeitslosigkeit kann kaum als ein solches Ziel bezeichnet werden.

Zu den zeitlichen und sozialen Veränderungen der Adoleszenz kommen mit diesen eng verbundene persönliche Veränderungen hinzu. Die Vorstellung, dass die Aufgabe der Jugendzeit als Bildung einer stabilen Identität umschrieben werden kann, die als lebenslange Basis der persönlichen Autonomie dient, ist unter Beschuss geraten. Psychologen haben darauf hingewiesen, dass Jugendliche - oder auch Erwachsene - kaum eine Chance haben, eine solche Identität jemals zu erreichen. Ihre Erfahrung verweist auf eine Fächerung der Identität und des Selbst - in Analogie zu einer Umgebung, die immer mehr Pluralismus und Komplexität hervorzubringen scheint.

Unter solchen Bedingungen erwachsen zu werden ist sicherlich nicht einfach. Die Jugendlichen von heute brauchen Hilfe. Das ist die erste und größte Herausforderung für pastorale Arbeit im Sinne von sozialer Arbeit. Im vorliegenden Kontext möchte ich mich jedoch mit einer anderen Frage befassen: Welche religiösen Auswirkungen hat diese veränderte Jugendzeit, und inwiefern ist die Seelsorgearbeit davon betroffen?

Postmoderne Adoleszenz und Religion: Herausforderungen für die pastorale Arbeit

Die eingangs erwähnten pastoraltheologischen Analysen haben unmissverständlich gezeigt, dass zwischen den Bildungsprogrammen und Ritualen der Kirchen einerseits und den Phasen des menschlichen Lebenszyklus andererseits ein enger Zusammenhang besteht. Es leuchtet ein, dass Veränderungen im Lebenszyklus oder Änderungen des Lebenszyklus an sich weitreichende Auswirkungen auf die Seelsorgearbeit haben werden. Die Firmung oder Konfirmation war, wenn auch in unterschiedlicher Weise und Praxis, das wichtigste christliche Ritual für die Phase des Heranwachsens. In bestimmten historischen Epochen bestand - vor allem in den protestantischen Gebieten Mittel- und Nordeuropas - ein enger Zusammenhang zwischen der Zeit der Konfirmation und dem Eintritt ins Erwachsenenalter. Die Konfirmation markierte den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter, gab ihm eine religiöse Bedeutung und unterstützte die individuelle Person in ihrem Erwachsenwerden. Das ist heute nicht mehr der Fall. In den westlichen Ländern gehen die meisten Jugendlichen nach der Konfirmation oder Firmung noch einige Jahre zur Schule. Das Ritual kann nicht länger oder zumindest nicht länger im herkömmlichen Sinn als *rite de passage* betrachtet werden. Demzufolge bedarf die Seelsorgearbeit einer theologischen Neuinterpretation. Ein Ritual, das mitten in der Adoleszenz angesiedelt ist, ist etwas anderes als ein Ritual, das das Ende der Kindheit oder Jugend bezeichnet.

Als ein weiteres Beispiel kann die Entstehung neuer Phasen betrachtet werden, die nicht zum traditionellen Lebenszyklus oder zu den auf die Jugendlichen ausgerichteten Seelsorgeprogrammen gehören. Ende der 1960er Jahre diskutierte man zum ersten Mal über die überraschende Entwicklung der sogenannten Postadoleszenz, also eines Zeitabschnitts, der sich in der dritten Lebensdekade zwischen die Adoleszenz und das Erwachsenenalter geschoben hatte (Kenniston 1968, 257-290). In der Zwischenzeit hat sich dieses Phänomen so sehr ausgebreitet, dass es sinnvoll ist, es als eine eigenständige Phase des Lebenszyklus zu betrachten. Für die seelsorgliche Arbeit ist der Hinweis von besonderer Bedeutung, dass es sich hierbei im Leben des Einzelnen um diejenige Zeit handelt, in der die Distanzierung oder völlige Abkehr von der Kirche in vielen Ländern weltweit ihren Höhepunkt erreicht (z.B. Roof/McKinney, 1987, 181; Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, 1998, 41). Am anderen Ende, also dem Anfang der Adoleszenz, liegen die Dinge weniger klar. Doch es ist eine unverkennbare Tatsache, dass die Zehn- bis Zwölfjährigen, die heute als Jugendliche gelten, nicht viel mit den 16- bis 18-Jährigen gemeinsam haben. Gibt es spezielle Programme, die ihren Bedürfnissen gerecht werden? Diese jungen Heranwachsenden werden sich sicherlich nicht gerne als Kinder ansprechen lassen, doch in der Gesellschaft derjenigen, die acht bis zehn Jahre älter sind und andere Bedürfnisse und Fragen haben, werden sie sich auch nicht unbedingt wohl fühlen. Was die religiösen Bedürfnisse und Fragen angeht, weiß man über diese Alters-

gruppe nur sehr wenig, obwohl Entwicklungsstudien deutlich darauf hinweisen, dass die frühe Jugend die Zeit ist, in der der sogenannte naive Kindheitsglaube zunehmend unter Druck gerät.

Ganz allgemein bringt das Thema Religion und Jugend weitreichende Herausforderungen für die Seelsorgearbeit mit sich. Die am weitesten verbreitete Tendenz, die sich in vielen Teilen der westlichen Welt beobachten lässt, ist die religiöse Individualisierung. Der Begriff der Individualisierung sollte nicht mit dem psychologischen Konzept der Individuation verwechselt werden, das sich auf die Selbstwerdung einer unabhängigen („individuierten") Person bezieht. Individualisierung betont ebenfalls das Individuum, doch auf eine andere Weise. Soziologischen Theorien zufolge bedeutet Individualisierung, dass Biographien nicht länger durch Geburt und Herkunft definiert, sondern zu einem individuellen Projekt geworden sind. Traditionen und Lebenswelten haben ihren bestimmenden Einfluss und ihre Macht verloren. Immer mehr Entscheidungen werden dem Individuum überlassen. Ein Beispiel hierfür ist die Kleidung in der Jugend. Vor dreißig Jahren gab es noch zahlreiche Auseinandersetzungen mit Eltern oder Lehrern über den passenden - oder eher unpassenden - Kleidungsstil. Heute sind solche Konflikte zumindest außerhalb gewisser ethnischer Gruppen - Muslime bestehen beispielsweise darauf, dass Mädchen und Frauen mit Beginn der Adoleszenz das Kopftuch tragen - selten geworden. Ebenso wird die Religionszugehörigkeit nicht mehr von der Gesellschaft kontrolliert. Es ist gesellschaftsfähig geworden, kein aktives Mitglied irgendeiner Religionsgemeinschaft zu sein. Die Autorität, die religiösen Institutionen und religiösen Führern zuerkannt wird, ist gering. Die meisten Jugendlichen betrachten die offiziellen Lehren der Kirche für sich selbst nicht als verbindlich. Die meisten Jugendlichen, die wir in Deutschland interviewt haben (Schweitzer et al., 2006; Schweitzer, 2007; Schweitzer/Conrad, 2002), gingen davon aus, dass jeder das Recht hat zu glauben, woran er will. Für sie ist das so selbstverständlich, dass sie es nicht einmal für nötig halten, dies zu begründen.

Das Ergebnis der religiösen Individualisierung ist eine persönliche oder individuelle Art des religiösen Interesses und der religiösen Ausrichtung, die, zumal wenn wir uns auf die religiösen Perspektiven und Begriffe des traditionellen Christentums beschränken, leicht zu übersehen ist. Das ist auch der Grund dafür, dass Heranwachsende in vielen Untersuchungen, die mit vorgefertigten Fragen arbeiten, so häufig religiös desinteressiert wirken. Qualitative Studien jedoch, die offen sind für das, was die Jugendlichen selbst zu sagen haben, zeichnen oft ein ganz anderes Bild. Der Titel des vorliegenden Beitrags ist einer solchen Interviewstudie entnommen. Unabhängig voneinander sprachen mehrere Jugendliche von einem „eigenen Glauben" und ihrer (noch) offenen „Suche" nach diesem Glauben. Sie machten sehr deutlich, dass ihr Glaube sich vom „Glauben der Kirche" unterscheidet - und unterscheiden wird - und dass sie darin kein Problem sehen. Jugendliche von heute neigen zuweilen dazu, sich von Kirche und Religion ein oberflächliches Bild zu machen. Doch unseren Umfragen zufolge haben viele von ihnen auch ernsthafte Fragen - über den Sinn des Lebens, über die Perspektiven

der westlichen Gesellschaft und der Welt im Allgemeinen, über Gerechtigkeit oder über die Bewahrung der Natur oder der Schöpfung. Verglichen mit anderen Zeiten in der Geschichte ist die gegenwärtige Situation keine Zeit, in der Jugendliche als offene Kritiker der Gesellschaft und Kultur auftreten. Viele von ihnen trauen den traditionellen Institutionen nicht einmal zu, ihnen zuzuhören. Doch wir sollten uns nicht täuschen lassen und glauben, dass die heutigen Jugendlichen es nicht wert wären, dass man ihnen zuhört. Die meisten von ihnen fühlen sich von den traditionellen kirchlichen Programmen nicht angesprochen - dennoch haben sie viele religiöse Fragen, Interessen und Bedürfnisse.

Die Seelsorgearbeit überdenken: Herausforderungen annehmen

Veränderungen des menschlichen Lebenszyklus im Allgemeinen und Veränderungen der Jugendzeit im Besonderen stellen die Seelsorgearbeit vor zahlreiche Herausforderungen. Doch die postmoderne Jugend ist für die Kirchen nicht einfach ein hoffnungsloser Fall. Sie sollte zu einem Ausgangspunkt werden, um die Seelsorgearbeit zu überdenken und neu zu entwerfen.

Der entscheidende Schritt besteht wahrscheinlich darin, dass wir die Jugendlichen selbst zu unserem Ausgangspunkt machen. Solange wir unsere eigene Arbeit als Brennpunkt für unsere theologischen Erörterungen und Konzepte wählen, gehen diese sehr wahrscheinlich an den Jugendlichen vorbei. Wir müssen bereit sein, das Angebot der Kirchen mit den Augen der Jugendlichen zu sehen und aus ihrem biographischen Kontext heraus zu bewerten. Was brauchen Jugendliche heute? Was werden sie in ihrer Lebensgestaltung nützlich finden? Usw. Indem wir solche Fragen stellen, haben wir eine neue Art von Sprachkompetenz entwickelt. Die Theologie hat gewaltige Mengen von Zeit und Energie darauf verwendet, unsere historischen Quellen zu entziffern - und sie sollte ihre Anstrengungen auf diesem Gebiet der traditionsorientierten Sprachkompetenz oder Hermeneutik fortsetzen. Doch es liegt auf der Hand, dass vergleichbare Anstrengungen auf das Projekt einer neuen Sprachkompetenz oder Hermeneutik verwendet werden sollten, die sich auf die gegenwärtigen Erfahrungen von Heranwachsenden konzentriert. Ihre religiösen Interessen und Ausdrucksformen lassen sich nicht länger in die traditionellen Begriffe der Theologie einsortieren. Zudem sehen Heranwachsende nicht, wie sich solche Begriffe auf ihre Erfahrungen anwenden lassen und welchen Sinn sie haben. Die Sprache der christlichen Tradition bleibt ihnen in vielen Fällen fremd. Sie erwarten keine Antworten von den Kirchen, weil sie nicht den Eindruck haben, dass die Kirchen sich mit Fragen beschäftigen, die für junge Menschen von Belang sind. Demzufolge gibt es ein neues Bedürfnis nach einer Art von Übersetzung zwischen der Sprache der Postmoderne - oder genauer, der Sprache der postmodernen Jugendlichen - und der Sprache der christlichen Tradition. Eine solche Übersetzung kann nur im Rahmen eines wechselseitigen Prozesses gelingen, der sich auf etwas stützt, was man als eine

vernetzte Analyse von Tradition und gegenwärtigen Lebenswelten bezeichnen könnte. Die Aufgabe dieser Analyse besteht darin, die möglichen Verbindungen zwischen den Jugendlichen und der christlichen Tradition neu zu definieren.

Ergänzende Strategien sind nicht weniger wichtig, setzen diese elementare Übersetzungsarbeit jedoch voraus. Die traditionellen Verbindungen zwischen den Phasen des Lebenszyklus und den Programmen oder Ritualen der Kirchen sollten anhand der gegenwärtigen Situation neu entworfen werden. Ein wichtiges Beispiel bezieht sich auf die entstehenden Phasen des menschlichen Lebenszyklus: Was können wir jungen Heranwachsenden anbieten, die nicht länger Kinder sein wollen, aber auch mit älteren Jugendlichen wenig gemeinsam haben? Wie können die Postadoleszenten - also die Altersgruppe, die derzeit so wenig an Kirche interessiert zu sein scheint - in das Gesichtsfeld der Seelsorgearbeit zurückgeholt werden?

Wenn es zutrifft, dass sich im Lebenszyklus neue Phasen herausgebildet haben, dann muss die Pastoraltheologie mehr tun, als vorhandene Programme und Rituale auf anders geartete Erfahrungen anzuwenden. Die Aufgabe muss vielmehr darin bestehen, neue Programme und Rituale für Lebensphasen zu entwickeln, die es noch vor einigen Jahrzehnten gar nicht gegeben hat. Diese Aufgabe erfordert Mut, Kreativität und Aufgeschlossenheit für die sich verändernde Situation junger Menschen. Sie sollten nicht an dem gemessen werden, was Erwachsene aus ihrer eigenen Jugendzeit noch in Erinnerung haben, und man sollte sie auch nicht durch die Brille der vor zwanzig, dreißig oder vierzig Jahren gültigen kirchlichen oder gesellschaftlichen Ideale betrachten.

Die Frustration und Enttäuschung auf Seiten der Seelsorger und christlichen Erzieher sind nicht immer eine Folge dessen, was Jugendliche sind. In jedem Fall sollten wir nicht in die Falle gehen und unsere Erwartungen an einem menschlichen Lebenszyklus (etwa unserem eigenen) ausrichten, der gar nicht mehr existiert. Die Auseinandersetzung mit der postmodernen Adoleszenz ist eine zentrale Aufgabe für die Kirchen und auch für die Pastoraltheologie.

[1] Die im vorliegenden Artikel entwickelten Perspektiven basieren auf meinen früheren Arbeiten vor allem zum postmodernen Lebenszyklus (Schweitzer, 2004) und zum Glauben im Jugendalter (Schweitzer, 1996), aber auch auf meinem generellen Verständnis von christlicher Erziehung (Schweitzer, 2006; Osmer/Schweitzer, 2003). Diese Bücher enthalten zusätzliche Erläuterungen, die ich im vorliegenden Kontext voraussetzen muss.

Bibliographie

Erikson, Erik H., *Identity and Crisis*, New York 1968

Fowler, James W., *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981

Kenniston, Kenneth, *Young Radicals: Notes on Committed Youth*, New York 1968

Keupp, Heiner et al., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999

Osmer, Richard R./Schweitzer, Friedrich, *Religious Education between Modernization and Globalization: New Perspectives on the United States and Germany*, Grand Rapids 2003

Roof, Wade Clark/McKinney, William, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, New Brunswick 1987

Schweitzer, Friedrich, *Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters*, Gütersloh 1996

Schweitzer, Friedrich, *The Postmodern Life Cycle: Challenges for Church and Theology*, St. Louis, MI 2004, dt. Übersetzung: *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, Gütersloh 2003

Schweitzer, Friedrich, *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006

Schweitzer, Friedrich, *Religious Individualization: New Challenges to Education for Tolerance*, in: BJRE 29 (2007), 89-100

Schweitzer, Friedrich et al., *Dialogischer Religionsunterricht. Analyse und Praxis konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter*, Freiburg 2006

Schweitzer, Friedrich/Conrad, Jörg, *Globalisierung, Jugend und religiöse Sozialisation*, in: Pastoraltheologie 91 (2002), 293-307

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), *Jenseits der Kirchen - Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft*, Zürich 1998

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Paradigma pastoralen Handelns in der Jugendarbeit

Jesús Andrés Vela

Wenn wir uns den Subjektivismus und das Streben nach Eigenständigkeit vor Augen halten, wie sie unserer Jugend der Postmoderne eigen sind, dann müssen wir ihre konkreten Lebenserfahrungen stärker betonen als Lehrinhalte. Wir müssen uns auf die Ausdrucksweisen ihres konkreten Lebens einlassen und deshalb einen narrativen Zugang suchen.

Wir werden deshalb die konkreten Lebensäußerungen und die konkrete Erfahrung Gottes in ihrem Leben betonen - die Erfahrung, erlöst und befreit zu sein, selbst zu erlösen und zu befreien, die Erfahrung von Gemeinschaft und intersubjektiver Begegnung, des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen Ausdrucksweisen des Glaubens und den wichtigsten Ereignissen ihres persönlichen und gesellschaftlichen Lebens. Es sind Erfahrungen, die historische Lebensprojekte in Gang setzen. Es ist sehr wichtig, auf Zeugnisse des Dienstes, ja sogar des Martyriums aufmerksam zu machen - Zeugnisse, die für den christlichen Glauben in einer gottfernen Welt von höchster Bedeutung sind und die man bei konkreten Personen unserer alltäglichen Umgebung finden kann.

Ausgehend von diesen Erfahrungen müssen wir folgende Grundlinien vor Augen haben:

I. Grundlinien eines Paradigmas für das pastorale Handeln

1. Das schwache Denken

Wenn wir uns dessen bewusst sind, dass für die Jugend der Postmoderne das „schwache" Denken, die Light-Version des Denkens, bezeichnend ist, dann müssen wir alle symbolischen Ausdrucksweisen eines Denkens jenseits der logischen Strukturen verstärken. In unserer Jugendpastoral müssen - ohne dass das logische Denken dabei Schaden nimmt - die schöpferische Phantasie und die spontanen Lebensäußerungen eine größere Rolle spielen. Wir müssen die oftmals unlogischen, oberflächlichen und nicht selten explosiven Verhaltensweisen unserer Jugendlichen sowie ihre geistige Unruhe - die sinnenfällig zum Ausdruck kommt, wenn die Jugendlichen rastlos im Internet stöbern oder „zappen" - verstehen und tolerieren lernen.

Ihr religiöses Suchen ist oftmals die Suche nach einer „Cocktail"-Religion, einer Mixtur aus Christentum, New Age und charismatischen sowie mysterienhaften Ausdrucksformen.[1]

2. Die „Mikro"-Sprachen

Die Erfahrungswelt unserer Jugendlichen drückt sich in Mikro-Sprachen oder Mikro-Geschichten aus.[2] Anstelle einer Sprache, die von absoluten Begriffen geprägt ist (Makro-Sprachen)[3], suchen sie nach einer existentiellen und geschichtlichen Sprache, die sie für sehr wichtig und für angemessener halten.

Eine Mikro-Sprache ist z.B. die Musik, ihre Kleidung und ihr Erscheinungsbild, ihre tabulose und spontane Sprache, die oftmals sinn- und zusammenhanglos erscheint. Oft ist es auch eine sinnentleerte Sprache, die ihre Langeweile und ihre Unzufriedenheit zum Ausdruck bringt - ohne erkennbaren Grund empfinden sie doch sehr viel Bitterkeit angesichts des Lebens. Es ist eine Sprache aus einem momentanen Empfinden heraus, die auf die Zerfahrenheit ihres Lebens hindeutet. Es sind zusammenhanglose Sprachen ohne Orientierungsmarken, die einen Weg aufzeigen würden, Sprachen auf der ständigen Suche nach Sinn. Wir fragen nach der Logik, während die Jugendlichen sich an Bedeutung und Sinn der Geschichte zu orientieren suchen, in der sie nun einmal leben.

Unsere pastorale Sprache muss dieser fragmentierten Welt voller Inkohärenzen auf bejahende Weise begegnen und aus ihr ein zusammenhängendes Ganzes gestalten, das dann natürlich wiederum eine Mikro-Sprache unter vielen wäre.

3. Die Pädagogik der „Stimulation"

Unser pastorales Angebot muss von einer Pädagogik der Stimulation geprägt sein. Das ist eine Pädagogik, die sich der verführerischen Dimension bewusst ist,

sei es nun im ästhetischen, gesellschaftlichen[4], spirituellen, mysterienhaften oder religiösen Sinne. Sie muss vom eindeutig prophetischen Grundton einer neuen Gesellschaft und Kirche getragen sein. Es muss sich um eine Pastoral handeln, die die verführerische Kraft des Evangeliums der Darstellung dogmatischer Lehrinhalte überordnet.[5] Durch diese verlockende Dimension des Evangeliums werden die Jugendlichen die Wahrheit für ihr eigenes Leben entdecken.[6]
Natürlich muss es ein Gleichgewicht zwischen dem Erwerb solider Grundsätze, gleichsam das Rückgrat ihres Lebens, und einer Pädagogik geben, die die Lebendigkeit, die religiöse Erfahrung, das Bedürfnis nach Gefühl, ja sogar die Musik und Poesie berücksichtigt. Von daher rührt auch die Notwendigkeit, Theater, Vorführungen, Konzerte, die Natur, die Kunst des körperlichen Ausdrucks, starke Erfahrungen wie etwa das Gebet in der „Wüste" in den pastoral-edukativen Prozess mit einzubeziehen.

4. Die große Frage: Was ist mit den pastoralen Prozessen?

Es ist klar, dass es ohne Prozesse, die den Weg vorzeichnen, keine Pastoral gibt. Es geht um eine Pastoral, die sich Ziele setzt und Prozesse festlegt, um diese zu erreichen. Aber andererseits ist auch klar, dass es in der Welt der Postmoderne auf die Geschwindigkeit dieser Prozesse ankommt. Unsere Jugendlichen werden sich Prozessen, die auf ein langfristiges Ziel hin orientiert sind, widersetzen.
Vor vielen Jahren hat man solche Prozesse festgelegt, indem man sich an der christlichen Initiation der Erwachsenen orientierte (1972): Vor-Katechumenat, Katechumenat, Initiationssakramente, Mystagogik (vgl. *Ad gentes*, Nr. 11-15). Unter christlicher Initiation verstand man hier die einzelnen Schritte, um die christliche Botschaft zu entdecken, sie zu vertiefen, sie sich in ihrer vollen Bedeutung anzueignen und sich für sie zu engagieren.
Natürlich darf man diese Prozesse nicht linear verstehen, sie sind vielmehr als zirkulär, genauer: als elliptische Bahnen aufzufassen. Es ist ein Auf und Ab, und es kann auch zu Negationen kommen, die uns dazu zwingen, einen Schritt zurückzugehen. Wenn man diese Negation vorwärtsschreitend überwindet, erreicht man eine entschiedene Vertiefung des Prozesses im Sinne einer Bekehrung. Es kann auch vorkommen, dass alles verneint und der Prozess unterbrochen wird. Andererseits wird jeder Moment als ein „Pol der Bejahung" gelebt, in dem alle anderen Momente vom Standpunkt der Bejahung her gelebt werden.
Im Verständnis der Postmoderne verlieren Vergangenheit und Zukunft perspektivisch an Bedeutung; die Gegenwart dominiert. Das entwertet auch den Begriff des

Der Autor

Jesús Andrés Vela SJ, hat Lizenziate in Literaturwissenschaft, Philosophie und Theologie inne. Er promovierte zum Doktor der Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Von 1970 bis 1980 war er Sekretär für Jugendpastoral der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz. Er ist Professor für Evangelisation und Kultur an der Gregoriana und Leiter der Magister- und Promotionsstudiengänge an der Päpstlichen Universität Javeriana in Bogotá, Kolumbien. Zugleich ist er Direktor des Seminars für Pastoralplanung an der Theologischen Fakultät der Javeriana. Anschrift: Casa de la Juventud, Carrera 17A n° 27-41, Bogotá (D.E.), Kolumbien. E-Mail: jandvel@hotmail.com.

Prozesses in der Zeit. Man betont auf diese Weise eine zyklische, kreisförmige Sicht, in der es darauf ankommt, wieder zu den Erfahrungen zurückzukehren, um sie zu vertiefen. Die gelebte Erfahrung wird so zum neuralgischen Punkt des pastoralen Handelns, und nicht so sehr die einzelnen Stufen des Prozesses.

Folgendermaßen könnten wir die Dynamik des Prozesses und seine unterschiedlichen zeitlichen Abschnitte beschreiben:

- Ausgehen von der Erfahrung oder dem Erleben Gottes, d.h. vom konkreten Faktum des Erlösens und Erlöstwerdens;
- das Wort aussprechen, das diese Erlebnisse oder Erfahrungen im Verhältnis zum Wort der Schrift zum Ausdruck bringt;
- Suche nach dem „Sinn" dieser Erfahrungen oder nach ihrer „Bedeutung" für die eigene Geschichte;
- Stellungnahme zu diesen Erfahrungen in der Geschichte: Entdeckung von Haltungen und Engagements;
- Ausarbeitung einer Theorie: Theologie als Weisheit, die dem Handeln der Christen als Menschen des Glaubens in der Welt als Orientierung dient.

Die religiöse Erfahrung im eher emotionalen, erlebten und gefühlsbetonten Sinn wird so zum Angelpunkt des Prozesses. Und sie findet ihren Nährboden in den Feiern und „starken Augenblicken" der Liturgie und der Gemeinschaft. Auf diese Weise wird die Feier des Kults zum zentralen Moment der Initiation - so wie es auch in der Urkirche war -, und er enthält eine Fülle von Elementen wie „Riten, Symbole, Momente der Beteiligung und des spontanen Ausdrucks, festliche Stimmung und gemeinsame Freude"[7].

Deshalb müssen wir kurzfristige Mikroprozesse mit sehr konkreten und messbaren Zielen initiieren. Wir müssen unsere Pastoral um „starke Zeiten" herum orientieren, die intensiv gelebt werden: Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Firmung, Tage für den Frieden, Vernetzungstreffen, Missionszeltlager ... Und dabei müssen wir viel mehr auf die gelebte innere Erfahrung als auf die zu erreichenden Ziele Wert legen. Wir könnten sagen, dass heute das Zeitalter des beständigen „Seins", wenigstens im Sinne eines hermeneutischen Prinzips, an Bedeutung verloren hat und das Zeitalter der „konkreten Befindlichkeit" angebrochen ist. Man ist für oder gegen eine Sache, es kommt dabei nicht so sehr auf den Grund an. Wir müssen damit beginnen, „zusammen zu sein" und flexible Routen für die Ausbildung zu entwerfen, an deren Planung sich die Jugendlichen selbst beteiligen, indem sie mitten in diesem Prozess Schritt für Schritt selbst tätig werden und Entscheidungen treffen. Die Berufung selbst muss eher den Charakter eines Lebensprozesses als den einer definitiven Entscheidung haben. Der Initiationsprozess muss stärker auf die Tiefe und Intensität der Erfahrung und nicht so sehr auf die einzelnen Schritte innerhalb einer zeitlichen Abfolge achten.

Die Inhalte müssen auf die gelebte menschliche und religiöse Erfahrung Gottes hingeordnet sein. Das ist gemeint, wenn man von der „Flüssigkeit der Inhalte" spricht. Es geht um Inhalte, die persönlich angeeignet und entwickelt werden und so imstande sind, „dem Leben Sinn zu geben". Inhalte, die in der biographischen und persönlichen Dimension jedes Einzelnen verankert sind und die Prozesse

orientieren, motivieren und begleiten. Die Inhalte dürfen die Prozesse nicht bestimmen, sondern sie sollen vielmehr die Einzelnen in ihrer Entwicklung und Geschichte unterstützen.

Unsere Jugendlichen halten sich lieber in der virtuellen anstatt in der realen Welt auf. Ja mehr noch: Die reale Welt ist oftmals nur eine Projektion der virtuellen. Wie wirkt sich Cyberspace auf Verhalten und Mentalität aus? Die kritischen Analysen der Wirklichkeit mittels mehr oder weniger ideologisch geprägter Methoden halten nur schwer Stand. Wie kann man die Jugendlichen unter Berücksichtigung der virtuellen Welt, in der sie sich bewegen, dazu bringen, die reale Welt einer kritischen Analyse zu unterziehen?

Da gibt es noch eine andere wichtige Tatsache: Unsere Pastoral findet in der Freizeit statt. Die Freizeit macht zurzeit 30 Prozent der gesamten Zeit der Jugendlichen aus. Und dieser Prozentsatz kann erhöht werden. Bei der Arbeit, beim Studium und im Beruf kann der Jugendliche seine eigentlichen Potentiale nur schwer entfalten. Unsere Pastoral muss die Jugendlichen dazu anhalten, dass sie ihre Freizeit nicht nur für die Entspannung oder Unterhaltung nutzen, sondern für die Entwicklung ihrer menschlichen und christlichen Persönlichkeit. Die Freizeit wäre so eine hervorragende Gelegenheit der persönlichen Organisation der Zeit, um Platz zu schaffen für persönliches und gemeinschaftliches Erleben, um die Kreativität zu entwickeln, um zur Förderung anderer beizutragen und andere Dimensionen des Lebens zur reichen Entfaltung zu bringen.

Dabei sind meiner Meinung nach die Dimensionen eines Lebensprojektes und der Prozesse wichtig, die dazu führen, dass man Grundentscheidungen im Hinblick auf den Sinn des Lebens und sein eigenes Engagement trifft.

Man muss den Initiationscharakter dieser Prozesse betonen und sich dabei an den Schritten der Initiation und der Glaubensunterweisung orientieren, wie sie im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Ad gentes,* dargelegt sind (Nr. 11-15). An dieser Stelle müssen wir die Worte der Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts in Erinnerung rufen: „Eine Kirche, die nicht in den Glauben einführt, kann nicht Mutter Kirche genannt werden." Sie würde einem Kind zwar in der Taufe das Leben schenken, aber es nicht im Glauben ernähren, erziehen und stärken. So sieht die heutige Pastoral faktisch aus: Sie „spendet Sakramente, institutionalisiert und moralisiert", aber sie verkündet kaum das Evangelium, noch verleiht sie dem Leben dadurch Sinn, dass sie danach trachtet, dass die Jugendlichen die Bedeutung des Glaubens in ihren Lebensprozessen entdecken, wie es die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) feststellt.

Das Hauptproblem stellt die Krise auf allen Gebieten der Glaubensvermittlung dar. Weder die Familie, noch die Schule oder die Kirche als Institution sind imstande, den Glauben auf eine geeignete Weise weiterzugeben. Wenn die Vermittlung fehlschlägt, wie kann man dann unsere Jugend im Glauben erziehen? Die Familie fühlt sich außerstande, Werte zu vermitteln, die Schule bildet Profis heran, und die Kirche institutionalisiert und spendet eher Sakramente als zu evangelisieren und dem Leben Sinn zu verleihen.

II. Pastoral des Lebens als Ausgangspunkt für die Jugendpastoral [8]

Alle Orte, die heute in ihrem Zusammenwirken zur christlichen Initiation beitragen (Familie, Schule, Pfarrgemeinde ...), befinden sich in der Krise. In den Familien ist der Quellgrund oftmals ausgetrocknet. In der Schule ist der Beitrag zur religiösen Erziehung auf ein Minimum reduziert. Die Pfarrgemeinden ihrerseits werden weniger (und am allerwenigsten von den Jugendlichen) aufgesucht. Und an keinem dieser Orte findet man eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Glaubens. Wo soll man also nach der Quelle des Glaubens suchen?

In der Suche nach dem eigenen Ich, in den *Erfahrungen, die dem Leben Sinn verleihen,* in den dramatischsten Augenblicken des Lebens, in denen sich die Jugendlichen zwischen Leben und Tod befinden. Die Lebenslinie der Jugendlichen verläuft zwischen den Koordinaten Leben und Tod. Die Pastoral ist die Suche nach dem Lebenssinn vor dem Hintergrund der Möglichkeiten des Todes. Der Kampf um das Leben ist es, der dem Leben Sinn verleiht. Und genau hier kann der Glaube Sinn stiften.

Von dieser Rückkehr zur Quelle sprachen die Propheten zu Zeiten des babylonischen Exils des jüdischen Volkes. Wie kann man in der Fremde leben! Mehr als das Gesetz und der Tempel fand der Bund seinen Ort in den Herzen der Menschen. „Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch [...] ich lege meinen Geist in euch." (Ez 36,26-27) „Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein." (Jer 31,33)

Auch Jesus sprach zur Samariterin von einer „Quelle lebendigen Wassers", die in ihrem innersten Grund „ewiges Leben hervorsprudeln lässt".

Zur Quelle zurückkehren bedeutet mehr als sich in ein religiöses System integrieren. „Es heißt vor allem, die spirituelle Erfahrung auszuschöpfen zu versuchen, die aus dem Leben selbst hervorbricht. Sie weckt das Erstaunen, sie lässt das Wesentliche erahnen, sie rüttelt wach, sie setzt in Bewegung, sie lässt leben." Hier lässt der Geist neue Kraft entstehen. Hier ist die Quelle.[9]

Es ist, als ob man der Beschreibung einer Lebensreise folgt, die dazu auffordert, wie die Emmausjünger nach Jerusalem, den Ort des Kreuzes und der Auferstehung, zurückzukehren (Lk 24,13-35). Oder als ob man dem Lebensweg des Paulus folgte, auf dem er vom Verfolger zum Apostel wurde. Dieser Weg birgt das Risiko einer „teilweisen Zugehörigkeit" zum Glauben und zur Kirche in sich, aber für die Situation, in der sich die Jugendlichen zur Zeit befinden, stellt dies das Maximum „möglicher Zustimmung" als einer ersten Zustimmung dar.

In dieser neuen Perspektive, die von der Quelle ihren Ausgang nimmt - wie kann man in vollem Sinne leben, wie können wir uns von Enttäuschung und Tod befreien -, müssen wir uns die folgenden Fragen stellen: „Wie lauten die Geschichten, die Gleichnisse und die Sätze der Bibel? Worin bestehen die Symbole und Riten der Liturgie? Was sind die wesentlichen Überlieferungen der Geschichte unserer Kirche und die zentralen Fakten der Kirche heute, die für die Jugendlichen in besonderem Maß Bedeutung erlangen und sie bereichern können?

Verschiedene Wege sind zu erkunden. Für die Jugendlichen, die den Überdruss und die Angst vor dem Leben spüren, hat der Glaube an Gott viel mit dem Glauben an das Leben zu tun. Es geht um den Weg des Lebens mit seinen Freuden und Erfahrungen von Gefährdung, um den Weg des Dienstes und des Wortes, und um den Weg des geteilten Brotes.

1. Der Weg des Lebens

Der Weg des Wortes verläuft parallel zum Weg des Lebens. Es geht um Erfahrungen der Lebensfreude, des Schmerzes, der Mühen, der Einsamkeit, der Gewalt. Das Drama der Jugendlichen hat seinen Ursprung in dieser Krise, an das Leben zu glauben, die über den religiösen Bereich weit hinausgeht. Allzu viele Jugendliche gelangen nicht zum Glauben an das Leben, an die Liebe, an die Zukunft. Wie sollen sie dann an Gott glauben können? Es kommt darauf an, ihnen zu helfen, die Härte der Existenz zu meistern. *Der Glaube an den Gott des Lebens ist nicht zu trennen vom Glauben an das Leben.*

2. Der Weg der Solidarität und Gerechtigkeit

In dieser Zeit der leeren Worte kommt es auf das Engagement für Solidarität und Gerechtigkeit an. Jesus antwortete auf die an ihn gerichtete Frage „Wer ist mein Nächster" mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Der Nächste für den verwundet am Wegrand liegenden Juden war der Samariter (also ein Nichtjude), der ihn aufhob, pflegte und heilte ... Die gläubigen Juden jedoch - Priester und Schriftgelehrte -, denen es oblag, das Wort der Schrift zu lesen, machten geflissentlich einen Bogen um den Verletzten, um ihn nicht sehen zu müssen. Und sie ließen ihn liegen.

Der Jugendliche von heute hat unser Reden von Gott (und von falscher Nächstenliebe) satt; er erwartet Werke der Solidarität und Gerechtigkeit.

3. Der Weg des geteilten Wortes

Für den heutigen Jugendlichen ist die Fähigkeit, sein Wort und das gemeinsame Wort zum Ausdruck zu bringen, essentiell, um sein Leben im Vollsinn des Wortes zu leben. Es geht um das Wort dessen, der sagte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Er versprach uns den Lebenssaft im Weinstock, damit wir als die Reben Leben in ihm fänden. Für die Jugendlichen kommt es darauf an, sein Wort vom Leben zu verkünden. Sein Wort wirksam auszusprechen und zu teilen wird ihre Persönlichkeit formen. Das Leben mit dem Herrn des Lebens zu teilen verleiht dem Drama um Leben und Tod, das sie durchmachen, Sinn. Vergegenwärtigen wir uns die Problematik der Gesellschaft, das Leben und die Möglichkeit eines Gottes, der von uns her sichtbar wird und uns übersteigt. Innerhalb der christlichen Erfahrung hat das Wort einen ursprünglichen Ort. Es entspringt dem Zusammenfluss von Erfahrung des Menschen und Erfahrung Gottes. Das Wort ist die Deutung der Erfahrung. Es ist ein zuweilen gestammeltes Wort, ein Wort, das aus so vielen „Warum" hervorgeht ...

Es ist wichtig, dass unsere Jugendlichen die Erfahrung des Wortes machen

können, das sie zur Begegnung mit sich selbst und zur Entdeckung des Wortes Gottes, das befreit und heilt, hinführt.

4. Der Weg der Innerlichkeit

Die Jugendlichen, die oft nicht zur Kirche gehen, sind höchst empfänglich für das Gebet und die Suche nach Gott in ihrem Leben. Das Gebet hilft ihnen, „aus ihrer eigenen Quelle zu schöpfen". Es kann sich um das stammelnde Gebet eines Kindes handeln, um das Gebet eines Jugendlichen, der schreit, oder um die stille Erfahrung der Innerlichkeit, die jemanden oder etwas sucht, das dem Leben Halt gibt. Nach und nach kann es zur Atemluft werden, die das Leben mit Sinn erfüllt. Es ist die Gelegenheit, sein Leben anzunehmen, innezuhalten und es vor Gott zu bringen, um es von ihm zu empfangen.

5. Der Weg des gebrochenen und geteilten Brotes

Es geht hier um die Begegnung der Emmausjünger mit dem Auferstandenen. Es ist die Erfahrung des Herrn, der uns auf unseren menschlichen Wegen begleitet, unsere Erfahrungen deutet und dann mit uns das Brot seines eigenen getöteten und auferstandenen Leibes teilt. Unsere Augen leuchten auf, als wir ihn erkennen, und er entschwindet unserem Blick, weil er sich mitten unter uns begab.

Angesichts der Tatsache, dass unsere Jugendlichen sich von den komplizierten Riten unserer Kirchen fernhalten, überrascht die lebendige Erfahrung Gottes, deren sie im intimen Raum ihrer Gemeinschaften zuteil werden. „Es ist die Erfahrung von Ritual und Fest, die dem Leben einen Rhythmus verleiht, es belebt, es feiert und ihm Bedeutung gibt." Bei der christlichen Initiation kommt es auf die Erfahrung des gemeinschaftlichen Beisammenseins an, um Wort und Brot „zu seinem Gedächtnis" zu teilen.

Wenn wir uns auf diese Prozesse einlassen, machen wir den Jugendlichen unsere eigene Antwort auf den christlichen Glauben transparent. Wir geben uns ungeschützt den Blicken der Jugendlichen preis, und mit ihnen zusammen müssen wir das Leben als Antwort auf den Glauben vollziehen. Unsere eigene Berufung begibt sich in denselben Prozess hinein wie sie, als ehrliche Antwort auf den Ruf des Herrn in der Geschichte. Wir bleiben vor den Augen der Jugendlichen ohne Deckung und lassen es zu, dass die Bedeutung unseres eigenen Lebens auf dem Prüfstand steht.

Schlussfolgerung

Es versteht sich von selbst, dass die Postmoderne auch den Bereich des Religiösen erfasst hat. Einerseits haben sich viele Kirchen hinter ihren prämodernen Mauern verschanzt und wenig unternommen, um die Jugendlichen und überhaupt die Menschen von heute auf ihrer Suche nach dem Sinn von Leben und Glauben zu begleiten und ihr Zugehörigkeitsgefühl zu einer Kirche zu stärken, die auf die Bedürfnisse der Menschen heute eingeht.

Andererseits ist es - entgegen der Auffassung moderner Geister, die vom „Tod Gottes" träumten - offensichtlich, dass, wenn man auch nicht von einem Wiederaufblühen des Glaubens an Gott sprechen können mag, eine Suche nach einer neuen Spiritualität zu beobachten ist, um der Leere zu entkommen, in die uns die Moderne gestürzt hat.

Es entstehen neue Formen der Religiosität: mystische, esoterische, neognostische, pfingstliche, charismatische. Sie alle sind angeblich Ausdrucksformen einer umfassenden Religiosität, des sogenannten *New Age*. Die katholische Kirche wird innerhalb dieses neuen Horizonts der Postmoderne einen Ort haben, vorausgesetzt, dass sie, ohne auf ihre Traditionen und ihre Geschichte zu verzichten, am Bekenntnis zu Jesus als Christus und Herrn festhält und so imstande ist, dem Reich Gottes in der Zukunft der Menschheit zu dienen.

[1] Luckmann hat uns schon vor Jahren auf die existentielle Achterbahnfahrt der Jugendlichen aufmerksam gemacht, die uns zum Widerspruch reizt oder verwirrt oder uns sogar zu einer gewissen pastoralen Ernüchterung führen mag, die wir aber als unvermeidbaren Teil und als unvermeidbare Phase unserer Arbeit mit ihnen akzeptieren müssen.

[2] Wie kann man diese Mikro-Sprachen mit Abschnitten des Evangeliums oder der Bibel in Verbindung bringen?

[3] Makro-Sprachen wären etwa die Bibel, der Koran, die heiligen Texte des Buddhismus.

[4] Denken wir hier an die Hochkonjunktur ehrenamtlicher Arbeit und der Nichtregierungsorganisationen.

[5] Dies ist der biblische Sinn jenes Ausspruches des Propheten Jeremia: „Herr, du hast mich verführt, und ich ließ mich verführen."

[6] Jesus hat „verführt". Zu den Fischern am Ufer des Sees sagte er: „Kommt!" Und er gab ihnen ein Versprechen: „Ich werde euch zu Menschenfischern machen." Und sie ließen alles stehen und liegen und folgten ihm.

[7] Vgl. Secundino Movilla, *Nuevas formas y estilos en los procesos de pastoral con los jóvenes*, in: Todos Uno (2006), Nr. 167, 27.

[8] *Proponer hoy la fe a los jóvenes: un camino para vivir*, in: Todos Uno, aaO. 34-49. Die kanadische Bischofskonferenz hat meines Erachtens bemerkenswerte Überlegungen zu einer Pastoral, die „Sinn macht", angestellt. Ich werde hier die überzeugendsten Reflexionen zusammenfassen.

[9] „Ich höre in mir gleichsam das Sprudeln lebendigen Wassers, das spricht: Komm zum Vater." (Ignatius von Antiochia)

Literatur

Andrés Vela, Jesús, *Evangelización y Cultura*, Bogotá 1997

Martínez Cortés, Javier/Rovira Belloso, Josep M., *Cultura posmoderna y fe cristiana.* (Conversaciones 88), in: Pastoral Misionera (1989), Nr. 162

Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*, Wien 2005

Mardones, José María, *Modernidad y posmodernidad. Un debate sobre la sociedad actual*, in: Razón y Fe 1056 (1986), 210ff.

Mardones, José María, *A dónde va la religión?*, Santander 1996

Mardones, José María, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid 1996

Martín Velasco, Juan, *La transformación de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002

Martín Velasco, Juan, *Crisis de religiones y crisis de cristianismo*, in: Instituto Superior de Pastoral (Hg.), Mundo en crisis, fe en crisis, Estella 1996

Martín Velasco, Juan, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Santander 1996

Movilla, Secundino, *Nuevas formas y estilos en los procesos de pastoral con los jóvenes*, in: Todos Uno (2006), Nr. 167, 21-33.

Vahanian, Gabriel, *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era postcristiana*, Madrid/Barcelona 1970

Vattimo, Gianni, *Das Ende der Moderne*, Ditzingen 1990

Vattimo, Gianni, *Glauben, Philosophieren*, Ditzingen 1997

Vidal, Gore, *Julian*, München 1999

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

Lebensalter und christlicher Glaube unter Ordensleuten und ehemaligen Ordensleuten

Anthony J. Blasi

Menschen verändern sich mit dem Alter; Kinder verhalten sich anders als Jugendliche und Jugendliche anders als Erwachsene. Hierbei handelt es sich jedoch um ein komplexes Phänomen. Erstens entwickelt das Gehirn im Lauf der Zeit eine Fähigkeit, Zusammenhänge zu erfassen und nahe und ferne Wahrnehmungen miteinander in Verbindung zu bringen; demzufolge wird das „Lesen" von Partituren bei älteren Dirigenten und Orchestermusikern vor allem, was die langen Phrasen betrifft, zunehmend kontextuell. Zweitens sammeln sich Wissen und Erfahrung an und bilden einen Hintergrund, der das Denken und Verhalten beeinflusst. Drittens verändert sich der Standpunkt oder Blickwinkel eines Individuums mit der Zeit; man denkt und handelt anders, je nach den Rollen, Rechten und Verantwortungen, die sich mit zunehmender Reife und zunehmendem Alter zurückbilden oder neu entstehen. Mithin gibt es Veränderungen in der kognitiven Psychologie, im Material, über das man bewusst verfügen kann, und in der gesellschaftlichen Stellung. Wir wollen uns im Folgenden mit dem letztgenannten Punkt befassen.

Die übliche Situation

Rollen, Rechte und Verantwortungen unterliegen im Lauf eines Werdegangs oder eines Lebenszyklus typischen Veränderungen. Aldous (1996, 35) spricht von *familiären Werdegängen,* die von charakteristischen Übergängen geprägt sind: Heirat, das erste Kind, Kontakte zu Schulen und Nachbarn, Loslösung der Kinder von der elterlichen Familie, Weggang, Berufstätigkeit und Heirat der Kinder, Kameradschaftsehe und Großelternschaft, Ruhestand. Jeder dieser Übergänge bringt eine Reihe typischer Ereignisse mit sich, die mit den jeweiligen biologischen Altersabschnitten in Verbindung gebracht werden. Natürlich sind nicht alle diese Fälle wirklich typisch; manche Menschen „heiraten spät", machen frühzeitig ihren Schulabschluss, bekommen keine Kinder, nehmen eine Anzahl vorläufiger Jobs an, ehe sie sich für einen Beruf entscheiden, oder legen sich umgekehrt schon sehr früh auf eine Lebensanstellung fest.

Die religiöse Dimension dieser familiären und auch anderer Werdegänge liegt auf der Hand (Stolzenberg/Blair-Loy/Waite 1995). Die Ergebnisse einer 1998 durchgeführten telefonischen Umfrage weisen darauf hin, dass die Religiosität von Männern mit Ehe, Elternschaft und Vollzeitbeschäftigung korreliert, während die der Frauen davon abhängig ist, ob sie schulpflichtige Kinder haben, Religion für sie grundsätzlich von Bedeutung ist und mit ihren Werten und ihrer Lebensweise übereinstimmt (Becker/Hofmeister 2001). Möglicherweise gibt es auch eine unterschwellige Religiosität, die sich ganz natürlich entwickelt: Greeley spricht von einer natürlichen „Religionsgenese": Hier beginnt die Religion mit *Erfahrungen,* die neue Hoffnung schenken, und ist im Vorbewusstsein (der kreativen Intuition, der poetischen Dimension, der aktiven Vernunft oder wie immer man es nennen will) und in *Symbolen* angesiedelt; diese Symbole werden in *Geschichten* mit anderen geteilt, die erzählt werden, so dass eine Geschichten erzählende Gemeinschaft entsteht, die die Geschichten in gemeinschaftlichen Ritualen vergegenwärtigt (Greeley 1995, 23; vgl. Blasi 2002, 277).

Ihre Form jedoch erhält jede religiöse Neigung in der Familie. Der Beginn der eigenen Religiosität wird dadurch geprägt, welche Bilder für das Göttliche benutzt und welche Arten von Gefühl und Handlung im frühen Leben als „religiös" etikettiert werden. Ist Gott ein Liebender oder ein Richter, ein Freund oder ein Kritiker? Wird die eigene Initiative im Umgang mit Gott blockiert oder gefördert? Dem Kind wird zunächst in der Familie, dann auch in der Schule eine bestimmte Vorstellung von Gott vermittelt. Erst später entwickelt das Individuum andere Interessen als die, die typischerweise in der Familie oder in der Schule vorherrschen. Die Religion verliert vermutlich solange an Bedeutung, bis sich ein weiter gespannter, anfänglich wirrer und verwirrender Lebenshorizont eröffnet, der förmlich danach schreit, die außerreligiösen Belange mit der unterschwelligen Religiosität in Einklang zu bringen.

Wenn man einen Blick auf die *institutionelle* Religiosität in den jeweiligen Lebensaltern wirft, so scheint Religion in der Jugend eher unwichtig, im Alter dagegen eher wichtig zu sein. Der Kirchenbesuch ist *ein* Indikator für den Stellen-

wert von Religion. Sieht man sich den betreffenden Teil der 2004 von der katholischen Kirche unter den Erwachsenen in den USA durchgeführten Gesellschaftsstudie an, so stellt man fest, dass der regelmäßige Kirchenbesuch mit dem Alter zunimmt (s. Tabelle 1).

Tabelle 1. Regelmäßiger Messbesuch römisch-katholischer Gläubiger in den USA

Alter	*Wöchentlicher oder häufigerer Messbesuch in Prozent*		
	Anzahl der Kirchgänger	Gesamt	Prozentsatz
18-30	26	130	20.0
31-44	70	196	35.7
45-64	85	221	38.5
65+	65	108	60.2
Gesamt	246	655	37.6

Quelle: Ermittelt aus GSS-Daten (2004), zugänglich im amerikanischen Datenarchiv für Religion

Darüber hinaus beeinflussen die während der Jugend entwickelten Muster auch das frühe Erwachsenenalter: Geschlecht, Kirchenbesuch und Glaube in der Jugend erlauben zwar Vorhersagen über den *Kirchenbesuch* im frühen Erwachsenenalter, Geschlecht und Glaube in der Jugend lassen aber keine Prognosen über den *Glauben* im frühen Erwachsenenalter zu (Willits/Crider 1989). Solche Muster sind paradox, denn wenn die gesammelten Daten die ganze Geschichte wiedergeben, dann scheint die Religiosität des späten Erwachsenenalters häufig aus dem Nichts zu kommen. Es ist allerdings weniger paradox, wenn man die Kindheit und die Religiosität der frühen Jugend mitberücksichtigt, was in der Umfragenforschung selten geschieht. Fichter (1952) hat in einer seiner frühen Studien auch Daten von Kindern erfasst; unter den aktiven katholischen Gemeindemitgliedern in Louisiana war der Messbesuch in der Gruppe der 10- bis 19-Jährigen und der über 60-Jährigen am konstantesten; unter den 30- bis 39-Jährigen war die Beteiligung am geringsten. Mithin darf man von einem Rückgang in der späten Jugend oder dem frühen Erwachsenenalter und einem teilweisen Wiederanstieg an verschiedenen Wendepunkten im mittleren bis späten Erwachsenenalter ausgehen.

Fee et al. (1981, 91-107) konnten in ihrer rund dreißig Jahre später unter jungen erwachsenen Katholiken in Nordamerika durchgeführten Studie die Kategorie der „jungen Erwachsenen" in verschiedene Altersgruppen unterteilen. Der Messbesuch ging in den Zwanzigern zurück und stieg bei den über 28-Jährigen wieder an. Wer mit einem Katholiken verheiratet war, ging häufiger zur Messe; sexuelle Freizügigkeit und Entfremdung von der Kirche hatten einen Rückgang des Messbesuchs zur Folge. Sexuelle Freizügigkeit und eine Entfremdung von Organisationen im Allgemeinen führten auch zu einer zunehmenden Entfremdung von der Kirche und verringerten die Wahrscheinlichkeit einer Eheschließung. Der Rückgang des Messbesuchs muss also nicht zwangsläufig auf einen Rückgang der unterschwelligen Religiosität hinweisen, sondern kann durch Probleme mit

dem organisierten Katholizismus bedingt sein, denen ihrerseits eine Entfremdung von Organisationen im Allgemeinen und Tendenzen zu größerer sexueller Freizügigkeit zugrunde liegen. Auf der Grundlage einer 1980 bis 1992 durchgeführten Panel-Umfrage haben Argue, Johnson und White (1999) herausgefunden, dass unter verheirateten Befragten aller Religionen der *angegebene* Einfluss religiöser Überzeugungen im Alltagsleben mit dem Alter zunahm, und zwar vor allem in der Gruppe der 18- bis 30-Jährigen; *demnach* gab es also keinen Rückgang nach dem 18. Lebensalter und keinen Wiederanstieg in den Zwanzigern. Das könnte darauf hinweisen, dass zwischen Ehe und zunehmender Religiosität ein Zusammenhang besteht und die „Wichtigkeit religiöser Überzeugungen" weniger unbeständig ist als der Messbesuch. Greeley (1981) hat versucht, diese unterschwellige Religiosität zu messen. Seine „Gnadenskala" gab an, in welchem Maß junge erwachsene Katholiken in Nordamerika Gott als „Mutter" und „Liebenden" und Jesus und Maria als warmherzig, geduldig, freundlich und tröstend beschrieben. Die Scores auf dieser Skala blieben während der Zwanziger relativ konstant, während es in puncto Gebetspraxis und Messbesuch Schwankungen gab. Eheliches Glück war ein Faktor, der die Scores auf der Skala deutlich erhöhte.

Diese Studien beschreiben die übliche Situation. Interessanterweise sieht die katholische Kirche die Rolle des religiösen *Virtuosen* nur für Unverheiratete, nicht aber für Verheiratete vor, obwohl diese in der Regel religiöser sind. Die klerikalen Rollenmodelle und die Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften lernen die jungen Katholiken nicht mit Ende zwanzig kennen, wenn sie eine Religiosität zu entwickeln beginnen, die bis ins hohe Alter Bestand haben wird, sondern typischerweise in ihrer Kindheit, als ältere Teenager oder junge Twens (d.h. in der Schule), wenn ihr religiöses Interesse ein Überbleibsel aus ihrer Kindheit ist, das vielleicht gar keine Zukunft hat. Somit haben katholische Jugendliche, die gar nicht so sehr an Religion interessiert sind, täglich religiöse Rollenmodelle vor Augen, während katholische Erwachsene, deren Interesse an Religion womöglich größer ist, von solchen Modellen relativ isoliert sind. Katholiken mit einer „Berufung" zum Priestertum oder zum Ordensleben haben vermutlich eine Dynamik oder Muster erlebt, die sich sehr von dem soeben beschriebenen üblichen Muster unterscheiden. Der Dynamik und den Mustern, die im folgenden Abschnitt untersucht werden sollen, liegen vor allem Daten zugrunde, die in drei repräsentativen Gruppen ermittelt worden sind.

Der Autor

Anthony J. Blasi ist Professor der Soziologie an der Tennessee State University. Er studierte Soziologie, Bibelwissenschaft und Religiöse Ethik. Neben zahlreichen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie ist er Mitherausgeber des Handbook of Early Christianity: Social Science Perspectives (2002). Außerdem: Phenomenological Transformation of the Social Scientific Study of Religion (1985), Early Christianity as a Social Movement (1988), Constructing Charisma: The Making of Paul's Public Image (1991), A Sociology of Johannine Christianity (1996), Organized Religion and Seniors' Mental Health (1999); The Transition from Vowed to Lay Ministry in American Catholicism (2004). Anschrift: P.O. Box 110282, Nashville, TN 37222, USA. E-Mail: blasi3610@cs.com.

Alter und religiöse Virtuosen

Die oben erwähnten Umfragedaten stammen von derzeitigen und früheren Mitgliedern dreier katholischer Ordensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten. Eine ausführlichere Darstellung von Forschungsmethode und Material findet sich bei Blasi und Zimmerman (2004), wobei der Schwerpunkt dort auf den Übergang vom Ordens- zum Weltpriestertum gelegt ist. Die ehemaligen Ordensleute, die an der Studie mitgewirkt haben, gehörten früher drei Gemeinschaften an: den Heilig-Kreuz-Brüdern, der Herz-Jesu-Provinz der Franziskaner und den Dominikanerinnen in Racine (Wisconsin).

Tabelle 2: Korrelationen (r) mit dem Alter der Befragten

	Heilig-Kreuz		*Franziskaner*		*Dominikanerinnen in Racine*	
Variable	*Stichprobe*		*Stichprobe*		*Stichprobe*	
	Ledige	Andere	Ledige	Andere	Ledige	Andere
Bildung des Vaters	-.47	-.35	-.33	---	-.39	-.34
Bildung der Mutter	-.44	-.25	-.48	---	-.40	-.31
Jahre in der Gemeinschaft	.37	---	.86	.59	.91	.61
Modernismus-Skala	---	-.32	-.47	---	-.26	-.31
Eintrittsalter	.65	.47	-.32	---	-.31	---
Anzahl der Fälle	36-40	90-99	147-150	101-111	110-116	112-121

Angegebene Korrelationen sind signifikant, $p<.05$

Der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft beginnt auf der Grundlage einer Kindheitsreligiosität, die sich üblicherweise aus volkstümlichen Traditionen in der Familie speist. In der Ordensgemeinschaft wird die frühere kindliche Religiosität dann im Zuge einer Bildungserfahrung durch eine eher erwachsene Religiosität ersetzt. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass eine religiöse Virtuosität in der Kindheit zu einer vergleichbaren Virtuosität im frühen Erwachsenenalter führen wird; möglicherweise steht erstere letzterer sogar eher im Wege. Die Umfrageergebnisse zeigen, dass diejenigen Brüder, die die Gemeinschaft verlassen haben, mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Klosterschule besucht haben als die, die im Orden geblieben sind; dass die, die das Franziskanerkloster verlassen haben, ihre Kindheit mit größerer Wahrscheinlichkeit in einer franziskanischen Gemeinde verbracht haben als die, die geblieben sind; und dass diejenigen Schwestern, die die Dominikanerinnen in Racine verlassen haben, mit größerer Wahrscheinlichkeit auf eine Schule dieser Gemeinschaft gegangen sind als die, die geblieben sind (Blasi 2004, 43-45). Ist der junge Erwachsene einmal von der religiösen Virtuosität, wie sie in einer Ordensgemeinschaft institutionali-

siert ist, durchdrungen, stellt sich nach wie vor die Frage, ob die Form dieser Virtuosität dieselbe bleiben, sich innerhalb des institutionellen gemeinschaftlichen Kontexts weiterentwickeln oder sich entfalten und den Einzelnen aus der Gemeinschaft herausführen wird.

Ich habe eine Reihe offener Interviews mit derzeitigen und ehemaligen Mitgliedern der beiden Männerorden und mit mehreren ehemaligen Mitgliedern verschiedener anderer männlicher und weiblicher Gemeinschaften geführt. Ein typisches Beispiel für eine Person, die durch ihre religiöse Entwicklung über die institutionelle Früh-Erwachsenen-Religiosität hinausgeführt worden ist, ist eine Frau in den Sechzigern, die sich den Kleinen Schwestern der Armen angeschlossen und den Orden wieder verlassen hat. Sie lernte die Schwestern auf der Highschool kennen, als sie ihnen bei ihrer Arbeit für bedürftige alte Menschen half. Sie und ihre Klassenkameradinnen arbeiteten zweimal in der Woche in der Küche, der Kapelle und der Wäscherei des Klosters. Als sie eingetreten war, durchlief sie ein Bildungsprogramm, das unter anderem darin bestand, lateinische Gebete zu sprechen, lange Zeiten der Stille zu verbringen und die Grundlagen der Meditation und der geistlichen Lektüre zu erlernen. Doch was sich ihr an diesem Bildungsprogramm am nachhaltigsten eingeprägt hat, waren das Auswendiglernen großer Mengen von Regeln und Verfahrensweisen und kurze Phasen der „Rekreation", die etwa eine halbe Stunde dauerten, unter Aufsicht stattfanden und während deren man von nichts sprechen durfte, was die eigene Familie oder die eigenen Erfahrungen betraf. Später bestand der größte Teil eines typischen Tages aus Arbeit und Gebetszeiten, die auch das lateinische „Offizium" beinhalteten und hier und dort in den anspruchsvollen Arbeitsplan hineingequetscht wurden. Die Schwestern durften mit ihren Patienten, aber nicht mit den Mitschwestern sprechen. Schließlich fühlte sie sich nicht glücklich oder zufrieden, sondern leer. Ihre Oberen schickten sie an eine Krankenpflegeschule, wo sie Fähigkeiten und berufliche Qualifikationen für die Zeit nach ihrem Austritt erwerben konnte. Für sie war es eine erfrischende Erfahrung, wieder jungen Menschen zu begegnen und zu hören, was in der Welt geschah. Nachdem sie die Krankenpflegeausbildung abgeschlossen hatte, ging sie im Alter von 32 Jahren und ohne einen Penny in der Tasche nach Hause, bekam eine Stelle in einem örtlichen Krankenhaus und pflegte ihre alten Eltern. Als Rentnerin konnte sie ihr Gebetsleben auf der Grundlage dessen, was ihr Jahrzehnte zuvor vermittelt worden war, wiederaufnehmen. Und so führt sie heute ein Leben des Gebets und ist aktiv in einer Gemeinde engagiert, die als progressiv gilt.

Wenn man das Alter der Befragten in ein statistisches Vorhersagemodell aufnimmt, führt dies aufgrund der vielen Korrelate des Alters dazu, dass die statistischen Auswirkungen einiger anderer Faktoren aufgehoben werden. Dies gilt auch für Tabelle 3, eine Reihe von Vorhersagemodellen für Scores auf einer „Modernismus"-Skala. Es ist nicht weiter überraschend, dass die älteren Befragten sich selbst als weniger „modernistisch" einschätzen als die Jüngeren. Wo Bildung einen Unterschied ausmacht, wird dieser Unterschied unter dem Aspekt des Modernismus noch verschärft. Je höher der akademische Abschluss der Befrag-

ten ist, desto „modernistischer" sind sie in der Regel, wobei die derzeitigen Franziskanerbrüder und diejenigen früheren Mitglieder, die heute als Diözesanpriester tätig sind, eine Ausnahme bilden: Bei ihnen ist es die Bildung der Mutter, die sichere Rückschlüsse auf „Modernismus" zulässt. Natürlich kann eine höhere Bildung die Menschen dazu veranlassen, ihre grundlegenden Auffassungen von der Welt zu überdenken und ihre Lebensverpflichtungen neu zu bewerten, doch es kommt auch vor, dass Menschen, die in religiöser Hinsicht weiterhin auf der Suche sind, sich nach alternativen intellektuellen Perspektiven umsehen. Das Interessanteste an Tabelle 3 ist aber die „Nicht-Feststellung", dass das Alter des Eintritts in die Ordensgemeinschaft keinen Bezug zur „Modernismus-Skala" aufweist. Diejenigen Befragten, die religiös auf der Suche sind, sind von dieser Suche in die Ordensgemeinschaften hineingeführt worden, haben sich aber auch nach ihrem Eintritt weiterentwickelt.

Tabelle 3: Regressionsmodell zur Vorhersage der Scores auf einer Modernismus-Skala

Unabhängige Variabeln	*Heilig-Kreuz Stichprobe*	*Franziskaner Stichprobe*			*Dominikanerinnen in Racine Stichprobe*		
	Gesamt	Gesamt	Ledige	Andere	Gesamt	Ledige	Andere
Alter	-.24	-.29	-.37	---	-.23	-.34	-.21
Grad	.27	.21	---	.31	.27	.19	.26
Eintrittsalter	---	---	---	---	---	---	---
Bildung der Mutter	---	.18	.22	---	---	---	.19
R^2	.138	.217	.292	.125	.145	.152	.191
N	115	224	134	88	225	114	109

Angegebene Koeffizienten sind signifikant, $p < .05$

Die Fragebögen, die den derzeitigen und ehemaligen Franziskanerbrüdern und Dominikanerinnen in Racine, nicht aber den Heilig-Kreuz-Brüdern zugeschickt wurden, enthielten eine Reihe zusätzlicher Fragen. Unter anderem sollten die Befragten angeben, wie wichtig das, was sie über Religion und Kirche gelesen hatten, für sie war, welche Rolle die Arbeiterfrage in ihren politischen Ansichten spielte und welche Bedeutung die Armutsproblematik für ihre politische Einstellung hatte. Die Wichtigkeit, die dem Lesen über Religion und Kirche beigemessen wurde, und der „Modernismus" wuchsen proportional zu der Bedeutung der Arbeiterfrage und der Armutsproblematik in den jeweiligen politischen Anschauungen. Modernistische Einstellungen, die sich aus der religiösen Suche heraus entwickelt und die Befragten möglicherweise auch dazu veranlasst haben, eine höhere Bildung anzustreben, scheinen ein Eigenleben zu führen und schaffen eine besondere politische Sensibilität. Die Aktivität des Lesens ist hierbei offenbar maßgeblicher als der Studienabschluss (s. Tabelle 4).[1]

Tabelle 4: Regressionsmodelle zur Vorhersage des Stellenwerts der Arbeiter- und Armutsproblematik in den persönlichen politischen Ansichten der Befragten

		Franziskaner Stichprobe			*Dominikanerinnen Stichprobe*		
	Unabhängige Variablen	Gesamt	Ledige	Andere	Gesamt	Ledige	Andere
Arbeiterfrage	Akad. Grad	---	---	---	---	---	---
	Modernismus	.24	---	.36	.21	.18	.26
	Stellenwert des Lesens	.30	.22	.41	.17	---	.20
	Eintrittsalter	---	---	---	---	---	---
	R^2	.116	.055	.274	.079	.079	.083
	N	228	139	86	234	125	108
Armenfrage	Akad. Grad	---	---	---	.17	---	---
	Modernismus	.16	---	.25	.18	---	.24
	Stellenwert des Lesens	.24	---	.42	.29	.24	.30
	Eintrittsalter	---	---	---	---	---	---
	R^2	.067	.008	.239	.157	.096	.139
	N	227	137	087	233	128	108

Angegebene Koeffizienten sind signifikant, $p < .05$

Der im Interview geschilderte Werdegang eines ehemaligen Heilig-Kreuz-Bruders ist ein gutes Beispiel für eine Spiritualität, die soziale und politische Sensibilität hervorbringt. Er war auf eine katholische Highschool in einer Stadt im Westen der USA gegangen und hatte sich dort entschieden, Religion zu unterrichten; 1964 besuchte er eine Veranstaltung, auf der der Orden um Berufungen warb, und gelangte zu der Ansicht, dass er besser Bruder als Priester werden sollte, um dieses Ziel zu erreichen. Im Bildungsprogramm der Brüder fühlte sich der recht machistische Teenager aus einer traditionell katholischen Familie eher fehl am Platz: Für seinen Geschmack wurde dort zuviel geredet. Als er ins Noviziat kam, war er in einen Zustand verfallen, den er rückblickend als depressiv bezeichnet. Die Stille des Noviziats empfand er jedoch als wohltuend, und er achtete peinlich genau darauf, alle Regeln einzuhalten. Der Novizenmeister dagegen war bemüht, alles Skrupulantentum und jegliche schuldzentrierte Religiosität systematisch zu unterbinden. Sowohl im Noviziat wie auch später im Studienhaus versuchten die Hausgeistlichen ihn vor den radikalen Ideen der neuen Oberen zu warnen. Die Brüder hielten ihn jedoch nicht für besonders intelligent und ließen ihn Betriebswirtschaft studieren; erst nachdem seine Begabung ein weiteres Mal überprüft worden war, erlaubte man ihm, im Hauptfach Englisch zu studieren. Die Brüder nahmen das Studium im Allgemeinen sehr ernst, weil der Orden Highschools

betrieb, und er stellte fest, dass er nicht die Zeit fand, das Gebetsleben, das ihm vorschwebte, zu führen. Er sollte ein Jahr lang in einem Jungenheim unterrichten, bat jedoch um Versetzung, weil er feststellen musste, dass es in der dortigen Gemeinschaft viele Fälle von Alkoholmissbrauch und einige wenige sexuelle Verirrungen gab. Nach dem darauffolgenden Jahr unterrichtete er an einer Highschool und bemerkte, dass seine nachkonziliare Theologie die älteren Brüder der Fakultät beunruhigte - er stieß auf Opposition innerhalb seiner eigenen Gemeinschaft. Daraufhin trat er in ein Seminar ein, musste jedoch feststellen, dass die Leitung dieser Institution noch konservativer als die alten Brüder und obendrein intellektuellenfeindlich war. Er las „liberale" Theologie und machte am Seminar sogar seinen Magister in Theologie. Dann ging er als weltlicher Lehrer an die Highschool zurück, arbeitete später andernorts als Lehrer, Psychotherapeut und College-Verwalter und erwarb zwei Doktortitel. Ein Großteil seiner Arbeit ist darauf ausgerichtet, Minderheiten Zugang zur Bildung zu verschaffen. Inzwischen ist er Agnostiker, führt jedoch weiterhin ein aktives spirituelles Leben, das in der täglichen Meditation gipfelt.

Wenn Ordensleute und ehemalige Ordensleute eine Sensibilität für die Probleme der Arbeiter und der Armen entwickeln, ist dies *eine* Dimension der Religion. Die moderne Gemeinde ist eine andere. Zur Gemeinde gehört der sonntägliche Gottesdienst, eine Gemeinschaft von Gläubigen, eine Anzahl guter Werke und ein Umfeld, in dem der Glaube von einer Generation an die nächste weitergegeben wird. Nicht alle Mitglieder einer gegebenen Gemeinde sind zwangsläufig an mehr als einem der genannten Aspekte beteiligt; die meisten von ihnen nehmen vielleicht nur am wöchentlichen Gottesdienst teil. Die Befragungen der derzeitigen und der ehemaligen Franziskaner und Dominikanerinnen in Racine enthielten ein semantisches Differential, bei dem die Zufriedenheit mit der eigenen Pfarrgemeinde eingestuft werden sollte. Hier interessieren uns die Antworten der ehemaligen Mitglieder dieser Gemeinschaften, die den Pfarrgemeinden derzeit als Laien angehören. Als sie in die Vorhersagemodelle eingetragen wurden, bewirkten nur die Scores der Modernisten ein signifikantes Ansteigen der Gemeindezufriedenheit - und das auch nur unter den ehemaligen Franziskanern. Ein zweiter signifikanter Prädiktor - die Bedeutung der Messe - verringerte die Zufriedenheit mit ihren Pfarrgemeinden (s. Tabelle 5).

Sozialwissenschaftliche Diskussion

Die historischen Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der erhebliche Rückgang der Neueintritte in die Ordensgemeinschaften in den Jahrzehnten nach dem Konzil erschweren die Untersuchung verschiedener Glaubensalter unter derzeitigen und ehemaligen Ordensleuten im römisch-katholischen Kontext. Dadurch, dass viele Ordensgemeinschaften in der Vergangenheit nur ungern sehr junge Bewerber aufgenommen haben, ist es ebenfalls schwierig, altersbezogene Veränderungen zu berücksichtigen - ganz einfach deshalb, weil

Tabelle 5: Vorhersagemodelle für Gemeindezufriedenheit

Unabhängige Variabeln	Ehemaliger Franziskaner *Stichprobe*	Ehemalige Dominikanerin *Stichprobe*
Modernismus-Scores	.28	---
Stellenwert der Messe	-.29	-.57
Eintrittsalter	---	---
Bedeutung der Arbeiterfrage für die politischen Ansichten	---	---
R^2	.266	.377
N	81	95

Angegebene Koeffizienten sind signifikant, $p < .05$

sich daraus ein engeres Altersspektrum ergibt. Nichtsdestoweniger macht eine sekundäre Analyse der Daten derzeitiger und ehemaliger Mitglieder dreier Ordensgemeinschaften einige wichtige Faktoren deutlich.

Ein Faktor, der sich als relevant erwiesen hat, war der „Modernismus". Religiöser Modernismus ist an sich weniger auf Schuld als religiöses Thema, Belohnung im nächsten Leben und die Einhaltung vielfältiger religiöser Vorschriften ausgerichtet; vielmehr betrachtet er positive altruistische Aktivität als in sich gut, das Leben nach dem Tod als etwas, wofür die richtige Einstellung entscheidend ist, und die Pflege innerer Ruhe als das Gegenteil von Einzelaktivitäten. Schuld, Strafe, Belohnung und Gehorsam sind Elemente der strukturierten Moral in der Kindheit und frühen Jugend. Das soll nicht heißen, dass diese Inhalte auf eine Denkweise beschränkt sein müssen, die für die frühen, nicht aber für die späteren Lebensstadien charakteristisch ist; wenn sie sich aber darauf beschränken, dann werden sie den individuellen Reifeprozess im Einzelfall nicht überleben. In einer bestimmten Entwicklungsphase wird man sich entscheiden müssen, ob man hartnäckig an den Mustern der Kindheit festhält, Denk- und Handlungsschemata aus frühen Lebensphasen neu interpretiert oder diese Schemata ganz aufgibt und neue annimmt. Der Modernismus steht für solche neuen Schemata des Denkens und Handelns.

Die Assoziation von Modernismus und Veränderung ist vom historischen Kontext abhängig. Im römisch-katholischen Kontext macht der ständige offizielle Rückgriff auf Autorität und Gehorsam mit dem Ziel, an einem Kanon von Überzeugungen festzuhalten, die mit dem eigentlichen Glaubensbekenntnis nichts zu tun haben, *jede* kreative, spontane oder autonome Religiosität, die den Intellekt anspricht, „untraditionell" und damit „modernistisch". Jeder religiöse Reifeprozess - auch der, der den Menschen dazu bringt, über sich selbst hinaus auf die Probleme der Arbeiter und der Armen zu blicken - wird in „modernistische"

Formen des Glaubens und Handelns einmünden. Den offiziellen Vertretern des Vatikans war dieser Zusammenhang offenbar bewusst, als sie ein *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (2005) herausgaben, das eine Anzahl autoritärer und allgemein umstrittener Lehren zur Sexualethik in jene andere, weithin anerkannte Lehrtradition „einrührte", die 1891 mit der Enzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII. ihren Anfang nahm, Gerechtigkeit für die Arbeiterklassen forderte und schließlich die Fragen der sozialen Gerechtigkeit zu einem wesentlichen Element des christlichen Glaubens erklärte. Vielleicht wird die zukünftige Forschung über die Glaubensalter die Verbindung zwischen Modernismus und historischem Kontext beleuchten und diesen Radikalisierungsprozess anhand der Biographien religiöser Virtuosen nachzeichnen können.

Religiöser „Modernismus" führt nicht nur dazu, dass man zu den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen unserer Zeit eine bestimmte Kombination von Standpunkten einnimmt. Zum religiösen „Modernismus" gehört auch, dass man in der heutigen Pfarrgemeinde Zufriedenheit findet. Dies wiederum hat anscheinend etwas damit zu tun, dass man sich sehr viel persönlicher und gemeinschaftlicher auf das Leben anderer einlässt, als es im abstrakten Reich der Nachrichtenmedien möglich ist. Während die Zufriedenheit in dem Maße sank, in dem „die Messe" ohne Bezug auf die anderen Menschen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, als wichtig eingestuft wird, stieg sie proportional zum Modernismus.

Ein zweiter Faktor, der sich im Hinblick auf eine Sensibilität als wichtig erwiesen hat, die über die eigenen Interessen hinaus auf die zentralen Fragen der Arbeiterklasse und der Armen ausgerichtet ist, war das Lesen über Religion und Kirche. Hierbei handelt es sich nicht zwangsläufig um eine *lectio divina* oder geistliche Lektüre im traditionellen Sinn, auch wenn diese selbstverständlich darin enthalten sein kann. Es ist eine Praxis, sich Informationen *über* die Kirche und über Religion zu verschaffen und über kirchliche oder religiöse Themen zu meditieren. Als solches ist es eine eigene Form von Religiosität, eine Einstellung, die kirchliche und religiöse Fragen für wichtig genug hält, um sich ausgiebig und präzise darüber zu informieren. Eine solche kognitive Priorität führt - das ergibt sich aus den oben besprochenen Daten - den Menschen aus sich selbst heraus und fokussiert ihn auf das Wohlergehen anderer.

Konsequenzen für die Seelsorge

Die traditionelle katholische Praxis neigte dazu, eine individualisierte Kindheitsreligiosität zu pflegen, die zunehmend an Bedeutung gewann, nachdem aus den Kindern Jugendliche und junge Erwachsene geworden waren, die sich immer mehr an anderen ausrichteten. Religiöse Rollenmodelle - Mitglieder von Ordensgemeinschaften - waren während der Kindheit und Jugend, das heißt während der Schulzeit verfügbar. Die religiöse Praxis und damit der Einfluss des Religionslehrers ließen nach der Kindheit nach, obwohl aufgrund früher Erfahrungen in der Familie möglicherweise eine unterschwellige Religiosität fortbestand. Wäh-

rend der Jugend und im frühen Erwachsenenalter waren religiöse Rollenmodelle eher unwichtig. Die Erwachsenenreligiosität tendierte dazu, sich erst nach der Eheschließung und Familiengründung zu entwickeln, doch für den verheirateten religiösen Virtuosen gab es keine etablierte Rolle.

Die Erfahrung der Mitglieder und ehemaligen Mitglieder von Ordensgemeinschaften zeigt, dass auch eine andere Dynamik möglich war. Ein religiöses Engagement, das abseits der jugendlichen Schulerfahrung begann, war eher kognitiv auf andere Menschen und eher gemeinschaftlich ausgerichtet. Wenn die institutionelle Kirche diese Erwachsenenreligiosität nutzen will, müsste man ihr dazu raten, den Schwerpunkt weniger auf eine schuld- und vorschriftenfokussierte Subkultur der sozialen Kontrolle und mehr auf die Bildung von Gemeinschaften und die Formung eines Bewusstseins in Fragen der sozialen Gerechtigkeit zu legen. Dies würde auch ein anderes Bild von Kirche erzeugen, ein Bild, das eher von sozialem Aktivismus und Diskussionsforen als davon geprägt wäre, dass Menschen erzogen, das heißt „instruiert" und peinlich genau auf ihre Rechtgläubigkeit hin überprüft werden. Es besteht offenbar Bedarf an einem formellen religiösen Stand für Erwachsene, der von ihrem Familienstand unabhängig, aber in jedem Fall voll und ganz mit dem ehelichen Stand zu vereinbaren ist.

[1] Es ist zu beachten, dass der niedrige R^2, der unter einigen der Modelle angegeben ist, darauf hinweist, dass für einen Großteil der Schwankungen in den beiden abhängigen Variablen nicht erfasste äußere Faktoren verantwortlich gewesen sind.

Literatur

Aldous, Joan, *Family Careers. Rethinking the Developmental Perspective*, Thousand Oaks, CA 1996

Argue, Amy/David R. Johnson/Lynn K. White, *Age and Religiosity: Evidence from a Three-wave Panel Analysis*, in: Journal for the Scientific Study of Religion 38 (1999/3), 423-435

Becker, Penny Edgell/Hofmeister, Heather, *Work, Family, and Religious Involvement for Men and Women*, in: Journal for the Scientific Study of Religion 40 (2001/4), 707-722

Blasi, Anthony J., *Marginality as a Societal Position of Religion*, in: Sociology of Religion 63 (2002/3), 267-289

Blasi, Anthony J./Zimmerman, Joseph F., *Transition from Vowed to Lay Ministry in American Catholicism*, Lewiston, NY 2004

Fee, Joan L. et al., *Young Catholics. A Report to the Knights of Columbus*, Los Angeles, CA 1981

Fichter, Joseph H., *The Profile of Catholic Religious Life*, in: American Journal of Sociology 58 (1952), 145-150

Greeley, Andrew M., *The Religious Imagination*, Los Angeles, CA 1981

Greeley, Andrew M., *Religion as Poetry*, New Brunswick, NJ 1995

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg/Vatikanstadt 2006

Stolzenberg, Ross M./Blair-Loy, Mary/Waite, Linda J., *Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership*, in: American Sociological Review 60 (1995/1), 84-103

Willits, Fern K./Crider, Donald M., *Church attendance and traditional religious beliefs in adolescence and young adulthood: a panel study*, in: Review of Religious Research 31 (1989/1), 68-81

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Sinnfrage am Abend des Lebens

Claude Geffré

Alles ist Windhauch

Ich spreche vom „Lebensabend". Man könnte ebenso vom *Alter* oder von der *zweiten Ruhestandsphase* sprechen, oder auch von der *Seniorenzeit.* Es handelt sich um eine Zeit, die besonders geeignet ist, die Frage nach dem Sinn zu stellen, und damit meine ich den Sinn unseres Menschseins, den Sinn unserer persönlichen Geschichte und der Geschichte im Allgemeinen.

Bereits während des ganzen Lebens hat man sich die Frage nach dem Sinn gestellt. Doch im Alltag unserer Existenz gibt das Leben selber mit der Dringlichkeit der Dinge, die zu tun sind, Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Die grundsätzlichere Frage wurde zurückgestellt, die genuin metaphysische Frage nach meinem Ursprung und meinem Ende. Die Bereiche des Wissens und Handelns waren bereits derart voller Sinn, dass es keinen Raum gab für die fundamentale Frage „Was darf ich hoffen?"

Ich möchte auf eine Paradoxie hinweisen. Je mehr unser Alter voranschreitet, umso bewusster werden wir uns des radikal vergänglichen Charakters allen menschlichen Lebens. Doch gleichzeitig wird uns auch der Wert des tagtäglich gelebten menschlichen Lebens mit seinen bescheidenen Freuden bewusst. Einerseits hören wir das Wort des Predigers oder besser Kohelets: „Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch [...] Alle sind aus Staub entstanden, alle kehren zum Staub zurück." Doch gleichzeitig ist es der desillusionierte Verfasser des Predigerbuches, der uns voller Wehmut zuruft: „Dann wird das Licht süß sein, und den Augen wird es wohl tun, die Sonne zu sehen" (Koh 11,7), der daran erinnert, dass

„der Mandelbaum blüht,
[...] doch ein Mensch geht zu seinem ewigen Haus [...]
ja, ehe die silberne Schnur zerreißt, /
die goldene Schale bricht, /
der Krug an der Quelle zerschmettert wird, /
das Rad zerbrochen in die Grube fällt ..." (Koh 12,6)

Das Alter ist der beste Moment, den Geschmack der einfachsten Alltagsgesten zu

kosten. Es ist die Zeit der glücklichen Erinnerung an die wichtigsten Augenblicke unserer Existenz, in denen wir Erfahrungen machen konnten, die uns die Liebe, die Erkenntnis und die verschiedenen Formen der Kunst offenbart haben. Es ist die Zeit, um diese Momente der Gnade nachzuerleben, die mit der Lektüre dieses großen Schriftstellers, der Entdeckung jenes Gemäldes oder unserer Ergriffenheit angesichts einer noch unbekannten Landschaft zusammenfielen. Bevor wir eingehen in unser Haus der Ewigkeit, gilt es, das sanfte Reich der Erde zu segnen, anstatt uns hinter Mauern bitterer Reue zu verbarrikadieren. *„Je ne regrette rien"* („Ich bereue nichts"), wie es in dem Lied heißt, das wir alle lieben.[1]

Das Rätsel des Todes

In unseren alten europäischen Ländern, insbesondere in Frankreich, steigt der Anteil der Senioren beständig. Die Experten gehen für 2050 davon aus, dass der Anteil der über 60-Jährigen um 80 Prozent ansteigen wird. Gleichzeitig leben wir, unter dem Druck der Medien, der Reklame und der herrschenden Meinung, im Zeichen eines tyrannischen *Jugendwahns*. Das Alter ist nicht unbedingt ein Niedergang, wenn wir mit relativ guter Gesundheit ausgerüstet sind und das Glück haben, einen gewissen materiellen Wohlstand zu besitzen. Doch von vielen wird es immer wieder als eine Ungerechtigkeit oder als ein Makel erlebt, so gilt es, alles zu unternehmen, um ewig jung zu erscheinen.

In Wirklichkeit verbirgt sich hinter der Furcht zu altern die Angst vor dem Sterben. Selbst das Wort „Tod" ist zum Tabu geworden. Man spricht lieber von „heimgehen" oder von „verscheiden". Und doch müssen wir lernen, dem Tod ins Auge zu sehen. Es stimmt, dass er ein großes Rätsel bleibt und die Frage nach dem Sinn ins Wanken bringt. Betrachtet man das hebräische Wort genauer, so müsste man den berühmten Spruch des Predigers, den ich zitiert habe – „Alles ist Windhauch" –, übersetzen als „Alles ist sinnlos".

Vom einfachen Standpunkt der wissenschaftlichen Betrachtung her wissen wir allerdings, dass der Mensch dem vergänglichen Schicksal alles Lebendigen nicht entgeht. Wir sind dem unausweichlichen Gesetz des Alterns und Sterbens unterworfen, das heißt dem allgemeinen Gesetz der Entropie als unumkehrbarem Prozess des Energieverlustes. Und dank der Psychoanalyse verstehen wir besser, dass die Negation des Todes das deutlichste Zeichen für unsere Negierung der Wirklichkeit ist. Der Größenwahn der menschlichen Sehnsucht ist es, der sich ein Jenseits des Todes entwirft, eine Unsterblichkeit. Und dieselbe Ablehnung des Prinzips der Wirklichkeit nährt den Glauben an die Reinkarnation, der im Westen wachsenden Erfolg verbuchen kann. Man kann nicht hinnehmen, nur ein Leben zu haben, und der vorzeitige Tod der liebsten Menschen erscheint uns weniger grausam, wenn sie wiedergeboren werden können. Doch der kritische Verstand hat diese Illusion, die von unserem Trostbedürfnis erfunden wird, schnell entzaubert.

Im strengen Sinne sind allein die Menschen sterblich, insofern allein sie sich auf

ihren Tod beziehen können. Den Tod kennen wir ausschließlich durch den Tod anderer. Und auch dann ist es nur der Tod im Allgemeinen; es ist nicht der Tod als meine ureigenste, absolute, unumgängliche Möglichkeit.

Man wird niemals ausreichend vom Rätsel des menschlichen Sterbens sprechen, das etwas ganz anderes als ein biologischer Unfall ist. So sehr der Tod natürlich ist, weil wir Menschen aus Fleisch und Blut sind, ebenso sehr tut er uns als geistigen Wesen mit Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Glück Gewalt an.

Gerade diejenigen, welche die Illusion eines Jenseits entzaubert haben, hören nicht auf, über die Befremdlichkeit des Menschseins in seiner Endlichkeit nachzusinnen. So sind viele Agnostiker wie André Malraux bereit anzuerkennen, dass es im Menschen etwas gibt, das ihn übersteigt, das ganz zu ihm gehört und doch mehr ist als er. „Man hatte mir das Ewige amputiert", gab er zu, und gerade in der Kunst suchte er ein Anti-Schicksal im Gegensatz zur anstößigen menschlichen Endlichkeit. Und Jean-Paul Sartre schrieb, „der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft", doch damit hört er nicht auf, eine Leidenschaft zu sein.

Angesichts dieses Skandals des Todes kann man sich entweder stoisch mit ihm abfinden oder der Auflehnung nachgeben. Ich suche nach einem dritten Weg, der es uns erlauben würde, über die Absurdität zu triumphieren und diesem letzten Lebensalter einen Sinn zu geben, seien wir nun gläubig oder nicht.

Es gilt, die Herausforderung des Todes durch eine Fülle des Lebens zu überwinden. Es stimmt nicht, dass wir nun einmal das Alter unserer Arterien haben. Unser Herz kann noch immer mit jugendlichem Elan schlagen. Wir alle kennen Männer und Frauen, die ihren Tod physisch, intellektuell und seelisch vorwegnehmen. Und im Gegenzug dazu kennen wir auch bewundernswerte Alte, die noch immer jung sind, die in der Gegenwart leben und ihr Bestes in den Dienst des Lebens stellen. Der alte Mensch wird vielleicht aufgerieben, aber der neue Mensch hört nicht auf, wiedergeboren zu werden.

Ich möchte hier die drei Ordnungen nach Pascal ansprechen: die Ordnung der Körper, die Ordnung der Geister und eine dritte Ordnung, die er als die Ordnung der selbstlosen Liebe beschreibt. Während wir also im Alter voranschreiten, machen wir die Erfahrung unserer Grenzen, unserer Abhängigkeiten und unserer Verletzlichkeit. Doch man muss kämpfen können, um jung zu bleiben und zu lernen, sinnvoll mit dem geringer werdenden Kapital unserer Kräfte umzugehen. Im Bereich des Geistes darf man niemals den Wert der Kultur unterschätzen. Unter den kollektiven Leidenschaften, die jede menschliche Gruppe mobilisieren, zählt nicht allein

Der Autor

Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, ist Dominikaner und Honorarprofessor am Institut Catholique in Paris. Er war Professor und Rektor der Dominikanerhochschule Saulchoir, Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique und von 1996 bis 1999 Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Über 25 Jahre war er Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio Fidei" beim Pariser Verlag Éditions du Cerf. Seine jüngsten Veröffentlichungen: Le philosophe et le théologien: Avec ou sans Dieu? (mit Régis Debray, 2006); De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus" in Heft 3/2005. Anschrift: 143, Boulevard Raspail, 75007 Paris, Frankreich. E-Mail : clgeffre@free.fr.

das *Haben*, d.h. das ökonomische Register oder die Sphäre der *Macht*, d.h. alles, was die Machtstrukturen betrifft. Es gibt auch den Bereich des Wertes, d.h. das immense Feld der Kultur, alles dessen, was jenseits des Nützlichen und Unnützen ist und doch mehr als wesentlich ist. Die Betrachtung der schönsten Werke des menschlichen Genius im Bereich des Wissens und der Kunst in allen ihren Formen versöhnt uns mit dem authentischen Menschsein, obwohl wir oft über die Art und Weise betrübt sein können, wie eine bestimmte Modernität das Bild des menschlichen Wesens verzerrt.

Doch die Schönheit der Körper und die Größe des Geistes sind immer noch flüchtig im Vergleich zu einer dritten Größenordnung, derjenigen der Liebe. Pascal schreibt: „Alle Körper, das Firmament, die Sterne, die Erde und ihre Reiche sind nichts im Vergleich zur geringsten Bewegung der Liebe. Von allen Körpern und Geistern kann man keine Bewegung echter Liebe erlangen." *(Pensées*, Fr. 793)

Gewiss, die selbstlose Liebe ist eine großspurige christliche Vokabel. Aber im weiteren Sinne bezeichnet sie den *Dienst am Leben* gegen alle Formen des Todes, diejenigen des Alters, der Krankheit, der Einsamkeit, der Hoffnungslosigkeit. Wie ich bereits gesagt habe, gibt es Männer und Frauen, die ihren Tod vorwegnehmen, weil sie in sich selbst und in ihre kleinen persönlichen Schwierigkeiten verkrampft leben. Andere hingegen bleiben ewig jung, weil sie haben, was ein großer russischer Romancier „die schlichte menschliche Güte" nannte. Man muss ein gewisses Alter erreicht haben, um die erschütternde Botschaft dieser kleinen Musik zu verstehen, welche *Sonate des guten Menschen* heißt (vgl. den Film von Henckel von Donnersmarck, *Das Leben der Anderen*).

Mich hat immer dieses geheimnisvolle Wort des Evangeliums fasziniert: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen" (Mt 10,39). Es hilft mir, das Gleichnis von den Talenten zu verstehen (Mt 25,14-30). Der treue Diener ist nicht derjenige, der sein Talent eifersüchtig versteckt. Es ist derjenige, der das Risiko eingeht, es zu verlieren, um die anderen zu bereichern; derjenige, der bereit ist, sein Leben, seine Gesundheit, seine Bequemlichkeit zu riskieren, um den anderen zu helfen, lebendig zu bleiben. So erfährt er Lebensfülle. Er ist vom Tod zum Leben hinübergegangen. Alles, was nicht hingegeben wird, ist verloren ... Das Alter ist eine Chance, denn „das Einzige, was ein ganzes Leben zu lernen erfordert, ist", gemäß der Formulierung von Simone Weil, „die Aufmerksamkeit für die anderen und die Fähigkeit, seinen Nächsten zu fragen: Was bedrückt dich?" Weil jedes Leben bis zum letzten Tag eine Chance zur Wiedergeburt birgt, glaube ich sagen zu können, dass nicht das menschliche Leben tödlich ist, sondern der Tod.

Berufen, Grenzen zu überschreiten

Abschließend möchte ich noch sagen, dass das letzte Lebensalter dasjenige des *Übergangs* ist, das Vorübergehen eines Zeugen, ein wenig wie bei einem Staffellauf. Die Berufung der Älteren besteht darin, *Mittler* für die kommenden Generationen zu sein.

Mir scheint, dass wir in unserem historischen Kontext der Globalisierung, der Informatikrevolution und des von den Experten angekündigten ökologischen Chaos unser Ansehen verdienen müssen, Instanzen der Weisheit zu sein. Es gibt speziell zwei Lebenslinien, die wir denen zu vermitteln suchen müssen, die nach uns kommen, nämlich die Kunst des *Loslassens* und die Kunst der *Unterscheidung.* Das Alter führt uns zwangsläufig zu einer gewissen Ablösung von einer Menge überflüssiger Dinge, deren Unsinnigkeit und Lächerlichkeit wir besser ermessen. Man muss lernen, die Freuden der Schlichtheit zu genießen, da die Bewohner der reichen Länder sich gerade der Notwendigkeit eines wirklichen Sinneswandels in unseren Lebensgewohnheiten bewusst werden, wenn wir wollen, dass unser Planet für unsere Enkel noch bewohnbar bleibt.

Sie kennen den neuen „ökologischen Imperativ" des Philosophen Hans Jonas aus seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung:* „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf der Erde." Noch ist es Zeit, die Jüngeren zu warnen, dass wir, die wir alle Annehmlichkeiten einer Überflussgesellschaft genossen haben, unverantwortlich gelebt haben.

Im Zeitalter der Globalisierung und der Vermarktung aller Dinge, nicht nur der materiellen Güter, sondern sogar des menschlichen Leibes, der Kultur und der Religion, muss man die Kunst der *Unterscheidung* lehren, zwischen dem, was ein authentisches Menschsein ermöglicht, und dem, was den Menschen zerstört. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts haben wir Entgleisungen unserer demokratischen Gesellschaften erlebt, auf die wir doch so stolz sind. Eine Gesellschaft, die allein von den Regeln der Gerechtigkeit geleitet ist, kann schnell bedrückend werden. Jenseits einer Kultur der Gerechtigkeit muss man Raum schaffen für eine Kultur der Liebe und Vergebung. Es geht um eine andere Logik, eine Logik der Überfülle, die jenseits der strengen Gleichheit der Rechte ihr Gewicht zugunsten der Benachteiligten unserer Mitbürger in die Waagschale wirft.

Uns wird manchmal schwindelig, wenn wir an die schrecklichen Herausforderungen der Welt von morgen denken. Die einzige Botschaft die wir, die die grausamen Prüfungen des 20. Jahrhunderts erlebt haben, denen vermitteln wollen, die nach uns kommen, besteht darin, dass sie niemals das Recht haben, angesichts der Möglichkeiten der Geschichte zu verzweifeln. Das Unwahrscheinliche bleibt immer möglich. In dem Moment, da wir ihnen den Platz überlassen, haben wir die Gewissheit, dass sie die Urheber und Zeugen dessen sein werden, was wir nicht mehr zu Gesicht bekommen werden, aber was bereits langsam wächst, das heißt der Schaffung eines geeinten Europa und des Entstehens einer Weltregierung, die über die tödliche Gewalt der Menschen triumphiert.

[1] Es handelt sich um den Titel eines Chansons der berühmten französischen Sängerin Edith Piaf.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Frauen und Kinder vor sozialen Konflikten und Naturkatastrophen in Indonesien

Frieda Mangunsong

I. Einführung

Über Indonesien sind in den letzten Jahren sehr verschiedenartige Katastrophen hereingebrochen - nicht nur Naturkatastrophen wie der Tsunami in Aceh und Nias, das Erdbeben in Yogyakarta, die schweren Überschwemmungen in Jakarta und die Gefahr von Vulkanausbrüchen in Zentraljava - sondern auch „menschengemachte" wie die Unruhen in Poso, der Aufstand der Separatistenbewegung GAM (*Gerakan Aceh Merdeka* - Bewegung für ein unabhängiges Aceh), der religiöse Konflikt auf den Molukken, der ethnische im Sambas-Gebiet, der Konflikt zwischen der Bevölkerung und dem Militär in Osttimor sowie die Bombardierungen verschiedener Regionen Indonesiens. Außerdem hatte das Land zahlreiche Unfälle von Massenverkehrsmitteln zu Lande, zu Wasser und in der Luft zu bewältigen.

Katastrophen und Konflikte sind Extremereignisse, die die Kräfte des Einzelnen, der damit fertig werden muss, übersteigen; es sind Ereignisse, die Schrecken einjagen und menschliches Leben bedrohen. Die Folgen davon sind: Zerstörung von Gebäuden, hohe Verluste an Menschenleben und Störungen der psychischen Stabilität der Überlebenden. Für diese Störungen gibt es drei Gründe: Erstens ist das Ereignis selbst furchterregend und lebensbedrohlich. Zweitens müssen die Überlebenden mit dem Tod geliebter Menschen und dem Verlust ihres Eigentums fertig werden. Drittens gehen Einkommensquellen verloren und die Überlebenden haben große Mühe, ihre elementaren Lebensbedürfnisse zu befriedigen.

Psychische Instabilität als Folge von Katastrophen und Konflikten äußert sich erkennbar in der Störung psychischer Funktionen. Außerdem wirken sich Katastrophen auch physisch auf die Menschen aus. Häufig anzutreffende Symptome sind unter anderem Schockgefühle, immer wiederkehrendes (und unerwünschtes) Eindringen von Erinnerungsbildern, nächtliche Albträume, Konzentrationsprobleme, Ängste, übertriebene Wachsamkeit und Gefühle der Unsicherheit. Hinzu kommen: tiefe Traurigkeit, eine innere Leere, Gefühle der Reserviertheit bzw. ein Widerwille, sich auf soziale Kontakte einzulassen, das Vermeiden von Situationen, die zum Ereignis einen Bezug haben, sowie Hoffnungslosigkeit.

Untersuchungen zeigen, dass bestimmte Gruppen besonders betreut werden müssen: Kinder, Frauen, Behinderte und ältere Menschen. Kinder brauchen eine

ganz besondere Aufmerksamkeit, da bei ihnen die Fähigkeit, ihre Gefühle und Probleme auszudrücken, noch nicht entwickelt ist. Auch zeigen sie kindtypische psychische Reaktionen auf Katastrophen und Konflikte, die viele Erwachsene nicht als solche erkennen - zum Beispiel, dass sie immer in der Nähe geliebter Menschen sein wollen oder das Gefühl haben, sie seien schuld an dem Ereignis. Manchmal schenken Erwachsene diesen Reaktionen nicht genügend Aufmerksamkeit in der Meinung, ihren Kindern gehe es gut oder sie würden einfach nur unselbständiger. Bricht eine Katastrophe oder ein Konflikt aus, so trifft das Kinder doppelt so schwer wie Erwachsene. Frauen und Mütter benötigen ebenfalls Unterstützung, da sie oft zwei Rollen zu erfüllen haben: den Lebensunterhalt zu sichern und eine Elternrolle zu übernehmen. Außerdem sind sie häuslicher Gewalt oder sexueller Belästigung schutzlos ausgeliefert.

Wenn auch eine Katastrophe oder ein Konflikt die gleiche psychische Wirkung haben können, so sind sie doch - als Phänomene - voneinander verschieden. Eine Katastrophe wird von der Natur verursacht, während ein Konflikt als Folge menschlichen Handelns ausbricht. Weiter unterscheidet sich eine Katastrophe von einem Konflikt darin, dass beide unterschiedlich verlaufen und auf unterschiedliche Situationen zurückgehen.

Nach dem Tsunami brauchte man in der Provinz Aceh dringend medizinische Hilfe. Krankheiten begannen sich in den Notunterkünften für Flüchtlinge auszubreiten und Grundbedürfnisse wie die nach Nahrung, Kleidung und Obdach mussten befriedigt werden. Das psychische Wohl von Überlebenden hat man dagegen anfangs nicht bedacht. Erst wenn die Lage sich zu entspannen beginnt, fangen Überlebende an, ihre Verluste zu erfassen und darüber nachzudenken: über Familienmitglieder, die umgekommen sind oder vermisst werden, über beschädigte Häuser oder beschädigtes Eigentum, über die Aussicht, für unbestimmte Zeit in Flüchtlingslagern zu leben, und über den Verlust von Einkünften. Aus dem Unvermögen, das alles zu bewältigen, entspringen eskalierende psychische Probleme, die sich zu massiven psychischen Störungen auswachsen können, wenn keine geeignete Behandlung angeboten wird oder verfügbar ist. Die bloße Tatsache, die vertraute Umgebung verloren zu haben, stellt ein weiteres komplexes Problem dar. Dabei geht es nicht nur um Gesundheit, Nahrung oder Hygiene, sondern auch um Anfälligkeit gegenüber sexuellem Missbrauch oder sexueller Belästigung infolge großer und überfüllter Flüchtlingslager.

In Konfliktsituationen wird der weibliche Körper oft zum Objekt der Begierde, nicht nur von Feinden, sondern auch von Mitgliedern der eigenen Gruppe. Menschen aus der nächsten Umgebung, selbst Ehemänner, machen da keine Ausnahme. Zu Gewalt gegenüber Frauen kommt es häufiger in Flüchtlingslagern. Der Grund dafür ist, dass die Opfer von Konflikten unter einer ganzen Reihe mentaler Störungen leiden, angefangen von leichtem Stress bis zu akuten Psychosen. Eine ungewisse Zukunft verstärkt noch diesen Stress. Weiter gibt es in den Flüchtlingsunterkünften keine klare Trennung zwischen privaten und öffentlichen Räumen, und viele Frauen sehen sich zu all dem unter dem Druck wirtschaftlicher Not noch zur Prostitution gezwungen.

II. Lebensabschnitte von Frauen und Kindern nach dem Tsunami

Die folgenden Kurzgeschichten sind Momentaufnahmen vom Schicksal von Frauen und Kindern nach dem Tsunami.

1. Frau Z. ist Witwe mit einem Kind. Beide überlebten den Tsunami ohne Verletzungen, verloren jedoch ihre Reisfelder und ihr Heim. Sie leben nun in einer Flüchtlingsbaracke, wo Streitereien und Konflikte mit den örtlichen Bewohnern weiteren Stress verursachen. Frau Z. konnte zwar ihren Beruf als Lehrerin wieder ausüben, doch sie und ihr Kind leiden unter ständig wiederkehrenden Gefühlsüberflutungen, die das Ursprungserlebnis ins Bewusstsein zurückblenden.

2. Yor, 15, verlor im Tsunami ihre Eltern und ihre ältere Schwester. Zuerst war das für sie wie der Weltuntergang. Sie fühlte sich ebenso schuldig wie dankbar, weil sie überlebt hatte. Sie beginnt gerade, ihre anfänglichen Reaktionen wie Schlafprobleme, tiefe Traurigkeit und Scheu zu überwinden. Im Augenblick ist sie mit ihrem Dasein zufrieden und möchte Ärztin werden.

3. U. F., 13, ist das zweite Kind, seine Schwester heiratete letztes Jahr, und seine Mutter starb, als er sechs Jahre alt war. Die Großmutter zog beide auf und betreute sie, da ihr Vater sich fünf Jahre zuvor der Separatistenbewegung (GAM) angeschlossen hatte. Vor etwa einem Jahr wurde sein Vater gefangen genommen und kam ins Gefängnis. Seine Großmutter starb im vergangenen Jahr, kurz nachdem seine Schwester geheiratet hatte. U. F. musste dann, um sich ernähren zu können, eine Arbeit aufnehmen, wobei er gewöhnlich auf Busstationen umherirrte. Ein Freund der Familie fand ihn und nahm ihn mit zurück in seine Heimatstadt. Nachdem er in einem Flüchtlingslager untergekommen war, kann U. F. seine Schulbildung fortsetzen. Sein Lehrer sagt, er sei ein selbständiges und unabhängiges Kind.

Nach einer von *Terre des Hommes* und dem Krisenzentrum *Pusat Krisis* durchgeführten Untersuchung beschrieb die Mehrheit der Auskunftgebenden den Tsunami als gottgesandt. Die meisten glaubten, das Ende der Welt sei gekommen. Einige meinten, der Tsunami sei eine Strafe Gottes für begangene Sünden und ein Zeichen, dass der Jüngste Tag bevorstehe. In der Provinz Aceh suchen und finden die Menschen in schwierigen Zeiten in ihrer Spiritualität und ihrem Glauben die nötige Kraft und Orientierung. Im Volk von Aceh, das sehr traditionell und religiös ist, gibt es eine tief verwurzelte Fähigkeit, eisern durchzuhalten. *Shalat* bzw. muslimische rituelle Gebete sind fester Bestandteil des Alltags dieser Menschen, seit dem Tsunami stärker noch als sonst.

Glaube, Spiritualität und Sinngefühl

Bonnie Benard stellt fest, dass es Menschen gibt, die trotz all ihres Leids noch die unglaubliche Fähigkeit haben zu reifen (Benard 1991). Man erkennt ihre Widerstandsfähigkeit an einer ausgeprägten Zielorientierung. Weitere Untersuchungen haben ergeben, dass solche einzelnen widerstandsfähigen Menschen ihre Kraft oft aus der Religion, ihrem Glauben oder allgemein aus ihrer Spiri-

tualität schöpfen. Aus anderen geht hervor, dass individuelle Stabilität etwas mit den ganz persönlichen Antworten solcher Menschen auf ihre Lebensziele zu tun hat. Nach Robert Coles suchen sie nicht nur zu verstehen, *was* ihnen widerfahren ist, sondern auch, *warum*. Bei dieser Suche greifen sie, als Quellen für mögliche Antworten, auf verborgene religiöse Ressourcen sowie andere spirituelle Wertvorstellungen zurück (Coles in Benard 1991).

Wieder andere Untersuchungen haben herausgefunden, dass Einzelne, die ihrem Leiden, ihrer Tragödie oder ihrem Trauma einen Sinn abgewinnen oder ihn darin entdecken können, sich in einem besseren psychischen Zustand befinden - leichtere Depressionen, weniger schwere Angstzustände, besserer Gesundheitsbefund - als jene, die das nicht können (vgl. Masten 1994; Gordon/Song 1994; Pargament 1997; Pargament/Mahoney 2002). Sharon Salzberg sagt, Glaube heiße, auch in der schwierigsten Situation zu wissen, dass man durchhalten könne, da man nicht alleingelassen sei (Salzberg 2002). Innerlich starke Menschen vermögen kraft ihres Glaubens an einer sinnvollen Lebensperspektive festzuhalten und seien so fähig, auch die schmerzlichsten Erfahrungen ihres Lebens durchzustehen.

III. Lebensphasen von Frauen in Osttimor nach dem Militärkonflikt

Im Folgenden nun einige Momentaufnahmen von Frauen, welche die mit Waffengewalt ausgetragenen Konflikte in Osttimor zu ertragen hatten.

1. Mar ist eine Frau aus Osttimor. Ihr Mann war Gefangener der Indonesischen Armee, der häufig im Gefängnis saß und wieder entlassen wurde, bis man ihn 1982 offiziell für vermisst erklärte. Nach der Vermisstenerklärung ihres Mannes wurde Mar von der Indonesischen Armee verhaftet. Sie wurde an ein Flussufer gebracht, wo zehn Soldaten sie zu töten drohten. Nachdem sie verzweifelt um ihr Leben bat, drückten die Soldaten dreimal ab, ohne dass ein Schuss losging. Später nahmen sie ihr das Haus weg. Ihre Häuser wurden von der Armee eines nach dem andern niedergebrannt und heute kann sie nur mit Mühe ihren täglichen Lebensunterhalt bestreiten. Sie hofft, dass ihre Kinder noch eine Schulausbildung erhalten und helfen werden, Osttimor wieder aufzubauen.

2. Lor, 20, entkam 1999 mit ihrer Familie nach Kupang. Sie leben gegenwärtig auf einem ausgetrockneten Reisfeld in einer Unterkunft für Vertriebene. Sie hat sich

Die Autorin

Dr. Frieda Mangunsong studierte Psychologie an der Universität von Indonesien, Jakarta, und an der Loyola-Universität, Chicago. Sie unterrichtet Psychologie und ist Vorsitzende des Krisenzentrums der Fakultät für Psychologie der Universität von Indonesien. Zuvor arbeitete sie als Ausbilderin des Krisenzentrums und hat ausgedehnte Erfahrungen in Konfliktgebieten wie Ambon, Lhoksemauwe usw. Sie war Mitglied im Zentralkomitee des Ökumenischen Rats der Kirchen und gehört dem Beirat von World Vision in Indonesien an. Anschrift: Jl. Perdana No. 17, Petukangan Selatan, Jakarta 12270, Indonesien. E-Mail: frieda@mangunsong.net.

schließlich damit abgefunden, in einem fremden Land leben zu müssen, und engagiert sich aktiv in einer Frauengruppe. Um weiblichen Opfern von Gewalt zu helfen, organisiert diese Gruppe monatliche Diskussionen, wo die Frauen über Gewalt, *gender* und Gesundheitsfragen in Zusammenhang mit der Fortpflanzung sprechen. Zugleich ist diese Frauengruppe Teil des Versöhnungsprozesses zusammen mit der unabhängigen Kommission für Akzeptanz, Wahrheit und Versöhnung (CAVR = *Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconcilicão de Timor-Leste*). Die CAVR von Osttimor führt zusammen mit einigen Nichtregierungsorganisationen in Westtimor Programme durch, in denen sie versucht, die Wahrheit über den Osttimor-Konflikt von 1974 bis Oktober 1999 herauszubringen und die Grundlagen für Versöhnung zu schaffen. Dieses Programm gibt vertriebenen Frauen die Gelegenheit, öffentlich über die ihnen widerfahrene Gewalt zu sprechen.

3. Schwester Marie Lourdes Martins Cruz, eine Dominikanerin, kämpft darum, nicht den Mut zu verlieren, indem sie sich an diesem Wort festhält: „Der Friede ist eine Taube mit weißen Flügeln, die dein Herz und die Decke deines Hauses erleuchtet ...“ Sie leitet das Säkularinstitut von Mao Alinha Christo in Osttimor, das zur Zeit etwa 200 Waisenkinder aus ganz Timor beherbergt.

IV. Das Krisenzentrum

Das Krisenzentrum ist eine humanitäre Einrichtung, die nach den Mai-Aufständen 1998 in Indonesien gegründet wurde. Es wird koordiniert von der Psychologischen Fakultät der Universität von Indonesien. Bis Ende 2004 leistete das Krisenzentrum Hilfe und Beistand für die Überlebenden „menschengemachter“ Katastrophen wie zum Beispiel sozialer, ethnischer und religiöser Konflikte. Außerdem half es Bombardierungsopfern in verschiedenen Regionen Indonesiens. Zufällig befinden sich all diese Katastrophengebiete im östlichen Teil von Indonesien: im Norden der Malukken, in Ambon, Poso, Palu und in ganz Borneo.

Das Krisenzentrum verfügt über Erfahrungen auf dem Gebiet psychosozialer Hilfe. Die Einrichtung hat in Konflikt- und Katastrophengebieten Indonesiens mehrere Forschungsprojekte durchgeführt. Nach dem Tsunami hat es mit dem indonesischen *Ministry of Women Empowerment* bei der Errichtung eines Zentrums zur Verarbeitung von Traumata in Pidie, in der Provinz Aceh, zusammengearbeitet. Seither betreut es schwerpunktmäßig die Opfer von Katastrophen. Es verfügt daher über eine sehr differenzierte Erfahrung mit Traumata von Überlebenden von Katastrophen und hilft ihnen, die unterschiedlichen Probleme, vor denen sie stehen, zu bewältigen.

Außer dem Krisenzentrum gibt es noch eine Menge anderer Organisationen, die Einzelnen, Gruppen und Menschen in Katastrophengebieten beistehen. Diese Organisationen kommen aus anderen Ländern: Es sind Nichtregierungsorganisationen bestimmter Religionen (*Action Church Together, World Vision, Church World Service, Islamic Relief, Buddha Tsuchi* u.a.) oder Nichtregierungsorganisa-

tionen der UNO oder mit missionarischem Hintergrund, die einen Hilfsauftrag für bestimmte Gruppen haben, wie etwa das Kinderhilfswerk UNICEF u.a. Abgesehen von der Sozialabteilung des Sozialministeriums gibt es auch Hilfen von lokalen Organisationen aus dem Privatsektor, von religiösen, spirituellen und humanitären Gruppen. Diese Organisationen arbeiten zusammen; sie lenken ihr Augenmerk und ihre Hilfe auf verschiedene Bereiche des Gesundheitswesens, der Hygiene, des Aufbaus und der Entwicklung von Infrastruktur (Gebäude, Unterkünfte, Schulen, Brücken, Straßen), aber auch auf den Bildungs- und den psychosozialen Sektor.

V. Abschließende Bemerkung

Bei der Bewältigung von Katastrophen, die auf dem Obengenannten beruhen, gibt es bestimmte erkennbare Phasen:

1. Man wird heimatlos - durch Vertreibung aus der vertrauten Umgebung, dem früheren Haus, der früheren Gemeinde - und findet sich in Lagern für Vertriebene bzw. Flüchtlinge wieder.
2. Verlust geliebter Menschen und von Hab und Gut. Frauen werden Witwen und Kinder Waisen.
3. Physische und psychische Verwundung, etwa eine bleibende Behinderung. Das Leben kann nach einer Katastrophe oder einem Konflikt aufgrund dieser Wunden nie mehr so sein wie früher.
4. Aufbau von Widerstandskräften bei einigen Katastrophen- oder Konfliktopfern. Hierbei können wir unterstützende Faktoren ausmachen, die jemanden vergleichsweise widerstandsfähiger und stärker machen. Dabei sind der Glaube sowie spirituelle Werte offensichtlich stabilisierende Quellen.

Neben einigen Gemeinsamkeiten zeigen Katastrophen und Konflikte auch signifikante Unterschiede, die man beachten sollte:

1. Die Schwere der Katastrophe. Die Provinz Aceh ist aufgrund des Tsunamis weiterhin in einem verwüsteten Zustand. Hilfs- und Infrastruktureinrichtungen sind immer noch schwer beschädigt. Aceh wird jedoch auch von Militäraktionen heimgesucht (z.B. denen der GAM). Die Menschen in der Provinz hatten also nicht nur unter verschiedenen traumatisierenden Ereignissen zu leiden; vielmehr lebt die ganze Gemeinschaft wie in einem Trauma. In ihrer langen Geschichte waren die Menschen ständig mit gewaltsamen Konflikten, Spannungen gegenüber herrschenden Gruppen des Landes und Naturkatastrophen konfrontiert. Die Wirkung dieser Ereignisse besteht in einer Anhäufung von Stress. Osttimor auf der anderen Seite hatte verschiedene Abstufungen psychischer Schäden zu erdulden.
2. Die Bereitschaft der jeweiligen Gemeinschaft, von verschiedenen Gruppen Hilfe anzunehmen, sowie ihre Einstellung gegenüber anderen Religionen und Bewegungen, wie etwa fundamentalistischen Gruppen.
3. Das jeweilige Maß der Hilfsbereitschaft bzw. der anerkannten und geschätzten

ethischen Prinzipien des Helfens. Unter anderem sollte die Grundhaltung „Füge keinen Schaden zu!" absoluten Vorrang haben (d.h. die Hilfe sollte keine zusätzliche Belastung sein und in den betreffenden Gemeinden keine neuen Probleme schaffen).

4. Man kann auf vielerlei Weise helfen: direkt oder indirekt, man sollte es aber nicht selektiv tun (zum Beispiel nur Gruppen mit derselben Religion helfen). Die Hilfe muss von Herzen kommen und ohne dass man eine Belohnung erwartet. Jede Art von Hilfe muss die lokale Kultur verstehen, mit den Menschen vor Ort gut zusammenarbeiten und ein wirksames Programm entwickeln (kein kurzlebiges im Schnellverfahren, sondern mit Blick auf dessen Nachhaltigkeit).

Schließlich brauchen die Überlebenden von Naturkatastrophen wie von menschlichen Konflikten sowohl materielle wie auch spirituelle Hilfe. Wenn auch einige psychisch so stabil sind, dass sie sich von solchen traumatischen Ereignissen wieder erholen, sind doch viele dazu nicht imstande. In diesen Situationen haben die üblichen „Entwicklungsphasen des Glaubens" wenig oder keine Bedeutung; am wichtigsten ist, die spirituellen und physischen Bedürfnisse von Überlebenden miteinander verknüpft zu sehen. Religiöse Gemeinschaften und Organisationen können mit ihrer Hilfe für notleidende Menschen von großem Nutzen sein.

Literatur

Benard, Bonnie 1991: *Fostering Resiliency in Kids: Protective actors in the Family, School, and Community,* Portland, OR 1991.

Gordon, Edmund W./Song, Lauren Dohee 1994: *Variation in the Experience of Resilience,* in: E.W. Gordon/M. Wang (Hg.), Educational Resilience: Challenges and Prospects, Mahwah, NJ

Masten, Ann S. 1994: *Resilience in Individual Development: Successful Adaptation Despite Risk and Adversity,* in: M. Wang/E. Gordon (Hg.), Risk and Resilience in Inner City America: Challenges and Prospects, Hillsdale, NJ, 3-25

Pargament, Kenneth I. 1997: *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice,* New York

Pargament, Kenneth I./Mahoney, Annette 2002: *Spirituality: Discovering and Conserving the Sacred,* in: C. R. Snyder/S. J. Lopez (Hg.), Handbook of Positive Psychology, New York, 646-659

Salzberg, Sharon 2002: *Faith: Trusting Your Own Deepest Experience,* New York

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Die Lebensalter" von Guardini – immer noch aktuell?

Romano Guardini: Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung (Topos plus Taschenbücher; 400), Ostfildern: Grünewald, Neuauflage 2008 (1. Auflage 1953), € 6,90.

Die fortschreitende Individualisierung und damit einhergehende Pluralisierung an Lebensstilen ist seit Langem ein gängiger Topos aktueller Gesellschaftsdiagnosen. Die Vorstellungen vom guten Leben sind heute dermaßen vielgestaltig, dass sich ein Modell exemplarischer Lebensphasen mit überindividuell gültigen Entwicklungsaufgaben, wie es Romano Guardini 1953 noch entwerfen konnte, von vornherein zu verbieten scheint. Doch seine Ethik der Lebensalter - Teil einer größeren Vorlesung zu Grundfragen der Ethik - findet immer noch Aufmerksamkeit. Eine neue Auflage des schmalen und wegen seines mündlichen Stils gut lesbaren Bändchens befindet sich in Vorbereitung.

Bekannt für seine Sprachgewalt, zog Guardini, der 1948 auf den Münchener Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie berufen wurde, gewaltige Hörerscharen an. Wie schon während seines Engagements in der katholischen Jugendbewegung verstand er es auch nach der Erschütterung durch den Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg, die Fragen einer unruhigen und nach Orientierung suchenden Generation authentisch aufzugreifen. Auch wenn sein augustinisch geprägtes und zum Subjektivismus neigendes Denken dann in der Studentengeneration der Sechzigerjahre an Anziehung verlor (Eugen Biser sprach von einem „Verfall der Aura"), gilt Guardini, verstorben 1968, bis heute als bedeutendster Vertreter des deutschen Kulturkatholizismus.

Wird ein Werk immer wieder von Neuem aufgelegt, stellt sich die Frage, ob mehr dahintersteckt als allein die geistesgeschichtliche Bedeutung seines Autors - oder anders gefragt: ob das Werk nicht allein wissenschaftshistorischen Wert, sondern darüber hinaus auch bleibende Aktualität beanspruchen kann.

Die Existenz des Menschen kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden, keine davon vermag den Menschen jedoch erschöpfend zu beschreiben. Geht es um den kontinuierlichen Prozess des Wachsens und Alterns, so gerät eine eigentümliche Spannung menschlicher Existenz in den Blick: Die Einheit der Person zeigt sich gerade nicht in einer vermeintlichen Gleichförmigkeit, sondern kann sich nur durch den steten Wandel behaupten. Wer vom Menschen spricht,

so wie es Ethik oder Pädagogik tun, kommt an dieser „Dialektik von Lebensphase und Lebensganzem" (S. 13) nicht vorbei. Geht dem Einzelnen das Empfinden für diese Spannung seines Daseins verloren, könne sich - so der Autor einleitend - ein Gefühl der Monotonie einstellen, das sich mitunter bis zur Verzweiflung zu steigern vermag.

Guardini unterscheidet sechs Lebensphasen: das Leben im Mutterschoß, Geburt und Kindheit, den jungen, den mündigen, den ernüchterten, den weisen und den senilen Menschen. Die letzte Phase, welche die gestiegene Lebenserwartung berücksichtigt, findet sich erst in späteren Auflagen und zeigt, dass bereits der Autor selbst mit notwendigen Anpassungen seines Modells gerechnet hat. Angesichts der aktuellen Herausforderungen in der Pflegeethik weisen Guardinis Ausführungen gerade an dieser Stelle weit über seine Zeit hinaus. Dass er selbst dem Greisenalter noch eine positive Bedeutung zuzuschreiben versteht, zeugt von dem humanen Potential von Guardinis christlich motivierter Ethik.

Guardini weiß um die Begrenzungen seines Vorhabens: Das Unterfangen, einzelne Lebensphasen abzugrenzen und herauszuheben, hat immer etwas Willkürliches an sich. Ein Missverständnis wäre es, die Phasen als trennscharfe Einheiten eines idealtypischen Lebensverlaufes verstehen und in ihnen sittliche Prinzipien erkennen zu wollen. Vielmehr geht es dem Verfasser darum, die im Laufe seiner Existenz wechselnden sittlichen Möglichkeiten und Aufgaben des Menschen aufzuzeigen (Guardini hat hierfür den Begriff der „Wertfigur" geprägt). Was sich dabei ergibt, bleiben „Bilder in großen Zügen" (S. 14); nur die Biographie (nicht aber die Philosophie) könne aufzeigen, wie sich die betreffenden Zustände im Individuum abzeichneten.

Keine der Phasen ist für den Autor aus einer der vorhergehenden ableitbar, jede besitzt ihren eigenen Charakter und erhält ihren Wert aus sich selbst heraus. Das bedeutet aber auch, dass der Mensch nicht einfach von einer Phase in die nächste hinübergleitet. Nur durch Krisenerfahrungen hindurch vermag der Mensch, sich von einer Phase zu lösen und in eine neue hinüberzugehen. Er kann aber auch - wird eine Krise nicht gemeistert - in einer Lebensphase fixiert bleiben. Ein Erwachsener beispielsweise, der noch die Gefühls- und Charakterwelt eines Kindes besitzt, gilt als infantil.

Da ist zunächst die Pubertät, welche die Kindheit von der Jugend trennt - jene Phase des menschlichen Lebens, die durch einen ungeheuren Idealismus und eine Unbedingtheit der Gesinnung gekennzeichnet ist. Mit zunehmender Erfahrung und im Durchleben von Misserfolgen wird beides geläutert - oder es kann sich zum doktrinären Absolutismus verfestigen oder zum zynischen Realismus verkommen. Mündigkeit erwächst erst aus der Balance, die Bedingtheiten der eigenen Möglichkeiten anzunehmen und zugleich am Ideal der eigenen Überzeugung getreu festzuhalten. „Im Fortgang des Lebens wird die Kraft dieser Verheißung immer schwächer. Der Blick sieht schärfer; das Herz traut weniger." (S. 49) Der Mensch wird konfrontiert mit Begrenzungen und Ernüchterung; er kann dadurch zum Skeptiker und Verächter werden oder an Ernst und Treue gewinnen. Schließlich spürt er immer deutlicher die Vergänglichkeit, seine ver-

bleibenden Möglichkeiten werden kleiner. In der „Krise der Loslösung" gilt es, das Alter anzunehmen, ohne beispielsweise in senilen Eigensinn, Neid gegenüber den Jüngeren oder blinde Ressentiments gegenüber allem Neuen zu verfallen. Wird die Abhängigkeit von anderen aufgrund schwindender Kräfte immer stärker, beginnt schließlich das Greisenalter.

Zunächst einmal legt Guardini ein Phasenmodell vor, dessen Wert schon aufgrund der notwendigen Typisierung nicht zuerst in der psychologischen Fundierung, sondern in der begrifflichen Systematisierung und Konstruktentwicklung zu suchen ist. Wie andere Phasenmodelle legt auch dieses den Schwerpunkt auf die Beschreibung der zu bewältigenden Gefährdungen. Immer wieder macht der Autor durch Zwischenbemerkungen deutlich, dass er sich der empirischen Grenzen des eigenen Modells sehr wohl bewusst ist. Erst die spätere Life-Events-Forschung hat daraus explizit die Konsequenz gezogen, derartige Modelle durch phasenunabhängige, situativ bedingte kritische Lebensereignisse zu ergänzen.

Die bleibende Aktualität des guardinischen Modells liegt aber an anderer Stelle begründet: Ihm geht es nicht um eine bloße Phänomenologie der menschlichen Entwicklung, sondern um die Herausarbeitung von deren ethisch-pädagogischer Bedeutung. Diese Thematik ist im Gegensatz zur Psychologie sowohl innerhalb der neueren Ethik als auch der Pädagogik erstaunlicherweise bislang kaum bearbeitet worden, vermutlich aus Angst vor vereinnahmenden Typisierungen und vorschnellen Universalisierungen.

Als Ausnahme hervorzuheben ist das jüngste Lehrbuch für *Christliche Sozialethik* (Regensburg 2004 f.), das in Kooperation der bayerischen Sozialethiker unter der Herausgeberschaft von Marianne Heimbach-Steins entstanden ist. Diesem kommt das Verdienst zu, die Lebensphasen als Thema in die Sozialethik hineinzuholen. Insofern Lebensphasen soziale Konstrukte darstellen, sind sie abhängig von soziokulturellen Rahmenbedingungen - damit aber auch sozialethisch gestaltbar. Hat die Perspektive intergenerationeller Gerechtigkeit nicht zuletzt angesichts ökologischer Krisen und des demographischen Wandels inzwischen einen mehr oder weniger festen Platz innerhalb der Sozialethik gefunden, so zeigt sich an zahlreichen Stellen, wie notwendig es zugleich wäre, eine differenzierte Sozialethik der Lebensalter zu entwickeln.

An dieser Stelle muss ein Beispiel aus der Bildungs- und Menschenrechtsethik genügen. Kinder unterliegen spezifischen Gefährdungen und bedürfen in bestimmten Bereichen eines besonderen Schutzes. Ihren Ausdruck findet diese Einsicht in eigenständigen Kinderrechten. Diese müssen allerdings nicht allein aus rechtssystematischen Überlegungen noch einmal mit der altersgemäß unterstellbaren Verantwortlichkeit korreliert werden. Denn so richtig es ist, das Kind als Subjekt mit eigenen Rechten anzuerkennen, so falsch wäre es zugleich, ihm den nötigen altersgemäßen Schutz - gerade auch vor Entscheidungs- und Verantwortungszumutungen - vorzuenthalten.

Die Mahnung Guardinis an „törichte Eltern", Kinder nicht gerade dadurch in ihrer Entwicklung zu hemmen, dass sie ihr Kind „zu früh erwachsen machen" (S. 18) - es zwingen, Eindruck zu machen oder eine Rolle zu spielen, und damit

für eigene Zwecke missbrauchen - hat an Aktualität nichts eingebüßt und könnte heute kaum anders formuliert werden. Guardinis Vorlesung typisiert, aber sie legt nicht fest. Sie lässt Raum für individuelle Konkretisierungen und kontextuelle Aktualisierungen - anders als so manche jener aufgeregten spätmodernen „Zeitansagen" im Grenzbereich von Soziologie und Feuilleton, die in erstaunlich kurzen Abständen nicht nur neue Gesellschaftsformationen, sondern auch gleich neue Menschenbilder, Ethiken, Politiken oder „Pädagogiken" ausrufen.

Was sich ändert, sind die geschichtlich-konkreten Herausforderungen, nicht aber das grundsätzliche Ziel menschlicher Entwicklung: frei zu werden „zum personalen Sein wie zur vitalen Erfüllung" (S. 23). Dieses Ziel zu erreichen verlangt dem Einzelnen ab, sich einen festen Selbststand, Charakter und sittliche Reife zu erarbeiten. Christliches Lebenswissen bietet hierfür eine unschätzbare Hilfe. Über dessen Wert, seine Beständigkeit und seine Tragfähigkeit auch unter den Bedingungen sozialen Wandels sollte - dies könnte eine Erkenntnis aus der Lektüre der „Lebensalter" sein - nicht zu kleinmütig geurteilt werden.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zu den Themen dieses Hefts

Burkhard Pechmann: *Durch die Wintermonate des Lebens. Seelsorge für alte Menschen,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 144 S., € 14,95

Pasqualina Perrig-Chiello: *In der Lebensmitte. Die Entdeckung des mittleren Lebensalters,* Zürich: NZZ Libro 2007, 159 S., € 31,00

Barbara Asbrand/Ralph Bergold/Petra Dierkes/Gregor Lang-Wojtasik (Hg.): *Globales Lernen im Dritten Lebensalter. Ein Werkbuch,* im Auftrag der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Bielefeld: Bertelsmann 2006, 173 S., € 19,90

Heiko Hörnicke: *Aufbruch im dritten Lebensalter. Gottes Berufung für die Generation plus,* Schwarzenfeld: Neufeld 2006, 158 S., € 12,90

Lothar Böhnisch: *Sozialpädagogik der Lebensalter. Eine Einführung* (Grundlagentexte Pädagogik), Weinheim: Juventa ^{4}2005, 356 S., € 21,00

Katharina Henke/Annette Marzinzik-Boness: *„Aus dem etwas machen, wozu ich gemacht worden bin". Gestaltsseelsorge und Integrative Pastoralarbeit,* Stuttgart: Kohlhammer 2005, 244 S., € 25,00

Franz Kolland: *Bildungschancen für ältere Menschen. Ansprüche an ein gelungenes Leben,* Münster: Lit 2005, 256 S., € 19,90

Gerlinde Wouters: *Zur Identitätsrelevanz von freiwilligem Engagement im dritten Lebensalter. Anzeichen einer Tätigkeitsgesellschaft?,* Herbolzheim: Centaurus 2005, 338 S., € 26,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.